

X-SEPTIÈME ANNÉE

TOME XVII, n° 5

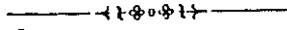
Prix : 12 francs.

BULLETIN

DE

'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT



RECHERCHES

SUR LA

LITTÉRATURE LAOTIENNE

Par LOUIS FINOT,

Directeur p. i. de l'Ecole française d'Extrême-Orient.



HANOI

IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1917



RECHERCHES

SUR LA

LITTÉRATURE LAOTIENNE

Par LOUIS FINOT,

Directeur p. i. de l'École française d'Extrême-Orient.

AVANT-PROPOS

L'origine de ce travail remonte à un vœu émis par la Commission archéologique de l'Indochine, dans sa séance du 10 février 1910, pour « l'établissement d'un inventaire sommaire des manuscrits de l'Indochine » (1). Malgré la généralité de ses termes, ce vœu visait surtout le Laos, dont la littérature est restée jusqu'à présent enveloppée d'une obscurité à peu près complète (2). Transmis à l'administration de ce pays, il reçut l'accueil le plus obligeant et, quelque temps après, des listes de manuscrits furent envoyées à Paris (3). Comme il advient d'ordinaire dans les enquêtes administratives, les réponses étaient de valeur fort inégale : les unes n'avaient été envoyées que pour la forme ; d'autres avaient pris trop à la lettre l'expression d'inventaire *sommaire* ; un petit nombre seulement témoignait d'une recherche assez sérieuse. En tête de ce dernier groupe figurait la liste de Luang Prabang, avec 182 manuscrits : chiffre honorable, bien qu'une exploration plus serrée l'ait aujourd'hui sextuplé. Il semblait que, complétée par celles de quelques autres provinces (Cammon et Stung Treng, en particulier), la liste de Luang Prabang pût former au moins le noyau d'un catalogue de la littérature laotienne. Mais quand on essaya d'en tirer parti, on eut le regret de n'y pas réussir. Les titres n'étaient accompagnés d'aucune explication, et les mots en étaient si déformés par la graphie et le parler thai qu'on ne pouvait guère les

(1) *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1910, p. 129.

(2) On ne peut guère citer que les chroniques traduites ou abrégées dans le volume de la Mission Pavie intitulé *Recherches sur l'histoire*, et les *Contes et légendes du pays laotien*, du Dr J. BRENGUES. (Saigon, 1905.)

(3) Voir la circulaire du Résident supérieur, M. MAHÉ, *BEFEO.*, X, 268, et sa communication à la Commission archéologique, le 1^{er} décembre 1910, *BCAF.*, 1911, p. 6.

identifier avec quelque assurance. Il fut dès lors évident que, sans la connaissance du pâli et l'examen direct des manuscrits, un inventaire, quelque sommaire qu'il fût, était une entreprise vouée à l'insuccès. Il ne restait plus qu'à attendre une occasion favorable.

Elle se présenta en 1914. Les circonstances m'ayant, au début de cette tragique année, ramené en Indochine pour un temps qui semblait alors devoir être court, je pris aussitôt les arrangements nécessaires pour un voyage à Luang Prabang, et le 6 juin, je voyais de nouveau briller à l'horizon, après quatorze ans écoulés, la flèche d'or du That Chom Si.

Dès mon arrivée, M. Meillier, commissaire du Gouvernement, me fit l'agréable surprise d'une nouvelle liste qu'il avait fait préparer à mon intention : dressée à la suite d'une inspection rapide, mais complète, des bibliothèques monastiques de la ville, elle représentait un progrès considérable sur la précédente, et c'est grâce à ce précieux fil conducteur que j'ai pu mener ma trop brève enquête avec promptitude et sûreté (1).

Tous les obstacles n'étaient pas sans doute éliminés par là : il en restait et de fort graves, quelques-uns insurmontables (2). Mais je pus néanmoins explorer une bonne part de la forêt des olles, grâce à l'inépuisable obligeance de M. Meillier, qui non seulement mit le plus aimable empressement à seconder mes recherches, mais encore y prit un intérêt personnel, bientôt confirmé par une mesure des plus heureuses.

En constatant avec moi la nonchalance qui présidait à la tenue des bibliothèques des pagodes, le désordre qui y régnait et, comme résultat inévitable, la dilapidation graduelle des collections les plus importantes, M. Meillier eut l'idée de créer une « Bibliothèque royale », où tous les manuscrits existants seraient centralisés, soit en original, soit en copie, et conservés avec le soin nécessaire. Accueilli avec faveur par S. M. le roi de Luang Prabang, ce projet est aujourd'hui réalisé. La Bibliothèque, riche d'environ 1200 ouvrages, quelques-uns très volumineux, est devenue le conservatoire de la littérature traditionnelle du Laos, dont elle assurera le salut, pourvu que l'incurie ne se glisse pas dans le fort même élevé pour en arrêter les ravages.

L'afflux des manuscrits provoqué par la fondation de la Bibliothèque royale a eu cet autre résultat heureux d'enrichir par contre-coup celle de l'École française, dont le fonds laotien a été plus que quintuplé dans ces trois dernières années.

Il me reste à expliquer en quelques mots le caractère de ces notes. Un inventaire complet des manuscrits, fondé sur une lecture au moins partielle de chacun d'eux, était, en raison du temps très long qu'il eût exigé, absolument hors de question. Par ailleurs, mon but n'était pas de dresser un simple catalogue de titres, mais de tirer de cette étude quelques renseignements utiles pour la connaissance du peuple laotien. Je me suis donc arrêté à une solution moyenne : d'une part j'ai dressé une liste aussi

(1) Les pagodes recensées étaient au nombre de 15, possédant 417 ouvrages ; après élimination des doubles, il restait 320 ouvrages formant 1100 fascicules environ. Ce travail avait été exécuté par Chao CHITTARAT, alors directeur de l'école franco-laotienne de Luang Prabang, aujourd'hui directeur de l'école des bonzes de cette ville et qui, durant un séjour qu'il a fait à Hanoï comme attaché temporaire à l'École française, m'a secondé utilement dans la rédaction de ces notes.

(2) Ces difficultés ont été atténuées, dans la mesure du possible, par le concours, aussi laborieux que désintéressé, de M. LAMACHE, que je tiens à en remercier ici.

complète que possible des manuscrits qui m'étaient connus, soit par un examen personnel, soit simplement par les listes antérieures que j'avais entre les mains ; d'autre part, j'ai fait choix d'un certain nombre de textes qui semblaient offrir un intérêt particulier, pour en donner une notice assez détaillée. Il suit de là que ni l'une ni l'autre de ces parties ne présente le caractère d'un travail achevé. La liste générale notamment, qui termine ce fascicule, contient un certain nombre de titres que je n'ai pu vérifier et qui sont ou douteux, ou manifestement incorrects. Je les ai maintenus néanmoins ; car des indications même défectueuses jouent le rôle utile de pierres d'attente, et celles-ci avaient leur place marquée dans un travail qui n'a pas pour objet d'aller jusqu'au bout des recherches possibles, mais d'en faciliter d'autres et de plus complètes.

L'étude des manuscrits et des inscriptions m'a conduit à certaines conclusions provisoires sur l'évolution de l'écriture thai en général : j'ai cru pouvoir les exposer en tête de ces notes, malgré leur caractère hypothétique. Quel que soit le parti qu'on adopte sur cette question complexe, les planches jointes au texte garderont l'avantage de faciliter la lecture des documents laotiens.

J'ai profité de ma présence à Luang Prabang pour confronter, autant que possible, le texte des chroniques avec les lieux où elles situent les faits ; cette comparaison a fourni quelques observations d'un certain intérêt, qui ont été ajoutées à la bibliographie des textes historiques sous le titre de « Traditions laotiennes ».

On trouvera donc dans les pages qui suivent : 1° une Introduction comprenant : a) un aperçu des pagodes de Luang Prabang considérées comme dépôts de manuscrits ; b) une étude sur l'écriture thai ; c) de brèves notions de chronologie, utiles à la lecture des documents ; 2° une revue générale de la littérature laotienne ; 3° un essai d'inventaire alphabétique des ouvrages qui la composent.

J'aurais désiré ne rien innover en matière de transcription ; mais celle de Pallegoix, qui est la plus répandue, m'a paru trop peu précise pour qu'il fût possible de s'en contenter. Les planches III et suivantes indiquent celle que j'ai choisie pour mon usage (1), sans que je prétende le moins du monde la proposer comme modèle : dès qu'on ne dispose pas de caractères munis de signes diacritiques suffisants, on est condamné à des expédients également médiocres. Pour les noms connus de l'histoire et de la géographie, je me suis conformé à l'usage établi. Le laotien ne notant pas les tons dans l'écriture, je n'ai pas cru devoir en faire état dans ma transcription.

Le mélange de mots empruntés aux deux idiomes pâli et thai, dont chacun a ses particularités orthographiques et un système différent de romanisation, est une grande cause d'embaras : en général, j'ai préféré la forme pâlie, plus reconnaissable et plus voisine de l'écriture que la forme thai, qui fait subir aux mots les plus étranges métamorphoses.

Je souhaite que ces simples notes puissent inspirer à quelques amis du Laos le désir d'approfondir une étude que je n'ai fait qu'effleurer. Je croirais alors m'être acquitté de mon mieux envers ceux qui ont mis tant de bonne grâce à faciliter mon

(1) Dans ces planches, les sonores sont notées par l'italique, le mot étant supposé en romain ; bien entendu, si le mot est en italique, le rapport est inverse et les sonores sont en romain.

travail : S. M. le roi de Luang Prabang, dont les instructions m'ont ouvert les portes de toutes les pagodes ; S. E. le Maha Uparat, qui m'a fourni des renseignements d'un haut intérêt ; M. Meillier, dont j'ai déjà mentionné l'aide inappréciable ; M. Bateur, architecte, inspecteur des bâtiments civils, à qui je dois plusieurs photographies et le plan de Luang Prabang ; enfin le capitaine C. Paris, du Service géographique, qui voulut bien compléter ce plan par le relevé des remparts et me communiquer d'utiles observations recueillies au cours de sa récente campagne topographique, la dernière qu'il ait faite avant de partir pour le front, où l'attendait une glorieuse fin.

INTRODUCTION

I

LUANG PRABANG ET SES PAGODES

Luang Prabang, que les indigènes appellent ordinairement Mưong Luong, est, d'après la tradition, le premier État constitué par les Thai descendant de Mưong Theng ou Điện-biên-phủ. Ses origines appartiennent à la légende. C'est d'abord l'empire des Serpents mythiques, des Nāgas, d'où la ville garda le nom de Sī Satanāganahuta, « des centaines de milliards de Nāgas ». Puis apparaissent les deux Maharsis qui fixent le site du futur royaume (1). L'emplacement du palais fut marqué près d'un gigantesque flamboyant (mai lôn), au confluent du Mékhong et du Nam Kan : ce fut l'origine du nom de Xieñ Tôn qui, après l'extension de la ville vers le Sud jusqu'au Nam Dong, devint Xieñ Doñ-Xieñ Tôn. Dans le désert qui précède les temps historiques, le folk-lore a placé deux héros de contes : *Putthasen* (Buddhasena), époux de la nāgī *Kañri*, et *Cantapanit* (Candavāñija, « le marchand de Candapurī »), le vendeur de bétel qui changeait les rochers en or et qui, devenu roi, construisit le-Vat Xieñ Tôn et le That Côm Si. Puis on voit passer une dynastie de chefs kha (sauvages) fondée par *Khun Xua* (Java), évincée ensuite par le conquérant thai *Khun Lo*. C'est de ce roi kha que le pays aurait pris son nom de *Mưoñ Xua* ou *Java* (2), qui alterne avec celui de *Lan Xañ*, dont l'étymologie est douteuse. Quant au nom actuel, qui tire son origine de la fameuse statue du Buddha vénérée à Vat Mai, il remonte à l'époque où *Vieng Chan*, étant devenue le siège de la cour, reçut les noms qui avaient auparavant désigné l'ancienne capitale (XVI^e siècle).

Les origines politiques de Luang Prabang sont localisées au Nord de la ville, ses origines religieuses au Sud : c'est là, à l'intérieur du rempart, près de

(1) On sait que cette double légende se retrouve avec diverses variantes dans la plupart des pays de l'Indochine. Voir notre article *Sur quelques traditions indo-chinoises* (BCAI, 1911, p. 30 sqq.). Pour les détails de la légende relative à la fondation de Luang Prabang, voir plus loin le chapitre « Traditions laotiennes ».

(2) C'est le nom que lui donne la stèle de Rāma Kāmhèn (l. 123).

la porte dite Pātu Palanxai (1), que s'établirent au XIV^e siècle les premiers moines venus du Cambodge et que s'élevèrent les premiers couvents : Vat Pa Saman et Vat Kèo (2).

Beaucoup d'autres pagodes y furent fondées par la suite : elles nous intéressent ici comme dépôts de manuscrits. Aussi, avant d'étudier la collection que ces bibliothèques monastiques nous ont conservée, il ne sera pas hors de propos de dresser la liste de ces vat, en y joignant les quelques données qui subsistent au sujet de leur fondation et de leurs reconstructions (3). Nous prenons notre point de départ au Sud.

Vat Savankalòk, pagode située en dehors de la ville, à l'embouchure du Nam Dong. Construite par le roi Pòthisarat en 1527, sur l'emplacement d'un sanctuaire du Génie de la ville (Ho Phi mưoñ) (4). Endommagée par la grêle en 1883, elle fut reconstruite en 1904.

Vat Maha Pa Saman, Vat Pò Lan̄ka, Vat Kèo. Trois pagodes détruites, qui remontaient à la mission cambodgienne sous Fa Num (XIV^e siècle). La première porte le nom du religieux chef de cette mission. La seconde contenait le Bodhidruma, issu d'une pousse apportée de Ceylan, et qui subsista, paraît-il, jusqu'à 1900 environ ; à cette époque, il fut renversé par le vent. Le Vat Kèo était nommé d'après sa fondatrice Nañ Kèo, femme de Fa Num. La toiture abîmée par la grêle en 1883 ne fut pas réparée, ce qui amena la ruine complète de l'édifice.

Vat Suon Thèn Construite à la mort du Praya Sam Sèn Tai (1356-1406) par sa veuve, qui éleva en même temps un cetiya sur ses cendres. La pagode

(1) Nous avons porté sur le plan le tracé continu du rempart, reconnaissable encore, bien qu'il ait disparu par endroits en raison du développement de la ville nouvelle. Il était la base du triangle formé par le confluent du Mékhong et du Nam Kan. Le long de ce dernier cours d'eau, une palissade reliait l'extrémité du rempart aux rochers du Phu Si. La limite traditionnelle de la ville au Sud n'est pas le rempart lui-même, mais le Huei Ròp, un peu plus bas.

(2) Suivant la tradition de Luang Prabang, le bouddhisme y aurait pénétré une première fois par Xieng Sen, et plus anciennement encore, le brahmanisme y aurait été apporté par la même voie.

(3) Nous avons utilisé une notice rédigée par le Maha Uparat, qui nous a été communiquée par M. Meillier. Les dates qui y sont consignées sont souvent en contradiction avec celles des chroniques traduites par M. Pavie. Nous avons suivi de préférence ces dernières, bien qu'à vrai dire elles ne soient pas plus sûres que les autres, et que toute cette chronologie soit à reprendre. On trouvera la plupart de ces pagodes sur le plan de Luang Prabang.

(4) Ce roi interdit le culte des dieux et des génies, qui avait jusque là coexisté avec la religion bouddhique. Un témoignage de ce syncrétisme religieux est l'inscription de Vat Vixun (Pavie n° XVI), où le roi Prā Śrī Siddhi (XIV^e siècle ?) fait une donation de terres à Nārāyaṇa.

était sur l'emplacement de la Milice, et le ceṭiya sur celui de la prison : tous deux sont détruits. Plus anciennement, dit une légende, ce jardin fut celui de Nañ Kañri ; après sa mort, les objets qu'elle possédait furent déposés dans un *that* appelé Micchādīṭṭhi (« le that pañen »).

Vat Si Kot et *Vat Si Than*. Deux autres pagodes rasées pour faire place, la première aux bureaux, la seconde à l'ancien commissariat ; on ne sait rien de leur histoire.

Vat That Luon̄n. La tradition locale veut que le premier *that* de cette pagode ait été élevé par des missionnaires de Dhammāsoka : il forme le noyau intérieur du *that* actuel construit en 1818 par le roi Māñ Tha (1818-1836). Ce couvent a une assez bonne bibliothèque ; il s'est annexé celle de *Vat Pòn Xai*.

Vat Manòrom. Hors du rempart. Fondée en 1372, par le roi Sam Sèn Tai. Il n'en subsiste que le buste du grand buddha de bronze qui y avait été érigé. Le même roi édifia en même temps *Vat Ubòsot Noi*.

Vat Xieñ Kan̄n. Près de la précédente. Fondateur : le roi La Sèn Kai (1487-1496)

Vat Ubòsot Luon̄n. Près de la Glacière. Érigée par le roi Vixun (1501-1520), en même temps qu'un ceṭiya sur les cendres de sa femme.

Vat That. Entre le monument Vaclé et le commissariat. Fondée en 1548 par la reine mère de Vixun et grand'mère de Pòthisarat. Renversée par une tempête en 1900, elle fut reconstruite en 1907 par le roi Sakarin. Elle possède la bibliothèque la plus considérable de Luang Prabang (environ 400 manuscrits)

Vat Hua Xieñ. Contigue à la précédente. Le nom actuel serait une altération de *Ho sieñ*, « pavillon du tirage au sort », parce que ce fut là qu'on tira au sort l'emplacement de *Vat That*. La pagode fut construite en 1705 par Sèn Moxa.

Vat Phon Kèo. Sur l'emplacement actuel du commissariat.

Vat Pòn Xai. Près de la Douane. Date inconnue. Cette pagode avait une assez belle bibliothèque, qui fut annexée par *Vat That Luong* et dont il ne lui reste rien aujourd'hui (1).

Vat Noi. Sur l'emplacement des Messageries Fluviales. Date inconnue.

(1) Plusieurs des mss. qui me furent prêtés par V. That Luong, notamment celui, fort rare, du *Pannāsajātaka*, portent en effet la marque « Nañx Vat Pòn Xai ». Cette dernière pagode ne possédait plus, lors de mon passage, que 6 mss., dont les titres étaient consignés sur une planchette, — le seul catalogue de bibliothèque que j'aie vu à Luang Prabang.

Vat Mai. Au S. du Palais. Il y avait là une ancienne pagode appelée *Vat Si Phum*. La pagode actuelle, qui prit le nom de « Pagode nouvelle » (*Vat Mai*), fut construite par le roi *Anuruddha* en 1796. Elle renferme la statue du *Prā Bañ*, qui était auparavant à *Vat Vixun*.

Vat Mai possédait probablement (si les récits qu'on en fait ne sont pas exagérés) la bibliothèque la plus riche de *Luang Prabang* ; le premier fonds laotien de l'École française lui fut cédé par le *sādhu*, abbé de ce monastère, en 1900. Malheureusement tous les manuscrits ont été détruits par un incendie en 1913.

Vat Pa Ruok (« Bois de bambous »). A l'O. du *Phu Si*. Fondée par le *Praya Si Mahānāma*, en 1841.

Vat Sao Lieu. Au S. de la précédente. Fondée par le *Praya Mroñ Xay* en 1838.

Vat Pa Kê (*kê*, arbre fruitier). Au pied du *Prā Bat*. Date inconnue. Reconstituée en 1851 par le *Cao Cantarat*.

Vat Pa Fañ (*fañ*, bois de campêche). Près de la précédente. Construite par *Sén Moxa* vers 1700 (?).

Vat Pa Fai (« Bois de bambous »). Au N.-O. de la précédente. Fondée par le roi *Suriyavon* (1765-1791).

Vat Xieñ Muon. Au N. du Palais. Construite par le *Praya Si Sonxai*, en 1851.

Vat Cum Kōñ. Edifiée par le bonze *Kêo* en 1855.

That Cōm Si. Sur la colline au centre de la ville. Il y avait là un ancien *that* attribué au légendaire *Cantapanit*. Il fut agrandi par le roi *Anuruddha* en 1796.

Vat Vixun. Au S.-E. du *Phu Si*. La légende veut que les *Maharşis* aient édifié à cet endroit la plus ancienne pagode. Sur ce site, dont la tradition avait conservé le souvenir, une nouvelle pagode fut fondée en 1503 par le roi *Vixun* (1). Reconstituée en 1898. Eroulement du *that* en 1914 (*BEFEO.*, XIV, IX, p. 96). Sa bibliothèque est assez riche, surtout en ouvrages de grammaire.

Vat Aram. Contigue à *Vat Vixun*. Date inconnue. Reconstituée par le roi *Māñ Tha* en 1818.

Vat Murn Xañ (« des dix mille métiers »). Au N. de la précédente. Attribuée à un constructeur surnommé *Murn Sappaxañ*. Date inconnue.

(1) Ainsi nommé parce que, le jour de son couronnement, il y eut un orage accompagné d'éclairs (*vijjul[ata]* ?). (*Purn Prā Bañ*, dans *PAVIE*, p. 116.)

Vat Aphai. Au N. de la précédente. Date inconnue.

Vat Mwn Na. Près de la porte Pak Mao, à l'angle E. de la ville. Date inconnue.

Vat Nak, Vat Si Muñ Kun, Vat Si Bun Rwoñ. Fondées par Po Nay Răn en 1758.

Vat Sên. Fondée par Ta Cao Răn, père du précédent.

Vat Noñ (« Pagode du lac »). Fondée par la femme du précédent sur l'emplacement d'un étang considéré comme l'œil du dragon, dont le Phu Si était la crête. On combla cette pièce d'eau avec de la terre prise au Ban Pôn Campa, appelé depuis Ban Khum din (« village où on creusa la terre »). Reconstituée après un incendie, en 1886.

Vat Sop. Construite à l'occasion des funérailles (*sop* = *sava* « cadavre ») du roi Cakkapatti Pen Pèo, vers 1480.

Vat That Noi. Date inconnue.

Vat Kili. Construite à une date inconnue par des gens du Mwoñ Puon (Tran-ninh).

Vat Xieñ Tōñ. Attribuée à Cantapanit. Reconstituée en 1561 par le roi Jaya Jettha.

Vat Pak Kan. Au confluent du Nam Kan. Attribuée à Praya Cantälätep (Candradeva, « le roi de Vieng Chan » ?).

II

L'ÉCRITURE THAI

Le vaste domaine des langues thai ⁽¹⁾ présente une extraordinaire variété d'écritures. Les unes ont gardé l'ordre de l'alphabet indien, d'autres l'ont bouleversé ; les unes sont disposées en lignes horizontales et se lisent de gauche à droite, les autres en lignes verticales qui se succèdent de droite à gauche ; les unes ont préservé assez fidèlement la forme originelle des caractères, d'autres les ont déformés au point de les rendre méconnaissables ; les unes semblent résulter de l'évolution normale d'un type primitif, d'autres ont subi l'action d'écritures voisines ⁽²⁾.

Pour caractériser avec précision les écritures laotiennes, qui seules doivent nous occuper ici, il est utile de les situer dans l'ensemble du système dont elles font partie. Nous suivrons donc l'écriture thai au Siam, au Tonkin et dans les Etats Shans, avant de revenir au Laos.

SIAM

On admet généralement que l'écriture thai a été créée par le roi Rāma Kamhēn de Sukhodaya. en 1283 A. D.

Cette opinion se fonde sur un passage d'une stèle érigée par ce souverain dans sa capitale vers 1296 ⁽³⁾, et que le P. Schmitt traduit ainsi (I. 105-108) :

(1) A l'exemple de M. H. MASPERO, *BEFEO.*, XI, 153, n. 1, j'emploie la forme *thai* pour désigner l'ensemble du groupe thai ou le sous-groupe lao-siamois, et la forme *tai* lorsqu'il s'agit des tribus du Tonkin.

(2) Outre leur écriture propre, les Thai ont employé, pour noter leur langue, les caractères chinois avec leur valeur phonétique. Inversement, il y a des exemples de chinois écrit en caractères thai. Voir F. W. K. MULLER, *Ein Brief in Pa-yi Schrift*. (T'oung Pao, V, 329.)

(3) Cette date résulte des données chronologiques fournies par les lignes 101-105, où il est dit qu'en 1209 çaka (1287 A. D.), le roi fit exhumer des reliques, les adora pendant 1 mois et 6 jours, les fit enterrer de nouveau, éleva sur ce dépôt un ceṭiya, qui fut achevé en 6 ans, et entoura ce monument d'un mur de pierres, qui fut achevé en 3 ans. Si ces deux constructions furent exécutées l'une après l'autre, l'inscription ne peut être antérieure à $1287 + 6 + 3 = 1296$. Mais M. Cœdès (*BEFEO.*, XVII, 2, p. 32) juge que 1292 est la « date probable » de l'inscription, parce que « rien n'oblige à croire que ces travaux furent consécutifs ; ils peuvent fort bien avoir été simultanés ». Cette probabilité ne paraît pas très forte. D'abord rien n'indique que le roi ait fait graver sa stèle immédiatement après l'érection du ceṭiya ; elle n'a pas pour objet spécial de commémorer cette œuvre ; elle la rappelle seulement comme

« Autrefois les Thais n'avaient pas d'écriture : c'est en çaka 1205 [1283 A. D.], année cyclique de la chèvre, que le roi Râma-Khomhæng fit venir un maître qui sut créer l'écriture thaï ; c'est à lui que nous en sommes redevables aujourd'hui. »

En comparant cette version avec le texte original, on voit aussitôt que le traducteur en a quelque peu forcé le sens. Voici ce texte (l. 105-108) :

Mùra kôn lay sw tãi nì bo mi 1205 saka pi mămè phò khũn Ram Kam-hên há krãi cãi nãi cãi lè sãi lay sw tãi nì lay sw tãi nì cĩn mi pũra khũn phũ nãn [s]ãi.

La traduction qu'en a donnée Bradley est très exacte (sauf la substitution injustifiée de « Siamese » à « Thai ») :

Heretofore these strokes of Siamese writing were not. In 1205 of the era, year of the Goat, Prince Khũn Ram Khãmhæng sought and desired in his heart and put into use these strokes of Siamese writing. And so there are these strokes of Siamese writing, because that Prince [put them to use] (1).

Ainsi donc l'honneur que le roi revendique dans ce panégyrique de son règne, ce n'est pas d'avoir créé l'écriture thaï, mais simplement d'avoir lui-même élaboré et introduit dans l'usage l'alphabet qu'il emploie dans ses inscriptions. Cette affirmation n'exclut pas la possibilité de l'existence d'une écriture différente, soit dans un autre groupe thaï, soit même à Sukhodaya : elle

un des faits marquants du règne qu'elle se propose de glorifier. Par conséquent, même en admettant l'interprétation de M. Cœdès, le document peut être de plusieurs années postérieur à 1202-1203. Mais de plus, il semble bien qu'en énumérant l'une après l'autre, avec leur durée respective, la construction du cetiya et celle de l'enceinte, le roi ait eu en vue deux périodes consécutives ; autrement il eût suffi de dire que l'ensemble des travaux avait duré 6 ans. Le temps consacré à l'achèvement de l'œuvre est une donnée propre à en rehausser la valeur et le mérite ; le temps exigé par les divers éléments de l'édifice est un renseignement technique qui n'avait, du point de vue du rédacteur de l'inscription, qu'un faible intérêt. Je crois donc plus probable que la stèle ne fut gravée qu'en 1206 au plus tôt, et peut-être quelques années après.

Dans ce qui précède, j'ai admis, avec tous les interprètes de l'inscription, que la date initiale du calcul était 1209 çaka. Il est pourtant intéressant d'observer, — ce que personne encore n'a fait, à ma connaissance, — que le dernier chiffre n'est pas 9, mais 7 (cf. planche VIII) ; seulement le synchronisme de l'année du Porc ne convient pas à 1207, et c'est apparemment cette discordance qui a suggéré au P. Schmitt une correction tacite, que tout le monde a acceptée après lui.

(1) C. B. BRADLEY. *The oldest known writing in Siamese. The Inscription of Phra Ram Khamhæng of Sukhothai.* (Journ. Siam. Soc. Vol. VI, 1909, Part 1). Il n'est pas question dans le texte d'un maître que le roi aurait fait venir pour créer l'écriture thaï : le P. Schmitt a mal compris ce passage.

implique seulement que toute écriture semblable à celle de Rāma Kāmhēn est issue de celle-ci et que tout document portant ce caractère est postérieur à 1283.

Or il se trouve qu'une inscription qui suit presque immédiatement celle de Rāma Kāmhēn dans le recueil de la Mission Pavie, l'inscription n° IV de Xieng Mai, donne, en apparence tout au moins, un démenti formel à cette conclusion : car d'une part elle présente les principales caractéristiques de l'écriture de Sukhodaya, d'autre part elle est datée de 1173 çaka = 1251 A. D., soit de 32 ans avant 1283.

Le P. Schmitt a résolu la difficulté en rejetant comme inexacte la date de l'inscription de Xieng Mai : « Les caractères sont pareils à ceux de Sukhodaya et conformes au modèle de l'inscription de Rāma Khomheng. Mais, bien que sa date soit antérieure à celle de l'inscription de Rāma Khomheng, elle est évidemment de fabrication postérieure à celle-ci : son écriture déjà modifiée ne permet aucun doute à ce sujet. »

Au contraire M. Aymonier (1) tient pour l'authenticité du document. Il pense que l'écriture thai s'était formée dans les principautés du Laos septentrional bien avant le XIII^e siècle, et que le rôle de Rāma Kāmhēn se borna à la doter des perfectionnements nécessaires pour répondre aux besoins de la langue siamoise. Dans cette hypothèse, l'inscription de Xieng Mai, et probablement aussi celle de Vat Vixun à Luang Prabang (n° XVI), seraient des spécimens de cette ancienne écriture.

Qu'il y ait eu dans les *muong* du Laos une certaine sorte d'écriture en usage avant le règne de Rāma Kāmhēn, c'est une hypothèse très vraisemblable ; mais que cette ancienne écriture soit représentée par des documents existants et notamment par les inscriptions de Vat Vixun et de Xieng Mai, c'est ce qu'il nous paraît difficile d'admettre.

On peut laisser de côté la première, qui n'est pas datée et que rien ne nous autorise à croire antérieure à la fin du XIII^e siècle. Par contre, l'inscription de Xieng Mai porte une date exprimée avec un grand luxe de données chronologiques ; seulement ces données ne concordent pas entre elles, comme l'a démontré Faraut (2) ; la date doit donc être présumée fautive.

La paléographie aboutit aux mêmes conclusions que le calcul chronologique. L'écriture de la stèle de Xieng Mai, comme d'ailleurs de toutes les inscriptions laotiennes de la première période, si on la compare à celle de Rāma Kāmhēn, constitue manifestement un stade ultérieur d'une évolution tendant à la simplification des signes. Prenons comme points de repère les trois inscriptions numérotées I (Rāma Kāmhēn, vers 1296), III (Jum, 1357), IX (Xieng Rai, 1484), plus l'inscription contestée, IV (Xieng Mai) et dressons le tableau synoptique des lettres qui ont le plus varié : k, kh, j, ñ, dh, m :

(1) *Le Cambodge*, III, 702-703.

(2) *Etude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises*, p. 11.

	I	III	IX	IV	I	III	IX	IV		I	III	IX	IV	
k	𑄛	𑄛	𑄛	𑄛	i	𑄛	𑄛	𑄛	𑄛	dh	𑄛	𑄛	𑄛	𑄛
kh	𑄛	𑄛	𑄛	𑄛	ñ	𑄛	𑄛	𑄛		m	𑄛	𑄛	𑄛	𑄛

Comme on le voit, en 1357 les caractères sont encore presque exactement ceux de Rāma Kāmhēn, sauf le *k* et le *ñ* qui ont déjà pris à peu près la forme moderne, tandis qu'en 1484, ils ont un aspect sensiblement différent et plus cursif : or l'inscription IV appartient à ce nouveau stade : elle ne peut donc être antérieure au XV^e siècle. Ajoutons encore ce détail important, que dans les deux premières inscriptions, la voyelle *ǎ* est notée par la répétition de la consonne suivante (ex *nann* = *nǎn*), tandis qu'en 1484 apparaît le signe moderne de l'abrègement au-dessus de la consonne en *ǎ* ; or ce signe se trouve dans l'inscription IV. C'est un fait dont il convient de tenir compte sans en faire pourtant un critère décisif, puisque l'usage ancien de noter *ǎ* par la reduplication de la consonne n'est pas sans exemple dans le siamois moderne. La même conclusion ressort avec évidence de la comparaison des signes numériques (pl. VIII) : ceux de la stèle IV ont une forme absolument moderne.

Ce document apocryphe une fois écarté, rien ne nous empêche plus d'admettre l'inscription de Rāma Kāmhēn comme le premier monument existant de l'écriture thai au Siam et au Laos.

L'alphabet de Rāma Kāmhēn est, sauf quelques détails sans importance, identique à l'alphabet siamois moderne, c'est-à-dire beaucoup plus développé que l'alphabet indien : il a en plus les voyelles *è*, *o*, *u*, les diphtongues *ai* (sous ses deux formes), *ia*, *ua*, et quelques autres diphtongues formées par la vocalisation d'une semi-voyelle finale. Son système consonantique comprend la double série des sourdes et des demi-sourdes (*d*, *t* ; *d*, *t* ; *b*, *p*) et les deux *f* haut et bas. La voyelle *ǎ* est notée par le redoublement de la consonne suivante. L'*h* muet sert déjà, comme aujourd'hui, à faire passer une lettre de la classe basse à la classe haute. Les tons résultent de la nature de la consonne initiale — sourde ou sonore — combinée, s'il y a lieu, avec l'emploi des accents. Ceux-ci sont au nombre de deux (au lieu de 4 dans le siamois moderne) : ' et +.

La particularité la plus singulière de cette écriture consiste dans le mode de groupement des signes, qui se fait, non plus verticalement, comme dans toutes les inscriptions du Cambodge et du Champa, mais horizontalement, en sorte que la superposition des caractères — voyelles ou consonnes — est complètement éliminée. Les voyelles, en s'alignant avec les consonnes, n'ont pas pris pour cela la forme de l'initiale : ce sont les signes vocaliques suscrits ou souscrits qui ont été ramenés dans le corps de la ligne (voir planche II).

Au contraire, les consonnes groupées, sauf *s*, ont leur forme pleine, et le groupement n'en est indiqué — et même pas toujours — que par le contact plus

étroit des lettres. Cet alignement simplifie l'écriture — les lettres ayant toujours la même forme — et permet d'éviter l'écartement excessif des lignes qui résulte de la superposition des caractères.

La réforme n'a survécu que partiellement à son auteur : les voyelles ont bientôt regagné leur ancienne place au-dessus et au-dessous des lignes ; mais les consonnes ont gardé celle qui leur avait été assignée et elles l'occupent encore aujourd'hui, non sans dommage pour la sûreté de la lecture.

Telles sont les principales caractéristiques de l'écriture de Rāma Kāmhēn.

Reste à déterminer celle qui servit de modèle au royal calligraphe. Non seulement il ne nous donne aucun renseignement à cet égard, mais encore les termes dont il se sert trahissent la préoccupation de passer aux yeux de la postérité pour le premier et unique inventeur de ces nouveaux « caractères thai ». A l'en croire, il les aurait « cherchés dans son cœur ». Plus simplement, il dut chercher d'abord autour de lui. Il existait alors dans ces contrées une écriture officielle, qui eût pu s'adapter sans grande peine, moyennant quelques additions, à la figuration des sons et des tons de la langue thai : c'est l'écriture khmère ; mais elle répondait mal au dessein de l'ambitieux souverain, qui était de doter son royaume d'une écriture nationale. Les signes qu'il choisit dans ce but diffèrent en effet des caractères cambodgiens. Ils s'y rattachent néanmoins par un rapport évident. On peut même préciser la modalité de ce rapport : l'alphabet de Sukhodaya représente une forme cursive de l'écriture épigraphique du Cambodge.

Les modifications qu'on y remarque semblent en général avoir pour but de réduire au minimum les mouvements de la main nécessaires au tracé d'une lettre : ce mobile ressort clairement du tableau comparatif suivant entre 10 caractères thai de Rāma Kāmhēn (R) et les caractères correspondants empruntés à l'inscription khmère de Sukhodaya (S) :

S R

𑜏 𑜏 Trait vertical réuni par une boucle au trait courbe supérieur ; fleuron supprimé. Résultat : 1 trait au lieu de 3.

𑜏 𑜏 Fleuron supprimé : 1 trait au lieu de 2.

𑜏 𑜏 Fleuron rattaché au trait de droite qu'il continue d'un seul mouvement de la main : 1 trait au lieu de 2.

𑜏 𑜏 La partie gauche du caractère, simplifiée par la suppression du cran supérieur, a été rattachée au bas de la partie droite par un trait horizontal et l'appendice souscrit a été suspendu à droite par une boucle, ce qui permet de réduire les mouvements de 3 à 1.

𑜏 𑜏 𑜏 𑜏

𑜏 𑜏 Trait supérieur supprimé, redressement de la branche verticale,

égalisation en hauteur des 2 éléments restants :

ຂ ນ ທ

- ຂ ນ Fleuron supprimé, caractère retourné.
 ງ ທ Le fleuron supérieur a été accolé à droite du caractère, pour permettre de le tracer d'un seul mouvement, et les deux éléments ont été ensuite égalisés.

ຮ ຮ ທ

- ຮ ທ 1 trait au lieu de 2.
 ວ ບ d°
 ອ ອ On commence à tracer le corps de la lettre par la courbe gauche ; puis, au lieu de fermer le cercle et de faire un second mouvement pour ajouter le fleuron, la main continue verticalement et tourne à gauche, sans s'interrompre, pour tirer un trait horizontal, substitut du fleuron.

Nous croyons ces exemples suffisants pour montrer de quelle sorte sont les modifications des caractères thai : suppression du fleuron ou son remplacement par un trait qui en prolonge un autre ; simplification du caractère par substitution des lignes droites aux lignes brisées, suppression d'une aile, etc. ; soudure des éléments indépendants ; en un mot, recherche de la rapidité et économie des mouvements.

Est-ce à dire que Râma Kamhén ait pris pour base de son système graphique la cursive khmère usitée de son temps, en y introduisant les innovations énumérées plus haut ? Ce procédé est bien improbable. Emprunt pour emprunt, quel motif aurait-il eu de préférer à la calligraphie correcte et élégante des stèles cambodgiennes des caractères déjà déformés par l'usage vulgaire ? Mais la question change de face si, à côté de la cursive khmère, existait dès cette époque une cursive thai, modelée sur la première quant à la forme des lettres, constituée, peut-être sans beaucoup de logique et de méthode, pour répondre aux besoins de la vie pratique, déjà pourvue cependant des moyens de rendre les principales particularités vocaliques et toniques de l'idiome thai. On comprendrait fort bien, en ce cas, que le roi de Sukhodaya, voulant marquer son indépendance à l'égard du Cambodge, eût choisi cette écriture particulière pour la perfectionner et l'élever au rang d'écriture officielle. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, mais qui ne manque pas de vraisemblance et que l'étude des autres alphabets congénères tend à confirmer.

TONKIN

Les Tai du Tonkin possèdent une écriture qui tranche nettement sur toutes celles du Siam et du Laos. D'abord les signes en sont arrivés à une dégénérescence très avancée, due sans doute en partie à l'emploi du pinceau

chinois qui se prête si mal aux courbes et aux boucles des lettres indiennes, mais qui peut aussi s'expliquer par un long usage. De plus elle ignore l'ordre traditionnel de l'alphabet indien ; les caractères y semblent jetés pêle-mêle sans aucun principe de classement. Et non seulement la succession des lettres est dénuée de toute logique, mais elle n'est même pas uniforme dans l'aire pourtant bien restreinte où règne cette écriture.

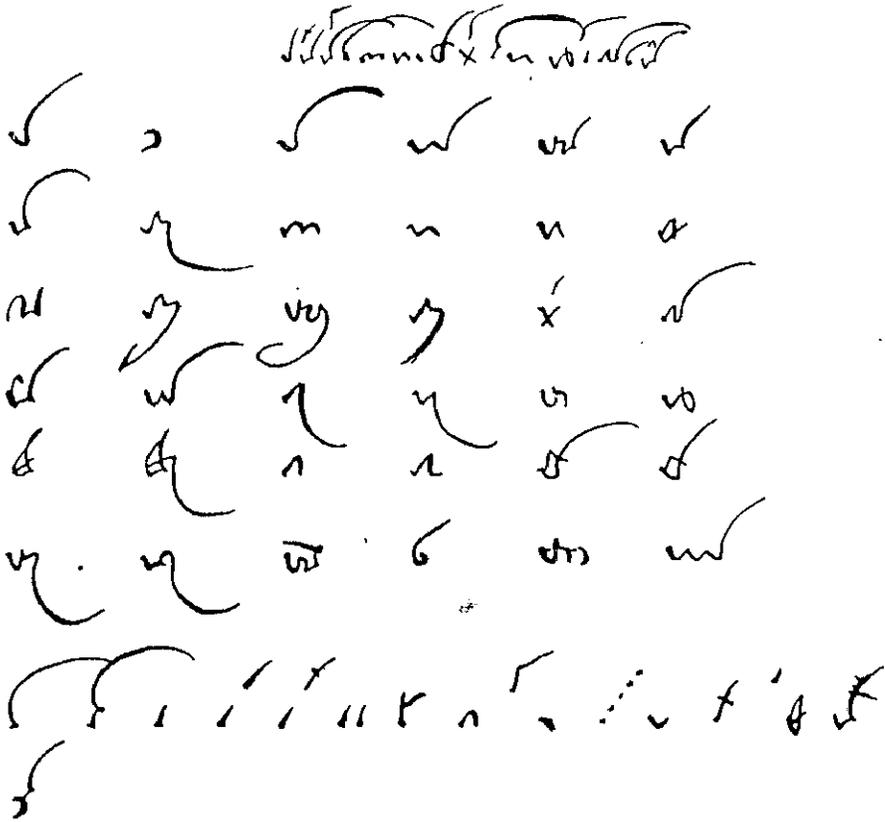
On a publié trois alphabets de même type recueillis, l'un (I) à Lai-châu par M. Lefèvre-Pontalis, l'autre (II) à Nghĩa-lô et Van-bu par le général Diguët, le troisième (III) à Hưng-hoá par M. Silvestre (1) : chacun d'eux énumère les signes dans un ordre différent, et dont aucun n'est celui fixé par la tradition (2). C'est là une singularité remarquable. Rien en effet n'est plus stable, rien n'est plus tenace que l'ordre alphabétique. Les générations se le transmettent d'ordinaire avec une scrupuleuse fidélité. Il passe de la mémoire des pères à celle des enfants, cristallisé comme une formule. Cela est si vrai que dans les cerveaux obscurs des Chams l'alphabet sanskrit s'est conservé, sans la moindre altération, à l'état de *mantra* rituel, aujourd'hui incompris (3). Dès lors comment expliquer que les Tai du Tonkin aient abandonné sans nécessité l'ordre immémorial des alphabets indiens, si logique, si bien rythmé, si facile à retenir, pour n'en garder que les éléments dissociés et mélangés au hasard ? N'est-il pas plus naturel de croire que cet alphabet incohérent représente le premier essai d'adaptation de l'écriture indienne à une langue tonique ? Rien ne s'oppose à ce que cet essai, si maladroit et empirique qu'il fût, ait réussi à établir une correspondance approximative entre les consonnes et les tons et à déterminer les deux grandes séries des lettres hautes et des lettres basses, qui forment la base de l'écriture thai. L'œuvre de Rāma Kamhên aurait consisté à faire rentrer ce système rudimentaire dans celui de l'alphabet indien, à le compléter par quelques nouveaux signes et à préciser la notation des tons.

(1) P. LEFÈVRE-PONTALIS. *Etude sur quelques alphabets et vocabulaires Thai* (T'oung Pao, vol. III, 1892, p. 39). E. DIGUËT. *Etude de la langue Tai*. Hanoi, 1895, p. 69 sqq. J. SILVESTRE. *Notes sur les Cháu Lào du Tonkin* (Exc. et Rec., XI, n° 26, mars-avril 1886, p. 169).

(2) Il n'y a rien à conclure du second, qui a été arrangé par l'auteur dans l'ordre de notre alphabet, comme a bien voulu me le confirmer le général Diguët lui-même, en m'indiquant les centres, non spécifiés dans son livre, où fut recueillie cette écriture. Mais, grâce à l'obligeance du P. Tissot, j'ai pu obtenir un alphabet de cette région de Nghĩa-lô. Si on le compare aux deux autres, qui donnent l'impression d'un désordre complet, celui-ci est plus régulier en ce sens que chaque consonne haute est suivie immédiatement de la consonne basse correspondante : mais d'après quelle loi se succèdent ces couples, c'est ce qu'il est impossible d'apercevoir. Je crois intéressant de reproduire ici cet alphabet (fig. 1), écrit par le chef de canton de Nghĩa-lô, lequel y a joint cette remarque que l'alphabet tai peut se lire à volonté verticalement ou horizontalement !

(3) CABATON. *Nouvelles recherches sur les Chams*, p. 145 (Rituel funéraire).

Fig. 1. — ALPHABET TAI DE NGHĨA-LỘ.



bó ⁽¹⁾	bo	pó	po	hnó, hmó	no, mo ⁽³⁾
có	co	tó	to	kó	ko
khó	kho	hñó	ño	só	so
fó	fo	thó	tho	hó	ho
ó	o	ló ⁽²⁾	lo	yó	yo
ló	lo	hñó	ño	hvó	vo

ô ãi ura⁽⁴⁾ ơ é è ao i ư a ã(m) u ia aňô ã(n)
ua

(1) Dans cette transcription, l'accent indique simplement les lettres de la série haute.

(2) Ce *lô* et celui de la première colonne sont en réalité les signes de *d* et de *l* confondus dans la prononciation.

(3) L'écriture ne distingue pas *n* et *m*.

(4) Dans Silvestre, la diphtongue *ura* est notée par le caractère suivant.

Analysons cet alphabet du Tonkin, que nous considérons par hypothèse comme un représentant plus ou moins lointain, plus ou moins altéré, de l'ancienne écriture thaj.

D'abord les consonnes forment deux séries symétriques déterminées par la tonalité. Chaque consonne, aspirée ou non aspirée, doit donc être représentée sous une double forme, et ce résultat a été obtenu de la façon suivante. Le signe de la consonne sourde a été affecté à la série haute, celui de la consonne sonore à la série basse ; lorsque cette double forme n'existait pas dans l'alphabet, on y a pourvu en créant des caractères nouveaux par des variantes graphiques et par la préfixation de *h*.

Les trois alphabets ne sont pas parfaitement identiques. Celui de Hung-hoá trahit une certaine influence laotienne (1) et celui de Lai-châu porte la trace d'un contact avec la Birmanie (2).

Ils reflètent également la phonétique un peu différente de leurs parlars respectifs. Ainsi il semble que I ait de plus que les deux autres un son *tcho* différent de *ç* et pour lequel il a créé un signe spécial composé de *ç* + *h*. D'autre part, Il ne distingue pas les sons *d* et *l*, *b* et *v*, *n* et *m*, ce qui a introduit une certaine confusion dans les signes alphabétiques.

Le son *p'o* manque dans II, et le son *fo* dans III : ces deux sons existent au contraire dans I, d'où il suit que ce dernier alphabet a deux signes de plus que les autres.

A ce groupe tonkinois doivent sans doute se rattacher deux alphabets usités chez les Phu Tai du Nghê-an, où ils seraient venus de Cao-băng : l'un, connu sous le nom de *liệp nãm*, « des rives du fleuve », ne se rencontre que dans la vallée du Sông Cá, phủ de Trương-dương ; l'autre est en usage dans le phủ de Qui-châu (3). Ce dernier présente cette particularité qu'il s'écrit verticalement et se lit de droite à gauche, comme le chinois ; les signes vocaliques eux-mêmes se placent presque tous sous la lettre qu'ils affectent. Le fait que deux écritures voisines, et apparemment originaires de la même région, présentent des différences aussi sensibles dans la forme des lettres, dans la composition de l'alphabet et dans la direction des lignes, illustre d'une manière frappante le particularisme des groupes thaj.

Nous donnons ici (fig. 2) un spécimen de cette curieuse écriture de Qui Châu,

(1) Ainsi le *kh* de la série basse et la nasale *ñ* ont la même forme qu'en laotien, à la différence des alphabets de Cao-băng et de Lai.

(2) Ce dernier en effet, au lieu de noter par des signes spéciaux les aspirées *kh*, *ch*, *th*, *bh*, emploie le signe de l'occlusive non aspirée en y souscrivant la longue virgule qui marque en birman l'aspiration des nasales et des semi-voyelles.

(3) Th. GUIGNARD. *Dictionnaire laotien-français*. (Tableau des alphabets thaj).

俗 人生在世少有
祭 九天一遭

天 地 人 三 才 也	地 天 人 三 才 也
人 生 在 世 少 有	人 生 在 世 少 有
祭 九 天 一 遭	祭 九 天 一 遭
天 地 人 三 才 也	地 天 人 三 才 也
人 生 在 世 少 有	人 生 在 世 少 有
祭 九 天 一 遭	祭 九 天 一 遭
天 地 人 三 才 也	地 天 人 三 才 也
人 生 在 世 少 有	人 生 在 世 少 有
祭 九 天 一 遭	祭 九 天 一 遭
天 地 人 三 才 也	地 天 人 三 才 也
人 生 在 世 少 有	人 生 在 世 少 有
祭 九 天 一 遭	祭 九 天 一 遭
天 地 人 三 才 也	地 天 人 三 才 也
人 生 在 世 少 有	人 生 在 世 少 有
祭 九 天 一 遭	祭 九 天 一 遭

Fig. 2. — ECRITURE DE QUI-CHAU.

que nous devons, ainsi que la transcription et la traduction qui l'accompagnent, à l'obligeance de M. Henri Maspero (1).

Texte.

(1) ñwien thoñ mưon tai la (2) toñ kon kuon ho (3) p'añ koñ to kwañ (4) thoñ nuñ kuon ho ñañ (5) koñ yu si thoñ hăk (6) om ked pai poñ dai (7) viek kon kwañ hăn (8) kuon ho hop kăn ma (9) nañ hưon kôk ho cañ (10) bo ñon tien sur mu (11) kuon viek le hăn (12) men si tò mu ðm (13) soñ cuk mun oñ (14) ped cuk me-kai ha (15) hoñ me-pa si (16) cuk mak kwañ kuon (17) ho mi luk sav 'a (18) phua lev ko men la (19) kon la tò mu san (20) ðu kak con lev (21) cañ pai ton zai-mo ma (22) hưon kok ho leo cañ...

Traduction.

(1) Coutume originelle du pays Tai. (2) Chaque génération d'hommes dans la famille (3) doit le sacrifice d'un buffle (4) mâle. Dans la famille, si [tout le monde est] (5) en bonne santé, alors il suffit. Mais si [quelqu'un] (6) est malade, [on] va consulter le sort sur (7) cette affaire du sacrifice du buffle. (8) [Les gens] dans la famille se réunissent et viennent (9) s'asseoir [dans] la maison principale de la famille. (10) Aussitôt [on] répartit l'argent [pour] acheter un porc. Dans cette affaire, (12) il faut un grand porc, (13) deux dizaines de petits porcs, (14) huit dizaines de poulets, cinq (15) cents poissons, cinq (16) dizaines de bananes. Dans (17) la famille [s'] il y a [une] jeune fille [qui] a pris (18) mari, aussi faut-il que chaque (19) homme [fournisse] chaque porc. [Quand on a] choisi (20) suffisamment toutes les espèces [d'animaux], (21) alors on va chercher le sorcier [pour] venir (22) à la maison principale de la famille. Alors ..

PAYS SHANS

Si prenant pour base la vallée de l'Irawadi, entre le 20^e et le 26^e degré de latitude, c'est-à-dire à peu près entre la frontière Sud de la Haute Birmanie et l'extrême pointe Nord-Est de l'Etat de Manipur, on joint les deux points extrêmes de cette ligne à Laokay, on obtient un triangle qui forme en gros l'aire où sont répandus les groupes thai appelés Shans ou Lur, dont les uns relèvent de la Birmanie, les autres de la Chine et quelques-uns de l'Indochine française.

Les Etats Shans birmans se trouvent entre la Salween et l'Irawadi. Dans la partie Sud, ils s'arrêtent à une centaine de milles à l'Est de ce dernier fleuve ; mais ils s'en rapprochent à partir de Mandalay, le franchissent vers le 24^e degré et s'étendent jusqu'à la frontière de Manipur. Au Nord du 26^e degré, il n'y a que des groupes thai isolés, les Khamti.

(1) Les lignes se composent de 4 ou 5 syllabes : 1-11 occupent le haut du feuillet, 12-22 le bas. Voir planche I l'alphabet de Qui-châu.

Les Shans chinois (Tai Mao ou Tai Khè) se trouvent, mêlés à d'autres races, sur tout le *borderland* yunnanais, le long des frontières de la Birmanie, du Laos et du Tonkin. Ils forment une agglomération particulièrement dense dans la partie méridionale, dite *Sipsong-panna* ⁽¹⁾, à laquelle se rattachent les provinces septentrionales du Laos (Mrong Sing, Mrong Hou).

Ils paraissent avoir eu leur habitat primitif au Yunnan : de là ils se répandirent à une époque ancienne dans les pays voisins, au Tonkin, au Laos, surtout en Birmanie, d'où ils progressèrent d'une part vers l'Assam qu'ils conquièrent au XIII^e siècle, d'autre part au Siam, où ils fondèrent à la même époque le royaume de Sukhodaya.

Au point de vue particulier qui nous occupe, il faut distinguer les Shans occidentaux (Birmanie), fortement imprégnés d'influences birmanes, et les Shans orientaux (Chine), où cette influence s'est exercée dans une moindre mesure. Nous examinerons d'abord l'écriture de ce dernier groupe.

A. — Shans orientaux.

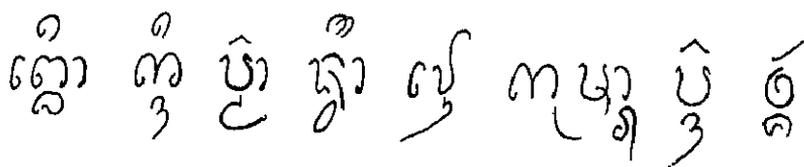
L'Ecole française possède une large collection de manuscrits bouddhiques provenant d'un groupe Lur établi à 50 kil. N.-O. de Lai-chau et venu probablement de la région de Mrong Hou. Nous savons d'ailleurs, par des témoignages positifs, que l'écriture de cette région est la même que celle des *Sipsong-panna* en général et de Sse-mao. Nous pouvons donc prendre ces manuscrits comme types de l'écriture des Etats Shans chinois ⁽²⁾. Nous donnons ci-contre

(1) Les *Sipsong-panna* sont une confédération de 12 principautés relevant de la Chine (sauf Mrong Hou, province du Laos français), et qui occupent les deux rives du Mékong au Nord du royaume de Luang Prabang, approximativement entre 21° et 23° de lat. Il y a 8 *panna* sur la rive gauche et 4 sur la rive droite. Rive gauche : Xieng Hong (capitale), M. La, M. Poug, M. Noun, M. Yang, M. Bang, M. Hou, M. Heng. Rive droite : M. Lem (capitale), M. Houg, M. Hai, M. Meng. (Lucien de REINACH, *Le Laos*, 1^{re} éd., p. 30).

(2) Le D^r Gaide, qui a parcouru en 1899-1900 toute la région des *Sipsong-panna*, de Mrong Hou à la frontière birmane (Mrong Lê, Xieng Hong, Mrong Liêm, Sse-mao) témoigne qu'il a rencontré partout la même écriture. (Rapport manuscrit). C'est celle que Cushing (*Grammar of the Shan language*, p. 6) appelle assez inexactement *diamond-shaped*, parce qu'elle est moins arrondie que l'écriture birmane. On peut consulter à ce sujet, bien qu'il n'ait pas toute l'exactitude désirable, un recueil chinois de vocabulaires des Etats Shans, en 7 fascicules (Bibl. de l'Ecole Française, Fonds chinois, n° 1179). Cette collection n'a pas de titre général : chaque fascicule s'intitule : *Yi yu* [譯語 Interprétation du langage] de Meng Cheu, Meng Ma, Meng Mao, Meng Lien, Lou-kiang, Kan-yai, Nan-tien. Tous ces pays sont situés sur la frontière sino-birmane, au Sud de Tali. L'écriture dite *yuon*, usitée à Xieng Mai, est la même que celle des Etats Shans chinois. Voir les publications de la Mission américaine

(fig. 3) la photographie d'une page d'un de ces manuscrits ; on en trouvera un autre spécimen plus distinct planche VI, 2.

Cette écriture se révèle à première vue comme entièrement indépendante de celle de Sukhodaya. D'abord la forme des caractères y est très différente ; en outre, au lieu d'éviter la superposition des lettres, elle la recherche jusqu'à l'exagération, jusqu'à en devenir incorrecte et obscure : elle souscrit en effet même des consonnes qui ne forment pas un groupe phonétique. Par contre le *k* final s'indique souvent au moyen d'un signe *suscrit* identique à celui de *ã*.



bodhi ko di bo ma xur va pen kuman bot tãñ

D'après les caractères que nous venons de définir, il est évident que l'écriture des pays shans n'a pas la même source que celle de Sukhodaya. Cette source peut-elle être l'écriture birmane ? Nous ne le croyons pas. Sans doute certaines lettres offrent dans les deux alphabets une grande ressemblance ; mais si on laisse de côté celles dont la forme est à peu près la même dans tous les alphabets d'origine indienne, on ne trouve guère que deux signes, le *ñ* et le *d*, qui soient étroitement apparentés.

	SHAN	BIRMAN
ñ		
d		

de Xieng Mai, par exemple : Rev. J. H. FREEMAN. *A Life of Christ for schools* (Xieng Mai, 1908), et notre planche VII, qui contient un extrait d'un ms. moderne du *Phon-savadan Nua* (Mss. laotiens, n° p. 3.) Cf. infra, p. 27.

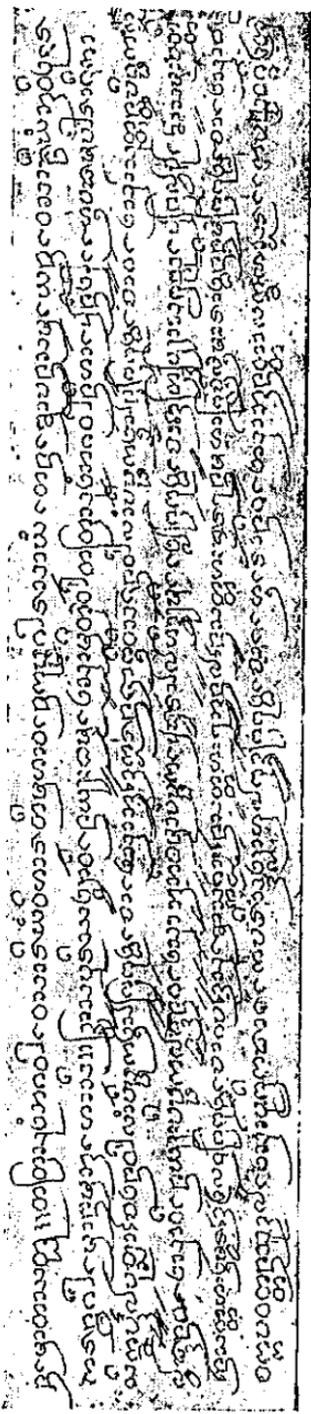


Fig. 3. — MANUSCRIPT LU' DU SUTTAVIBHAṄGA.

EFEO., Thal., n. 3, f. 1.)

Transcription.

Namo tass' atthu || tatra sudam̄ Bhagavā Vesāriyam̄ vihāratī Mahāvane Kuṭṭagārāsayam̄ tena kho pana samayena Vesāliyam̄ avidūre (2) Karāṇḍagāmo nāma ahoṣi || dura sapurissa ṭhān lay vineyyā-dhamma-desāna mi ton va tatra sudam̄ Bhagavā ni hak pen nīlan hēn pathama parājika-(3) sikkhabāt lē pucchā codanā va lam̄ piṭṭaka ṭhān 3 Prā Buddha cao desānā ān dai kōr nān xa purī visajanā va lam̄ Piṭṭaka ṭhān 3 nān Prā Buddha cao ko desānā Suttantapiṭṭaka kōr (4) lēo thāt nān ko desānā Vineyyā-piṭṭaka lēo thāt nān ko desānā Abhidhamma-piṭṭaka pen thuur 3 lē hi duei mi tē lē Prā Buddha cao dai trāt praṇa sabbhānū pen pra lēo phu khao sammāpatti (5) nai sattahā ṭhān muor dai 59 vān Prā Buddha cao ko bo dai sān khao sāk kap nai sattahā 7 ān nān lē nai sattahā thuur 7 nān Mahāpohm cīn loṇ ma raddhanā nimon Prā Buddha cao desānā dhamma(6)-cakkapavattana sut lē desānā pubbikathā kē parisāt ṭhān lay hnān lē pān dān Prā Buddha cao hēn rao ni ko desānā anattalakkhaṇa sōr kē pañcavaggi 5 ton ||

Par contre, les lettres dissemblables sont nombreuses :

	kh	ñ	c	j	‡	th	dh	n	ph	r
Shan	ꨀ	ꨁ	ꨂ	ꨃ	ꨄ	ꨅ	ꨆ	ꨇ	ꨈ	ꨉ
Birman	ခ	င	စ	ဆ	ဋ	ဋ	ဋ	ဋ	ဋ	ဋ

La différence des deux écritures ne se borne pas à la forme des lettres. Les consonnes finales sont souscrites en shan ; en birman elles sont affectées du virāma. Le groupement des consonnes est tout différent : par exemple, le groupe h + consonne s'écrit en shan avec le signe h + consonne souscrite, en birman avec le signe de la consonne + h souscrit.

B. Shans occidentaux.

Voici l'alphabet des Shans occidentaux, tel qu'il est donné par Cushing (1), avec l'alphabet birman en regard :

	k	kh	ñ	c	ch	ñ	t	th	n	p	ph	m	y	r	l	v	h	a
Shan	ꨀ	ꨁ	ꨂ	ꨃ	ꨄ	ꨅ	ꨆ	ꨇ	ꨈ	ꨉ	ꨊ	ꨋ	ꨌ	ꨍ	ꨎ	ꨏ	ꨐ	ꨑ
Birman	က	ခ	င	စ	ဆ	ဋ	ဋ	ဋ	ဋ	ပ	ဖ	မ	ယ	ရ	လ	ဝ	ဟ	အ

Il résulte de ce tableau que les 13 lettres *kh*, *ñ*, *ch*, *ñ*, *t*, *th*, *p*, *m*, *y*, *r*, *l*, *v*, *a*, sont identiques ou très peu différentes, et que les seuls caractères vraiment dissemblables sont *k* (qui n'a qu'une branche en shan et deux en birman) (2), *c*, *ph* et *h*.

La notation des voyelles est la même qu'en birman.

L'écriture des Shans occidentaux est donc presque identique à l'écriture birmane ; mais cette identité ne résulte sans doute que d'un emprunt ou plutôt d'une modification des caractères shans primitifs sous l'influence d'un peuple dominant.

Nous sommes donc amenés à cette conclusion que l'alphabet shan originel ne vient ni du Siam, ni de Birmanie. Dès lors une seule origine semble possible, bien qu'en l'absence de documents shans anciens, elle ne soit pas historiquement démontrable. Nous savons que vers le VI^e siècle, on usait au Pégou d'une

(1) *Elementary Handbook of the Shan Language*. Rangoon, 1888

(2) Peut-être est-ce par suite d'une confusion avec le signe du *g*, due au fait que les occlusives sonores ont disparu de cet alphabet. En shan le *k* de *karuṇā*, *kappa*-et le *g* de *gati*, *maṅgala* s'écrivent au moyen du même signe.

écriture de l'Inde du Sud tout à fait analogue à celle qui, à la même époque, s'implanta au Cambodge (1). C'est probablement cette écriture indienne du Pégou qui fut communiquée aux pays shans, où elle subit une évolution indépendante. Quant aux affinités partielles que l'écriture moderne des Shans présente avec le birman, elles s'expliquent par des emprunts ultérieurs, dont la tradition indigène semble avoir gardé le souvenir (2).

C'est cette écriture du Pégou que les Thai conservèrent dans leur centre primitif et qu'ils emportèrent avec eux dans leurs migrations. Elle garda ses caractères essentiels dans les pays qui restèrent, par l'intermédiaire des moines, en contact avec la littérature bouddhique (Etats Shans chinois, Laos septentrional); elle dégénéra dans les groupes isolés (Tonkin); elle subit ailleurs l'action d'un peuple suzerain, mais avec des résultats opposés, en rapport avec les événements politiques. En Birmanie, où les Thai ne s'élevèrent jamais à une position indépendante, leur écriture nationale fut évincée par celle des Birmans. Dans la vallée du Ménam, où ils furent d'abord soumis à l'hégémonie du Cambodge, leur alphabet reçut l'empreinte reconnaissable de la cursive khmère; mais, après leur émancipation, cette écriture, régularisée par un souverain éclairé, devint l'écriture officielle de l'Etat de Sukhodaya, d'où elle s'est transmise sans interruption, et avec peu de changements, au royaume de Siam et au Laos. Telle est du moins l'hypothèse qui semble fournir l'explication la plus satisfaisante des affinités et des dissemblances que présentent les écritures des divers groupes Thai échelonnés depuis le Yunnan jusqu'aux frontières de l'Annam et aux bords du golfe de Siam.

LAOS

Les écritures du Laos peuvent se ramener à deux types : l'écriture de Sukhodaya et l'écriture des Sipsong-panna, que nous appellerons plus brièvement

(1) L. FINOT. *Un nouveau document sur le bouddhisme birman. et : Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pâli en Birmanie.* (J. A., 1912 et 1913.)

(2) « Burmese Shan tradition says that about 300 years ago, after the establishment, or more probably the revival of Buddhism, a Shan priest went down into the Burma country, learned Pâli and Burmese, devised the present Shan alphabet and translated some religious books into his own language. » (GRIERSON. *Linguistic Survey*, vol. II, p. 66). Sir George Grierson incline à croire que l'alphabet shan dérive directement de l'Ahom. Les Ahom sont les Thai qui conquièrent l'Assam au XIII^e siècle et y dominèrent jusqu'à la fin du XVIII^e. Leur alphabet est défini par Sir G. Grierson comme « une forme archaïque de celui usité aujourd'hui par les Khamti et les Shans de Birmanie ». (*Ling. Surv.*, II, p. 65). Ce n'est pas, à vrai dire, l'impression que produit l'alphabet Ahom. Il n'est pas une forme archaïque de l'alphabet thai de Birmanie, puisque ce dernier est tiré presque entièrement de l'alphabet birman; quant aux Shans chinois, leur écriture, loin d'être une forme moderne de l'Ahom, porte au contraire le caractère d'une plus haute antiquité.

écriture shane, entendant par là celle des Etats Shans chinois. Voici les données chronologiques fournies par les inscriptions datées (1).

	ECRITURE DE SUKHODAYA	ECRITURE SHANE
Xieng Mai	} 1492-1581 (P. VI, V, VII-VIII). 1738-1741 (P. XXII-XXV).	
Xieng Rai		1484-1502 (P. IX, XXVII, XXVI).
Lampun	1500 (P. XVIII).	
Luang Prabang.	1548, Vat That (P. XV ; F, 27).	1836 sqq.(P.XI-XIV).
Don Ron.	1577 (F. 36).	
Dansai		1560 (F. 28).
Vieng Chan (That Luong)		1566 (inéдите).

Il résulte de ce tableau que l'écriture de Sukhodaya a été employée dans toutes les principautés laotiennes, pour la gravure des inscriptions sur pierre, jusqu'à la fin du XVI^e siècle et même, à Xieng Mai, jusqu'au milieu du XVIII^e. Elle n'a subi durant cette longue période qu'une très lente évolution, dont le dernier état est la cursive moderne. Ce dernier alphabet se distingue par une grande simplification : il a éliminé la série des cérébrales, les consonnes que nous avons appelées « secondaires », les aspirées sonores, enfin les signes toniques. (Voir planche V.)

Quant à l'écriture shane, elle apparaît au milieu du XVI^e siècle à Vieng Chan (1560, Dansai ; 1566, That Luong). Mais ces exemples restent isolés et ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on la trouve d'un usage constant dans l'épigraphie. Il est d'ailleurs probable qu'elle fut employée par les copistes de manuscrits bien avant que les lapicides l'adoptassent à leur tour (2).

Actuellement elle offre trois variétés locales : le *tham*, employé dans tout le Laos ; le *lu*, dont l'usage est localisé dans l'extrême Nord du pays, en particulier dans la province de Mưong-Hou, démembrée des Sipsong-panna ; le *yuon*, dont on se sert à Xieng Mai (3). Les différences qui les distinguent sont

(1) Ces inscriptions sont désignées par P. (= Mission Pavie, *Recherches sur l'histoire*), avec le n^o de l'inscription ; ou par F (= Fournier, *Notes d'épigraphie*, BEFEO, XV, II, p. 27 sqq.), avec indication de la page.

(2) C'est ce qui est arrivé en Birmanie, où les caractères carrés ont longtemps coexisté avec les caractères ronds, les uns étant réservés aux stèles, les autres aux manuscrits, bronzes, « tablettes votives », etc. Cette écriture ronde est fort ancienne en Birmanie. Certaines « tablettes votives » en terre cuite portent une légende au nom d'Anuruddha (XI^e siècle) en caractères presque ronds et très analogues à l'écriture actuelle. La cloche de la pagode de Shwezigon à Pagan (1557 A. D.) porte une inscription en caractères ronds. (Je dois ces observations à M. Duroiselle.)

(3) Les *Yuon* habitent, à l'Ouest des *Lao* proprement dits, la contrée qui s'étend de Mưong Prè, au Sud, à Xieng Rai, au Nord, avec leur centre principal à Xieng Mai. Ils touchent au Nord aux *Nieu* (Xieng Tong). Ceux-ci ont à l'Est les *Lu* (Sipsong-panna).

insignifiantes et consistent moins dans la forme spécifique des lettres que dans le *ductus* de l'écriture; plus ronde et plus régulière dans le *tham* que dans les deux autres, elle est caractérisée dans le *lu* par le jet allongé des queues, des hastes et des signes interlinéaires qui s'entrelacent souvent d'une ligne à l'autre, et dans le *yuon* par un dessin plus anguleux et une certaine tendance à la désarticulation des signes. Mais ces détails n'affectent pas l'identité fondamentale de l'écriture. Le *lu* et le *yuon* notamment forment un groupe absolument homogène, séparé du *tham* par quelques nuances, dont voici les principales (cf. le tableau ci-dessous) :

La lettre *r* a une double forme (1-2) correspondant peut-être aux deux valeurs phonétiques de ce signe : *r* et *h*. Les consonnes d'aspect un peu particulier sont : *ñ, j, ñ, th ph, y, s* (3-9). Parmi les consonnes souscrites, le *ñ* a la même forme que le caractère plein; les deux autres nasales sont très simplifiées : *kon, 12; kamma, 10.*

Les deux signes vocaliques qui servent à marquer *o* final et *o* suivi d'une consonne ont la forme d'un accent circonflexe et d'un crochet vertical au lieu d'un petit cercle et d'un trait courbe horizontal, comme en *tham* : *ko, 11; kon, 12. ä(k)* est indiqué par un trait oblique : *cäk, 13*; la diphtongue *ao* par le même trait redoublé : *cao, 14*; sauf dans le mot *ao*, « prendre », qui est noté, comme en *tham*, par le signe *ñ* surmonté d'un trait courbe, 15. Le double trait entre également dans la graphie abrégée de *tän hlay* « tous », 16 (1).



Il y a plus de différence dans les signes numériques : comme on peut le voir pl. VIII, le *yuon* a adopté les chiffres birmans, le *lu* est resté fidèle aux chiffres *thai*.

Tandis que le *lu* et le *yuon* sont, dans leur domaine, l'unique écriture servant à tous les usages, sacrés ou profanes, le *tham* au contraire est, comme l'indique son nom (*dhamma*, doctrine bouddhique), réservé aux inscriptions

(1) Au point de vue de l'orthographe, noter la forme *pai* « aller », avec un *p* sonore, au lieu de *pai* (*p* sourd).

et aux manuscrits religieux, l'écriture laotienne proprement dite restant affectée à tout le reste : littérature poétique et romanesque, codes, pièces administratives, correspondance, etc.

Cè que nous avons dit plus haut de l'écriture des États Shans chinois s'applique à l'écriture tham du Laos.

Elle est loin d'avoir la régularité de l'écriture cambodgienne : elle fait un usage immodéré des contractions, au point de rendre assez souvent la lecture douteuse ; quelques abréviations ont même le caractère de véritables sigles qu'il faut connaître d'avance pour les lire. Voici les principales de ces particularités :

ເລ lek ມີ ບໍ ເມີ ko mi, bo mi, lè mi ກໍ lè

ເບ່ ເບ່ ກໍ ມາ ປາ ມາ ko ma, pai ma ທ່ານ ທ່ານ tañ hlay

ນໍ ນໍ ບໍ ດີ ກໍ ດີ bodhi, ko di າວ ao

ປໍ ປໍ ມາ ກາ ກາ mak va, kur va, xur va າວ an va

ນໍ ນໍ ມາ ສໍ mahā, senā

ລຸ ລຸ ດຸ ກໍ dura, khao khôn

ອໍ ອໍ cāk

1. — Les consonnes finales sont généralement souscrites : *lèk*, *hèñ*, *năn*, *pěn*, *nom*.

2. — Lorsque le signe n'est pas nécessaire (comme il l'est dans le dernier exemple) pour abrèger la voyelle, il peut servir à noter *k* final : *lūk*. Il peut même, à lui seul, noter la syllabe *āk* : *cāk*.

3. — Deux syllabes distinctes sont exprimées, contre toutes les règles de l'écriture indienne, par un groupe de consonnes : *ko mi*, *bo mi*, *lè mi* ; — *ko*

ma, pai ma; — *bodhi, ko di*; — *māk va, kur va, xur va*; — *mahā, senā*; — *dura, khao khōn*.

4. — Les principales abréviations sont: *lê* « et », *tān hlai* « tous », *ao* « prendre », *an va* « c'est-à-dire » (1).

Nous terminerons ces notes sur les écritures du Laos par quelques indications relatives aux manuscrits.

La plupart des mss (*kampi*) sont gravés au poinçon sur des feuilles de palmier de longueur variable, approximativement 0,50 sur 0,04. Elles sont percées de deux trous, au tiers et aux deux tiers de leur longueur; mais c'est seulement dans le trou de gauche qu'on fait passer le cordon destiné à les maintenir groupées. Une liasse d'une vingtaine de feuillets forme un *phuk* (fascicule); les *phuk* sont à leur tour groupés en paquets (*māt*) qu'on enveloppe dans une pièce d'étoffe. A l'extrémité de la cordelette qui entoure le *māt* est attachée une fiche de bois sur laquelle est inscrit le titre de l'ouvrage.

Le texte est généralement sur 4 lignes. Dans la marge de gauche du premier feuillet le copiste écrit le titre de l'ouvrage avec le n° du *phuk*. Le premier *phuk* est désigné par *phuk ton*, « fascicule initial », le dernier par *phuk pay* (= *siam. play*) « dernier fascicule », les autres par un chiffre; *phuk dieu* signifie que le texte est complet en un fascicule. Mêmes termes pour la numérotation des *māt*.

Les romans en vers, tels que *Kalaket, Lin Tōn*, etc. ne sont pas divisés en *phuk* et en *māt*: les olles, quel que soit leur nombre (j'ai vu un ms. qui n'en comptait pas moins de 875), forment une pile maintenue en haut et en bas par deux ais de bois et traversée, à droite et à gauche, par une double série de trous; une cordelette est enfilée dans les trous de gauche, passe sous la planchette inférieure et remonte par les trous de droite; les deux extrémités, réunies par un nœud, servent de poignée pour transporter cette énorme liasse.

Les mss. lr sont écrits au recto et au verso d'une seule feuille d'épais papier indigène pliée en paravent, comme les *krān* cambodgiens. Une fois plié, le ms. se présente sous la forme d'un cahier oblong de 0,39 × 0,09, dont le premier et le dernier feuillet, blancs à l'intérieur, portent à l'extérieur le titre de l'ouvrage. Plus rarement les mss. lr ont la forme d'un cahier de papier rectangulaire d'environ 0,30 de large sur 0,25 de haut, cousu sur un petit côté, avec le texte écrit transversalement, dans le sens de la hauteur. (EFEO., Mss. thai, nos 1 et 6.)

(1) En réalité ce dernier mot est la particule khmère *rī*, qui précède le sujet de la proposition. Dans les gloses de textes bouddhiques, cette particule se trouve souvent à la suite d'un nominatif pâli; par ex.: *bodhisatto rī praḥ pōthisat*. Les Laotiens en ont oublié la valeur et ont fini par la considérer comme un mot ayant pour fonction d'annoncer l'équivalent indigène du mot pâli, avec le sens du latin *scilicet*.

III

NOTIONS DE CHRONOLOGIE

Les Thai aiment à fixer la date des faits ou des documents au moyen d'une profusion de détails chronologiques. Les éléments dont ils se servent sont, pour la plupart, empruntés au calendrier indien; ils usent aussi, comme tous les Indochinois, du cycle des 12 animaux combiné avec le cycle dénaire; mais ils possèdent, pour en désigner les années, outre les dénominations empruntées aux Khmèrs (1) une terminologie qui leur est propre.

Eres.

L'ère la plus usitée est le *cullasakarāj*, commençant le 21 mars 638 A. D. Mais on trouve également, surtout dans les inscriptions anciennes, le *mahāsakarāj* (15 mars 78 A. D.). Quant au *Buddhasakarāj*, dont le point de départ est la pleine lune de Vaiçākha, 544 av. J.-C., il n'intervient qu'accèssoirement.

Les Laotiens comptent par années écoulées: l'année numérotée 1 correspond donc à 79 ou 639 A. D.

Années cycliques.

CYCLE DUODÉNAIRE

CYCLE DÉNAIRE

<i>Termes khmèrs</i>	<i>Termes thai</i>	<i>Termes khmèrs</i>	<i>Termes thai</i>
1 Xuot (Rat)	Cai	Ek sok	Kap
2 Salu (Bœuf)	Pao	Tò »	Rāp
3 Khan (Tigre)	Yi	Tri »	Ruay
4 Thòh (Lièvre)	Mao	Catava »	Moñ
5 Māròn (Dragon)	Si	Pañca »	Pok

(1) L'inscription XXVIII de Pavie oppose nettement les deux terminologies: « Culla sakarāja 948; — khmèr: en l'année du Chien (co); thai: année *ruay set*; — khmèr: au mois de Māgha, 3^e jour du śukla [pakṣa]; thai, au 4^e mois, 3^e jour de la lune croissante (ōk). » Nous pouvons donc, du point de vue thai, attribuer à la première, bien qu'elle ne soit pas indigène au Cambodge, la dénomination de « khmère », sans rien préjuger quant à son origine. (Le mot que nous traduisons par « khmèr » a dans le facsimilé une forme bizarre et sans doute fautive, le dernier jambage étant probablement un r mal copié. Mais la lecture n'est pas douteuse: il faut lire *khamèn*, et le P. Schmitt ne s'y est pas trompé, en dépit de son extraordinaire transcription: *kheeamé!*)

6 Mäseñ (Serpent)	Sai	Cho sok	Kät
7 Mämia (Cheval)	Xăña	Sată »	Kot
8 Mămé (Chèvre)	Mot	Aþha »	Ruañ
9 Vök (Singe)	Săn	Nava »	Tao
10 Răka (Coq)	Rao	Samrăt »	Ka
11 Co (Chien)	Săt		
12 Kur (Porc)	Kai		

Un nom d'année, exprimé à la manière thai (1), est formé de deux termes, dont le 2^e correspond au cycle des 12 animaux. Le cycle commence donc de la manière suivante :

Kap cai (Rat)
 Răp pao (Bœuf)
 Ruay yi (Tigre)
 Moñ mao (Lièvre)
 Pök si (Dragon)
 Kăt sai (Serpent)
 Kot xaña (Cheval)
 Ruañ mot (Chèvre)
 Tao san (Singe)
 Ka rao (Coq)
 Kap săt (Chien)
 Rap kai (Porc)
 Ruay cai (Rat), etc.

Mois

Les mois sont quelquefois cités sous leur nom indien ; mais le plus souvent, ils sont exprimés par leur numéro ; toutefois le mois 1 = *dwon cien*, et le mois 2 = *dwon yi*. Voici la correspondance :

N ^{os}	Noms	Mois européens
1	Măgasira	novembre-décembre
2	Phussa	décembre-janvier

(1) Il est à remarquer que les deux plus anciennes inscriptions, celle de Răma Kamhén (fin du XII^e siècle) et celle de Jum (1357) appliquent les termes khmers aux années et les expressions thai aux jours, tandis que les inscriptions postérieures, au moins depuis 1484 (Xieng Rai, n^o IX) étendent la seconde méthode à la désignation des années. Tel est aussi le système de la stèle de Xieng Mai, soi-disant de 1173 šaka, « année ruañ set », et c'est un nouvel argument qui s'ajoute à ceux que nous avons donnés plus haut contre l'authenticité de cette date.

3	Māgha	janvier-février
4	Phagguṇa	février-mars
5	Citta	mars-avril
6	Viśākha	avril-mai
7	Jeṭṭha	mai-juin
8	Āsāḍha	juin-juillet
9	Sāvana	juillet-août
10	Posṭhapāda	août-septembre
11	Assayuja	septembre-octobre
12	Kattika	octobre-novembre

Jours.

Les jours sont également désignés par leur nom indien ou par leur numéro :

1	Vān Atit	dimanche
2	Vān Cān	lundi
3	Vān Añkan	mardi
4	Vān Pūt	mercredi
5	Vān Prāhāt	jeudi
6	Vān Sūk	vendredi
7	Vān Sao	samedi

De même qu'il y a un cycle de 60 ans, il y a un cycle de 60 jours, dont les termes sont formés de la même manière :

Ruañ xaña
Tao mot
Ka san, etc.

Mais les jours sont principalement déterminés par rapport aux phases de la lune :

Pleine lune : *dwon tēm* ou *pěñ*, sk. *pūrṇamī*.

Nouvelle lune : *dwon dāp*.

Lune décroissante : *dwon bañ* ou *rēm*.

Lune croissante : *dwon ōk* ou *khurn* sk. *śuklapakṣa*.

On dira, par exemple : *pūrṇamī āsāḍha* « le jour de la pleine lune du mois d'āsāḍha » ; *dwon 8 pěñ*, « le jour de la pleine lune du 8^e mois » ; *dwon 7 ōk 11 kaṃ*, « le 11^e jour de la lune croissante du 7^e mois ».

Heures.

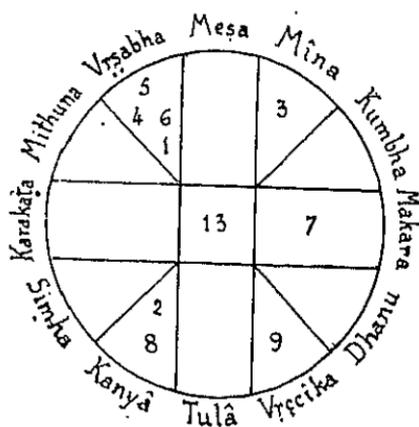
Le jour et la nuit sont actuellement divisées en périodes (*yam*) ainsi désignées :

păt län, ñay, thê, tieñ, tüt say, lèn, păt län, dek, thê, tieñ, tüt say, kua
6 h.m. 9 h. 10¹/₂ midi 1 h. ¹/₂ 3 h. 6 h. s. 9 10¹/₂ minuit 1 ¹/₂ 3 h.m.

Le style épigraphique emploie des expressions analogues, bien que partiellement différentes : *yam tüt xay* (XI), *yam kôn lèn hmañ* (XIII), *yam păt sin* (XV), *yam ten tieñ* (XXX). Dans quelques cas (VII, VI), l'heure est exprimée par le chiffre des *nādī* et des *pāda* (pron. *nathi, bat*) écoulés depuis l'aurore (*ruñ*) ou la matinée (*ñay*). [1 *nādī* = 4 *pāda* = 24 minutes.] Mais le plus souvent la date d'une fondation est déterminée exactement au moyen de données astronomiques.

Données astronomiques.

En tête de la plupart des inscriptions laotiennes figure un cercle divisé en 12 compartiments où sont rangés les chiffres de 1 à 9 : c'est un zodiaque indiquant la position des 9 *graha* (planètes) dans les 12 *rāsi* (signes du zodiaque). Il constitue le *jāta* d'une fondation religieuse (1).



Les 9 *graha* sont :

1. Aṭit (Āditya), le Soleil.
2. Can (Candra), la Lune.
3. Aṅkan (Aṅgāra), Mars.

(1) PAVIE, n° XIV : *jāta pra cedi*.

4. Put (Budha), Mercure.
5. Prahat (Bṛhaspati), Jupiter.
6. Suk (Śukra), Vénus.
7. Sao (Saura), Saturne.
8. Rāhu, le nœud ascendant.
9. Lagna, l'horoscope (1).

Ils sont inscrits dans les 12 signes qui se succèdent de droite à gauche depuis le Bélier (Meṣa) qui est en haut du cercle. Le carré central est réservé au *nakṣatra* ou *ṛkṣa* (*rūk*, *nakṣatraṛkṣa*, *nakkhattarūk*), la mansion lunaire (2). Les 27 (ou 28) constellations lunaires commencent par Aśvini et finissent par Revatī : elles sont indiquées soit par leur nom, soit par leur numéro.

Le zodiaque ci-dessus (qui est celui de l'inscription XV de Pavie) doit donc se lire : « le Soleil, Mercure, Jupiter et Vénus étant dans le Taureau, la Lune et Rāhu dans la Vierge, l'horoscope dans le Scorpion, Saturne dans le Capricorne, Mars dans les Poissons, sous la constellation lunaire Hasta. »

Les données suivantes sont souvent portées à droite et à gauche du zodiaque : *masakēn*, nombre de mois écoulés depuis le commencement de l'ère ; *horakun* (ahargaṇa), nombre de jours écoulés pendant la même période ; *avaman* (avamāni), différence, exprimée en jours, entre les mois lunaires et les mois solaires correspondants ; *litthi*, 1/30 de mois, temps que met la lune pour accroître sa distance à l'Ouest du soleil de 12° du zodiaque (3).

On trouve encore en quelques endroits mention de *yoga* : *Bhadra-yoga* et *Markkayoga* (Dan Sai), *yoga Āyusmā-yāmaka* (Pavie n° VI), *yoga 27* (ib. n° XXX). Un *yoga* est la période, de longueur variable, pendant laquelle le mouvement combiné du soleil et de la lune atteint en longitude 13° 20' (mesure d'une mansion lunaire). Il y a 27 *yoga* ; mais on ne trouve pas dans la liste indienne les noms cités dans les inscriptions du Laos, sauf *āyusmat*.

Le *litthi*, le *nakṣatra* et le *yoga* sont également divisés en *nādī* et *pāda*, la *nādī* équivalant à 1/60 et comprenant 4 *pāda* (4).

(1) Généralement le 9° *graha* est *Ketu*, le nœud descendant. Mais cf. l'inscription de Dansai (dans mes *Notes d'épigraphie*, BEFEO., XV, II, p. 33 = 257 du tir. à part) qui place *Lagna* après *Rāhu* ; et l'inscription VII de Pavie, où *nava lakṣhaṇa* semble bien une corruption de *nava lagna*, « l'horoscope [qui porte le n°] neuf ». Le *lagna* est le point de l'écliptique qui, à un moment donné, est à l'horizon.

(2) Elle peut aussi être indiquée hors du cercle au moyen du mot *ṛkṣa* suivi du numéro de la constellation (de 1 à 27) et du nombre de degrés parcourus (de 1 à 60). Voir PAVIE, *Inscr. VIII* (p. 326) et cf. FARAUT, *Etude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises*, p. 20.

(3) L'inscr. VIII de Pavie (p. 326) porte les mentions : *khra* (= camb. *kramutbata*) et *udēa* (= camb. *uccabata*). Voir FARAUT, *Astronomie cambodgienne*, pp. 76 et 86.

(4) Cf. la date de l'inscription XXX de PAVIE : « L'an *dāp rao*, 7^e mois, 4^e jour de la lune croissante, mercredi, en *lai kdt pao*, *tithi* 3 + 32 *nādī*, *ṛkṣa* 17 + 27 *nādī*, *yoga* 18 + 30 *nādī*, à minuit + 1 *nādī* 3 *pāda*. »

Observations sur les planches I-VIII.

Pl. I. — ALPHABETS TAI DU TONKIN

GUTTURALES. — 2, I. Le *khó* de Lai-chau est un signe composite, formé du *k* (un peu redressé à droite) + le signe souscrit de l'aspiration en birman. Le même procédé est employé pour *chó*, *thó* *pho* (5, 9, 1) (1).

23, III. — L'absence du *ko* dans l'alphabet de Hung-hoá est sans doute dû à une simple omission. Dans les autres, cette lettre n'est pas aspirée comme en siamois : c'est simplement le caractère symétrique, dans la classe basse, du *k* de la classe haute. Même remarque pour *l* (30) et *p* (34). C'est en raison de cette discordance phonétique que la même race se nomme *Tai* au Tonkin, *Thai* au Siam et au Laos.

DENTALES. — *dó* (7) est représenté dans tous les alphabets ; mais II confond les sons *d* et *l* que les autres distinguent. Dans la classe basse, *do* (29) de II et III n'est qu'une modification graphique de *dó* ; il manque à IV et V. Quant aux signes de I, dans les deux classes, ils ne sont pas apparentés aux autres et toute la série *do-lo* est ici d'un arrangement douteux. L'aspirée *tho* (31) apparaît dans I-II et manque aux autres.

LABIALES. — La « demi-sourde » haute *bó* (11) n'a de symétrique basse que dans II (33) : ce parler confond les sons et les signes de *b* et *v*. — Le son *ph* (haut et bas, 13, 35) manque dans II et le son *f* (14) dans III ; ils existent au contraire dans I. — Il n'y a pas, dans II, de signe spécial pour *m*, cette nasale se confondant avec *n*.

SEMI-VOYELLES. — *y*. Cette semi-voyelle, appartenant à la classe basse, prête à la classe haute son signe légèrement modifié.

r (17, 39) n'existe que dans I, où il est représenté par 3 signes transcrits *rhó*, *rho*, *horo*. La raison d'être de ce dernier n'apparaît pas.

l bas (40) existe partout, *l* haut (18) manque dans IV-V.

v. Dans IV-V, *vó* est représenté par *h* + *v*, il manque dans I-III.

Il règne dans II une certaine confusion due au fait que *v* et *b* ne se distinguent pas dans la prononciation.

SIFFLANTE. — Classe haute complète ; dans la classe basse, IV et V ne présentent pas de siffiante. Si on compare les signes employés pour *só* et *so*, on voit que dans I et III, *so* n'est qu'une variante graphique de *só* ; dans II, la forme est assez différente et on pourrait se demander si cet alphabet n'a pas fait servir l'ancien signe de la siffiante palatale à noter la siffiante dentale haute.

(1) L'accent aigu marque la classe haute, l'absence d'accent la classe basse.

Pl. II. — ALPHABET ÉPIGRAPHIQUE

I, 5. — Le *gh* existait dans l'inscription de Rāma Kamhēn (l. 64) ; mais ce caractère est devenu illisible.

I, 14, 16. — Les caractères *d* (*f*) et *th* se trouvent notamment aux lignes 59, 67, dans le mot pâli *aṭṭhāraṣa* ; *d* à la ligne 58. Le caractère *d* (*f*), 14, est à la l. 58. Le caractère *t*, 15, se trouve aux ll. 7, 52, 65, 89, 100 et (avec une variante) 82. Les mots pâlis *kaṭhina*, *piṭaka*, *kuṭi* sont écrits ici avec des dentales.

I, 27. — Le caractère *f*, tel qu'il est figuré ici, se trouve l. 84 ; aux ll. 21 et 88, il se présente avec une variante (la boucle de gauche identique à celle de droite).

I, 31. — Pour *ph* (*bh*), v. l. 75.

I, 32. — Pour *f*, v. l. 57.

II, 14, 16. — V. l. 39 le mot *paṭṭhāna*.

II, 43. — La seconde forme est celle que prend le signe *o* dans son rôle de support des voyelles.

II, 60 61. — La voyelle *ru* se trouve l. 68, *lu*, l. 3. Cette dernière lecture est due à G. Cœdès, *BEFEO.*, XVII, II, p. 7.

Pl. III. — ALPHABET SIAMOIS

L'alphabet siamois est le plus complet et le mieux ordonné des alphabets thai : c'est à lui qu'il faut toujours se référer comme terme de comparaison, et c'est à ce titre qu'il est donné ici.

CONSONNES. — Sur les « demi-sourdes », voir H. MASPERO, *BEFEO.*, XI, 157 sqq. Nous appelons « secondaires » des aspirées *k'*, *k'*, *x'*, qui n'existent qu'en siamois et qui ont aujourd'hui un son identique à celui des aspirées « primaires » *kh*, *kh*, *xh*, mais qui, sans doute, en étaient autrefois phonétiquement distinctes. Fr. MÜLLER croit que, des deux consonnes *k'*, 1 (1), *k*, 2, qu'il transcrit χ et γ , la seconde était primitivement la sonore de la première (2). Mais, s'il est vrai, selon la remarque de FRANKFURTER (*Siam. Gramm.*, p. 6) que cette consonne n'ait d'autre emploi que de noter un seul mot — et un mot étranger, — l'annamite *cô* « cou » = siam. *kô* (3), on peut admettre qu'elle n'a été introduite dans l'alphabet que par symétrie.

๗	๘	๙	๐	๑	๒	๓	๔	๕	๖	๗
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11

(1) Les numéros se réfèrent au petit tableau ci-dessous.

(2) Fr. MÜLLER. *Das Lautsystem der siamesischen Sprache* (WZ., VII, 71-76.)

(3) Il convient, semble-t-il, d'y ajouter *k'a*, « cangue ».

Le terme de « sonores » ne s'applique pas à la valeur actuelle des lettres, qui sont aujourd'hui sourdes, mais à leur articulation primitive. Les sonores inaspirées sont devenues des sourdes aspirées. Selon MÜLLER (op. laud.), l'aspirée secondaire *c'*, 3 aurait été primitivement la sonore *ç* (= *j* français) de la siffiante cérébrale *ç*. De même *f*, 5 serait l'ancienne sonore *v* de la spirante sourde *f*, 4.

Les équivalents entre parenthèses dans la planche III sont ceux employés dans la transcription du pâli. Il est à remarquer que : 1° les cérébrales, les aspirées sonores, les nasales *ñ* et *ṇ*, les siffiantes *ç* et *ś* ne se rencontrent pas dans les mots d'origine thâi ; 2° les sourdes inaspirées *t*, *l*, *p* (col. 2), les aspirées secondaires (*k'*, *k' x'*) les spirantes et *ḍ* ne se trouvent pas dans les mots indiens.

VOYELLES. — *ā* final est écrit avec le visarga, *ā* + consonne avec le mǎi phǎt $\bar{+}$: on peut le transcrire dans les deux cas par *ā*.

Des deux caractères *ai*, le premier est la diphtongue originale : il répond au skr. *ai*. Le second, — qui ne se trouve d'ailleurs que dans une vingtaine de mots, — représente un son évolué qui s'est assimilé au premier en siamois, mais qui en est resté distinct au moins dans une partie du domaine laotien, où il a le son d'un *o* très ouvert.

DIPHTONGUES. — Les grammaires énumèrent un grand nombre de diphtongues et de triphongues : mais on peut simplifier ce vocasisme assez compliqué au moyen des observations suivantes :

1. *v*, après consonne, devient *ua* à la finale ou devant *ñ*, — *ue* devant les autres consonnes : *kua*, *kuañ*, *kuek*, *kuey*.

2. *v* final précédé d'une voyelle se vocalise : en *o* après *a*, *ê* ; en *u* après *i*, *e*, *ia*. *kao*, *kêo*, *kiu*, *keu*, *kiau*.

3. $\overset{\circ}{+}$ est toujours suivi d'une consonne ; $\overset{\circ}{+}$ peut être final, mais alors il se fait suivre de $\overset{\circ}{\theta}$. Ex. : *khun*, 7, « monter » ; *khur*, 8, « poutre ».

4. $\overset{\circ}{t+}$ s'emploie devant une consonne ; — devant *y*, le signe $\overset{\circ}{}$ disparaît : *koy*, 9, « à sec ». A la finale, $\overset{\circ}{t+}$ devient $\overset{\circ}{\theta}$: *kot*, 10, « naître », mais *ko*, 11, « trompé ».

5. *ua* ne se trouve qu'à la finale ou devant *ñ* ; il devient *we* devant toute autre consonne : *mira*, *mirañ*, *rwen*, *direy*.

6. *ia* ne se trouve qu'à la finale ou devant *v* ; il devient *ie* devant toute autre consonne : *khia*, *kiau*, *khien*.

Pl. IV. — ALPHABET THAM

PALATALES. — La palatale sonore, notée ici par *x* comme en siamois, a pris le son de la siffiante dentale : en fait les signes *s* et *x* sont constamment intervertis par les copistes.

CÉRÉBRALES ET DENTALES. — Il n'y a pas de cérébrales en thâi : par suite, les signes des cérébrales ne sont employés que dans les mots pâlis, à l'exception du signe de la cérébrale sonore inaspirée, qui joue au contraire un grand rôle dans l'écriture. Ce signe sert en effet à noter : 1° *t* final, quelle que soit l'origine de ce son ; par exemple : *het* = het(u) ; *bat* = pad(a) ; *prat* = prāj(ña) ; 2° *d* ; ex. *dai*, *dañ*.

LABIALES. — Comme il n'y a pas dans l'alphabet tham de signes spéciaux pour les demi-sourdes, le même signe sert pour *p* et *b* : *pĕn*, *băt*.

SEMI-VOYELLES. — *y* est représenté ici par deux signes, dont le premier se prononce *ñ* et le second *y*. Il s'est produit en effet entre les signes correspondant à ces deux sons un curieux déplacement. L'ancien *y* a pris la valeur *ñ* et le signe de la nasale palatale s'est trouvé sans emploi, sauf en *pāli* ; il a, en conséquence, disparu de l'alphabet laotien actuel (pl. V). Mais, d'autre part, certains mots ayant conservé l'ancien son *y*, on a créé, pour les noter, une variante graphique du caractère *y* : c'est celle qui figure, sur notre planche, à droite du premier signe.

Ô est souscrit à la consonne ; lorsque cette place est déjà occupée, on fait suivre la consonne du signe *a* + *ñ*. Ex. *pōñ*, *hnōñ*.



Pl. V. — ALPHABET LAOTIEN MODERNE

CONSONNES. — Les caractéristiques de l'alphabet laotien moderne sont : 1° l'absence des aspirées sonores ; 2° l'absence des cérébrales ; 3° la distinction des demi-sourdes : *d*, *b*, et des sourdes : *t*, *p* ; 4° l'emploi de *s* pour la notation de l'ancien *ch*.

SEMI-VOYELLES. — Comme dans l'alphabet tham, le signe *y* est employé pour noter l'ancien *ñ*, et ce même signe légèrement modifié pour noter le son *y*.

Le signe *r* a subsisté dans l'écriture, mais avec la valeur phonique *l* ou *h*.

SIFFLANTES. — L'ancien signe de la sifflante palatale a survécu dans quelques mots ; *śrī*, *śaka* : c'est un archaïsme graphique que nous avons cru pouvoir négliger.

VOYELLES GROUPÉES. — Les signes 2 et 3 = resp. *ă* final et *ă* + consonne. Pour les deux diphtongues *ai*, v. supra les remarques sur la planche III.

CONSONNES GROUPÉES. — Le premier signe est celui de *l* cérébral ; mais il s'emploie couramment comme substitut de *t* dental souscrit. Le 2° est celui de *t* final, qui dérive peut-être du signe de *s* souscrit, prononcé *t* à la finale.

Le *krăvăt* cambodgien (*r* après consonne), lorsqu'il est écrit (il l'est le plus souvent à tort), ne se prononce pas.

On rencontre dans quelques mots *l* souscrit après une explosive, mais sans qu'il soit jamais prononcé : *pla*, « poisson » ; *pli*, « année » : pron. *pa*, *pi*. La seule exception est *klaō*, « parler » ; *l* souscrit à *h* donne *l* de la classe haute.

Pl. VI. — SPÉCIMENS D'ÉCRITURES THAM ET LU

(Transcription).

1. — *Tham*.

Namo tassa bhagavato ara(2)hato sammāsambuddhassa || buddhā(3)dicco mahātejo dhammacando rasā(4)haro saṅghatāraggaṇo seṭṭho a(5)mhe rakkant'upāyato ||

2. — *Lw.*

Namo tass' atthu || ekasmiṃ kira sammaye satthā. (2) Durā sapurissa tñ lāy yañ mi nai kalā kap 1 *satthā* ãn va sa(3) *bbañu* prā *Buddha* cao hên rao mura yañ *ihoraman* nai xan fa (4) *Tāvatiṃsa* ti *nisīdi* cao ko năn yu hnura hin *Pāṇḍukambala-silāpāda* ãn pen *dibba assāna* hên *Intathirat* ãn mi ti klai klao mai *Barikaxat* vãn năn lê prā *Buddha* cao ko *desāna*...

[Uṇhassavijaya.]

« Messieurs, une fois *Satthā*, c.-a.-d. l'Omniscient, le Buddha notre seigneur, séjournait au ciel *Tāvatiṃsa* ; *nisīdi*, il était assis sur la pierre *Pāṇḍukambala-silāpāda*, qui est le trône divin du roi Indra, près du tronc de l'arbre *Pārijāta*. Ce jour-là, le Buddha prêchait... »

Pl. VII. — SPÉCIMEN D'ÉCRITURE YUON

Săn ni hur măn hãn lê; ciñ hur Han Dek Xay ao măn pai soñ thon (2) dên ti Mron Tai hãn lê. Cao Praya Tilokarāj (3) sên *ktam* ubbay sãn ni pura hur Praya Tai yo pon (4) sòk ma, cāk ao pon sòk hên ton pai rop ao Praya Tai. (5) Tuon dai va sãn ni ciñ hur khud huo Han Prom Satan mura (6) pura ãn lê. Kãn soñ H. P. S. lèo ciñ hur plao (7) khun ban khun mron tañ lay hur sadāp sòk vai ; kãn sonkram mi (8) yam dai hur tãn yam năn ; va sãn ni. Suon Han Prom Satan ko mura...

[Phoṃsavadan Nura, IV, f^o 36.]

« Ainsi il le donna. Puis il ordonna à Han Dek Xay de le conduire jusqu'à la frontière de M. Tai. Le cao Praya Tilokarāj imagine un subterfuge pour faire que le Praya Tai levât une armée et que lui-même pût, avec ses propres troupes, battre le Praya Tai. Ayant ainsi réfléchi, il fit, dans ce but, raser [la tête de] Han Prom Satan. Quand il l'eut expédié, il notifia aux khun ban et khun mron de mobiliser l'armée et de la tenir prête, à quelque moment que la guerre éclatât. Ainsi dit-il. Quant à Han Prom Satan... »

Pl. VIII. — CHIFFRES

Inscr. I, 7 — Sur la valeur de ce signe dans l'inscription de Rāma Kamhên, voir p. 11.

Tham, 7. — On trouve ces trois formes dans les manuscrits.

Yuon. — a. Chiffres pris sur un ms. du *Dukanipāta* appartenant à la Bibliothèque de Luang Prabang, n^o 284. — b. Chiffres employés par un ms. sur papier, de date plus récente (E. F., n^o p. 3). Cette seconde série reproduit, presque sans changement, les chiffres birmanes.

ALPHABETS TAI DU TONKIN

I Lai-châu (Lettre Pontalis). — II. Nghia-lo et Van bu (Ducur). — III. Hui-g-hoa (Silverstre).
 IV. Qui-châu (Maspero). — V. Sông Cà (Guignard).

CONSONNES (série haute)				CONSONNES (série basse)				VOYELLES									
Stam.	I	II	III	IV	V	Stam.	I	II	III	IV	V	Stam.	I	II	III	IV	V
1	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	1	a	a	a	a	a
2	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	2	â	â	â	â	â
3 (Nasale)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	3	ä	ä	ä	ä	ä
4	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	4	ä	ä	ä	ä	ä
5	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	5	ä	ä	ä	ä	ä
6 (Nasale)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	6	ä	ä	ä	ä	ä
7	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	7	ä	ä	ä	ä	ä
8	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	8	ä	ä	ä	ä	ä
9	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	9	ä	ä	ä	ä	ä
10 (Nasale)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	10	ä	ä	ä	ä	ä
11	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	11	ä	ä	ä	ä	ä
12	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	12	ä	ä	ä	ä	ä
13	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	13	ä	ä	ä	ä	ä
14	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	14	ä	ä	ä	ä	ä
15 (Nasale)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	15	ä	ä	ä	ä	ä
16 (y)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	16	ä	ä	ä	ä	ä
17 (r)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	17	ä	ä	ä	ä	ä
18 (l)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	18	ä	ä	ä	ä	ä
19 (v)	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	19	ä	ä	ä	ä	ä
20	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	20	ä	ä	ä	ä	ä
21	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	21	ä	ä	ä	ä	ä
22	h	h	h	h	h	4	h	h	h	h	h	22	ä	ä	ä	ä	ä

VARIANTES DE L'ALPHABET
 DE QUI-CHAU
 (M = Maspero ; G = Guignard)

hō « 43 » x
 hō « 21 » 4
 thō « 9 » 2
 kō « 23 » T
 kō (IV, 1) T
 M
 o

ALPHABET THAM

Pl. IV

	SOURDES			SONORES (anciennes)			NASALES
	Inaspirées	Aspirées	Spirantes	Inaspirées	Aspirées	Spirantes	
Gutturales	က k	ခ kh		ဂ k [g]	ဃ kh [gh]		င ñ
Palatales	စ c	ဆ ch		ဆ x [j]	ဆ xh [jh]		ဆ ñ
Cérébrales	တ [t]	ထ [th]		တ d [d]	ထ [dh]		တ p
Dentales	တ t	ထ th		တ l [d]	ထ th [dh]		တ n
Labiales	ပ b, p [p]	ဖ ph	ဝ f	ပ p [b]	ဖ ph [bh]	ဝ f	မ m
Semi-voyelles	ယ y	ရ r	လ l	ဝ v	ဆ s	ဟ h	ဝ o
Voyelles initiales	က a	ခ a	ဂ r	ဆ i	ဆ y	ဆ u	ဆ e

Voyelles groupées { ကံ ကိ ကး ကံ ကိ ကု ကု ကေ ကေ ကေ ကေ
 ko ko kã kã kŷ ki kũ ku ke ké kai kai
 ကေ ကေး ကေ ကေ ကေ ကေ ကေ ကေ ကေ ကေ
 kò kóh kao kũ kur kor kira kia kō

Consonnes groupées { လူ ယူ ငို
 lūk yān nañ nsu cca jŷha t̃ha ṇḍa bat t̃ha d̃d̃ha rop bba mma nay
 ငို ငို ငို
 noy bra ssa

ALPHABET THAM

	SOURDES			SONORES (anciennes)		
	Inaspirées	Aspirées	Spirantes	Inaspirées	Aspirées	Spirantes
Gutturales	က k	ခ kh		ဂ k [g]	ဃ kh [gh]	
Palatales	စ c	ဆ ch		ဆ x [j]	ဆ xh [jh]	
Cérébrales	တ [t]	ထ [th]		ဒ d [d]	ဣ [dh]	
Dentales	တ t	ထ th		ဒ t [d]	ဣ th [dh]	
Labiales	ပ b, p [p]	ဖ ph	ဝိ f	ပ p [b]	ဖ ph [bh]	ဝိ f
Semi-voyelles	ယ y	ရ r	လ l	ဝ v	ဆ s	ဟ h
Voyelles initiales	က a	ခ a	ဣ i	ဣ i	ဥ ü	ဧ u
Voyelles groupées	ကံ ကိ ကး ကံ ကိ ကု ကု ကေ ကေ ကေ ကံ ကိ ကး ကိ ကိ ကိ ကိ ကိ ကိ ကိ ကံ ကံ ကံ ကံ ကံ ကံ ကံ ကံ ကံ ကံ					
Consonnes groupées	လံ ယံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ လံ ယံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ လံ ယံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ ငံ					

ALPHABET LAOTIEN MODERNE

	Demi-sourdes	Occlusives sourdes inaspirées	Occlusives sourdes aspirées	Spirante sourde	Occlusives sonores inaspirées	Spirante sonore	Nasales
Gutturales		ກ k	ຂ kh		ຄ k [g]		ຳ ŋ
Palatales		ຢ c			ຊ x [j]		
Dentales	ດ [t]	ຕ t	ທ th		ດ [d]		ນ n
Labiales	ບ [p]	ປ p	ຜ ph	ຝ f	ປ [b]	ຟ f	ມ m

Semi-voyelles	ຍ y	ື y	ຶ r	ລ l	ວ v	ຸ s	ຫ h	ອ ō
---------------	--------	--------	--------	--------	--------	--------	--------	--------

Voyelles initiales ອ avec les signes des voyelles groupées.

Voyelles groupées	ອ+								
	o	a	ā	o	a	ī	i	ū	u
	ອ+								
	ē	ai	ai	ō	ōh	ao	ū	ur	
	ອ+	ອ+	ອ+	ອ+					
	o	ua	ie	ia					

Consonnes groupées et finales	ຕ ລ ນ ປ ມ ຍ ຣ ລ ສ ຫ ນ	ຕ ລ ນ ປ ມ ຍ ຣ ລ ສ ຫ ນ
	t l n u p m y r l s hn hm	

Exemples ສິດ ສິນ ສິນ ສິນ ສິນ ສິນ ສິນ ສິນ ສິນ ສິນ
citta sāṇit nān kṃp kamma siem sakrā hīān voṇsā

CHIFFRES

Nombres

	Inscriptions					Tham	Lr	Yuon		Siamois	Birman
	I	II	V	VI	IV			a	b		
1	၀	၁	၂	၃	၄	၀	၁	၂	၁	၁	
2	၅	၆	၇	၈	၉	၆	၆	၇	၈	၂	
3		၁၀	၁၁	၁၂	၁၃	၁၄	၁၅	၁၆	၁၇	၃	
4	၁၈	၁၉	၂၀	၂၁	၂၂	၂၃	၂၄	၂၅	၂၆	၄	
5	၂၇	၂၈	၂၉	၃၀	၃၁	၃၂	၃၃	၃၄	၃၅	၅	
6		၃၆	၃၇	၃၈	၃၉	၄၀	၄၁	၄၂	၄၃	၆	
7	၄၄	၄၅	၄၆	၄၇	၄၈	၄၉	၅၀	၅၁	၅၂	၇	
					၅၃	၅၄	၅၅	၅၆	၅၇	၈	
8		၅၈	၅၉	၆၀	၆၁	၆၂	၆၃	၆၄	၆၅	၉	
9	၆၆	၆၇	၆၈	၆၉	၇၀	၇၁	၇၂	၇၃	၇၄	၁၀	

LITTÉRATURE LAOTIENNE

I

TEXTES CANONIQUES

Le Tripiṭaka forme, comme il est naturel, la base de la littérature préservée par les manuscrits du Laos. Du texte original il subsiste certaines parties, mais ce sont les épaves d'un naufrage. A mesure que disparaissait la connaissance du pāli, les livres incompris ont cessé d'être copiés ; la plupart n'ont survécu que sous la forme de *nissaya*, de gloses, où des bribes de pāli ne servent que de prélude à de longues amplifications en langue vulgaire. Certains même ne sont plus représentés dans la collection : l'intérêt s'est détourné d'eux pour se porter sur des œuvres plus attrayantes et ils sont peu à peu tombés dans l'oubli. Le Catalogue de la Bibliothèque de Luang Prabang nous fournit de précieux renseignements sur l'état actuel de la collection canonique au Laos et indirectement sur les tendances qui ont abouti à ce résultat.

Sutta-pitaka.

Des quatre grands Nikāya, le seul qui continue à jouir d'une véritable faveur est le *Dīgha*. Les trois autres sont fort rares ; ils se rencontrent néanmoins. Le *Majjhima* pāli a disparu, mais il en existe encore un *nissaya*, qui semble complet ; quant au Commentaire, on n'en trouve plus trace. Le *Samyutta* et l'*Aṅguttara*, plus favorisés, subsistent, au moins partiellement, en pāli ; ce dernier a même conservé son *Aṭṭhakathā*, que le premier a perdue. Mais le *Dīgha* l'emporte de beaucoup par le nombre des manuscrits : on relève dans le Catalogue les titres de la première et de la troisième section, le *Silakkhandhavagga*, et le *Pāṭikavagga* ⁽¹⁾, pāli et *nissaya* ; et si la seconde, le *Mahāvagga*, n'y figure pas sous ce titre ⁽²⁾, la moitié au moins des *sutta* qui la composent

(1) Le titre de ce *vagga* est écrit de façons très diverses : *Pāṭika*, *Pālika*, *Pāthika*, *Pālheyya*. Dans la Liste de Luang Prabang, il se trouve sous les formes *Pāṭiya*, *Pātiya*.

(2) Le *Mahāvagga* catalogué dans la Liste générale est plus probablement celui du *Vinaya*.

s'y rencontrent à l'état isolé, comme d'ailleurs plusieurs des deux autres sections. Voici les sutta indépendants que nous avons relevés pour chacune des trois parties :

I (SĪLAKKHANDHAVAGGA). 1. *Brahmajāla* ; 2. *Sāmaññaphala* ; 4. *Soṇa-daṇḍa* (altéré en *Sodaṇḍa*).

II (MAHĀVAGGA). 14. *Mahāpadāna* ; 16. *Mahāparinibbāna* ; 19. *Govinda* ; 20. *Mahāsamaya* ; 22. *Satipaṭṭhāna* ⁽¹⁾.

III (PĀṬIYAVAGGA). 31. *Siṅgalovāda*.

Un certain nombre de sutta sont également sortis des trois autres Nikāya pour vivre d'une vie indépendante.

Devadūta. M., III, 178.

Dhammadāyāda. M., I, 12.

Isigilisutta. M., III, 68.

Salipaṭṭhāna. M., I, 55.

Aruṇavālī. S., I, 155.

Dhammacakkappavattana. S., V, 420.

Siṅgāla. S., II, 230.

Girimānanda. A., V, 108.

Le cinquième Nikāya diffère des autres par la nature et l'assemblage des éléments qui le composent. Tandis que les quatre premiers sont formés uniquement de suttanta choisis et disposés suivant un certain plan, le *Khuddakani-kāya* n'est somme toute qu'une reliure qui groupe, sans aucun lien interne, des œuvres diverses et indépendantes, principalement poétiques. Sur les 15 textes réunis dans cette compilation, deux seulement sont en prose : la *Paṭisambhidā* et l'*Apadāna*, et tous deux sont absents de la collection laotienne ; un autre du genre mixte, l'*Udāna*, n'y figure pas non plus. Enfin quatre textes poétiques ont également disparu : l'*Itivuttaka*, les *Theragāthā*, le *Niddesa* et le *Cariyāpiṭaka* ⁽²⁾. Les autres s'y retrouvent.

Le *Khuddhakapāṭha*, qui vient en tête de la collection, est un sous-groupe : en tant que recueil, il ne se trouve pas dans le Catalogue, mais il a passé tout entier dans le *Parittam*, dont nous parlerons plus loin.

Le *Dhammapada* a joui d'une faveur extraordinaire, en raison de la beauté simple et harmonieuse des vers ; mais plus grande encore est la popularité de son Commentaire (*Aṭṭhakathā*), dont les récits rivalisent avec ceux du *Jātaka*. Le texte poétique original existe à part, et son volumineux Commentaire étage sur les rayons la pile imposante de ses 17 māt en 170 fascicules.

(1) Peut-être le sutta 21, *Sakkapaṇhā*, se dissimule-t-il sous le titre laotien de *Praya In thaṃ paṇhā*.

(2) Cf. cependant, pour ce dernier, le *Caliya* de la Liste générale.

Le *Suttanipāta* fait défaut, mais un certain nombre de ses suttas sont entrés dans le Parittam.

Le *Vimānavatthu* et le *Petavatthu* ont survécu.

Des deux anthologies poétiques, celle des religieux (*Theragāthā*) et celle des religieuses (*Therīgāthā*), la seconde seule a été conservée, et ce fait n'est peut-être pas un simple hasard, car on sait que les manuscrits du Commentaire des *Theragāthā* sont de beaucoup les plus rares (1) : il semble donc que, pour une cause quelconque, la poésie des nonnes ait trouvé plus de faveur que celle des Pères de l'Eglise.

Le *Buddhavaṃsa* a été retenu, ce qui s'explique aisément par le goût des moines pour les énumérations et les détails techniques rédigés sous une forme concise et qui se grave sans peine dans la mémoire.

Nous arrivons enfin au texte qui est comme le centre de toute la littérature bouddhique du Laos : le *Jātakam*.

On appelle ainsi est une collection de récits sur les vies antérieures du buddha Gotama : comme on suppose qu'il a traversé les fortunes les plus variées, depuis l'état d'animal jusqu'à celui de dieu, en passant par les diverses conditions de l'humanité, sa longue carrière de bodhisattva est une ample matière à des récits de toutes sortes : contes moraux, contes satiriques, apologues, fabliaux, etc. Tout le trésor du folklore hindou s'est déversé dans ce cadre commode, y a reçu l'estampille bouddhique et a été colporté dans tout l'Extrême-Orient qui l'a reçu avec enthousiasme.

Le *Jātakam* proprement dit, celui qui a le caractère de texte canonique, ne se compose que de *gāthā*, de « vers », tandis que les récits en prose qui expliquent ces *gāthā* ont la forme d'un commentaire. Par suite, les divisions du *Jātakam* sont fondées sur le nombre des *gāthā*. Il comprend en tout 22 livres (*nipāta*) : les 13 premiers (*ekaniṇipāta-terasanipāta*) renferment les *jātaka* qui comptent 1, 2, 3... 13 *gāthā* ; le livre XIV (*paṭṭhānaniṇipāta*), les *jātaka* de 14 à 19 *gāthā* ; les livres X-XXI (*viṣati-, tiṃsati-, cattalīsa-, paññāsa-, chaṭṭhi-, sallati-, asīṭinipāta*) sont consacrés respectivement aux *jātaka* de 20, 30, 40... 80 *gāthā*. Enfin le livre XXII (*mahānipāta*) contient les 10 derniers *jātaka*, les plus longs et qui comptent le plus grand nombre de *gāthā*.

Le nombre total des *jātaka* est de 547 (2).

(1) « For some reason or other the Mss. of the preceding portion of Dhammapāla's Commentary — that on the *Theragāthā* — are not so numerous or at least not so easily obtained as is the Commentary on the Sisters' verses. » (Mrs. RHYNS DAVIDS. *Psalms of the early Buddhists*. 1. *Psalms of the Sisters*. London, 1909. P. XIV.)

(2) C'est le nombre des *jātaka* dans Fausbøll et les autres éditions : cependant le chiffre donné par la tradition est 550 et il est confirmé par la série de plaques émaillées de la West Pelleik Pagoda à Pagan, qui est numérotée de 1 à 550, les trois *jātaka*

Cette collection des « Cinq cents jātaka » (*Ha roi xat*), a été traduite en laotien, mais on use plus communément du titre des nipāta : *Ekanibat*, *Tukanibat*, etc.

Le Mahānipāta, où se trouvent les dix jātaka les plus célèbres et les plus appréciés, forme une collection particulière appelée les « Dix Jātaka » (*sip xat*).

Ces dix jātaka (nos 538-547 de Fausböll) se rencontrent souvent à l'état isolé : Temiya (= Mūgapakkha), Janaka, Sāma (sous la forme Suvanṇasāma), Nemi (= Nimi), Candakumāra (= Khaṇḍahāla), Bhūridatta, Nārada, Vidhurapaṇḍita, Mahosadha (= Ummagga), Vessantara.

Entre ces dix jātaka, le plus copié, le plus prêché, le plus répandu non seulement par le livre, mais par l'image — car il est un des sujets favoris des peintres de pagodes, — c'est le Vessantarajātaka. Il fait partie des « Cinq cents » et des « Dix » ; il existe à part, et on trouve même isolément 6 de ses chapitres : Dasavara, Himavanta, Vanappavesana, Jūjaka, Mahāvana, Kumāra. On a réuni les gāthā des diverses parties : *Gāthā Jūjaka*, *Gāthā Vanappavesana*, et mis l'histoire en abrégé, *Mahājāti rom*.

On rencontre encore à l'état isolé quelques autres jātaka, par exemple le n° 538, *Culla-Dhammapāla-jātaka*. Mais ces extraits sont le plus souvent tirés, soit des Dix Jātaka soit du *Paṇṇāsajātakam* (*Ha sip xat*).

Ce dernier recueil, qui a pénétré toute la littérature de l'Indochine occidentale et qui rivalise de popularité avec le Jātakam authentique, est une compilation apocryphe, faite probablement à une époque assez moderne, en Birmanie ou dans les pays thai. Nous en parlerons ici pour ne pas séparer des productions de même sorte et qui s'entremêlent plus ou moins dans la tradition populaire, sinon dans l'esprit des canonistes.

On connaît du Paṇṇāsajātakam trois recensions : une laotienne, en 86 fascicules (1) ; une autre en pāli, publiée à Rangoun, sous le titre de *Zimmé Paṇṇāsa* (2), sans doute d'après un manuscrit provenant de Xieng Mai ; enfin une troisième, également en pāli, d'origine cambodgienne (3). Les tables de ces trois collections présentent de grandes différences quant au titre des jātaka et quant à l'ordre des récits qu'ils ont en commun : en attendant qu'une étude approfondie ait élucidé ce problème, nous donnons ici ces trois listes :

additionnels étant : 497, *Velāma-jāt* ; 498, *Mahāgovinda-jāt* ; 499, *Sumedhapāṇḍita-jāt*. V. DUROISELLE dans *Arch. Survey of India, Annual Report*, 1912-13, p. 89. Le *Velāma-jātaka* fait partie du *Paṇṇāsajātakam* de Xieng Mai, n° 36 (*v. infra*).

(1) Ms. de Vat That Luong, appartenant auparavant à V. Pôn Xai ; c'est ce ms., ou une copie d'icelui, qui est conservé à la Bibliothèque royale sous les n° 416-424.

(2) *Zimmé Paṇṇāsa*. Rangoon, Hanthawaddy Press, 1911, in-8° de 985 pages.

(3) Bibliothèque de l'EFEO., Mss. Cambodgiens, p. 55. La 1^{re} partie de ce ms. est la copie d'un ms. incomplet (jātaka 1-39) trouvé à Phnom-Penh par Edouard HUBER ; la 2^e (jātaka 40-50), d'un ms. découvert à Kompong-Luong par G. COEDÈS.

TEXTE
DE LUANG-PRABANG (L)

ZIMMÈ PAṆṆĀSA (Z)

PAṆṆĀSA CAMBODGIEN (C)

1 Samaṇa-Gotama	Ādittarāja	Samuddaghosa
2 Sudhanu	Tulakapaṇḍita	Sudhana-kumāra
3 Sudhana	Samājivakumāra	Suttadhanu (3)
4 Sirisakumāra	Arindama	Ratanapajjota
5 Sabbamitta	Sabbamitta (2)	Siri-Vipulakitti
6 Suvaṇṇasaṅkha	Samuddhaghosa	Vipullarāja
7 Candaghātaka	Dānacāga	Siri-Cūlāmaṇi
8 Suvaṇṇamiga	Dhammika-paṇḍitarāja	Candarāja
9 Kurughamiga	Siridhara-mahāseṭṭhi	Sabbamitta
10 Dhammapāla-mūsika	Saṅkhaṭṭarāja	Siridhara-seṭṭhi
11 Tulaka	Sudhanu-kumāra	Sabbasiddhi
12 Ariṭṭhakumāra	Narajīva	Dulakapaṇḍita (4)
13 Māghamānava	Suvaṇṇakumāra	Ādittarāja
14 Ratanapajjota	Surūpa-rāja	Dukamānika
15 Soṇaṇḍarāja	Kambala-rāja	Mahā-Surasena
16 Sorassa	Gopālakasāla	Suvaṇṇakumāra
17 Dhammadhaja-paṇḍita	Siri Cūdāmaṇi-rāja	Kanakarāja
18 Dukkamma	Aṭṭhaparikkhāra	Vīriyapaṇḍita
19 Sabbasiddhikumāra	Siri Vipulakitti-rāja	Dhammasoṇḍaka
20 Paññābala	Sattamanu	Sudassanamahārāja
21 Dadhivāhana	Candakumāra	Vattaṅguli-rāja
22 Mahisakumāra	Sādhika-rāja	Porāṇa-kappilapura-narinda
23 Sadanta	Ratanapajjota	Dhammikapaṇḍita
24 Campeyya	Dvesisahaṃsa	Mahāpurisa
25 Gāvo	Vīriyapaṇḍita	Dhammarāja
26 Kapila	Vipularāja	Narajīva
27 Narajīvakumāra	Mahāpaduma	Surūpa
28 Siddhisārakumāra	Mahā-Sūrasena-rāja	Mahā-Padumakumāra
29 Kusarāja	Brahmaghosa-rāja	Bhaṇḍāgāarakumāra
30 Cao rassi (ṛṣi)	Setamūsika	Bahuḷagāvi
31 Jeṭṭhakumāra	Ariyachatta	Setapaṇḍita
32 Praya nok khum (1)	Subhadda-rāja	Puppharāja
33 Naradarāja	Bahalaputta	Bārāṇasīrāja
34 Sutasoma	Padhira	Brahmaghosa-rāja
35 Mahābala	Padīpadāna	Devarukkha-kumāra
36 Brahmaghosa	Velāma	Salabha

(1) *nok khum*, ramier

(2) Ed. Sumbhamitta.

(3) Corr. Sudhanu.

(4) Corr. Tulaka.

37 Sādīnarāja (ou Sāna ^{o?})	Vaṭṭaṅguli-rāja	Siddhisāra
38 Siridhara	Sirikumāra (†)	Narajīva
39 Ajitarāja	Soṇarāja	Atideva-rāja
40 Vimula	Suvaṇṇakumāra	Siṃphanāda
41 Arindama	Brahmakumāra	Suvaṇṇasaṅkha-rājakumāra
42 Vīriyapaṇḍita	Sucitāpasa	Surabbha
43 Adhittarāja	Akkharalikhita	Devanda
44 Surūpa	Vamana	Suvaṇṇakaccapa
45 Brahmadata (Suvaṇ- ṇa)	Akataññu	Supinakumāra
46 Padumakumāra	Dukkamarāja	Suvaṇṇavaṅsa
47 Surasena	Vipāda	Siddhisāra ou Varanuta Va- raneta
48 Siri Cūdamaṇi	Siddhisāra-cakkavatti	Sirisarājakumāra
49 Naraka [Praya Liñ]	Sīla	Candaghāta
50 Praya ma [le roi chien]	Mahā-Sudassana	Saddhātissa-cakkavatti

CONCORDANCE

	L	Z	C
Ādittarāja	43	1	13
Ajitarāja	39		
Akataññu		45	
Akkharalikhita		43	
Arindama	41	4	
Ariṭṭhakumāra	12		
Ariyachatta		31	
Atideva			39
Aṭṭhaparikkhāra		18	
Bahalaputta		33	
Bahulagāvī			30
Bārāṇasirāja			33
Bhaṇḍāgāarakumāra			29
Brahmadatta	45		
Brahmaghosa	36	29	34
Brahmakumāra		41	
Campeyya	24		
Candaghātaka	7		49
Candakumāra		21	

(1) Ed. Sirasākumāra.

	L	Z	C	
Candarāja			8	
Cūdāmaṇi (Siri)	48	17	7	
Dadhivāhana	21			
Dānacāga		7		
Devanda			43	
Devarukkhakumāra			35	
Dhammadhajapaṇḍita	17			
Dhammapālamūsikā	10			
Dhammarāja			25	
Dhammasoṇḍaka			19	
Dhammikapaṇḍita		8	23	
Dukamānika			14	
Dukkamma	18	46		
Dvesisahamsa		24		
Gāvo	25			
Gopālakasāla		16		
Jeṭṭhakumāra	31			
Kambalarāja		15		
Kanakarāja			17	
Kapila	26			
Kapilapurānarinda (Po- rāṇa)			22	
Kurughamiga	9			
Kusarāja	29			
Ma (Praya)	50			
Māghamānava	13			
Mahābala	35			
Mahāpurisa			24	
Mahisakumāra	22			
Naradarāja	33			
Narajiva	27	12	26 et 38	C a deux jātika sous le même titre.
Naraka	49			
Nok khum (Praya)	32			
Padhira		34		
Padīpadāna		35		
Padumakumāra	46	27	28	Z et C : Mahāpaduma.
Paññābala	20			
Puppharāja			32	
Rassi (Cao)	30			
Ratanapajjota	14	23	4	
Sabbamitta	5	5	9	
Sabbasiddhikumāra	19		11	
Sadanta	23			
Saddhātissa-cakkavatti			50	

	L	Z	C	
Sādhitarāja		22		
Sādīnarāja	37			
Salabha			36	
Samājīvakumāra		3		
Samāṇa-Gotama	1			
Samuddaghosa		6	1	
Saṅkhaṇḍapattarāja		10		
Sattamanu		20		
Setamūsika		30		
Setapaṇḍita			31	
Siddhisārakumāra	28	48	37 et 47	C a deux jātika sous le même titre.
Sila		49		
Siṃhanāda			40	
Siridhara	38	9	10	
Sirīsakumāra	4	38	48	
Sonaṇḍarāja	15			
Soṇarāja		39		
Sorassa	16			
Subhadda		32		
Sucitāpasa		42		
Sudassana		50	20	Z: Mahāsudassana ; C: Sudassanamahārāja.
Sudhana	3		2	
Sudhanu	2	11	3	
Supinakumāra			45	
Surabbha			42	
Sūrasena	47	28	15	
Surūpa	44	14	27	
Sutasoma	14			
Suvaṇṇakaccapa			44	
Suvaṇṇakumāra		13 et 40	16	Z a deux jātika sous le même titre.
Suvaṇṇamiga	8			
Suvaṇṇasaṅkha	6		41	
Savaṇṇavaṅsa			46	
Tulaka	11	2	12	
Vamana		44		
Vattaṅguli		37	21	
Velāma		36		
Vimula	40			
Vipāda		47		
Vipulakitti (Siri)		19	5	
Vipularāja		26	6	
Vīriyapaṇḍita	42	25	18	

Ce tableau fait ressortir la composition très différente des trois recueils : l'élément commun à tous trois ne comprend pas plus de 15 jātaka sur 50 ; 7 jātaka sont communs à Z et à C, 4 à L et à C, 2 à L et à Z. Quant aux jātaka spéciaux à un seul recueil, ils sont au nombre de 29 pour L, 26 pour Z et 24 pour C.

Quelques-uns des jātaka, authentiques ou non, existent à part sous le même titre. D'autres se déguisent sous un titre en langue vulgaire, par exemple *Nu kaṃ*, « la Souris d'or » (= *Dhammapālamūsika*, n° 10) et sans doute les suivants :

Nok noi.	Le petit oiseau.
Nok yuñ kaṃ.	Le paon d'or.
Ñu.	Le serpent.
Nu phurok.	La souris blanche.
Ñua khao toñ.	Le bœuf aux cornes d'or.
<i>Praya kākak.</i>	Le roi des crapauds.
<i>Sūvan kākak.</i>	Le crapaud d'or.
<i>Sūvan tao kaṃ.</i>	La tortue d'or.
<i>Tao kaṃ.</i>	»

D'autres titres de jātaka isolés ne se retrouvent ni dans le recueil canonique, ni dans le *Paṇṇāsa* : par exemple, le *Vijayajātaka* (ou *Si Vixai*) ⁽¹⁾, le *Candabrāhmaṇajātaka*, le *Suvaṇṇamukhajātaka*, le *Balasaṃkhyajātaka*, le *Saṅsāravattajātaka*.

En fait, il semble bien que le jātaka soit devenu un véritable genre littéraire, un cadre commode où on a fait entrer toutes sortes d'histoires ramassées de ci de là. C'est dans ce genre qu'il faut apparemment ranger les nombreux opuscules qui ont pour titre un nom de roi (*rāja*), de prince (*kumāra*), de sage (*paṇḍita*), de riche bourgeois (*setṭhi*), etc. :

Bhayarat.
Bimbā ⁽²⁾.
Candapajjota.
Candasamudda.

(1) Ce jākata est très connu au Siam, où il a donné naissance à un proverbe : *taṃ setṭhi palo*, « jouer le rôle du méchant setṭhi ». (GERINI, *On Siamese Proverbs*, p. 91.)

(2) Bimbā est le nom de l'épouse de Gotama, appelée plus communément Yaçodharā ou simplement « la mère de Rāhula ». Le texte intitulé *Bimbātherī* n'est pas à proprement parler un jātaka, mais il se rattache néanmoins à cette classe de textes, en ce que Bimbā, au moment d'entrer dans le Nibbāna, rappelle au Buddha les existences antérieures où ils furent époux. — Le colophon porte : « Yasandarāya bhikkhuṇṇiya parinibbānavāṇṇanā niṭṭhitā. »

Candasuriyakumāra.
Dhammadāsa.
Brahmadatta (*Praya Prommatat*).
Sunandarāja (*Praya Sunantarat*).
Praya Sankasaya.
Praya Tham.
Dhammikarāja (*Praya Thammikarat*).
Mālikā⁽¹⁾.
Puṇṇakasetṭhi.
Rassisiṅga. (Cf. *Alambusā-jātaka*, n° 523).
Siñjaya.
Surindajambu.
Surindakumāra.
Suvanṇabrahma.
Suvanṇacakka.
Suvanṇahaṅsa.
Suvanṇamegha.

ANTHOLOGIES

On a tiré des textes du Suttapiṭaka une anthologie intitulée *Suttasaṅgaha*, que la tradition birmane compte parmi les éléments du Khuddakanikāya avec le *Milindapaṇha*, le *Nettipakaraṇa* et le *Peṭakopadesa*⁽²⁾. A la même catégorie sans doute appartiennent ; le *Sabbasutta* et le *Dhammasavana*, qui s'annonce comme un florilège des « belles paroles » du Maître⁽³⁾.

(1) Le Buddha expose à un setṭhi les avantages de l'aumône faite aux religieux. Il y avait trois sœurs orphelines qui habitaient Bénarès. Malgré leur pauvreté, elles parviennent à se procurer de quoi faire une robe de moine : l'une la tisse, l'autre la coupe, la troisième la teint. Elles la portent à la pagode avec un plateau sur lequel chacune d'elles a déposé une fleur : lotus, champaka, jasmin. Elles y rencontrent le Bodhisattva, qu'elles prient de présenter lui-même leur offrande. Puis elles forment le souhait de naître de la fleur offerte par elles et d'en avoir le parfum ; quant au Bodhisattva, il souhaite que ces trois jeunes filles deviennent ses épouses dans la vie suivante. Conformément à ces vœux, la première naît dans un étang de lotus et reçoit le nom de Naṅ Kèo Padumā ; la seconde, dans une fleur de champaka et se nomme Naṅ Campatidā ; la troisième dans une fleur de jasmin et est appelée Naṅ Mālikākumārī. Quant au Bodhisattva, il naît à Bénarès comme Nandakumāra, etc

(2) M. H. BOOS, *The Pali Literature of Burma*, p. 3. Les deux derniers manquent dans la collection laotienne.

(3) Jinasāsanam ārabha kiñcimattaṃ subhāsitaṃ bhāsissāmi yathāsatiṃ suṇāyatha gathaṃ (*sic*).

Vinaya.

Nous trouvons mentionnés dans le Catalogue, d'abord les « Cinq Vinaya », *Vinai ha*, c'est-à-dire les cinq parties constitutives du Vinaya-*piṭaka* : *Pārājika*, *Pācittiya*, *Mahāvagga*, *Cullavagga*, *Parivāra* ; ensuite chacune des sections à part et même plusieurs chapitres isolés de ces sections ; enfin des commentaires et manuels divers. L'intérêt pratique que présente pour les moines la règle de leur conduite extérieure explique cette multiplication des textes disciplinaires. (Voir dans la Liste générale l'article *Vinayapiṭaka*.)

Voici le détail des textes compris dans la collection.

I. *Pārājika*, pāli.

II. *Pācittiya*, pāli, avec une traduction et deux commentaires (*Pācittiya-aṭṭhakathā*, *Pācittiya-yojanā*).

Ces deux premières sections constituent le *Suttavibhaṅga*, qui se subdivise lui-même en règle des moines (*Mahāvibhaṅga*) et règle des religieuses (*Cullavibhaṅga* ou *Bhikkhuṇī-vibhaṅga*). La première de ces subdivisions ne figure pas dans notre liste, qui distingue seulement le *Suttavibhaṅga* et le *Cullavibhaṅga*.

III. *Mahāvagga*, pāli et nissaya, avec trois commentaires (*aṭṭhakathā*, *ṭīkā*, *yojanā*). — Chapitres isolés : 1. *Pabbajjā*, avec une *ṭīkā* et un *vinicchaya* ; 2. *Uposatha* ; 3. *Vassa* ou *Vassupanāyikā* ; 5. *Camma* ; 7. *Kaṭhina* ; 8. *Cīvara*, avec un *vinicchaya*.

IV. *Cullavagga*, pāli, avec 2 commentaires (*ṭīkā*, *yojanā*). Un seul chapitre isolé : le *Pārivāsika* (sous le titre de *Parivāsa*).

V. *Parivāra*, pāli, avec deux commentaires (*aṭṭhakathā* et *yojanā*).

Le commentaire classique de Buddhaghosa sur le Vinaya, la *Samantapāsādikā*, n'existe plus à part, semble-t-il, mais seulement enrobé dans des surcommentaires.

Parmi les commentaires de la *Samantapāsādikā*, il en est trois qui jouissent d'une autorité particulière en Birmanie, d'où ils ont passé au Laos. Ce sont : 1° la *Sāratthadīpanī* par SĀRIPUTTA de Ceylan (XII^e siècle) ; 2° la *Vajirabuddhiṭkā* par VAJIRABUDDHI de Ceylan (XV^e siècle) ; 3° la *Vimativinodanī*, par KASSAPA, de l'Inde du Sud (*Damīlaraṭṭha*) [date incertaine]. Ils font tous trois partie de la collection laotienne, les deux derniers sous les titres de *Vajirabodhiṭkā* et de *Vemativinodanī*. Il faut y joindre une *ṭīkā* et une *yojanā* anonymes.

Outre son Commentaire, Sāriputta est l'auteur d'un *Vinayaśaṅgaha*, également très en faveur, et dont on possède à Luang Prabang le texte et une *ṭīkā* intitulée *Pāḷimuttaka-vinayavinicchaya-vinayaśaṅgaha-ṭīkā*. (Cf. *JPTS.*, 1896, p. 18). On y a conservé aussi un manuel fort répandu dans les monastères

birman : le *Viṇayavinicchaya* par BUDDHADATTA de Ceylan (date incertaine), avec un commentaire.

Citons encore comme appartenant à cette branche de la littérature monastique : la *Vinayapadayojanā*, le *Vinayakiccavacaraṇa*, et un abrégé : le *Vinairom*.

Le formulaire de la confession publique, l'antique *Pātimokkha*, étant toujours en vigueur, existe naturellement en de nombreuses copies, et on connaît au moins un manuscrit du commentaire de Buddhaghosa, la *Kaṅkhāvitāraṇī*.

Le formulaire des actes liturgiques, *Kammavācā*, s'est multiplié pour les mêmes raisons pratiques, et un petit cérémonial de l'ordination existe à part sous le titre de *Buot nak*.

Abhidhamma.

Cette section du canon, qui représente dans les Ecritures bouddhiques, la partie spéculative, a toujours été cultivée avec prédilection dans les couvents d'Indochine. Aussi a-t-elle survécu dans son intégrité, d'autant mieux que son volume restreint l'exposait moins à la dispersion. Nous trouvons d'abord la collection des 7 pakaraṇa (voir au mot *Abhidhamma*), puis des copies séparées de chacune de ces sections :

1. *Dhammasaṅgaṇi* (généralement appelé *Dhammasaṅgiṇi*), avec son commentaire, l'*Atthasālinī*, et des surcommentaires : *Atthasālinīyojanā*, *Dhammasaṅgiṇi-anuṭṭikā*. On trouve à part la *Mātikā*, le sommaire du texte.
2. *Vibhaṅga*, avec un surcommentaire.
3. *Kathāvatthu*.
4. *Puggalapaññatti*, dont le titre est le plus souvent abrégé en *Puggala* (laot. *Bukala*, *Bukara*), pāli, avec un triple commentaire.
5. *Dhātukathā*, représenté par deux commentaires.
6. *Yamaka*.
7. *Paṭṭhāna*, avec son *Aṭṭhakathā*.

Sur ces sept traités est fondé le manuel bien connu d'ANURUDDHA de Ceylan : l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (1). Il est curieux que ce livre n'existe pas à part, mais seulement à la suite de la Grammaire de Kaccāyana, sous le titre de *Saddasaṅgaha*. Cette circonstance confirme l'hypothèse d'une origine birmane, car nous trouvons également ces deux textes associés dans un ms. de Mandalay (JPTS., 1896, p. 46).

(1) Edition par RHYS DAVIDS dans JPTS., 1884. Traduction par SHWE ZAN AUNG et Mrs. RHYS DAVIDS : *Compendium of Philosophy*. London, 1910.

PARITTAM

Le plus grand nombre des textes pâlis sont, en raison de l'ignorance des moines, des textes morts. Quelques-uns cependant restent vivants à cause de leur utilité pratique. Ce sont ceux qui appartiennent à la catégorie des *sut* (1), des « récitations » périodiques ou occasionnelles. Dans les cérémonies auxquelles ils prennent part, les religieux doivent psalmodier de mémoire certains textes prescrits par le rituel : c'est cette obligation professionnelle qui assure la préservation des *sut* dans les communautés où règne par ailleurs une complète ignorance du pâli (2).

Le plus grand nombre des textes récités sont des *paritta*, « moyens de préservation » (sk. *paritra*), ou *mon* « formules » (p. *mantra*, sk. *māntra*) (3).

(1) *Sut* répond au sk. *sūtra*, avec le sens de récitation. Il en est de même du khmèr *sūt* (pron. *sót*). Le siamois distingue *suet* « réciter » et *sūt* « sūtra ».

(2) Cette routine est ancienne. Dans le *Naṅgalīsa-jātaka* (n° 123) il est question d'un *thera* qui fait tout à contre-temps : dans une fête il récite : « Tirokuḍḍesu tiṭṭhanti samdhisiṃghāṭakesu ca » (*paritta* pour les Mânes, *Petavatthu*, I, 5) ; dans les funérailles, il entonne : « Bahū devā manussā ca maṅgalāni acintayum » (*Maṅgalasutta*) ou encore : « Evarūpānaṃ maṅgalānaṃ satam pi sahaṣṣam pi kātum samatthā hotha. »

(3) La collection la plus complète de *paritta* est celle qui a été imprimée à Bangkok en 1907 sous le titre de : *Naṅsu suet mon, ruom prā sut lē prā parit tādā tādā ; tōn tay mi prā Phikkhupalimōk kaṃ bali lē plē pen phasa tai duei*. Une traduction (ou plutôt une glose à la manière indochinoise) des principaux *paritta* a paru deux ans plus tard : *Naṅsu suet mon plē. A Translation in Siamese of the Parittam, from mss. preserved in the National Library (about A. D. 1820), with a preface by H. R. H. Prince DAMRONG RAJANUBHAB*. Bangkok, 128 (1909), in-8°. La composition de ce recueil diffère de celle du précédent. Le Dr O. FRANKFURTER, dans son *Handbook of Pali* (Londres, 1883), a donné comme *reading-book* un *Parittam* compilé de plusieurs manuscrits. Sur le *Parittam* (*Pirit*) de Ceylan, voir GOGERLY, dans le *Ceylon Friend*, juin-août 1839, et P. GRIMBLOT, *Extraits du Paritta*, texte et commentaire, avec introduction, notes et notices par Léon FEER (*JA.*, 1871, II). Plusieurs textes du *Parittam* sont tirés du *Khuddakapāṭha*, qui a été publié, traduit et admirablement annoté par CHILDERS (*JRAS.*, n. s., IV, p. 309) ; nouvelle édition, avec le commentaire, par Helmer SMITH (*PTS.*, 1915).

Les *paritta* ou *manta* sont des formules protectrices recommandées par le Buddha et choisies parmi les textes canoniques pour leur efficacité. Comme le propre du formulaire magique est de s'accroître sans cesse de nouvelles recettes et que le Parittam n'était pas défendu contre cette intrusion par les scrupules qui ont assuré l'intégrité du Tripitaka lui-même, le noyau primitif s'est grossi d'éléments plus récents; il occupé ainsi une place intermédiaire entre le canon et la littérature postcanonique: c'est aussi cette place que nous lui donnerons dans notre revue de la collection laotienne.

La plupart des *paritta* sont en vers (*gāthā*), le rythme étant un bon moyen de les fixer plus aisément dans la mémoire (1). Ils sont employés contre les dangers variés qui menacent la vie humaine: la maladie, la disette, l'inondation, le venin des serpents, l'incendie, etc. Ils n'agissent pas directement, mais par l'intermédiaire des *devatā*, dieux et génies qui contrôlent les forces naturelles: aussi, avant chaque récitation, adresse-t-on une invitation aux déités (khm. *anōñ tevodā*, siam. *xoñ xumnum tevada*) pour qu'elles viennent écouter les vœux qu'elles seront chargées d'exécuter. En effet les *Devatā* « subissent l'autorité » (*ānaṃ pātigaṇhanti*) du *paritta* dans la « sphère d'autorité » (*āṇakkhetta*) de celui-ci (2).

Outre l'invocation aux *Devatā* qui ouvre l'office, chaque *paritta* est précédé d'un prologue en vers qui en rappelle l'origine et les heureux effets.

Le *Parittam* n'est pas un livre d'une composition bien arrêtée: il varie, suivant les manuscrits, dans le nombre et le choix des morceaux. Toutefois on peut, en négligeant les différences secondaires, ramener ces recueils à trois types: le *Sallaparittam*, le *Dvādasaparittam*, et le *Catubhāṇavāram*. Les compilations modernes ont incorporé ces trois recueils sans les fondre, bien qu'ils aient un noyau commun (ce qui prouve qu'ils ont une certaine valeur traditionnelle); mais elles y joignent en appendice un nombre indéterminé de morceaux détachés.

Avant de relever les particularités que présentent les manuscrits laotiens, il ne sera pas inutile de dresser, d'après les sources siamoises et cambodgiennes, plus complètes et mieux ordonnées, le tableau des trois collections de *paritta*. Ce tableau comprend: 1° le titre du *paritta*; 2° l'incipit du *paritta*; 3° l'incipit du prologue; 4° la source du *paritta* (3). Quant aux *gāthā* des prologues, on les trouvera dans le *Suet mon*.

(1) Il y a même un *paritta* qui n'est qu'un résumé versifié de trois suttas en prose sur le même sujet: c'est le *Bojjhaṅgaparitta*.

(2) Prologues du *Ratanasutta* et du *Khandhaparitta*.

(3) Les quatre premiers Nikāya sont cités d'après le volume et la page des éditions de la PTS., les jātaka par leur n°, le Suttanipāta par *vagga* et *sutta*. Pour les textes dont nous n'avons pas trouvé la source, nous renvoyons au Manuel de Frankfurter ou au *Suet mon*.

SATTAPARITTAM

<i>Titre du paritta</i>	<i>Incipit du paritta</i>	<i>Incipit du prologue</i>	<i>Sources</i>
1. Maṅgalasutta	bahū devā	ye santā	Suttanipāta II, 4, et Khudd. P.
2. Ratanasutta	yanīdha bhūtāni	pañidhānato	ib. II, 1, et ib.
3. Karaṇīyamettasutta	karaṇīyaṃ	yassānubhāvato	ib. I, 8 et ib.
4. Khandhaparitta	Virūpakkhehi	sabbāsivisa	Jāt. n° 203.
5. Moraparitta	udet'ayaṃ	pūrentaṃ	Jāt. n° 159.
6. Dhajaggaparitta	evaṃ me	yassānussaraṇe- nāpi	Samyutta, I, 218.
7. Āṭānatiyasutta	Vipassissa	appasannehi	Dīgha, III, 194.

DVĀDASAPARITTAM

1-5 = Sattapar., 1-5			
6. Vaṭṭakaparitta	etthi loke	pūrentam	Jāt. n° 35.
7-8 = Sattapar., 6-7			
9. Aṅgulimālaparitta	yato haṃ	parittaṃ yaṃ	Majjh., II, 103.
10. Bojjhaṅgaparitta	bojjhaṅgo	samsāre	Suet mon, p. 25.
11. Abhayaparitta	yaṃ duñnimittaṃ	puññalābhaṃ	ib., p. 26.
12. Jayaparitta	mahākāruṇiko	jayam	ib., p. 27.

CATUBHĀNAVĀRAM (1)

Pathamabhānavāram

1. Tisaraṇagamanapāṭha	Buddhaṃ saraṇam	Khudd. P.
2. Dasasikkhāpada ^o	Pāṇātipātā	ib.
3. Sāmaṇeraṇhā	ekanāma	ib. ; Aṅguttara, V, 50.

(1) Le *Suet mon*, comparé au type que nous avons choisi comme norme, offre la composition suivante pour le bhānavāra I : 16 morceaux : 1-6 comme dessus ; 7-9, les 3 premiers sutta du Sattaparitta (*Maṅgala*, *Ratana*, *Karaṇīyametta*) ; 10, *Ahiraśasutta* ; 11, *Mettānisamsa-s.* ; 12, *Mettānisamsagāthā* ; 13, *Moraparitta* (= Sattap. 5) ; 14, *Candaparitta* ; 15, *Suriyaparitta* ; 16, *Dhajagga-s.* (= Sattap. 6). (Les 6 textes en italique sont en plus ; en moins le *Khandhaparitta*). Les bhānavāra II et III concordent. Le bhānavāra IV comprend l'*Āṭānatiyasutta* seul (= Sattap. 7).

4. Dvattiṃsākaraṇapāṭha	atthi imasmim		Khudd. P.
5. Paccavekkhaṇa°	patisaṅkhā		Frankfurter, 82.
6. Dasadhammasutta	evaṃ me		Āṅguttara, V, 87.
7. = Sattapar. 4			
8. Mettānisamsasutta	evaṃ me		ib. V, 342.
9. Mettānisamsagāthā	pahūtabhakkho		Frankfurter, 91.
10. Candaparitta	evaṃ me		Samyutta, I, 50.
11. Suriyaparitta	evaṃ me		ib. I, 51.

Dutiya bhāṇavāram.

1. Mahā-Kassapaṭthera-	evaṃ me		Samyutta, V, 79.
bojjhaṅgasutta			
2. Mahā-Moggallāna°	»		» V, 80.
3. Mahā-Cunda°	»		» V, 81.

Tatiya bhāṇavāram.

1. Girimāandasutta	evaṃ me		Āṅguttara, V, 108.
2. Isigilisutta	»		Majjhima, III, 68.

Catuttha bhāṇavāram.

1. Dhammacakkappa-	evaṃ me	anuttaraṃ	Samyutta, V, 420.
vattanasutta			
2. Mahāsamayasutta	»	dullabhaṃ	Dīgha, II, 253.

Le Parittam, tel que nous venons de le décrire, se trouve au Laos. Un exemple en est fourni par le ms. Lao. 43 de l'École française d'Extrême-Orient, qui donne successivement : les 7 sutta du Sattaparittam (sans toutefois les distinguer par ce titre); les sutta 9, 11 et 12 du Dvādasaparittam; les gāthā « sakkatvā buddharatanam », « natthi me saraṇam aññaṃ » et « yaṃ kiñci ratanaṃ loke » (Suet mon, p. 28); les bhāṇavāra I et II. Le ms., sans doute incomplet, s'arrête ici.

Dans une autre classification, qui semble plus fréquente au Laos, les paritta forment 3 recueils :

- I. *Sut mon noi*, « Petite récitation » ;
- II. *Sut mon kañ*, « Moyenne récitation » ;
- III. *Sut mon yai*, « Grande récitation ».

Le *Sut mon noi* (ms. Lao. 91) comprend les éléments suivants : Sattaparittam, en entier; Dvādasaparittam, 9-12; Gāthā « sakkatvā buddharatanam », « natthi me saraṇam aññaṃ » et « yaṃ kiñci ratanaṃ loke ».

Le *Sut mon kañ* (ms. Lao. 92, qui toutefois ne porte pas ce titre) comprend :

Dhammacakkappavattanasutta.

Mahāsamayāsutta.

Sutantimātikā (sic. = Dhammasaṅgaṇimātikā) : « kusalā dhammā », etc.

Parābhavasutta.

Pādalakkhaṇa-gāthā : « yassa pādesu jātāni dve cakkāni mahesino », etc.

Le *Sut mon yai* (Lao. 100) est le *Pātimokkha*.

En dehors de ces trois recueils, on énumère encore les *Sut Satta*, *Pōthisat*, *Iti pi so*, *Banton*, *Catuvik*, *Tippamon*, *Ubbat pēt pakan*.

Sut Satta.

Le *Sut Satta* (= *Saddasutta*) n'est autre que la Grammaire de Kaccāyana, sans commentaire. Le *Sandhikappa* étant en tête de l'ouvrage lui donne parfois ce nom : *Sut son* (= *sandhi*) (1). Suivent les 7 autres *kappa* (*nāma*, *kāraka*, *samāsa*, *taddhita*, *ākhyāta*, *kita*, *uṇādi*).

Dans plusieurs manuscrits (2) le *Saddasutta* est suivi de l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (cf. p. 52).

Sut Pōthisat.

Le *Sut Pōthisat* (3) est ainsi nommé parce qu'il débute par des litanies en l'honneur du Bodhisattva dans ses dix dernières existences, qui forment le *Mahānipāta* du *Jātakam* :

Bodhisatto va amhākaṃ Temiyo nāma paṇḍito
adhiṭṭhānaṃ ciraṃ katvā nikkhami isipabbajaṃ
etena saccavajjena hotu no jeyyamaṅgalaṃ (4)

(1) Cf. le titre final de la Grammaire de Kaccāyana, éd. Senart : « sandhikappo niṭṭhito ».

(2) Mss. Lao. 46 et 97 de l'École française d'Extrême-Orient. Le premier a pour titre : *Saddasaṅgaha*.

(3) Ms. de l'École française d'Extrême-Orient, Lao. 95. D'après le colophon, le titre véritable serait *Bhagavato rūpakāyathomanā buddhābhiseka-gāthā*, « Stances sur le sacre du Buddha, à la louange du *rūpakāya* de Bhagavat ». Mais ce même titre se trouve à la fin du sutta suivant (*Sut Iti pi so*).

(4) Ce refrain se répète à la fin de chacun des *çloka* suivants.

Le texte poursuit ainsi, en çloka de même forme, le récit de la vie du Buddha jusqu'au Parinibbāna, et se termine par une série de *vandanā* en l'honneur des principaux actes de cette vie.

(*Explicit* :) Bhagavato rūpakāyathomanā buddhābhiseka-gāthā samattā

VI. *Sut Iti pi so* (1).

Ce sutta contient une série de versets en l'honneur du Buddha commençant tous par les mots : « *Iti pi so* » (2) :

Iti pi so Bhagavā araham sammāsambuddho vijācaraṇasampanno suggato lokavidū anuttaro purissa-dhamma-sārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā ti | etena saccavajjena buddho viya buddharūpamhi mahātejaṃ mahānubhāvaṃ bhavantu yāvasāsaṇaṃ || iti pi so bhagavā manussatādhi aṭṭhāvidhābhinihārasampanno iti pi so bhagavā dānapāramīsampanno iti pi so bhagavā dāna-uppāramīsampanno iti pi so bhagavā dānaparamatthapāramīsampanno iti pi so bhagavā sīlapāramīsampanno, etc.

(*Explicit* :) bhagavato rūpakāyathomanā buddhābhiseka-gāthā samattā (3).

Sut Bān lōn (4)

Ce texte est un éloge du Buddha, partie en prose, partie en vers.

(*Incipit* :) Buddhādicco mahātejo dhammacando rasāharo
Saṅghatāragaṇo seṭṭho amhe rakkant'upāyato ||

Paṇḍhānato paṭṭhāya tathāgato mahākāruṇiko lokānukampāya mātuddhārakamma-
navato paṭṭhāya cittena satta asaṅkheyye sammāsambodhiṃ paṭṭhetvā Mahāsagara-
cakkavattito paṭṭhāya vācāya nava asaṅkheyye sammāsambodhiṃ paṭṭhetvā Dīpaṅkara-
sammāsambuddhassa pādāmūle laddhabyākaraṇo kappasatasahassādhikāni cattāri
asaṅkheyyāni samatiṅsa buddhakaranadhamme pūrento yāva Vessantarattabhāvaṃ
āgantvā Vessantarattabhāve sabbapāramiyo niṭṭhāpetvā pāramikūṭaṃ gahetvā Tussi-
tapure nibbattetvā devarājabhūto Buddhakālaṃ ṇātvā sannipatitehi devabrahmagāṇehi
« kālo yan te mahāvīra uppajja mātu kucchiyaṃ, sadevake tārayanto bujjassū amataṃ
padan » ti vadantehi yācito nimantito Sākyarājakule Mahāmāyāya deviyā kucchimhi
paṭisandhiṃ gahetvā. . . (fo 7b). . . dhammaṃ desesi ādikalyāṇam. . .

(1) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 96.

(2) On trouve ces mêmes litanies, suivies d'une paraphrase laotienne, sous le titre : *Ākāravattasutta*.

(3) Un autre manuscrit porte sur le feuillet de garde : « satta mahātthanādi maṅgala-gāthā niṭṭhita ».

(4) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 98. *Bān lōn* = « première partie ». J'ignore la raison de ce titre.

(F^o 8^a, commencement des *gāthā*):

tassa pāde panamāmi sammāsambuddhassa sirimato
saddhammañ c'assa pūjemi kare saṅghassa c'añjalim
yo seṭṭho bhagavā buddho tassa guṇā anantakā
sabbe guṇā samuhantu buddharūpamhi tādino

(F^o 12, *fin* :) Satta maṅgalagāthā niṭṭhitā.

Sut Catuvik

Le « Sut des vingt-quatre » (*Catuvīsati-sutta*) consiste dans une énumération de 24 catégories, dont chacune est appliquée successivement aux différentes espèces d'êtres, avec une formule de bénédiction en guise de conclusion. Ces 24 attributs sont ainsi énumérés en tête d'un manuscrit de Luang Prabang :

sāvaṃ guṇaṃ vijjā balaṃ tejaṃ vīriyaṃ siddhi kammaṃ dhammaṃ saccaṃ nibbānaṃ mokkhaṃ guyhakaṃ dānaṃ silaṃ paññā puññaṃ bhāgyaṃ yassaṃ tappaṃ siri vaṇṇaṃ sukhaṃ rūpaṃ 'catuvīsati-desanā' Rāhulaparittam | (*Fin*, f^o 13 :) *Catuvīsatidesanā gāthā Rāhulaparittā*.

Voici maintenant le développement d'un de ces 24 chefs (1) :

indasāvaṃ (2) devasāvaṃ brahmasāvaṃ mahābrahmasāvaṃ isisāvaṃ munisāvaṃ mahāmunisāvaṃ purissasāvaṃ mahāpurissasāvaṃ sappurissasāvaṃ mahāsappurissasāvaṃ cakkavattisāvaṃ mahācakkavattisāvaṃ buddhasāvaṃ paccekabuddhasāvaṃ sāvakasāvaṃ mahāsāvakasāvaṃ arahantasāvaṃ sabbasiddhivijjādharaṇaṃ sāvaṃ sabbalokacariyānaṃ | etena sāvena etena saccavacanena mama suvatthi hontu mayhaṃ svāhāyya | namo buddhassa namo dhammassa namo saṅghassa | seyyath'idaṃ hulu hulu svāhāyya | akkharassārini nāma mahā isi ahoṣi.

L'énumération recommence pour chacun des vingt-quatre termes : guṇa, vijjā, etc.

Sut Tippamon (dibbamanta) (3)

Ce *sut* n'est autre que le *Khandhaparitta*, le 4^e sutta du *Sattaparita*. Son titre lui vient de l'expression *dibbamanta* qui se trouve dans le premier vers :

sabbāvisisajātīnaṃ dibbamantāgadaṃ viya.

(1) Ms. de l'École française d'Extrême-Orient, Lao. 99, f^o 1. Ce ms ne contient ni l'énumération précédente, ni le colophon.

(2) *Sāvaṃ* est sans doute une faute pour *jāvaṃ*, causée par la prononciation s du j.

(3) Ms. de l'École française d'Extrême-Orient, Lao. 93.

Sut Ubbāt pēt pakan (1)

Ce texte, dont le vrai titre est *Uppātasantipakaraṇam*, se compose de litanies du Buddha qui ont la vertu d'écarter toutes les calamités (*uppāta*).

(*Incipit* :) sududdaso ayaṃ dhammo lokatthaṃ jinadesito
mahāsantiṃkaro loke sabbasampattidāyako
sabboppātassa samaṇo bhūtayakkhanivāraṇo
abalamaccusamaṇo sokarogavināsano

(*Fin* :) yatra dese mahoppātakārakā rakkkhasādayo
uppātasantiḡhosena sabbe tattha samanti te
samuddissa vade santiṃ sajjīvañ c'appajīvitam
so muñcate mahādukkā pappoti sugatiṃ sadā
devatthāne nagare vā niccam uppātasantiyā
pālakā devarājāno tejassirivaḡḡdhane
pathabyākkāsasañjātā uppātā c'antalikkhajā
indādijānituppātā pāpakammasamutthitā
sabboppātā vinassanti tejasoppātasantiyā ti

iti uppātasantipakaraṇam samattam

Quelques-uns des paritta ont été l'objet de commentaires particuliers : *Samo-yojanā* (?), *Sukho Buddha* (Dhp. 685 : sukho buddhānaṃ uppādo), *Ṭṭkā Yo so*, *Vohan Iti pi so* (v. supra), *Vohan Yāni* (= Ratana-sutta).

(1) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 94.

GRAMMAIRE, MÉTRIQUE, LEXICOGRAPHIE

La grammaire est, pour le clergé bouddhiste, l'*ancilla theologiae* : on l'apprend pour mieux pénétrer le sens de la « Parole du Buddha ». Ce sont les mêmes auteurs qui écrivirent des traités sur le Vinaya, l'Abhidhamma et le *Sadda*, et c'est dans les mêmes cercles que leurs ouvrages étaient étudiés. Nous pouvons donc envisager ces productions comme une annexe de la littérature canonique.

La base de l'enseignement grammatical, ce sont les Sutta de Kaccāyana. Sous le nom de *Sul Sadda*, cet ouvrage figure au premier rang des textes que les moines doivent apprendre à réciter de mémoire. Mais, pour en faciliter l'usage aux maîtres et aux élèves, on a pris l'habitude de faire des copies séparées de chacun des 8 chapitres qui composent l'ouvrage : *Sandhi* (euphonie), *Nāma* (nom), *Kāraka* (cas), *Samāsa* (composés), *Taddhita* (suffixes secondaires), *Ākhyāta* (verbe), *Kita* (suffixes primaires), *Uṇādi* (suffixes particuliers). La collection laotienne contient des exemplaires de toutes ces parties, sauf du *Kitakappa*, qui manque, sans doute par l'effet d'un simple hasard.

Un des plus anciens traités grammaticaux destinés à l'explication de Kaccāyana est le *Suttaniddesa*, écrit à Pagan par le célèbre moine birman Chapaṭa ou Saddhammajotipāla, sous le règne de Narapatiśhasūra (1167-1202).

Un résumé de Kaccāyana, composé au Pégou par Mahāyasa, vers le XIV^e siècle, sous le titre de *Kaccāyanasāra*, donna lieu à de nombreux commentaires, dont l'un, la *Kaccāyanasārasaṃvaṇṇanā* (pāli), s'est conservé à Luang Prabang.

Un autre traité célèbre, le *Saddabindu*, attribué au roi de Pagan Kyazwa et daté de 1234 par le Pitakatthamañ, n'est lui aussi représenté que par un commentaire : la *Saddabinduṭṭkā* (pāli).

Il semble que l'enseignement au Laos ait utilisé de préférence la *Saddatthabhedacintā*, dont l'auteur Saddhammasīrī vivait à Pagan⁽¹⁾ vers le XII^e-XIII^e

(1) « Arimaddanapura dans le Laṅkadīpa », dit le bon traducteur laotien. — Le titre, abrégé ordinairement en *Saddabhedā*, est connu des moines de Luang Prabang sous le nom de *Sappaphet*.

siècle (1). Dans le manuscrit de Luang Prabang R. 673, il est accompagné d'un nissaya en langue vulgaire et d'un commentaire intitulé *Sīhagati* (phuk 4, f° 11^a : « iti Saddatthabhedacintāya Sīhagati-nissayo nāma samatto »).

Le *Saddatthabhedāvātāra* est le même ouvrage avec un commentaire intitulé *Sāratthasaṅgaha* par Tripiṭakadhara Abhayathera. Ce thera Abhaya, qui vivait à Pagan, est en effet connu par ailleurs comme le principal commentateur de la *Saddabhedacintā* (2).

La *Saddavuttipakāsa-ṭīkā* et la *Saddavuttiṭṭhāra-ṭīkā* sont deux gloses sur la *Saddavutti* de *Saddhammapāla* ou *Saddhammaguru* de Pagan, XIV^e siècle (3).

Dans le *Mahāsaddanīta* il faut probablement reconnaître la *Saddanīti* ou *°nidhi*, attribuée à *Aggavaṃsa*, de Pagan (1154).

La *Ratanamālā*, d'après la stance initiale, pourrait être identique au *Liṅgatthavivaraṇa*, cité par le *Gandhavaṃsa* comme l'œuvre de *Subhūtacandana*, de Pagan :

(Incipit :) Liṅgatthavivaraṃ buddhaṃ saddhammaṃ ca gaṇuttamam
abhivādiya bhāsissaṃ Liṅgatthavivaraṃ idaṃ
(Explicit :) Iti Ratanamālābhiddhānaṃ samattaṃ

Tels sont les manuscrits dont les titres peuvent être identifiés avec des ouvrages déjà connus. Il suffira de mentionner les autres :

Dhātuvāhāra, catalogue de racines.

Kāraṅkanyāsu.

Liṅgatthapakāsana (4).

Saddavācakaḷakkhaṇa.

Saddavidhānalakkhaṇa (5).

Saddavidhānaṭīkā.

Saddavisesana.

Vākyasāravilāsini.

Vuttivākyā.

(1) M. H. BODE, *Pali Literature of Burma*, p. 23. Je me suis beaucoup servi, pour l'identification des ouvrages pâlis, de cet excellent petit livre.

(2) BODE, p. 22-23.

(3) BODE, p. 29.

(4) Sans rapport bien entendu avec la *Liṅgatthapakāsini*, ṭīkā de *Dhammapāla* sur les *Aṭṭhakathā* des quatre *Nikāya* et du *Jātakam* (GV., 60) ; avec la *Liṅgatthapakāsini*, ṭīkā anonyme sur le *Vinayavinicchaya* (JPTS., 1896, p. 19) ; avec la *Liṅgatthapakāsana*, commentaire de *Sāriputta* sur la *Papañcasūdanī* (ib., p. 28). Il existe une *Liṅgatthavisodhani* de *Ñānavilāsa* de Pagan sur le *Saddabindu*.

(5) Composé à la demande du thera *Sāramaṅgalañāna*.

Le seul ouvrage original sur la métrique pâlie est le *Vuttodaya* (1), composé au XII^e siècle, par Saṅgharakkhita de Ceylan, qui est aussi l'auteur d'un traité de rhétorique, le *Subodhālaṃkara* (2).

Le *Vuttodaya* a été l'objet de plusieurs commentaires. La collection laotienne n'en contient pas moins de quatre ; *Kavikaṅṭhābhāraṇa*, *Kāvyaśāvilāsini*, *Vuttodayaṭṭhakathā* et *Vuttodayayojanā*

A la même catégorie de productions appartient la *Chandavuttivilāsini* (3).

La lexicographie est, ou peu s'en faut, absente de la collection. La classique *Abhidhānappadīpikā* n'y figure pas. Je n'ai trouvé en ce genre qu'un petit manuscrit intitulé *Akkharasap*. C'est un dictionnaire pâli-laotien ou plus exactement une liste de mots pâlis, dont les uns sont accompagnés, les autres, dépourvus, d'une glose laotienne. Les mots sont rangés dans l'ordre alphabétique de l'initiale. Le premier fascicule, qui seul subsiste (les autres auraient été brûlés par les pirates chinois), renferme 24 ff. et comprend les voyelles a, ā, ī. Les gloses offrent peu d'intérêt.

On pourrait croire, à lire cette énumération, que les traités de grammaire sont largement répandus dans les pagodes du Laos. Il n'en est rien : la plupart ne possèdent que *Kaccāyana* et son *nissaya*. Tous les autres proviennent d'une seule bibliothèque : celle de Vat Vixun. La plupart sont datés de 1820 environ ; plusieurs sont d'une calligraphie très fine et très soignée. Vat Vixun était évidemment à cette époque l'asile des bonnes études. Il est à remarquer que c'est précisément dans ce couvent qu'en 1836 le mahāthera Kañcāna Araññavāsī de M'rong Prè reçut une copie du *Tripiṭaka*, exécutée aux frais du Roi, du Latsavong et des fidèles de Luang Prabang : cette collection comprenait 242 māṭ et 2825 phuk (4).

(1) Ed. par FRYER, *JASB.*, 1877 ; analyse par CHILDERS, *JRAS.*, n. s., IV, 330.

(2) Ed. par FRYER. Calcutta, 1875.

(3) Écrit fautivement *Sandhavuttivilāsini*, ce qui rendrait facile une confusion avec la *Saddavutti* ; mais le début ne laisse aucun doute (f^o 1^a) :

lakkhya-lakkhaṇa-samyuttaṃ vaṇṇa-mattā-vibhāvanīṃ
subodhuṃ racayissāmi sandhavuttivilāsiniṃ ||

sandhass' iha vuttassa ca kiṃ antaraṃ ñeyyaṃ iti | yaṃ vuccat' idaṃ akkharaniyamo
sandhaṃ | guru-lāhu-niyamo bhavē vutti ||

(4) PAVIE, *Inscr.* n^o XII.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE EXTRACANONIQUE

La littérature religieuse, en dehors du canon et de ses commentaires, se compose pour la plus grande partie, de récits édifiants sur les buddhas, les saints, les lieux de culte ; d'opuscules sur certains points de doctrine ; mais surtout d'instructions variées sur les œuvres pies et les profits qu'on est en droit d'en attendre : car le désintéressement est une vertu doctrinale qu'on entoure d'hommages sans beaucoup s'inquiéter de là mettre en pratique.

Histoires de dieux et de saints.

Les dieux jouent naturellement, dans les légendes, comme dans les croyances du Laos, un rôle très effacé. Le seul qui soit resté vivant dans la conscience populaire est *Prā Īn* (Indra) : il est en effet considéré comme une sorte de Providence qui protège le Dhamma, favorise les bons, punit les méchants et maintient plus ou moins sur la terre le règne de la justice. Cette croyance se reflète dans notre collection, où un groupe de mss. est consacré à ce dieu bienfaisant : *Praya Īn* (Purn, Tamnan), « Histoire d'Indra » ; *Praya Īn klao kam tham katai* (Tamnan), « Histoire d'Indra interrogeant le lièvre » ; *Praya Īn liep lôk*, — *su lôk*, « Indra parcourt le monde » ; *Prayā Īn tham paṅha*, « Questions d'Indra » ; *Nan̄su Praya Īn hai nuoi dao tok*, « Indra ordonne la chute d'une étoile ».

Ce dernier opuscule est assez curieux : en voici le sujet. Un devaputra, envoyé par Indra pour s'enquérir de la conduite des hommes, rapporte qu'ils négligent complètement la pratique des *sīla*. Il reçoit du roi des dieux l'ordre de créer une « étoile à queue » et d'annoncer au peuple que cette étoile tombera s'il persévère dans ses mauvaises mœurs. Ce météore parut le 12^e jour de la lune croissante et disparut le 15^e de la lune décroissante du 4^e mois. Un avant-propos informe le lecteur que le *praya* de Xieng Rai s'étant rendu dans le royaume de Videha (Yunnan), en sakrat 1249, année *ka mot*, 15^e jour de la lune croissante du 8^e mois, trouva ce récit écrit sur des feuilles d'or et le fit copier sur des feuilles de palmier pour l'instruction des moines et du peuple.

Plus que les légendes divines, la vie des saints parle à l'imagination populaire, surtout lorsqu'on peut apprendre par leur histoire ce qu'ils ont pénétré

de l'avenir ou de l'autre monde. C'est ainsi que le futur buddha Siri Ariya Metteya est le sujet de plusieurs ouvrages : l'*Anāgatavaṃsa*, prédiction de Gotama sur son lointain successeur, le *Metteyasutta*, le *Tamnan Prā Mettai*, le *Pun Prā Si An*.

Parmi les Pères de l'Eglise, nous voyons apparaître Ānanda (*Anon tham Prā Cao*), Upagutta ⁽¹⁾, mais surtout Moggallāna. Ce dernier, en effet, a eu le privilège de voir le ciel et l'enfer, et les humains trouvent sur ces mondes mystérieux des informations de première main dans le récit de ses courses : *Mokkala loṇ lōk*, « Moggallāna parcourt le monde » ; *M. loṇ tip*, « M. visite le ciel » ; *M. pai du narok*, « M. va aux enfers » ; *M. tham pet*, « M. interroge les Preta ». Cependant les voyages de Moggallāna ne suffirent pas à contenter la curiosité intéressée des fidèles : sans doute voulait-on des détails plus précis. C'est alors que la Légende dorée fit une place à Prā Malai. Ce saint homme est moins ancien que le grand Moggallāna, et l'hagiographe ne cherche pas à nous en imposer sur ce point, puisqu'il nous apprend qu'il vécut après des rois singhalais du II^e siècle av. J. C. Malgré cette légère infériorité, sa légende est une des plus populaires au Laos et au Siam, où on rencontre souvent des manuscrits illustrés de figures coloriées représentant les supplices infernaux auxquels assista le saint voyageur.

Prā Malai ou Tep Malai était un thera du village de Kambojanagāma ⁽²⁾ dans le pays de Loha (Lohajanapada) situé dans l'île de Tambapaṇṇī ou Laṅkādīpa. Grâce à sa puissance spirituelle, il se rend au monde des dieux, au Tāvatiṃsa, où Indra et les autres deva lui font un respectueux accueil. Il voit les devaputra, entourés d'un brillant cortège, venir adorer le Cūlāmaṇi et il apprend d'Indra quels mérites leur ont valu cette gloire céleste. Quelques-uns sont des compatriotes du thera : l'un est né à Anurādhapurī ; un autre est Saddhātissa rāja, frère d'Abhaya Dutthagamaṇī ; un autre encore est le roi Abhaya.

Tel est le sujet du *Malai mwn*. Le *Malai sēn* ⁽³⁾ qui y fait suite s'ouvre avec l'arrivée du bodhisattva Ariya Metteya, qui vient du ciel Tusita adorer le Cūlāmaṇi : il consiste en questions de Prā Malai et réponses d'Indra au sujet du bodhisattva, des œuvres qui lui ont mérité sa future dignité et des temps qui précéderont sa descente sur la terre pour y remplir sa mission de sauveur.

Enfin le *Malai Pōthisāt* raconte la visite du thera aux enfers. Il y trouve beaucoup de compatriotes, qui le chargent de recommander à leurs parents encore vivants la pratique des bonnes œuvres. Revenu sur terre, Prā Malai ne

(1) Sur la légende d'Upagutta, voir DUROISELLE, dans BEFEO., IV, 1414.

(2) Ms. EFEO, Lao. n^o 154, f^o 1^b, l. 4. Corr. *Kambojanigama*, « le bourg de Kamboja » (?).

(3) Ces titres singuliers : « Malai Dix-mille », « Malai Cent-mille », font peut-être allusion aux *parivāra*, aux cortèges qui entourent respectivement les devaputra et Metteya.

manque pas, en faisant sa tournée d'aumônes, de donner aux fidèles laïques des nouvelles de leurs parents qui souffrent dans l'enfer et de leur transmettre le message de ces malheureux, les exhortant à acquérir du *puñña* pour eux-mêmes et pour les morts, en accomplissant tous les actes méritoires, dont l'un des plus recommandables est de donner généreusement au moine quêteur.

Un autre saint, dont on ne raconte pas de pérégrinations aux cieus ou aux enfers, mais seulement le *nibbāna*, précédé de longues et salutaires exhortations, est Gavampati, qui aurait été, lui, un contemporain du Buddha. Il s'appela tout d'abord Brahmaputta. Il demeurait avec 80.000 mahāthera, ses disciples, dans le Sundaravana, sur le mont Pajalitta situé dans le nagara Hemabhūmi. Il était d'une si noble prestance et d'un si gracieux visage qu'on le prenait partout pour le Maître lui-même. Importuné de ces méprises répétées, le thera se rendit laid par sa puissance magique et, sous ce nouvel aspect, il porta le nom de Gavampati. Quand il sut que son heure était proche, il alla au Jetavana prendre congé du Buddha, puis il revint au Sundaravana où, après une longue homélie à ses disciples, il entra dans le *Nibbāna*. C'est le récit de ses derniers moments que contient le *Gavampati-sutta*.

Il semble d'ailleurs que le succès du *Mahāparinibbāna-sutta* ait suscité de nombreuses imitations, car, outre le *nibbāna* de Gavampati, nous avons encore ceux d'Ānanda, de Mahā-Kassapa, de Sāriputta, du thera Dabba, de Bimbā (1).

Parmi les légendes hagiographiques, une des plus goûtées est celle de Jambupati, qui se donne hardiment comme un des *sutta* chantés au premier concile. Elle date naturellement d'une époque beaucoup plus moderne ; mais la composition en est d'une qualité supérieure à celle des productions similaires. L'auteur a su broder sur la trame de cette petite histoire pieuse des incidents assez variés et des descriptions assez imagées pour soutenir l'intérêt d'auditeurs peu difficiles d'ailleurs, et ce talent relatif, qui a fait le succès de l'ouvrage, nous justifiera d'en donner une analyse assez étendue.

JAMBUPATI-SUTTA

Jambupati, roi de l'Uttarapañcāla, était un des plus puissants souverains du Jambudvīpa. Il possédait plusieurs objets merveilleux, notamment deux pierres précieuses (*kēo manixôt*) au moyen desquelles il pouvait voler dans les airs, et une flèche magique qui allait au loin exécuter ses ordres. Une nuit qu'il était assis sur la terrasse de son palais, contemplant la pleine lune dans le ciel étoilé, ce spectacle fit naître en son cœur orgueilleux la fantaisie de parcourir les royaumes du Jambudvīpa, comme la grande lune marche parmi les petites étoiles. Revêtant les ornements royaux, il s'élève

(1) Un ms. de la Bibliothèque Nationale (Pāli 298) a pour titre : *Sāriputta-Mahāmoggallāna-Mahākassapa-Mahākaccāyana-nibbāna*.

dans le ciel et vole de ville en ville. Il arrive ainsi à Rājagṛha, où le palais de Bimbisāra l'étonne par sa beauté. Désirant connaître le roi qui l'habite, il descend sur la terrasse et frappe du pied le pavé, mais il se blesse au genou. Irrité, il tire son sabre et en décharge un coup terrible sur le toit : mais les devatā amortissent le choc qui ne trouble même pas la tranquillité du palais. Jambupati, furieux, retourne chez lui en toute hâte, prend son arc et lance vers Rājagṛha la flèche magique, avec ordre d'aller trancher la tête du roi Bimbisāra et de la rapporter.

Cependant Bimbisāra, qui avait cette nuit-là entendu du bruit, était parti dès son réveil pour saluer le Buddha et lui demander conseil. En apprenant de lui ce qui s'est passé, il se montre fort ému ; mais le Buddha le rassure et lui promet sa protection.

La flèche arrive au palais, cherche vainement le roi et se dirige vers le Jetavana, mais sans pouvoir y entrer (1). Le Buddha crée une autre arme magique (*cakravut kēo*), qui sort à la rencontre de la première, la met en fuite et l'oblige à rentrer honteusement dans son carquois.

Jambupati a recours aux *manixôt* : ils se changent en deux serpents à cent têtes, crachant des flammes et de la fumée. Mais, en approchant de l'ārāma, ils rencontrent un Garuḍa épouvantable, à mille têtes et cent mille ailes, devant lequel ils fuient à toute vitesse. En les voyant revenir, Jambupati est humilié comme un oiseau à qui on a coupé les ailes.

Cependant le Buddha omniscient sait que le présomptueux et irascible monarque est prédestiné à devenir Arhat : il décide de le convertir. Dans ce but, il fait appeler Indra et lui donne l'ordre suivant : il ira sommer Jambupati de venir, sous peine de la vie, rendre hommage au Roi des rois (*Rājādhirāj*). Indra, sous l'apparence d'un héraut, se rend à la capitale de l'Uttarapañcāla, entre au palais et, sans saluer le roi, lui notifie fièrement son message. A Jambupati qui s'étonne de ce sans-gêne, il explique qu'un serviteur du Rājādhirāj ne saurait se prosterner devant un roitelet aussi insignifiant que lui. Jambupati courroucé tire contre l'impertinent messenger sa fameuse flèche, qui est aussitôt mise en fuite par une arme plus puissante : poursuivie sans merci, la flèche s'enfonce dans les forêts, dans la terre, la mer, le ciel, revient finalement vers son maître et met le feu à la ville. Toute la cour s'enfuit. Le roi déconcerté demande au héraut divin d'éteindre l'incendie. Indra y consent. Mais à peine sauvé du péril, le monarque entêté refuse encore d'aller rendre hommage au Rājādhirāj. Aussitôt il se sent garrotté et tiré brutalement à bas de son trône par une force invincible : après avoir été traîné sur une distance de 36 brasses, il demande grâce et s'engage à partir le lendemain.

Pendant ce temps, le Buddha a convoqué les Deva, Nāga, Garuḍa, etc. et leur a donné l'ordre de construire instantanément une cité opulente et un palais splendide. Lui-même a pris la forme de Mahābrahma, et ses disciples celle de grands mandarins.

Jambupati, pour donner au Rājādhirāj une haute idée de sa puissance, part à la tête de 111 rois vassaux, de 100.000 mandarins et d'une armée innombrable. La route miraculeusement raccourcie par le Buddha lui permet de faire le trajet en un jour.

(1) « cīn bo khao ma su prā Xettavon arān dai » (Ms. Lao. 21). Le fait de placer le Jetavana près de Rājagṛha caractérise le degré d'instruction du traducteur.

Il arrive aux portes de la cité magique, où un gardien l'invite en termes impérieux à descendre de son éléphant : Jambupati offusqué veut faire tuer l'insolent. Mais celui-ci, sans s'émouvoir, saisit par la queue et lance au loin l'éléphant, d'où le roi se trouve descendu en un clin d'œil.

Il pénètre dans la ville dont les magnificences l'éblouissent. Il franchit des remparts d'or, de rubis et de saphir. Il traverse des marchés où des dieux cisèlent l'or et l'argent, où des déesses vendent des fleurs, des fruits, des parfums et des gemmes. Dans les jardins profonds, où les santals en fleur sont animés par le plumage éclatant des perroquets, les Kinnarī font entendre une musique céleste, et les Nāgī, sous la forme de femmes divinement belles, puisent l'eau limpide des bassins. Sur des places pavées de cuivre, cent mille guerriers s'exercent au maniement des armes. Une large avenue au sol de cristal s'offre aux yeux de Jambupati, qui prend le cristal pour de l'eau et, craignant de se mouiller, retrousse prudemment son langouti, à la grande joie des assistants. L'avenue de cristal le conduit à l'escalier du palais : il en monte les degrés et se trouve en présence du Candasuriyadevaputta qu'il prend pour le Rājādhirāj : mais ce n'est que le chef des portiers !

Jambupati pénètre dans le palais. Il voit 16.000 rois venus pour rendre hommage au grand roi, des officiers si majestueux qu'il les prend l'un après l'autre pour le Rājādhirāj. Enfin il aperçoit celui-ci sur son trône, beau comme un dieu, vêtu d'habits lumineux. D'abord écrasé par cette splendeur, l'incorrigible fat se demande si, après tout, ce roi au gracieux visage et à la voix harmonieuse est plus fort que lui : un défi aussitôt accepté lui en fournit la preuve immédiate : la flèche et les *manixôt* connaissent encore une fois la défaite.

Alors le Rājādhirāj commence une longue exhortation : il parle du péché et de l'enfer. Jambupati se déclare sceptique : il croira à l'enfer s'il le voit. Aussitôt s'ouvre à ses pieds un gouffre d'où jaillissent les flammes infernales. Le spectacle est si terrible que Jambupati ne résiste plus ; il ôte sa couronne et se prosterne aux pieds du Rājādhirāj. Celui-ci, continuant son homélie, prêche sur la douleur, l'impermanence du corps, la vanité des richesses. Après avoir montré l'enfer à Jambupati, il lui fait voir le ciel : s'il veut devenir *devaputra*, qu'il pratique le bien ; s'il veut parvenir au Nibbāna, qu'il devienne bhikkhu : rien ne vaut l'état religieux.

A la fin de ce discours, le Buddha reprend sa forme naturelle. Jambupati demande l'ordination, donne tous ses biens au Saṅgha et retourne chez lui pour conseiller à ses femmes de l'imiter. Il devient *thera cao*.

Le *Jambupatisutta*, probablement introduit du Pégou au Laos, y a trouvé le plus grand succès : il joint en effet au mérite assez banal d'une histoire édifiante l'attrait d'un récit romanesque orné des péripéties qui plaisent à ces imaginations enfantines : duels à coups d'armes merveilleuses, courses aériennes, métamorphoses, incidents comiques où la force brutale est vaincue et bafouée. Surtout la description de la cité magique fournissait un thème merveilleusement approprié au goût excessif des Laotiens pour le faste, même indiscret, pour la richesse, même fausse, pour la parure, même déplacée. Cet amour du clinquant n'a pas épargné, on le sait, les images mêmes du grand ascète : à l'austère simplicité de sa robe monastique la dévotion des Thai eût préféré sans hésiter un costume somptueux, brillant d'or et rutilant de pierres

précieuses. Mais pour se risquer à enfreindre aussi gravement les données de la tradition, il fallait trouver un biais ingénieux : le *Jambupatisutta* s'est trouvé à point pour le fournir. Puisque le Buddha a porté une fois au moins le costume royal, il ne saurait être défendu de le représenter sous cet aspect : donc le Buddha couronné du diadème, vêtu d'or et de bijoux, chaussé de brodequins élégants, sera simplement le Buddha en tant que Rājādhirāj : ainsi est éliminé le désaccord entre le luxe rêvé et les pénibles exigences de l'orthodoxie.

Histoires de reliques.

Après les légendes hagiographiques, les récits les plus appréciés sont ceux qui concernent les reliques du Buddha. Par là nous entendons, non seulement les reliques corporelles (*dhātu, sarīra*), mais encore les souvenirs matériels de son passage sur la terre, tels que les empreintes de son pied (*pāda*), les objets qui lui servirent, ou même les statues auxquelles s'attache, par un processus difficile à expliquer, quelque chose de ses souverains pouvoirs.

Dans cette classe se rangent les opuscules relatifs à la dent de Ceylan (*Dantadhātu, Vāmadantudhātu*) ; aux cheveux de Rangoun (*Kesadhātu, That doi Siṅguttara* ⁽¹⁾, *That Kuñ, That Xieñ Huñ*) ; à l'arbre de la Bodhi (*Supō Prā Laṅkā*) ; aux empreintes du pied du Buddha (*Pāda, Prā Bat Rañ ruñ*) ; enfin à différents *ceṭiya* vénérés (*That doi thuñ mwoñ Xieñ Sen, That Inrañ* ⁽²⁾, *That Phanom* ⁽³⁾). Le *Nītan that* (ms. E. 183) est l'histoire d'une relique enterrée par Mahā-Kassapa au pied du figuier Pò Xai sur la montagne Phu Kamba, dans le Malukkhanaḡara, où Dhammāsoka éleva ensuite un *ceṭiya*, agrandi plus tard par un roi Sumindarāja.

Parmi ces reliques, les seules qui jouissent d'une véritable notoriété sont celles de Rangoun. Au Laos même, *That Phanom* est à peu près l'unique sanctuaire qui attire les pèlerins : encore cette dévotion n'est-elle pas très ancienne, puisque, suivant la tradition même du temple, il ne se releva qu'au XVI^e siècle de l'oubli où il était tombé. En fait, il est douteux que le culte des

(1) Siṅguttara est le nom de la région de Rangoun (laot. *Kuñ*), où sont conservées, sous le stūpa Shwe Dagon, des reliques des quatre derniers Buddhas : le filtre de Kakusandha, le bâton de Konagamana, l'écharpe de Kassapa et les cheveux de Gotama.

(2) *That Inrañ*, temple près de Savannakhet (Laos).

(3) Le *That* ou Dhātu Phanom est un stūpa situé sur la rive droite du Mékhong en face de la Se Bang Fay. D'après la chronique du sanctuaire, 8 ans 7 mois et 12 jours après le Nibbāna, Mahā Kassapa et 500 Arhat apportèrent une relique du Buddha, qu'ils enterrèrent sous un figuier religieux ; six rois voisins édifièrent un stūpa sur cette relique. En 1520, le *that* était abandonné lorsqu'une fille du roi du Cambodge, ayant épousé le prince héritier du Laos, obtint de son beau-père la reconstruction du monument (F. GARNIER, *Voyage d'exploration*, I, 264-269 ; AYMONIER, *Notes sur le Laos*, I, 236).

reliques ait jamais tenu une grande place au Laos (1). Sans doute il en est souvent question dans les inscriptions (2), mais on les considère surtout en fonction du ceṭiya dont elles forment le substrat obligatoire. On peut citer un exemple caractéristique de cette indifférence. Un des principaux *that* du Laos moderne est le That Luong de Vieng Chan. Une inscription nous apprend que ce « thūpa » fut construit en 928 saka (1566 A. D.) par le roi Jaya Jetṭha, qui lui donna le nom de *Lokacūlāmaṇi*, « Aigrette du monde ». Ce vaste et imposant édifice s'élevait sur une relique appelée *Jinaguyhadhātu*, « la Relique secrète (ou mystérieuse) du Buddha ». La nature de cette relique est aussi mystérieuse que son nom. Pour lui faire un tel honneur, on devait, semble-t-il, la tenir en grande vénération : or l'inscription ne nous donne aucun renseignement à son sujet, et aujourd'hui le *Lokacūlāmaṇi* est complètement délaissé par la dévotion populaire. Les *Buddhapāda* ne jouissent pas d'une considération très supérieure (3) : il en est un à Luang Prabang, sur les bords du fleuve, qui paraît, lui aussi, fort négligé des fidèles. Il y avait dans la même ville un *Bodhidruma* dans l'enceinte d'une pagode : il a disparu sans laisser de traces, de même que l'os de la main du Buddha qui était déposé dans le *that* de Vat Kéo (4).

Les statues ont eu une meilleure fortune. Les trois plus célèbres, le *Prā Bañ*, le *Prā Kéo* et le *Prā Sihin* ont chacun leur chronique, qui nous renseigne abondamment sur leur origine et leurs vicissitudes (5).

(1) C'est une question de savoir si, en Birmanie même, à l'exception de l'illustre *Kesadhātu* de Shwe Dagon, les vestiges du Buddha étaient un objet de grande dévotion. Un *Buddhapāda*, retrouvé dans la brousse au XVII^e siècle, est de nouveau oublié et redécouvert en 1776 (Mrs. BODE, *Pali Literature of Burma*, p. 72).

(2) En 1287 A. D., Rāma Kaṃhēn fait exhumer les reliques du sol de *Sajjanālaya* et, après les avoir exposées à l'adoration du peuple, les enterre de nouveau et élève par dessus un ceṭiya (Pavie, *Inscr.* I). L'inscription de Jum (ib. n^o II) commémore la consécration d'une relique (*ṣṛī ratanamahādhatu*) et la plantation d'un rejeton du *bodhidruma*, en 1357 A. D. A Xieng Mai, en 1500 A. D., le roi fait apporter des reliques du Buddha, qu'il place dans un mahāceṭiya (ib. n^o V). L'inscription VII relate l'érection à Xieng Mai, en 1471 et 1565, de plusieurs ceṭiya, sans aucune mention de reliques. A Luang Prabang, en 1838, translation de reliques et érection d'un ceṭiya (n^o XI). En 1885, au Vat Xieñ Tōñ de la même ville, un donateur fait construire un *mahāceṭi that*, sans que son inscription commémorative (n^o XIII) contienne un seul mot touchant une relique.

(3) Au Siam, cependant, le *Phrā Bat*, à environ 45 kil. N.-E. d'Ayudhya, très vénéré, est le but d'un pèlerinage annuel. Voir H. ALABASTER, *The Wheel of the Law*, Pt. III. *The Phrabat or Siamese Footprint of Buddha*.

(4) *Mission Pavie, Recherches sur l'histoire*, p. 108.

(5) Le *Pun Prā Bañ* et le *Pun Pra Kéo* seront analysés plus loin. Pour la troisième statue, dont l'histoire est racontée dans le *Sihingānidāna*, œuvre de *BODHIRAMSI*, de Xieng Mai (XV^e siècle), voir G. CÆDÈS, *BEFEO*, XV, III, p. 43 ; XVII, II, p. 34. 41. Le *Prā Sihin*, signalé dans deux bibliothèques de Luang Prabang, mais qui paraît avoir

La « réunion des reliques » au pied de l'arbre de la Bodhi, à la fin des cinq mille ans que doit durer la religion du Buddha, est un thème commun à tous les pays indochinois qui suivent le Theravāda. Au Laos, il fait l'objet du *Saṅrom that* qui, sous la forme d'une prédiction du Buddha, expose la décadence de la doctrine pendant cette période, terminée par la réunion miraculeuse et l'embrasement des reliques.

Textes divers de doctrine et de piété.

Le Canon bouddhique n'est pas d'une étude facile : il décourage par sa masse et ses aspérités le zèle le plus intrépide. Si le Vinaya et l'Abhidhamma ont un objet assez bien délimité, en revanche les différents points de la doctrine sont semés au hasard à travers les quatre Nikāya, sans aucune préoccupation d'éviter les répétitions ou de combler les lacunes. Il a donc fallu se préoccuper de rendre accessible cette *rudis indigestaque moles*, soit en la comprimant sous forme de résumés, soit en combinant les éléments dispersés de telle ou telle partie de la doctrine, soit enfin en détachant simplement de ce livre immense quelques feuillets intéressant plus particulièrement la vie spirituelle ou pratique de la communauté.

En tête des abrégés de la doctrine se place le célèbre *Visuddhimagga*, « la Voie de la Purification », de Buddhaghosa, qui a lui-même été soumis à une nouvelle compression : d'où deux états de l'ouvrage : le « Grand Visuddhimagga » (*V. yai*), et le *Visuddhimagga* abrégé (*V. rom*), le premier, en 115 fascicules, le second en 8.

Une autre grande compilation, plus récente, le *Sārasaṅgaha* manque à la collection de Luang Prabang, qui toutefois en possède un commentaire, la *Citragaṇṭhidīpanī*. En revanche elle contient trois traités de cosmologie : la *Trailokyavinicchayakathā* ⁽¹⁾, « Traité de la discrimination des trois mondes », en 80 fascicules, le *Lokasaṅṭhāna-jōlaratanagaṇṭhi*, et le *Traiphum*, ce dernier attribué au roi Lidaiya (Lữ Thãi) de Sukhodaya ⁽²⁾. On y trouve aussi la *Maṅgaladīpanī* par Siri Maṅgala, de son nom laïque Ru ou Uru, écrite à Xieng Mai en 1524 A. D. et qui, « avec la *Dhammapadaṭṭhakathā* et le

échappé aux recherches faites pour la Bibliothèque Royale, est sans doute une version du *Sihāṅganidāna*. Il y avait à Luang Prabang une autre statue miraculeuse, le *Prā Sèk Kam*, venue spontanément rejoindre le *Prā Bañ* après son installation à Vat Vixun en 1513 ; elle fut transportée à Vieng Chan par Jaya Jetṭha, et par les Siamois à Bangkok, après la prise de la capitale du Laos en 1827 (*Pōhsavadan Viēn Can*, ms. EFEO., Lao. p. 23).

(1) La Bibliothèque de l'EFEO. en possède une version khmère incomplète (Camb. 56).

(2) G. Cœdès. *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*. BEFEO, XVII, II, p. 5 sqq.

Sāratthasaṅgaha, constitue le fond de la culture pâlie des bonzes siamois et cambodgiens » (1).

Parmi les manuscrits destinés à mettre à la portée des religieux les notions essentielles sur des points particuliers de la doctrine, nous citerons les ouvrages suivants :

- Balasaṅkhyā*, « Dénombrement des pouvoirs spirituels ».
- Bodhipakkhiyā dhammā*, « Eléments spirituels de la Bodhi ».
- Buddhagūṇa*, « Mérites du Buddha ».
- Buddhānusatti*, « Dévotion au Buddha ».
- Cetanabheda*, « Classification des états psychologiques ».
- Dhammapāda* ou *Dhammadesanāpāda*, « Prédication religieuse » (2).
- Dhammasaṃvega*, *Samvegavatthu*, « Emotion religieuse ».
- Saṅkhittovāda*, « Instruction abrégée ».

Enfin il existe plusieurs petits manuels sur le sujet favori des Pāramī, « Perfections » : *Culla-pāramī*, *Paññāpāramī*, *Pāramīdīpanī*, *Pāramī rom*, *Sabbapāramī*, etc.

Un autre groupe, plus important par le nombre des textes que par leur valeur intrinsèque, est celui des *Sōṅ* : notre liste en contient une centaine. Le mot *sōṅ* est une abréviation du pâli *ānisaṃsa* « avantage » : le rôle de ces petits *tracts* est en effet d'expliquer aux moines et aux fidèles les avantages pratiques qu'offrent les divers actes de piété. Quiconque observe les *sīla*, copie ou récite un texte sacré, fait don au Saṅgha de terres, maisons, nourriture, vêtements, offre sur l'autel du Buddha des fleurs ou des bougies, n'a qu'à consulter le *Sōṅ* correspondant pour savoir ce qui est porté à son crédit dans l'infaillible balance du *Kamma*. C'est une grande cause de sécurité. Ces textes jettent un jour assez cru sur l'idéal des bouddhistes d'Indochine et sur les aspirations qui dictent leurs actes de piété. Nous donnerons comme exemple la traduction, légèrement abrégée, du *Sōṅ dok mai*, la « Récompense des fleurs ». On remarquera que, pour donner plus de valeur aux promesses qui y sont inscrites, le

(1) Id. Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thai. BEFEO, XV, III, p. 40. Le 1^{er} volume du texte pâli de la *Maṅgaladīpanī* a été imprimé à Bangkok en 1900 ; la traduction siamoise faite par ordre du roi Phra Nang Klao, avant son avènement, en 1821, a été publiée en partie *ibid.*, 1876-77, 3 vol. (GERINI, *On Siamese Proverbs*, p. 108-109).

(2) A distinguer du *Dhammapada*. Il s'agit ici de sermons du Buddha touchant divers points de doctrine, avec histoires à l'appui. Par exemple, pour illustrer le principe des conséquences du *kamma*, il raconte l'histoire d'une femme adultère qui offrit à un *stūpa* une bannière d'or et de pierres précieuses, en exprimant le souhait d'être, dans sa vie suivante, belle et fortunée. Son vœu fut accompli : elle fut une fille d'*Anāthapiṇḍika*, nommée *Khemā*, dont la richesse et la beauté lui valurent de la part des autres femmes, des persécutions, rançon de son péché.

rédacteur n'a pas hésité à les mettre dans la bouche du Buddha, en donnant à sa composition le cadre classique du sutta :

SŌN DOK MAI.

Le Buddha séjournait à Savatthi, au Jetavana, le parc d'Anāthapiṇḍika. Là, le Maître adressa cette instruction aux religieux :

Moines ! Celui, quel qu'il soit — homme ou femme, khattiya ou khattiyā, brahmane ou brāhmaṇī, vessa ou sudda, riche ou pauvre, maître de maison, borné ou intelligent, pourvu qu'il ait la foi, — qui, avec des fleurs odorantes ou inodores, fait hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, celui-là en retire un grand avantage (*mahāphalam ānisamsam*).

Les hommes qui prennent des fleurs de toute sorte : fleurs de cocotier, de jasmin, d'arbre à corail, de lotus, d'acacia, etc. (1) et en font hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, à un ceṭiya, à un arbre de la Bodhi, y gagnent un grand profit. S'ils souhaitent obtenir la dignité de roi cakkavatti parmi les hommes, ils l'obtiennent ; la condition de deva, ils l'obtiennent ; la condition de roi des dieux, ils l'obtiennent ; la condition de Brahma, ils l'obtiennent ; le Nibbāna, ils l'obtiennent. Où qu'ils aillent, ils sont honorés des hommes et des dieux.

C'est pourquoi Bhagavat dit : Ceux qui offrent des fleurs parfumées jouissent du bonheur sur la terre et dans le ciel. Quand ils meurent ici-bas, ils renaissent dans le ciel ; quand ils quittent le ciel, ils reçoivent la félicité de Brahma ; quand ils l'ont épuisée, ils arrivent au Nibbāna.

Partout où ils naissent dans la course incessante du saṃsāra, ils jouissent de tous les bonheurs. Ils ne naissent que dans deux sortes de familles : khattiya et brahmanes, jamais dans une famille vile. Tel est le fruit que procure l'offrande de toutes les fleurs.

Qu'ils naissent dans un petit village ou dans une grande ville, ils auront toujours un éclat semblable à celui du soleil. Ils auront le teint d'une belle couleur d'or et seront chéris de tous, riches et considérés. Ils ne seront jamais fils d'un esclave ou d'une esclave. Ils ne naîtront ni dans le monde des Preta, ni parmi les animaux ; ils ne connaîtront pas les souffrances de l'enfer. Ils seront rois, possesseurs des Sept Joyaux, seigneurs des Quatre Dīpa. Ils auront une multitude d'esclaves des deux sexes et de femmes. Ils seront parés d'ornements dignes d'eux. Ils posséderont toutes choses : palais, éléphants, chevaux ; une armée à quatre aṅga ; une cour ; des bœufs, des buffles, des chars par milliers ; des vêtements ornés de tous les objets de parure. Ils auront des richesses incalculables, des armées infinies, des troupes immenses de femmes. En quelque lieu qu'ils aillent, ils y seront honorés des hommes et des dieux. Lorsqu'ils abandonneront leur corps d'homme, ils renaîtront dans le Tāvātimsabhavana, pour y être Indra 80 fois ; 80 fois ils auront la dignité de roi cakkavatti et 80 fois

(1) L'auteur énumère 25 espèces de fleurs par leur nom pâli et laotien ; détail curieux, la plupart sont des fleurs sauvages et ne servent nullement aujourd'hui aux offrandes faites sur les autels du Buddha.

celle de *padesarāja* dans des pays petits ou grands. D'une richesse inépuisable, ils naîtraient partout mahāseṭṭhi.

Ceux qui honorent avec des fleurs les Trois Joyaux, leur corps exhale le parfum du santal, et leur bouche l'odeur du lotus, dans un rayon de sept lieues.

Tels sont les avantages qu'obtiennent ceux qui offrent avec foi des fleurs au Buddha, au Dhamma et au Saṅgha : ils jouissent de toutes les félicités dans le ciel et parviennent ensuite au Nibbāna.

A la même famille que les Sōh appartiennent les textes dont la récitation seule procure les avantages souhaités par le fidèle. Nous citerons comme types de cette catégorie : le *Cundasūkarikasutta*, l'*Uṇhassavijaya*, le *Pēt mun* et le *Lem Luoñ*.

Le *Cundasūkarikasutta* ⁽¹⁾ se compose de deux parties : 1° les litanies *Iti pi so* ; 2° un éloge du sutta sous forme de récit.

Sous le Buddha Dīpaṃkara, quatre bhikkhu du pays de Suvannaabhūmi arrivent dans le Siviraṭṭha, où règne le roi Surūpa. Il a un ministre renommé pour sa générosité, nommé Dhammikapaṇḍita. Celui-ci interroge les bhikkhu sur le but de leur voyage. Ils répondent qu'ils vont au pays de Tambapaṇṇeyadīpa (Laṅkādīpa) pour obtenir du roi Sudassana Cakkavatti ⁽²⁾ le Candasūkarikasutta. Ils s'y rendent en effet et obtiennent du roi le fameux sutta, après lui avoir fait de riches offrandes. Ils en font la lecture à leur retour dans le Siviraṭṭha. Indra, désireux de l'entendre, envoie son cocher Mātali chercher Dhammikapaṇḍita, qui l'enseigne aux dieux. Après sa mort, le pieux ministre renaît au ciel, traverse un certain nombre d'existences et finit par être le buddha Gotama. Quiconque récite le Candasūkarikasutta y gagne beaucoup de mérite et va au ciel.

Cet éloge est connu également sous le nom de *Yot tham*, « Glorification du Dhamma ». Comme on le voit, ce prétendu sutta ou jātaka (car il s'attribue ces deux qualifications) ⁽³⁾ est d'une rare platitude.

Il faut placer au même degré — qui est fort bas — l'*Uṇhassavijaya* : c'est aussi un soi-disant sutta qui affiche l'extraordinaire prétention de faire échec à la loi du Kamma et d'assurer à quiconque le récite le bénéfice de la longévité. L'introduction répond à celle de l'*Uṇṇiṣavijaya* traduit par Yi-tsing (Nanjio, n° 350).

(1) Ms. de l'EFEO Lao. 33, 5 phuk (mq. le phuk 4). Le *Cundasūkarikasutta* existe au Cambodge (Ms. de l'EFEO., Camb. n° 167). Un des récits de la Dhammapadaṭṭhakathā porte le nom de Candasūkarika : il raconte la damnation d'un charcutier.

(2) Tous ces noms figurent dans la liste du *Paṇṇāsa jātaka* : Dhammikapaṇḍita (Z. 8, C. 23) ; Sudassana (Z. 50, C. 20) ; Surūpa (L. 44, Z. 14, C. 27).

(3) Cette dualité d'appellation se rencontre aussi dans le canon. Ainsi : Makhadeva-jātaka (n° 9), Makhadeva-sutta (M., n° 83) ; Mahāsudassana-jātaka (n° 95), Mahā-sutta (D., n° 17). (RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories*, p. LII).

Lorsque le Buddha séjournait dans le ciel Tāvatiṃsa, enseignant l'Abhidhamma aux dieux, il y avait un devaputta nommé Suppatiṭṭhita qui, après avoir joui d'une longue félicité dans le ciel, en raison de ses bonnes actions antérieures, était arrivé, sans qu'il le sût, proche du terme de cette récompense. Un autre, plus clairvoyant, lui révèle la vérité : dans sept jours divins (qui font sept années humaines), il tombera dans l'enfer Avīcī pour mille années divines ; puis il traversera cinq naissances animales : aigle, vautour, tortue, porc, chien ; enfin il arrivera à la condition humaine, en commençant par être sourd et aveugle. Suppatiṭṭhita, effrayé par cette prédiction, va se mettre sous la protection d'Indra, qui se déclare impuissant et le mène devant le Buddha, à qui il expose le cas. Le Buddha commence par définir à quels actes passés le devaputta doit les châtiments qui le menacent : chasseur, il a tué un grand nombre d'animaux, c'est pourquoi il doit renaître aigle et vautour ; jeune prince, il dérobaux oiseaux leurs œufs, c'est pourquoi il deviendra tortue ; il a murmuré contre les samāṇa, c'est pourquoi il prendra la forme d'un porc ; il les a calomniés, ce qui lui vaudra d'être un chien. N'ayant pas prêté à l'enseignement une oreille attentive, il sera sourd ; ayant feint de ne pas voir des religieux qui mendiaient à sa porte, il sera aveugle.

Mais n'y a-t-il aucun moyen de prévenir ces calamités ? Il y en a un : c'est l'*Uṇhassavijaya*. Et le Buddha récite ces gāthās :

atthi Uṇhassavijayo dhammo loke anuttaro
sabbasattānaṃ hitatthāya taṃ tvaṃ gaṇhāhi devate ||
parivajje rājadaṇḍe amanusse *phi*-nāmake (1)
byagghe nāge vise bhutte akālamaraṇāni (2) ca ||
sabbasmā maraṇā mutto thāpetvā kālamāritaṃ (3)
tena tass' anubhāvena hotu devo sukhī sadā (4) ||
Buddha-sīlasamādānā dhammañ ca sucariṭaṃ
tena tass' anubhāvena hotu devo sukhī sadā (4) ||
likhitaṃ kiñci taṃ pūjaṃ dhāraṇaṃ (5) vacanaṃ guru
pāle saṃdesanaṃ sutvā tassa āyu pavaddhati ||
sakkatvā buddharatanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varaṃ
hitaṃ devamanussānaṃ buddhatejena sotthinā
na sant' upaddavā sabbe dukkhā vupasamantu te ||
sakkatvā dhammaratanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varaṃ
pariāhaṃ vupasamānaṃ dhammatejena sotthinā
na sant' upaddavā sabbe byā[dhī] vupasamantu te ||
sakkatvā saṅgharatanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varaṃ
āhuneyyaṃ pāhuneyyaṃ saṅghatejena sotthinā
na sant' upaddavā sabbe rogā vupasamantu te ||

(1) Mss. *gi* ; mais cf. la glose : « les cinq sortes de démons, à commencer par les *phi* *sra* des eaux et les *phi* *sra* des terres ».

(2) Ms. *akkara*.

(3) *marāṇa mulle... karamaritaṃ*.

(4) *le tassena ānubhāvena hotu devo sukhī saddho*.

(5) *rikkhitaṃ... dhatānaṃ*.

« Il y a le dhamma Uḥhassavijaya, sans pareil dans le monde pour l'avantage de tous les êtres : reçois-le, deva ! [Par lui] on échappe aux châtimens royaux, aux démons appelés *phi*, aux tigres, aux serpents, au poison qu'on a ingéré, à la mort prématurée ; on est affranchi de toute autre mort que la mort en temps normal. Par la puissance de ce dhamma, que le deva soit toujours heureux !

« En se soumettant aux préceptes du Buddha et en pratiquant sa loi, par la puissance de ce [dhamma], que le deva soit toujours heureux !

« En honorant, méditant, récitant avec respect les Écritures, en écoutant l'enseignement des textes sacrés, on accroît la durée de sa vie.

« En rendant hommage au Joyau Buddha, remède suprême et excellent, salutaire aux dieux et aux hommes, par la puissance bienfaisante du Buddha, que tous les accidents t'épargnent et que tes douleurs s'apaisent !

« En rendant hommage au Joyau Dhamma, remède suprême et excellent, qui calme la souffrance, par la puissance bienfaisante du Dhamma, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérissent !

« En rendant hommage au Joyau Saṅgha, remède suprême et excellent, digne d'offrandes et d'hospitalité, par la puissance bienfaisante du Saṅgha, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérissent ! »

Ayant écouté ce texte merveilleux, le devaputta retourna à son palais céleste, sans être désormais troublé par les conséquences gênantes de ses actes passés.

Cette recette très simple et à la portée de tous explique le succès de l'*Uḥhassavijaya*, dont témoigne le nombre des manuscrits.

Une telle croyance à l'empire souverain de la formule est déjà assez éloignée de la doctrine orthodoxe ; toutefois cette formule elle-même implique un élément moral et religieux : la pratique de la vertu, l'étude des textes sacrés, le respect du Triratna. Nous ne sommes pas encore au niveau du moulin à prières. Nous y arrivons avec le *Pēt mwn* et le *Lem luon*.

« Pēt mwn » signifie les 80.000 ou plutôt les 84.000. Il s'agit des 84.000 *dhammakkhanda* ou unités que la tradition bouddhique prétend exister dans la totalité des textes du Tripiṭaka. Il va de soi que l'opuscule dont nous parlons n'a pas tenté cette énumération. Celle qu'il nous offre est une liste d'une centaine de titres jetés pêle-mêle, les uns désignant des sections entières du Canon, d'autres des morceaux isolés, d'autres encore des commentaires, la plupart fort incorrects et même inintelligibles.

Ce livret, comme le *Lem luon* qui lui ressemble beaucoup, est fondé sur cette idée qu'en récitant le titre d'un texte religieux, on s'assimile tout le mérite qui réside dans la récitation du texte entier. On voit quel immense profit on peut tirer d'un chapelet de titres qui sont censés contenir la substance d'un nombre égal d'ouvrages canoniques.

Il faut mettre à part un opuscule intitulé *Saddavimāla* ⁽¹⁾ qui, paraît-il,

(1) Ms. de l'École Française, Lao, 192. Le titre est écrit en marge du fol. 1 et dans le colophon *Saddhāvīmālā* ; mais dans les mss. laotiens, le groupe *dd* est le plus

est tenu en grande estime au Laos par les gens cultivés, et nous permet ainsi d'apprécier la mentalité de ce pays à son plan supérieur. Rien n'indique qu'il soit traduit d'un original pâli, et aucun texte ne figure sous ce titre dans les catalogues de manuscrits pâlis ; ce serait donc une compilation en langue vulgaire, de date inconnue. L'auteur lui-même se réfère à deux sources : la *Nirutti* et la *Pathamamullamūlī-tīkā*. La *Nirutti* est un traité de grammaire, sans auteur connu, cité par le *Gandhavom̐sa* (p. 65, 75). L'autre ouvrage est sans doute le commentaire d'un sutta apocryphe qui, d'après un passage de notre texte (f° 17^b), doit traiter des premiers temps du monde (1).

Le *Saddavimāla* se donne comme un manuel à l'usage des religieux Yogāvacara, c'est-à-dire qui s'adonnent aux pratiques mystiques du Yoga (2). Il se propose de leur fournir des thèmes féconds de méditation (*bhāvanā*). Ces thèmes sont assez variés : ils embrassent la morale, la physique, l'anatomie, la physiologie, l'embryologie et, avant tout, la grammaire. Bien entendu, la connaissance du corps, de ses éléments et de ses fonctions n'est envisagée ici que comme base des exercices spirituels, et la grammaire n'est qu'un marchepied pour atteindre à une connaissance transcendante des rapports qui existent entre les sons, l'homme et l'univers. On trouve là une série d'opérations qui rappellent curieusement les premiers bégaiements de la pensée indienne dans les Brāhmaṇas. Il n'est pas jusqu'à la thèse de la création des membres par les traités de l'Abhidhamma qui n'évoque le souvenir de la vieille théorie d'après laquelle les êtres et les objets ne sont que l'écho des mots du Veda éternel. Ces conceptions singulières, bien que la rédaction en soit probablement assez récente, plongent donc par leurs racines dans une tradition fort ancienne, dont il n'est pas sans intérêt de constater la survivance jusqu'à notre époque au sein des communautés bouddhistes. Aussi croyons-nous à propos d'en donner un rapide aperçu.

D'abord, quel est le but à atteindre ? Le Nibbāna. Il est comparé à une forteresse de cristal (3) entourée de sept enceintes. La voie qui y mène est

souvent écrit *ddh* ; quant au signe de la longue, il sert à affecter la syllabe de la voyelle *a* au lieu de *o*. Ainsi il y a confusion perpétuelle entre *sadda* « mot » et *saddhā* « foi ». Comme la « foi » ne tient aucune place dans l'ouvrage, tandis qu'il y est longuement question des « mots » et surtout de la grammaire, ordinairement désignée par le titre de *Sadda*, c'est évidemment ce dernier terme qu'il faut restituer dans le titre. Quant à *vimala*, on ne voit pas bien quel est ici son rôle.

(1) Il fait partie des mss. de Luang Prabang (Bibl. roy. 783).

(2) Sur cette école voir T. W. RHYS DAVIDS, *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism, as practised by Buddhists*. London, 1886 (P. T. S.), et la traduction de ce texte par F. L. WOODWARD et Mrs. RHYS DAVIDS : *Manual of a Mystic*. London, 1916. (P. T. S., Translation Series.) Cf. à l'Appendice de ce dernier volume le récit de l'introduction du Dhyāna à Ceylan par une mission de moines siamois, en 1755.

(3) Cf. Liste générale : *Viñ kēo yol nirapan*, « La Forteresse de cristal, glorification du Nirvāṇa ».

longue, les étapes sont rares et les dangers nombreux : brigands, éléphants, chevaux, rājasīha, tigres, ours, diables, myriapodes, araignées, serpents, qui mordent, piquent, dévorent le voyageur. Quand il a échappé à tous ces ennemis, il arrive devant une porte hermétiquement fermée. Pour ouvrir cette porte, il faut une clef de diamant : c'est l'*arahantaphala*, la sainteté accomplie, qu'on se procure par les observances, la méditation, la sagesse. Jusque-là on tourne dans le tourbillon infini du saṃsāra ; on garde en soi le mal (*pāpa*), mais on peut toujours accôtre le bien (*puñña*), gage de bonheur dans les vies suivantes. Celui qui donne de la nourriture naṭra dans une bonne famille et jouira d'une longue vie. Celui qui offre aux temples un gong, un tambour, des instruments de musique, entendra des sons agréables. Celui qui donne des lampes ou des lunettes aura les yeux clairs. Celui qui lit, récite, enseigne le dhamma possédera la sagesse, etc.

Quant à ceux qui ne s'appliquent pas aux bonnes œuvres, ils sont rivos aux quatre *apāya* (lieux de punition). Les Buddhas peuvent paraître pendant cent mille koṭi d'asaṃkheyya, sans réussir à sauver ces réprouvés.

Après ce préambule orthodoxe, l'auteur passe aussitôt à des spéculations plus raffinées.

D'abord se présente l'invocation initiale de tous les textes bouddhiques : *Namo Buddhāya*. Cette invocation a cinq syllabes, et les Buddhas du présent bhadrakalpa sont de même au nombre de cinq. En conséquence, *na* est Kakusandha, *mo* Konagamana, *bu* Kassapa, *ddhā* Gotama, *ya* Metteya. Ils siègent respectivement dans l'œil droit, dans l'œil gauche, dans les deux oreilles, dans le nombril et sur le front. Telle est la place des Buddhas. Le Dhamma réside sur le sommet de la tête et le Saṅgha sur l'occiput.

Il y a d'autres correspondances. L'Abhidhamma comprend sept traités ; si on ajoute aux six sens un septième élément, soit la chaleur vitale, soit le souffle, on obtient une autre série de sept fonctions organiques qui sont reliées aux sept pakaraṇa par un rapport de causalité. La *Saṅgiṇī* ⁽¹⁾ produit la vue, le *Vibhaṅga* l'ouïe, la *Dhātukathā* l'odorat, la *Puggalaññatti* le goût, le *Kathāvatthu* le toucher, le *Yamaka* l'excitation de l'esprit, et le *Mahāpaṭṭhāna* le feu vital ou la respiration. Si on se rappelle en outre que la semaine a sept jours, rien de plus aisé que d'augmenter chaque équation d'un troisième terme. On dira donc : la *Saṅgiṇī* crée l'œil le dimanche ; le *Vibhaṅga* crée l'oreille le lundi, la *Dhātukathā* crée le nez le mardi, etc.

Ce rapport a des conséquences éminemment pratiques qui sont exposées dans un autre passage (f^o 7^b). Puisque les livres de l'Abhidhamma ont créé les organes des sens, ils peuvent aussi effacer les péchés commis au moyen de ces organes. Si donc on lit à un mourant la *Saṅgiṇī*, créatrice de l'œil, on efface les péchés qu'il a commis par la vue et on lui procure une

(1) Forme ordinaire de la *Dhammasaṅgaṇi* dans les mss. laotiens.

indulgence (*ānisaṃsa*) de 376.100 kappa. Si on lui fait entendre le *Vibhaṅga*, créateur de l'oreille, il expire absous de tous ses péchés d'audition et muni d'une indulgence de 272.100 kappa, etc. La loi du Kamma reçoit ici une atteinte très rude.

Après avoir établi le rapport des sens avec l'Abhidhamma, l'auteur revient en arrière pour exposer la formation du corps lui-même, depuis la conception jusqu'à la naissance. C'est d'abord un point comparable à une gouttelette d'huile de sésame au bout d'un poil de yak ; sept jours après, il devient un liquide épais, ayant la couleur de l'eau où on a lavé de la viande crue ; sept jours plus tard, il ressemble à un caillot de sang ; sept jours après se forment les cinq « branches », savoir : la tête, les deux bras et les deux genoux. Enfin apparaissent les organes, qui se complètent simultanément de sept en sept jours.

L'énumération des parties constitutives du corps donne lieu à de nouveaux parallèles. Pour les comprendre, il est nécessaire de se référer à la liste traditionnelle des 32 *ākāra*, qui revient fréquemment dans les livres canoniques (notamment dans le *Khuddakapāṭha*). Voici cette liste avec la traduction thâi de chaque terme ; telle qu'elle est donnée par le *Saddavimāla* :

Dvattimsākāraṃ.

1. *Kesā*, cheveux ; phom hua.
2. *lomā*, poils ; khon tua.
3. *nakhā*, ongles ; lěp mur lěp tīn.
4. *dantā*, dents ; khèo.
5. *laco*, peau ; hnān hūm.
6. *maṃsaṃ*, chair ; xīn (1).
7. *nahāru*, nerfs ou tendons ; sēn ēn (2).
8. *atthi*, os ; dūk (3).
9. *atthimiñjaṃ*, moëlle des os ; khrāmōñ yu nai kōñ kādūk.
10. *vakkaṃ*, reins ; hmāk kai hloñ (4).
11. *hadayaṃ*, cœur ; kon xīn hua cai (5).
12. *yakanaṃ*, foie ; tăp (6).

(1) Composée de 900 parties (*tēñ*).

(2) Au nombre de 1.400, dont 700 grands et 700 petits.

(3) Au nombre de 300 sections (*tōn*).

(4) Tous deux ont un pédoncule (*khuan*) commun.

(5) « La masse de chair qui entoure le cœur », le viscère étant considéré comme l'enveloppe du *mano*. Le Commentaire du *Khuddakapāṭha* dit que, chez les hommes intelligents, le cœur est entr'ouvert, et complètement fermé chez les sots (*Khuddakapāṭha*, PTS., p. 52).

(6) Il a deux couches (*kīp*) chez les gens intelligents, une seule chez les sots.

13. *kilomakaṃ*, derme ; yăp yuôn hum xin vai (1).
14. *pihakaṃ*, rate ; mam.
15. *papphāsaṃ*, poumon ; pōt (2).
16. *antaṃ*, intestin ; sai hyai.
17. *antagunaṃ*, mésentère ; sai noi (3).
18. *udariyaṃ*, aliments non digérés ; ahan mai (4).
19. *karīsaṃ*, résidus de la digestion ; ahan kao.
20. *pittaṃ*, fiel ; bi.
21. *semhaṃ*, phlegme ; sēt.
22. *pubbo*, pus ; nam hñôn.
23. *lohitaṃ*, sang ; lot.
24. *sedo*, sueur ; hura.
25. *medo*, graisse ; măn khun (5).
26. *assu*, larmes ; nam ta.
27. *vasā*, huile de la peau ; măn hlêo kai kao (6).
28. *khelo*, salive ; nam lay.
29. *siṅghānikā*, mucus nasal ; muk.
30. *lasikā*, synovie ; na hlay lôn.
31. *muttaṃ*, urine ; nam mut.
32. *matthake matthaluṅgaṃ* ; cerveau dans le crâne (7).

Tels sont les éléments corporels que certains abstrauteurs de quintessence ont eu l'idée singulière de mettre en relation avec les lettres de l'alphabet. Comme ces rapports sont purement arbitraires, ils sont sujets à varier suivant

(1) « La pulpe qui recouvre la chair ». Buddhaghosa dit que le *kilomakaṃ* est de deux espèces : le k. « couvert » (paṭicchanna), qui enveloppe le cœur et les reins, et le k. « découvert » (appaṭicchanna), qui se trouve partout entre la peau et la chair. Childers, citant cette définition, ajoute : « From this it would appear to indicate some membrane, as the pleura »

(2) Formé de 32 couches (*kīp*).

(3) Le « grand intestin » (sai hyai) a chez l'homme 32 replis et 32 brasses de longueur ; chez la femme, 28 replis et 28 brasses ; celui-ci est plus court pour laisser place à l'embryon. D'après le Commentaire du Khuddakapāṭha, l'*antaṃ* et l'*antagunaṃ* ont le même nombre de replis chez les deux sexes : 21 ; mais ceux de l'homme ont 32 hattha de long, ceux de la femme 28 seulement.

(4) Childers traduit « estomac », mais le Commentaire du Khuddakapāṭha donne raison au glossateur laotien.

(5) « Graisse coagulée ».

(6) « Graisse liquide ».

(7) La réunion dans un même article du crâne et du cerveau a eu sans doute pour but de réduire l'énumération au chiffre 32, qui se prêtait peut-être mieux aux spéculations sur les nombres. Au f^o 5^b, notre auteur distingue : 1^o le crâne (krābôn hua) ; 2^o le cerveau (ōk o hua).

la fantaisie de chacun : de là des listes contradictoires que notre compilateur ne s'est pas soucié de mettre d'accord. Nous suivrons son exemple, nous bornant à donner quelque idée de ces jeux mystiques.

Il y a dans l'alphabet 41 lettres, dont 8 voyelles et 33 consonnes. Ce dernier chiffre est identique, sauf une unité, à celui des 32 parties du corps ; une légère correction — le dédoublement, très logique d'ailleurs, du crâne et du cerveau — fait concorder parfaitement les deux séries. Les cheveux correspondront à *ka*, les poils à *kha*, etc. jusqu'aux numéros 32 (crâne) et 33 (cerveau), qui répondront respectivement aux deux derniers caractères de l'alphabet : *la*, *aṃ*.

Ceci posé, revenons au développement ultérieur de l'embryon. Pour éviter de le faire débiter par les cheveux, ce qui serait un ordre paradoxal, l'auteur laisse de côté les n^{os} 1 à 19, correspondant aux lettres *ka-dha*, et place en tête la série 20-31 (*pittam-muttam*) = *na-ha* ; puis il reprend la série 1-19 (*kesā-karīsam*) = *ka-dha*, et termine par 32-33 (*matthakam-matthaluṅgam*) = *la*, *aṃ*.

On peut considérer le même sujet sous un autre point de vue. Les *khanda*, ou éléments de l'être, sont au nombre de cinq ; il y a d'autre part dans l'alphabet cinq *vagga* d'occlusives, ce qui amène tout naturellement les équations :

Rūpakkandha = Gutturales ;
Vedanakkhandha = Palatales ;
Saññakkhandha = Cérébrales ;
Saṅkhārakkhandha = Dentales ;
Viññānakkhandha = Labiales.

Les *khandha* sont complets en dix mois. Arrivé à *ma*, l'enfant sort du sein maternel. C'est la lettre suivante, *ya*, qui lui donne le souffle (1).

L'enfant est né. Il a maintenant pour devoir de témoigner sa reconnaissance à sa mère. Le seul moyen de s'acquitter de sa dette, c'est d'entrer en religion, d'abord comme novice à 12 ans, puis comme moine à 20 ans.

Ce n'est donc pas dans l'intérêt de son propre salut qu'il embrasse la vie religieuse, mais par piété filiale. Toutefois il ne lui suffit pas, pour payer cette dette sacrée, de revêtir la robe jaune : il doit s'appliquer à comprendre quelques hautes doctrines, telles que les *guṇa* du *Tiratna* et la théorie des *Dhātu*. S'il les ignore, il est voué à de multiples enfers et à d'innombrables conditions

(1) Elle est même appelée ailleurs la « porte du *Nibbāna* », parce qu'elle ouvre [au *viññāṇa* de l'Arhat] la porte du crâne, la dernière qui reste après la clôture des autres « portes » (œil, oreille, etc.). Ce passage (f^o 9^a, l. 3) est obscur, mais il est intéressant en ce qu'il rappelle la vieille croyance indienne sur la fissure du crâne qui sert de passage au *puruṣa* du cœur pour se rendre dans le soleil.

misérables. Qu'est-ce que cette théorie des Dhātu, dont dépend tout l'avenir du pauvre moine ?

Il y a quatre *dhātu*, « éléments » : Terre (Paṭhavīdhātu) ; Eau (Āpodhātu) ; Feu (Tejodhātu), Vent (Vāyodhātu). On les considère ici comme éléments du corps humain.

Le Paṭhavīdhātu se compose de 20 parties (*koṭṭhāsa*) : ce sont 20 des 32 parties du corps, celles qui ont pour caractère la solidité : 1-19 (*kesā-karisaṃ*) et 32 (*matthake matthaluṅgaṃ*).

L'Āpodhātu comprend 12 *koṭṭhāsa*, savoir : les n^{os} 20-31 de la même liste : ce sont les sécrétions liquides.

Le Tejodhātu est formé de 4 *koṭṭhāsa* : 1^o *uṇhaggi*, le feu qui chauffe le corps et le protège contre la décomposition ; 2^o *pācaggi*, le feu qui fait digérer les aliments, 3^o *dayhaggi*, le feu [du chagrin ?] qui consume ; 4^o *jiraṇaggi*, le feu qui fait vieillir.

Le Vāyodhātu compte 6 *koṭṭhāsa* : 1^o *uddhaṃgamā vātā*, vent qui monte du nombril et commande les mouvements des bras et de la tête ; 2^o *adhogamā vātā*, vent qui descend du nombril et commande les mouvements des jambes ; 3^o *kucchissayā vātā*, vent qui se forme dans le ventre ; 4^o *yenasupati vātā* (1), vent qui fait dormir, marcher, parler, éternuer, tousser ; 5^o *koṭṭhāsassayā vātā*, vent qui embrasse toutes les parties ; 6^o *aṅgamaṅgānu-sāri-vātā*, vent qui passe dans chaque membre du corps et le fait grossir ou maigrir.

Nous passons maintenant à un résumé de la grammaire de Kaccāyana transposée dans la sphère mystique.

Voici d'abord l'origine de cette grammaire.

Un *setṭhi*, dans son âge mûr, renonça au monde et se fit religieux. Il apprit du Buddha qu'il y avait deux sortes de *dhuradhammā* « devoirs supérieurs » : ceux des livres (*gaṇṭhadhurā*) et ceux de l'intuition (*vipassanādhurā*). Comme il était peu instruit, il choisit ces derniers et se rendit dans une forêt, au bord d'un lac, pour s'y livrer à la contemplation. Étant assis là, il voyait sans cesse des troupes d'aigrettes saisir et dévorer les poissons. Ce spectacle suscita en son esprit la pensée absorbante de l'impermanence et de la douleur universelles, et il en vint à répéter sans cesse : « Les aigrettes mangent les poissons ! Les aigrettes mangent les poissons ! » 80.000 *bhikkhus*, revenant de demander l'aumône dans l'Uttarakuru, furent choqués de ce radotage et racontèrent le fait au Buddha. Le Maître l'excusa en disant que, faute de connaître la lettre (*akkhara*), il soutenait sa méditation par le sens (*attha*) des mots de la langue *thai* (*sic*). Mais en même temps il émit cette proposition : « *Attho akkhara-saññāto...* Le sens de tout discours est reconnu au moyen des lettres ; et

(1) Le ms. porte *sampati*, faute évidente : la correction est fournie par le premier mot de la définition : « dormir ».

puisque, si les lettres sont altérées, on se trompe sur le sens, la connaissance des lettres est très utile pour [l'étude des] suttanta. »

Alors Mahā-Kaccāyana demanda et obtint la permission de composer le *Sadda*, pour préserver dans sa pureté le texte du Dhamma. Prenant pour premier sutta la parole qui précède, il composa 8 traités : Sandhi, Nāma, Samāsa, Taddhita, Ākhyāta, Kittaka, Uṇādi et Kāraka.

Sur quoi notre auteur cite les premiers sutta sur l'alphabet avec un nouvel étalage d'équivalences entre les lettres et les parties du corps, différentes de celles que nous avons citées, mais procédant de la même fantaisie et sur lesquelles il est superflu d'insister. Il faut pourtant mentionner une théorie singulière sur l'origine des voyelles. Elles représenteraient le langage des premiers hommes, de ceux qui naissent dans le pathama-kappa. S'ils sont en colère, ils usent de voyelles brèves : ā ī ū ; s'ils sont calmes, ils disent : ā ī ū ē ō. Kaccāyana a fait de cet idiome rudimentaire les premières lettres de l'alphabet.

Il y a un autre usage qui nous vient du pathama-kappa : c'est le cycle des douze animaux. A cette époque reculée, on prit l'habitude de guérir les enfants malades en rendant la liberté à un animal : rat, singe, etc. Lorsqu'un enfant était sauvé par ce procédé, on disait qu'il était né de cet animal, puisqu'il lui devait la vie : on lui défendait de le tuer, et on désignait l'année de la naissance de l'enfant par le nom même de l'animal. C'est ainsi que s'établit la coutume du cycle de douze ans.

Suivant une autre légende, les premiers ancêtres, Itthamkheya et Saṃgasi, n'ayant pas de jouets à donner à leurs enfants, s'avisèrent de modeler une année un rat, l'année suivante un bœuf, puis un tigre, un lièvre, un dragon un serpent, un cheval, une chèvre, un singe, un coq, un chien, un éléphant. Le nom de chaque animal servit à distinguer l'année pendant laquelle il avait servi de jouet. En outre, ces figurines prirent vie et devinrent les ancêtres des espèces actuelles. L'animal qui préside à l'année de naissance d'un homme est pour lui un génie protecteur : son image, gardée dans le *thoṇ pēṇ* (sac où on serre les choses précieuses), est un gage de prospérité.

CONTES

On rencontre au Laos une collection de contes qui n'est pas sans importance pour l'histoire de la diffusion en Extrême-Orient du célèbre *Pañcatantra* indien, et mérite, à ce titre, d'être analysée en détail. Les *contes judiciaires* offrent moins d'intérêt, et quelques exemples suffiront à les caractériser. Quant aux *contes à rire*, dont on trouve des spécimens dans la littérature écrite du Cambodge, il semble que les Laotiens les aient relégués, en compagnie des chansons, dans la sphère inférieure de la tradition orale : les manuscrits en sont très rares et nous n'avons pu en examiner aucun.

Le Pancatantra laotien.

Suivant les lettrés de Luang Prabang, il existe « une collection de cinq ouvrages portant tous le nom de « pakon » : *Nantapakon*, *Mandapakon*, *Pisapakon*, *Sakunapakon*, *Saṅkhapakon* » (1).

Cette assertion est exacte pour les quatre premiers livres, qui renferment des contes de même caractère et groupés dans un cadre commun ; elle est fautive en ce qui concerne le cinquième, qui est une glose sur des textes du *Vinaya* (2). Nous laisserons de côté ce dernier ouvrage.

Les quatre premiers *pakon* (*pakaraṇa*, « ouvrage, traité ») sont :

Nantapakon = *Nandupakarāṇa*, le [bœuf] Nanda.

Mandapakon = *Maṅḍūkapakarāṇa*, les Grenouilles.

Pisapakon = *Pisācapakarāṇa*, les Démons.

Sakunapakon = *Sakunapakarāṇa*, les Oiseaux.

Ces quatre ouvrages constituent la recension laotienne du *Pañcatantra*.

On sait que ce célèbre recueil de contes a eu une brillante fortune hors de son pays d'origine : on le trouve notamment à Java et au Siam. A Java, il porte

(1) Renseignement fourni par M. Meillier.

(2) Ms. de l'École française, Lao. 167, 4 fascicules.

le titre de *Tantri*, souvenir évident du *Tantra* hindou, et comprend deux parties : 1^o le *Vivāhasarga*, prologue-cadre où la nouvelle épouse du roi Aicvāryapāla, nommée Dyaḥ Tantri, lui fait chaque soir un nouveau récit ; 2^o le *Nandakaparakaraṇa*, histoire du bœuf Nanda et du lion Caṇḍa Piṅgala (1). Au Siam, il existe, à notre connaissance, deux au moins des pakaraṇa : le *Nandukapakaraṇa* et le *Pisācapakaraṇa* (2). La narratrice porte le nom de Nañ Tantrai.

La version laotienne a été connue en partie du D^r Brengues, qui en a traduit 32 contes formant les deux premiers pakaraṇa (3). Toutefois il ignore les titres de *Nantapakon* (4) et de *Mandapakon* et donne à cette série de contes le titre général de *Munlatantai*. Les deux autres pakaraṇa ont échappé à ses recherches.

Le titre de *Mulla-Tantai* est inconnu à Luang Prabang. Il existe bien un ouvrage connu sous ce nom, mais c'est un recueil de contes judiciaires qui n'a rien de commun avec le nôtre (v. *infra*). Il semble donc que l'attribution de ce titre aux quatre pakaraṇa résulte d'une confusion. Toutefois une autre hypothèse est possible.

Les récits qui composent les Pakaraṇa sont mis dans la bouche de la reine Tantai (*Tantai mahādevī*). Ce nom correspond à ceux de Nañ Tantrai (Siam) et de Dyaḥ Tantri (Java) : il est probablement, dans les trois versions, une altération du titre primitif « Tantra » qui, par une singulière méprise, est devenu le nom de la conteuse (5). Il n'est pas impossible que ce nom,

(1) Voir *Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, s. v. *Tantri*; E. COSQUIN, *Le Prologue-cadre des Mille et une nuits*. Paris, 1909, p. 32.

(2) Tous deux publiés à Bangkok en 1890, 5 fascicules chacun. Cf. COSQUIN, *op. laud.*, p. 31 et *JA.*, novembre-décembre 1908, p. 358.

(3) *Contes et légendes du pays laotien*. Saïgon, Coudurier et Montégout, 1906. Cf. du même auteur : *Une version laotienne du Pañcatantra* [avec un commentaire de J. HERTEL]. *JA.*, novembre-décembre 1908. Le ms. du D^r Brengues provenait d'une pagode de la province de Khong. A en juger par la traduction, ce manuscrit était exactement parallèle au nôtre dans la 2^e partie (*Mandapakon*) ; il en différait dans la 1^{re} (*Nantapakon*) par l'absence de 3 contes : I, le Chien et le Tambour ; II, le Roi et le Perroquet ; XVI, la Vache du Brahmane. On pourrait aussi relever çà et là quelques divergences dans les noms et dans certains détails (par ex. n^o VI, la substitution de l'éléphant au chameau).

(4) La première partie se termine dans la traduction (*Contes et légendes*, p. 118) par la phrase suivante : « Cela s'appelle Mandaka et fut tiré de toutes espèces de livres et réuni ici. » *Mandaka* est évidemment une faute pour *Nandaka*.

(5) Que ce titre soit parfaitement inintelligible aux Laotiens, c'est ce qui résulte à l'évidence des étymologies qu'ils en donnent et qui n'ont de commun que leur absurdité. Les bonzes de Khong, voisins du Cambodge, l'interprètent par le khmèr *mul datei* « réunion de divers [contes] » (*JA.*, *loc. cit.*, p. 363) ; ceux de Luang Prabang expliquent : « *lan*, pas de signification (!) ; *tai*, trois, par allusion aux 3 ouvrages, *Tayaphet*, *Holaphet* et *Hounyaphet* (?), avec lesquels la Nang était familière ». (Renseignement de M. Meillier).

devenu en quelque sorte synonyme de personne éloquente et spirituelle, ait pris une nouvelle extension et ait servi à désigner, par exemple, un sage roi habile à trancher des cas difficiles, comme ceux qui sont résolus dans l'autre *Mulla-Tantai*. En ce cas le véritable *Mulla-Tantai* serait bien l'ensemble des quatre pakaraṇa et la collection de contes judiciaires communément désignée sous ce titre ne l'aurait reçu que par une seconde confusion. Néanmoins, comme ce dernier recueil est seul, jusqu'à présent, en possession authentique du titre de *Mulla-Tantai*, il vaut mieux le lui conserver et renoncer provisoirement à donner aux Pakaraṇa un titre commun que les Laotiens ne semblent pas connaître.

Le plan de ces compilations est uniforme : un sujet étant en discussion, chacun des personnages qui prend part au débat formule son avis et l'appuie d'un récit. On reconnaît ici la forme ordinaire des contes indiens. De même l'énoncé de la thèse sous la forme d'un vers, la démonstration du principe abstrait au moyen d'un apologue, l'« emboîtement » des récits, tous ces traits caractéristiques du Pañcatantra et des recueils similaires se retrouvent dans les nôtres : seule une certaine maladresse dans l'agencement et les transitions, ainsi qu'une immense infériorité de style, les éloignent de leurs modèles.

Pour permettre d'embrasser d'un coup d'œil les sources indiennes de ces contes, nous donnons ci-dessous la table des quatre pakaraṇa (1), avec une référence pour chaque conte, sous ces titres abrégés :

P. = *The Pañcatantra in the Recension called Pañcākhyānaka, of the Jaina Monk PŪRṆĀBHADRA, edited by Joh. HERTEL.* — Cambridge, Mass., 1908. [Harvard Oriental Series, vol. XI.] (Les contes sont cités par *tantra* et *kathā*.)

SP. [Pañcatantra du Sud]. Voir J. HERTEL *Ueber einen südlichen Textus amplior des Pañcatantra*. ZDMG., LX. 769; LXI, 18.

BH. J. BRENGUES. *Une recension laotienne du Pañcatantra*, suivi de : J. HERTEL, *Le Mullatantai et le Pañcatantra*. JA., 1908, II, p. 357-434.

TP. [Pañcatantra tamoul]. *Pañcatantram, with an English Translation...* Madras, 1905.

TABLE DES CONTES

Prologue-cadre : Maṇḍa Cakkavatti et Naṇ Tantai (2).

Nandapakaraṇa : Le Lion et le Bœuf. P, I. Cf. *Jāt.* n° 349.

I. Le Chien et le Tambour. P, I, 2

II. Le Roi et le Perroquet. P, I, 20. Cf. *Jāt.* n° 503.

(1) Le retrait d'un titre sur le précédent signifie que le second récit est embolté dans le premier.

(2) Ce cadre général manque dans toutes les recensions sanskrites. Voir : E. COSQUIN, *op. laud.*

- III. La Tortue et les deux Oies. **P**, I, 10. Cf. *Jāt.* n° 215.
 IV. Le Pou et la Punaise. **P**, I, 10.
 V. Le Crabier, les Poissons et le Crabe. **P**, I, 6. Cf. *Jāt.* n° 38.
 VI. Le Lion et le Chameau. **P**, I, 13.
 VII. Les Vanneaux et la Mer. **P**, I, 15.
 VIII. Le Chasseur, le Tigre et la Guenon. **BH.**, p. 400, 414.
 Cf. *Jāt.* n° 516 ; **WEBER**, *Siṃhās.*, 303 ; *Kathās.*, V, 79.
 IX. L'Homme ingrat et les Animaux reconnaissants. **P**,
 I, 9 ; **BH.**, 415. Cf. *Jāt.* n° 73.
 X. L'ingratitude du Tigre. **SP**, I, XII. Cf. *Jāt.* n° 150.
 XI. Le Singe, le Tisserin et la Luciole. **P**, I, 25. Cf.
Jāt. n° 321.
 XII. Le Singe et l'amateur de jardins. **P**, I, 30, b ; **BH.**,
 422. Cf. *Jāt.* n° 44.
 XIII. L'Eléphant, les Oiseaux, le Corbeau, la Mouche et la Grenouille.
P, I, 18 ; **BH.**, 428.
 XIV. Le Perroquet d'Indra. **P**, I, 24.
 XV. Garuḍa et les Tortues. Cf. **BEZEMER**, *Volksdichtung aus In-*
donésien, p. 20.
 XVI. La Vache du Brahmane.
 XVII. Le Tigre et l'Oiseau. **BH.**, 430.
 XVIII. La Nympe du figuier.
 XIX. Les trois Poissons. **P**, I, 17.
 XX. Le Roi qui comprend le langage des bêtes. *Jāt.* n° 386.

Maṇḍūkapaḥaraṇa : le Serpent et les Grenouilles.

- I. { a. Les Singes indisciplinés. **P**, V, 8. Cf. *Jāt.* nos 140, 404.
 } b. La Vengeance du singe. " " "
 II. Le Vidyādhara complaisant.
 III. Le Serpent et la Souris.
 IV. Le Renard cupide. **P**, III, 4.
 V. Les deux Marchands rusés. **P**, I, 28. Cf. *Jāt.* n° 218.
 VI. Les Roches flottantes.
 VII. Le Singe et le Palmier. **P**, I, 1.
 VIII. L'Uparat régicide.
 IX. Histoire de Dasaratha. *Jāt.* n° 461.
 X. Histoire de Rāma.
 XI. L'Ermite qui nourrit un chasseur de sa chair.
 XII. Le Roi qui nourrit un oiseau de sa chair.
 XIII. Histoire de Duryodhana.
 XIV. Histoire du brahmane Yaññapurisa. **P**, I, 4. Cf. *Jāt.* n° 89.

Pisācapaḥaraṇa : élection du roi des Pisāca.

- I. Le Poltron victorieux.
 II. Le Mari rusé.
 III. Le Roi meurtrier et le Garde vigilant.

- IV. Le Mort jaloux.
- V. Le Mari faible.
- VI. Le Jeune homme ruiné.

Sakuṇapakarāṇa : élection du roi des Oiseaux.

- I. Le Vautour, le Tigre et le Chacal.
- II. Le Tigre ermite.
- III. Le Roi lépreux.
- IV. Le Perroquet d'Īçvara.
- V. Le Perroquet et le Serpent.
- VI. La Grue obstinée.
- VII. Le Chat ermite.
- VIII. Le Barbier ignorant.
- IX. Les Corbeaux amateurs d'ordures.
- X. Le Tigre, le Chacal et l'Ane. TP, I, 10.
- XI. Le Singe et le Crocodile. P, IV, 1. Cf. *Jāt.* nos 57, 208, 342.
- XII. Révolution causée par une mouche.
- XIII. Les Métamorphoses du Chien. *Hilop.*, IV, 5.
- XIV. La Mangouste tuée par erreur. P, V, 1.
- XV. Le Serpent et les Grenouilles. P, III, 16.
- XVI. L'Éléphant et la Souris.

*
*
*

NANDAPAKARAṆA

Prologue-cadre. — Il y avait un roi nommé Maṇḍa-cakkavatti-rāja, qui régnait dans le pays d'Uddhodana. Comme il se rendait un jour à son jardin de plaisance, il rencontra le cortège nuptial des enfants de deux setṭhis, et la mariée lui plut. Au retour, il signifie à l'uparat l'ordre de lui amener chaque soir une jeune vierge de bonne maison, et ce sous peine de mort pour lui et sa famille. Au bout de quelque temps, il ne resta plus dans la ville qu'une seule pucelle : la fille même de l'uparat, Naṅ Tantai. Il fallut la conduire, elle aussi, au roi ; mais elle était d'esprit avisé et rassura ses parents sur son sort. Prenant avec elle sa suivante Kulatthi, elle la fit rester près du lit nuptial. Au moment où le roi allait s'endormir, Naṅ Tantai dit à Kulatthi : « Nous sommes les servantes du roi : nous ne devons pas dormir. Pour nous tenir éveillées, je vais te raconter une histoire. »

Cadre secondaire : Le Lion et le Bœuf.

Il y avait dans la ville de Putthavattī un marchand nommé Dhammapāla, qui possédait un bœuf appelé Nanda Usabharāja. Il partit un jour avec une caravane de mille charrettes lourdement chargées pour faire le commerce dans

le pays d'Uddhodana. En traversant une forêt, le bœuf Nanda feignit d'être à bout de forces et s'abattit, sans plus vouloir bouger. La caravane partit, abandonnant ce moribond qui, une fois libre, se releva allègrement et vécut heureux, buvant l'eau fraîche, broutant l'herbe tendre, remplissant les bois de ses bonds joyeux et de ses beuglements sonores. Or, dans cette forêt vivait un *rājasīha*, un lion royal, du nom de Piṅgala, qui avait pour premier ministre (*mahāmanti*) un renard. Troublé par les beuglements du bœuf, il envoya en reconnaissance des chiens, qui rapportèrent que le nouveau venu était d'une grandeur et d'une force redoutables. Mais le renard rassura le lion : il ne faut pas s'émouvoir d'un bruit qu'on entend de loin.

I. *Le Chien et le Tambour.*

Un roi nommé Vissa, revenant d'une expédition contre le pays de Bārāṇasī, vit un ruisseau où des arbres, secoués par le vent, faisaient résonner un tambour. Il passa sans s'arrêter. Mais un chien, entendant de loin ce bruit et espérant une proie, accourut à toute vitesse et ne trouva qu'un tambour sonore et vide.

Pour s'assurer lui-même de la vérité, le lion se rendit auprès du bœuf et l'interrogea. L'autre répondit : « Je m'appelle Nanda Usabharāja, fils de Surabhi. Le Praya Indra m'a envoyé ici pour être le roi des bœufs. » Le lion à son tour se présenta : « Je me nomme Caṇḍa Piṅgala Rājasīha : Pitsanu (Viṣṇu) m'a envoyé pour être roi de tous les animaux sauvages. »

Les deux personnages se lièrent d'amitié. Mais le renard dit aux animaux : « Comment un mangeur de chair peut-il s'associer avec un mangeur d'herbe ? »

II. *Le Roi et le Perroquet.*

Il y avait un roi nommé Mahāratha, qui régnait à Rathanagara. Les frontières de ce royaume étaient gardées par huit mandarins expérimentés. Des courtisans persuadèrent au prince héritier Kesaduma Rājakumāra de demander par lettre à ces mandarins de l'or, de l'argent et des étoffes. Les objets demandés furent remis avec une lettre pour le prince : mais les messagers infidèles se partagèrent les présents, brûlèrent la lettre et revinrent les mains vides en disant pis que pendre des huit mandarins. Le prince prit ceux-ci en haine. Quand il monta sur le trône, il les fit mettre à mort et les remplaça par des hommes incompetents. Le royaume fut envahi et le roi vaincu s'enfuit. En route, il dut abandonner son cheval épuisé et poursuivre sa route à pied. Il arriva dans un village de chasseurs, gardé seulement par un perroquet. Le roi lui demanda à boire et reçut en répoase une bordée d'injures : « Tue-le ! Sabre-le ! Mange-lui le foie ! Mange-lui le poumon ! » Le roi intimidé se remit en route. Il rencontra un ermitage, gardé également par un perroquet. Mais celui-ci le reçut courtoisement et lui donna à manger et à boire. Il apprit au roi que l'injurieux

perroquet rencontré par lui était son frère et que la différence de leurs caractères avait pour cause l'éducation opposée qu'ils avaient reçue, l'un chez de grossiers chasseurs, l'autre chez un bienveillant ermite. Le roi alla ensuite saluer l'ermite, qui lui donna de sages conseils et changea pour lui une pierre en une masse d'or du poids de 3 mṛn (36 kilos). Il lui fit également présent du perroquet pour être son conseiller. Grâce à celui-ci, un millier de perroquets furent envoyés comme messagers pour porter des lettres et de l'or aux fils des mandarins injustement exécutés. Un soulèvement éclata. L'usurpateur fut tué et le roi Kesaduma reprit possession de son trône. Il faut donc que les rois agissent avec réflexion.

III. La Tortue et les deux Oies.

Dans l'étang Pokkharāṇī vivaient une tortue et deux oies. L'eau de l'étang venant à baisser, les deux oies résolurent de changer de séjour. La tortue les pria de l'emmener. Les oies y consentirent, à la condition qu'elle n'ouvrirait pas la bouche. Elles prirent leur vol tenant dans leur bec un bâton auquel la tortue se tenait suspendue par les dents. Deux renards les voyant échangèrent leurs réflexions : « Vois, dit l'un, ces deux oies qui portent cette tortue ! — Pourquoi parler ainsi ? dit l'autre. Est-ce les oies qui portent à deux (*ham*) la tortue, ou la tortue qui porte sur l'épaule (*hap*) les deux oies ? » La tortue courroucée voulut répliquer : elle ouvrit la bouche, tomba et se fracassa sur le sol.

Le renard se promit de brouiller Piṅgala et Nanda. Il alla donc trouver celui-ci et lui raconta cette histoire :

IV. Le Pou et la Punaise.

Il y avait un pou (*mēn*) appelé Canda, qui couchait dans la couverture du roi. Une punaise (*ruot*) vint lui demander asile ; mais le pou s'y refusa, se rappelant que les poissons eurent jadis à se repentir de leur confiance dans le crabier.

V. Le Crabier, les Poissons et le Crabe.

Un crabier s'installa, immobile et triste, au bord d'un étang. Les poissons lui demandèrent la cause de son chagrin. Il leur dit : « Je viens du mroṅ Rājadhāntī, où je pratique les *sīla*. J'ai entendu le roi, les mandarins et le peuple se consulter pour venir pêcher tous les poissons de cet étang, et je suis accouru pour vous avertir. » Les poissons le supplièrent de les sauver. Il leur offrit de les transporter dans un autre étang. L'offre acceptée, le crabier les prit un par un dans son bec : mais au lieu de les porter à l'endroit convenu, il rentra chez lui pour les manger. A la fin, il ne resta dans l'étang qu'un crabe astucieux qui,

au lieu de se laisser prendre dans le bec de l'oiseau, préféra se suspendre à son cou par les pinces. En arrivant au logis du crabier, le crabe aperçut des monceaux d'arêtes. Il fut aussitôt fixé et lui enjoignit de le reconduire à l'étang ; en même temps il lui serrait le cou de ses pinces. Le crabier dut se résigner à obéir. Le crabe, déposé dans l'eau, ne lâcha pas pour cela son ennemi : il l'étrangla et en fit un festin.

La punaise continuant à importuner le pou de ses supplications, celui-ci finit par l'admettre dans le lit. Quand vint la nuit, la punaise mordit le roi, qui se leva, examina sa couverture et n'y vit qu'un pou qu'il écrasa. Quant à la punaise, elle avait pris la fuite.

Ayant raconté cette histoire au bœuf Nanda, le renard alla trouver le lion Piṅgala et lui fit cet autre récit :

VI. *Le Lion et le Chameau.*

Dans une forêt vivait un lion royal avec ses deux ministres, un corbeau et un renard. Un jour le lion attaqua un éléphant, mais il le manqua et, de dépit, cessa de manger. Survint un chameau (*ultha*) en rupture de bât. Le renard voulut le tuer ; mais le corbeau s'y opposa et raconta une histoire à l'appui de son opinion.

VII. *Les Vanneaux et la mer.*

Un couple de vanneaux (*nok tèn tèn*) habitait sur le rivage de la mer. Le temps de la ponte venu, la femelle hésitait à déposer ses œufs sur le sable, craignant que la mer ne les emportât ; mais elle se laissa persuader par son mari que la mer ne l'oserait pas. Néanmoins, les œufs à peine pondus furent entraînés par les flots. Désespoir de la mère. Le mâle jure de lui rendre ses œufs ; s'il n'y réussit pas, il se dévoue d'avance à l'enfer qui fut le lot du chasseur ingrat.

VIII. *Le Chasseur, le Tigre et la Guenon.*

Un chasseur, poursuivi par un tigre, grimpa sur un grand figuier (*nigrodha*) où se trouvait une guenon (*mè liṅ*). Le tigre engagea celle-ci à jeter l'homme en bas de l'arbre ; mais la guenon refusa. Le tigre, pour la persuader, lui conta cette histoire :

IX. *L'homme ingrat et les animaux reconnaissants.*

Un brahmane de Bārāṇasī traversait une forêt. Il rencontra un puits profond. Pour puiser de l'eau, il y jeta un long rotin auquel était attachée une cruche.

Par le rotin grimpa un singe qui lui apprit qu'au fond du puits vivaient encore trois autres êtres qui y étaient tombés : un tigre, un serpent et un orfèvre. Il lui conseilla de faire sortir les deux animaux, mais d'abandonner l'homme. Le brahmane ne l'écouta pas et les sauva tous. Ils retournèrent à leur pays de Maddhara (Madhurā), tandis que le brahmane rentra à Bārāṇasī. Quelques années après, voulant éprouver la reconnaissance de ses obligés, il se rendit au pays de Maddhara. Dans la forêt, il rencontra le singe qui lui témoigna sa gratitude ; puis le tigre, qui lui offrit les bijoux d'une fille du roi qu'il avait dévorée. Il entra ensuite dans la ville et alla trouver son ami l'orfèvre, à qui il remit les bijoux pour les fondre. L'orfèvre, reconnaissant la parure de la princesse disparue, le dénonça au roi. Le brahmane fut arrêté et condamné à mort. Aussitôt le serpent mordit la fille du roi, qui tomba évanouie. Aucun médecin ne put la rappeler à la vie. Seul le brahmane, aidé par le serpent, réussit à la guérir. Le roi lui donna sa fille en mariage et fit mettre à mort l'orfèvre. Conclusion : l'homme est ingrat, c'est peine perdue que de lui témoigner de la bonté.

Mais la guenon réplique par cet autre trait :

X. *L'ingratitude du Tigre.*

Un brahmane (1) alla étudier la magie (*satra sīn*). Au retour, voyant un tigre tué par un serpent, il le ressuscita : aussitôt le tigre bondit sur son sauveur et le dévora.

Un renard, qui avait entendu la discussion, vint raconter deux anecdotes sur la sottise des singes.

XI. *Le Singe, le Tisserin et la Luciole.*

Un tisserin (*nok cōk fa*) (2) avait construit son nid sur un arbre, où habitait une luciole. Un singe se réfugia au pied de l'arbre, glacé par le vent et la pluie. Les oiseaux lui adressèrent des remontrances : « Pourquoi ne construisez-vous pas, comme nous, une maison, vous qui avez des mains, tandis que nous n'avons que notre bec ? » Le singe, furieux de cette admonestation, grimpa sur l'arbre, brisa la branche qui supportait le nid et le fracassa sur le sol, malgré les reproches de la luciole.

(1) Le texte porte *pan* « un chasseur ». Corriger : *pram*, « un brahmane ». Brengues : « Fable du Tigre et de l'Ermite ».

(2) « Tisserin : *Plonus baya*, en siamois *nok kachab*. » (D^r Brengues).

XII. *Le Singe et l'amateur de jardins.*

Un roi nommé Dhammadeva, qui régnait dans le pays de Mahānagara, éleva un singe et en fit son garde du corps. Quand le roi et la reine allaient se divertir dans les jardins, le singe les escortait armé d'un sabre. Un jour, ayant cueilli des fleurs, ils se mirent au cou des guirlandes et rentrèrent à la sâlâ pour se reposer, en donnant au singe pour consigne de sabrer quiconque s'approcherait d'eux. Une abeille (*mên phu*) vint se poser sur la guirlande du roi. Aussitôt le singe déchargea sur elle un terrible coup de sabre qui décapita ses maîtres.

Le chasseur et la guenon, assiégés par le tigre, convinrent que l'un veillerait pendant que l'autre dormirait. Quand la guenon fut endormie, le tigre pressa l'homme de la lui jeter, promettant de partir aussitôt. L'autre précipita sa bienfaitrice. Le tigre la saisit par le cou. « Où est ton foie ? », demanda-t-il. — « Au bout de ma queue ». Le tigre lâcha le cou pour saisir la queue : la guenon profita de ce mouvement pour remonter prestement sur l'arbre. Le tigre, honteux, s'en alla.

La bonne guenon, oubliant la scélératesse de son hôte, partit chercher des fruits pour le nourrir, laissant sous sa garde ses deux petits. L'homme les tua pour les manger, et quand la mère revint, il la tua aussi. La devatâ de l'arbre alla en rendre compte à Indra, qui lui donna de l'eau céleste, avec ordre de rappeler les singes à la vie et de les amener au ciel. Quant au chasseur, en retournant chez lui, il rencontra le tigre et, dans sa fuite précipitée, il tomba, se brisa la poitrine et descendit en enfer.

Ayant raconté à sa femelle l'histoire du chasseur et de la guenon, le vanneau la rassura. Il réunit tous les volatiles de son espèce et alla avec eux demander justice à Garuḍa, roi des oiseaux. Celui-ci s'entremet auprès de Nārāyaṇa, qui habite au fond de la mer, et ce dieu ordonna au Praya Hoy, roi des coquillages, de rendre ses œufs à la mère éplorée.

Tel fut le récit du renard au lion Piṅgala⁽¹⁾. Il alla ensuite trouver le bœuf Nanda et lui conta un autre conte.

XIII. *L'Éléphant, les Oiseaux, le Corbeau, la Mouche et la Grenouille.*

Un couple d'oiseaux *nok sai kam* avaient leur nid dans une forêt. Un grand éléphant survint, qui mangeait les feuillages des arbres. Malgré les supplications du *nok sai*, il brisa la branche qui portait le nid, et foula aux pieds les

(1) L'histoire du Lion et du Chameau n'est pas achevée : on voit mal d'ailleurs comment elle se rattache aux contes qui suivent.

oisillons. Les parents indignés allèrent conter leur malheur au Corbeau, à la Mouche verte, au *Nok sai kôn* et à la Grenouille.

Le Corbeau dit : « On ne peut éviter son destin. »

XIV. *Le Perroquet d'Indra.*

Indra avait un perroquet favori. Le cours de sa vie arrivant à son terme, Yama se présenta. Le perroquet épouvanté implora le secours de son maître, qui pria Yama de lui laisser la vie. Mais le dieu de la mort répondit que le destin était inéluctable et les deva confirmèrent son dire. Ainsi le perroquet d'Indra dut trépasser.

La Grenouille dit : « Quand on est le plus faible, il faut employer la ruse. »

XV. *Garuḍa et les Tortues.*

Garuḍa voulait dévorer une tortue. Celle-ci lui proposa une course : s'il arrivait au but avant elle, il pourrait la manger ; sinon, il devait lui laisser la vie. Il fut convenu que, pour savoir où était la tortue, l'oiseau lancerait un appel auquel l'autre répondrait. Les conditions étant réglées, la tortue alla trouver un certain nombre de ses congénères et les posta de place en place sur le trajet. La course commença. Chaque fois que Garuḍa appelait la tortue, une réponse partait devant lui. Voyant que, malgré son vol rapide, la tortue le précédait toujours, il finit par s'avouer vaincu.

La Mouche verte recommande également l'emploi de la ruse.

XVI. *La Vache du Brahmane.*

Un brahmane rusé, voulant donner plus de prix à sa vache, prétendit qu'elle donnait chaque jour son lait sous une forme nouvelle : beurre clarifié (*sappi*), lait caillé (*dadhi*), lait de beurre (*takkaṃ*), beurre frais (*avanīta*) et lait frais (*khīraṃ*). Il montra, à l'appui de ses dires, des laits d'origine différente. Un brahmane naïf acheta cette vache merveilleuse pour mille pièces d'or. Mais quand il voulut la traire, la vache ne donna pas de lait. Le brahmane s'obstina, et la vache épuisée mourut.

Le *Nok sai kôn*, comme exemple du mépris des grands pour les petits, fait le récit suivant :

XVII. *Le Tigre et l'Oiseau.*

Un oiseau *nok sai kôn* demeurait dans un arbre sous lequel un tigre avait coutume de venir dévorer sa proie. Il arriva qu'un os se logea entre les dents

du tigre qui ne put refermer la gueule. Dans cette situation embarrassante, il fit appel à l'oiseau, lui promettant, s'il retirait l'os, de lui donner toujours une part de son gibier. Le nok sai kôn réussit cette opération ; mais quand il réclama la part promise, le tigre l'invita simplement à se féliciter d'être sorti vivant de sa gueule.

Ces discours échangés, les conjurés passèrent à l'action. Le corbeau creva les yeux de l'éléphant ; la mouche verte y déposa ses œufs ; l'animal aveugle, cherchant de l'eau, fut attiré par le cri de la grenouille au bord d'un précipice, où il tomba et mourut.

Le renard tâchait, par ces discours, d'exciter la méfiance du bœuf Nanda contre le lion Piṅgala. Mais le bœuf répliqua qu'on ne pouvait rien contre sa destinée.

XVIII. *La Nympe du figuier.*

Un homme, désirant savoir où il devait mourir, alla, suivant le conseil d'un brahmane, passer la nuit sur une montagne habitée par les génies. Ils lui révélèrent que le lieu de ses derniers moments était au pied d'un figuier (*nigrodha*) dans la forêt de Pāṭaliputra. Au retour, en traversant cette forêt, il rencontra une femme qui s'offrit à lui comme épouse : or c'était la devatā de l'arbre fatal. Il l'épousa et en eut un fils. Quand approcha le terme fixé par le destin à la vie de son mari, elle le pria de venir avec elle à l'endroit où ils s'étaient rencontrés pour la première fois. L'homme, sentant le danger, refusa d'abord ; mais les instances de sa femme devinrent si vives qu'il céda. Arrivé près du figuier, il tomba mort, et la nymphe, ayant servi d'instrument à la destinée, se réinstalla dans son arbre.

Cette soumission à la fatalité excite l'ironie du renard.

XIX. *Les trois poissons.*

Trois poissons vivaient dans un étang : Anāgatavidāta, Paccaṇāmati et Yaddhākata (1). Comme les eaux baissaient, l'un conseilla de quitter l'étang, l'autre de se tirer d'affaire par adresse et le dernier de s'en remettre au destin. Le premier partit sans plus attendre ; le second se laissa prendre dans un filet : mais il contrefit le mort, fut jeté hors du filet et se sauva ; quant au poisson fataliste, il fut pris et mangé.

(1) A corriger Anāgatavidhātā [« qui arrange l'avenir »], Paccuppannamati [« qui songe au présent »] et Yathākata [« comme c'est arrivé »]. Dans le Pañcatantra (P. I, 17) les poissons se nomment : Anāgatavidhātā, Pratyutpannamati et Yadbhaviṣya.

Quelque temps après, le renard alla faire sa cour au lion et lui raconta une histoire.

XX. *Le roi qui comprend le langage des bêtes.*

Le roi de Kekaiya, passant au bord de l'eau, vit la fille d'un Nāgarāja qui s'accouplait avec un serpent d'eau. Indigné de cette mésalliance, il coupa la tête du serpent d'eau et donna à la nāgī quelques coups sur le dos. Celle-ci alla se plaindre à son père. Le Nāgarāja furieux courut au palais du roi pour le tuer. En entrant dans la chambre à coucher, il entendit la reine demander à son époux s'il s'était passé quelque chose dans la journée, et le roi lui raconter comment il avait puni le serpent d'eau de son audace et corrigé la princesse Nāgī oublieuse de son rang. Ayant entendu ce récit, le Nāgarāja retourna chez lui et interrogea sa fille qui avoua la vérité. Désireux de témoigner au roi sa reconnaissance, il alla le trouver sous la forme d'un brahmane et lui demanda ce qu'il désirait ; le roi exprima le vœu de comprendre le parler des animaux, et le Nāga lui donna la science (*sātra sin*) du langage des bêtes, sous cette condition qu'il ne communiquerait à personne ce qu'il apprendrait ainsi : toute révélation entraînerait sa mort immédiate.

Un jour, le roi, ayant fait placer son trône sur une plateforme bien égalisée et enduite de bouse de vache, entendit des fourmis, qui étaient à l'intérieur, appeler celles du dehors en disant : « Venez ! Unissons-nous pour enlever et renverser le trône de ce roi ! » Le roi éclate de rire. La reine le prie de lui dire la raison de cette brusque hilarité. Refus. Elle insiste. Il répond qu'il mourra s'il lui révèle ce secret. Elle jure qu'elle mourra elle-même si elle n'en reçoit la confidence. Il lui promet enfin de satisfaire sa curiosité. Mais, en prévision de sa mort prochaine, il veut d'abord aller faire des dons aux monastères. Sur son chemin, il rencontre un bouc et une chèvre en discussion au bord d'un étang. La chèvre pressait le bouc d'aller lui chercher des herbes qui croissaient au milieu de l'étang, jurant qu'elle mourrait si son envie n'était pas satisfaite. Le bouc répliqua tranquillement : « Je perdrais moi-même la vie à me risquer dans cette eau profonde. Puisque l'un des deux doit mourir, il est préférable que ce soit toi. Ne crois pas que je sois pareil à ce roi qui est tombé sous la domination de sa femme au point de sacrifier sa vie à son caprice. »

En entendant ces mots, le roi humilié rentra au palais et bannit la reine dans la forêt.

Tel fut le récit du renard. Le lion Piṅgala l'envoya surveiller les faits et gestes du bœuf Nanda. Sur ces entrefaites la pluie tomba et il y eut une grande abondance d'herbe tendre. Le bœuf joyeux bondissait et donnait des coups de corne dans les arbres et les termitières. Le renard vint rapporter au lion que le bœuf le provoquait au combat. Le lion y courut : le bœuf se voyant

attaqué, éventra de ses cornes son adversaire, pendant que celui-ci lui cassait le cou. Leurs cadavres servirent de pâture au renard. Nanda renaquit au ciel, Piṅgala dans le monde des hommes et le renard aux enfers.

MAṆḌŪKAPAKARAṆA

Cadre général. — Dans le royaume d'Ujjenī est un étang habité par un peuple de grenouilles (*kop khet*) dont le roi est Mahatibot. Un serpent affamé s'efforce de les atteindre, mais il ne trouve aucun endroit praticable, les grenouilles ayant soigneusement fortifié les bords de leur étang. Alors il s'adresse au roi des grenouilles et lui demande la permission de descendre boire, car il vient d'une région désolée par la sécheresse. Le roi Mahatibot refuse ; car, dit-il, les serpents sont les ennemis naturels des grenouilles. Toutefois, sur les instances du suppliant, il convoque une assemblée générale de son peuple. La discussion s'ouvre et chaque orateur raconte une histoire démonstrative. La grenouille Vasubhāgya déclare qu'il faut se ranger à l'avis du roi : ceux qui méprisent les conseils de leurs chefs vont à la ruine.

I a. — *Les Singes indisciplinés.*

Dans le pays de Nāgapura vivent un roi, Nitisāmi, et une reine, Sumatidevī ; le parc royal est le séjour de nombreux singes, dont le roi est Paṭalavā. Un jour le roi des singes, étant près des écuries, voit une chèvre donner un coup de corne à une servante : cet incident l'inquiète. Peu près, la même chèvre mange le paddy que la servante a mis sécher au soleil : celle-ci furieuse trempe un torchon dans l'huile, l'allume et le jette sur le dos de la chèvre qui court se réfugier dans l'écurie. L'écurie prend feu et les chevaux ne se sauvent qu'avec de graves brûlures. Cette fois le roi des singes est tout à fait alarmé : il s'en retourne et conseille à ses sujets d'aller s'établir ailleurs. Cette proposition est jugée ridicule : quel rapport y a-t-il entre l'incendie des écuries et les singes du parc ? Paṭalavā, ne pouvant les convaincre, s'en va avec son entourage. Pendant ce temps, le roi a fait venir un médecin pour soigner ses chevaux : il faut, dit celui-ci, les oindre de graisse de singe. Aussitôt une troupe de chasseurs est envoyée pour capturer les singes du parc, qui périssent tous. On doit, conclut la grenouille, écouter les avis d'un sage roi, qui prévoit les choses de loin :

dāstī-mesā-virodhena vānarā nidhanaṃ gatā
tasmā kalahitaṃ desaṃ dūrato parivajjaye

I b. — *La Vengeance du singe.*

Le roi des singes cherche le moyen de venger ses sujets massacrés. Un jour il rencontre un étang limpide : au lieu d'y boire directement, il s'assied sur

une branche et aspire l'eau par un tube de bambou. Le *phi swa* (genius loci) qui habite l'étang lui demande la raison de cette conduite : c'est, dit-il, que les singes vivent sur les arbres et n'en descendent pas pour manger. Le *phi swa* lui révèle que cet étang lui a été donné par Vessavaṇa avec le droit de dévorer tous les êtres qui troubleraient l'eau : le singe ne l'ayant pas troublée n'a rien à craindre. Bien plus, le *phi swa* lui propose son amitié, le conduit au fond de l'étang, où il lui montre toutes sortes de richesses, et lui fait don d'un collier de pierres précieuses. Le singe revient à Nāgapura et se promène, paré de son collier, sur le toit du palais. On le prend et le roi veut lui enlever le collier, mais le singe dit que ce bijou n'est rien en comparaison de ceux qu'il a vus et où il peut conduire le roi. L'offre est acceptée et le roi part avec ses mandarins. Le singe les conduit à l'étang et leur montre le fond tout brillant de pierres précieuses. Roi et mandarins, poussés par la cupidité, sautent à l'eau et deviennent la proie du *phi swa*.

II. — *Le Vidyādhara complaisant.*

Il ne faut pas pousser trop loin l'obligeance, dit la grenouille Godaravā. La femme d'un Vidyādhara était enceinte de cinq mois. Pour aller à une fête, elle confia l'embryon à son mari qui l'avalā et le garda dans son ventre. Mais après la fête, elle partit avec un amant. L'époque de la naissance arrivée, l'enfant, pour sortir, éventa son père qui ne survécut pas à cet accouchement :

dakkhiṇṇaṃ kurute niccaṃ dakkhiṇṇā c'appamāṇ'atthi
atidakkhiṇṇadosena yakkho gabbhadharo mato (1).

III. — *Le Serpent et la Souris.*

La grenouille Mahājaṅgha dit que l'amitié entre espèces naturellement ennemies ne dure pas. Un serpent fut pris par un homme qui, pour l'apprivoiser, le tint à jeun dans une cage de bambou ; puis il introduisit dans la cage une souris. Celle-ci persuade habilement au serpent qu'elle pourra le délivrer en rongant les brins de bambou : le serpent la fait monter sur sa tête et l'élève jusqu'au haut de la cage. La souris fait un trou et se sauve laissant, en guise d'adieu, une crotte sur la tête du serpent.

IV. — *Le Renard cupide.*

Le serpent objecte que la cupidité mène à la ruine.

Un chasseur, chargé par un éléphant, s'abrite derrière une termitière et lui tire une flèche qui lui fait une blessure mortelle. Pendant qu'il retend son

(1) Ms. *dakkhiṇaṃ* (partout)... *matam*.

arc, un serpent sort de la termitière et le pique au talon : le chasseur tue le serpent, et tombe mort. Un renard, qui a assisté à la scène, se réjouit d'avoir d'un seul coup trois cadavres à dévorer : toutefois, pour ne rien laisser perdre de cette aubaine, il décide de ronger d'abord la corde de l'arc. L'arc se détend, le frappe en pleine poitrine et le tue.

atilobhaṃ na kattabbaṃ [kuru ?] lobhaṃ pamāṇato
 atilobhassa dosena jambūko dhanunā hato

V. — *Les deux Marchands rusés.*

Deux marchands, Vaḍḍhanasetṭhi et Dhanasetṭhi décident d'aller au pays de Suvannaḅhūmi échanger du fer contre de l'or : ils achètent chacun une jonque qu'ils chargent de fer et conviennent de partager par moitié les bénéfices de l'opération. Mais la jonque de Vaḍḍhanasetṭhi sombre en pleine mer : il réussit à saisir une planche, gagne le rivage et retourne chez lui ruiné. Dhanasetṭhi, au contraire, arrive heureusement à Suvannaḅhūmi, vend son fer à gros bénéfices et revient avec quatre jonques chargées d'or. Pour esquiver l'obligation d'en donner moitié à son associé, il le dépose chez ses voisins ; et quand Vaḍḍhanasetṭhi vient le voir, il lui montre la maison vide : il lui raconte qu'il est resté trois mois à Suvannaḅhūmi, attendant en vain des acheteurs ; pendant ce temps le fer disparut, mangé par les rats, à ce que les gens lui assurèrent. Il vendit donc sa jonque et prit passage sur un bateau pour rentrer chez lui.

Vaḍḍhanasetṭhi ajoute foi à ce récit ; mais un autre marchand lui fait voir qu'il est dupe et l'engage à user d'un stratagème pour tromper le trompeur.

VI. — *Les Roches flottantes.*

Mūlakavi et son fils, allant faire du commerce au Majjhimapadesa, aperçoivent en mer une roche flottante. A leur retour, le fils raconte partout ce phénomène : on refuse de le croire. Des paris sont ouverts : on décide de soumettre le cas au roi ; le perdant devra verser toute sa fortune au trésor. Le roi invite le jeune homme à faire la preuve de ce qu'il raconte : celui-ci invoque le témoignage de son père. Mais Mūlakavi, craignant d'être accusé de connivence avec son fils, se récuse : le fils est condamné à la confiscation de tous ses biens. Pendant qu'il se désespère, Mūlakavi s'occupe de lui faire rendre justice. Il va dans la forêt, rencontre une troupe de singes et leur enseigne à danser et à faire des tours variés sur un signe de lui. Le roi étant à la chasse poursuit un cerf et arrive seul à l'endroit où demeure Mūlakavi : celui-ci donne le signal, et tous les singes se mettent à danser devant le roi qui s'oublie à les contempler. Sa suite survenant, les singes disparaissent. Les mandarins demandent au roi ce qu'il faisait là : sur sa réponse qu'il regardait danser des

singes savants, ils le croient fou. Le lendemain il revient au même endroit ; la scène de la veille se répète et de nouveau les mandarins trouvent le roi tout seul, mais affirmant toujours qu'il a vu danser des singes. Bien convaincus cette fois de sa folie, ils l'enchaînent. Le roi proteste et invoque à l'appui de ses dires le témoignage de Mūlakavi. Celui-ci confirme le récit du roi et ajoute qu'il peut maintenant confirmer un autre récit surprenant, celui que son fils a fait de la roche flottante. Le roi le récompense et rend à son fils tous ses biens.

Vaḍḍhanaseṭṭhi, résolu à démasquer son infidèle associé, imagine le stratagème suivant. Il attire chez lui le petit garçon de Dhanaseṭṭhi, l'enferme et apprend au père que son fils a été enlevé par un épervier. L'autre, refusant de le croire, le conduit devant le roi : Vaḍḍhanaseṭṭhi maintient son récit et dit qu'il n'est pas plus étonnant de voir un enfant enlevé par un épervier que du fer mangé par les rats. Le roi ordonne à Dhanaseṭṭhi de verser à son associé la moitié de ses bénéfices et lui fait rendre son fils.

« Vous êtes aussi cupides que Dhanaseṭṭhi, dit le serpent aux grenouilles : cela vous portera malheur. »

Une grenouille réplique qu'il ne faut pas agir à la légère :

VII. — *Le Singe et le Palmier.*

Des charpentiers abattent un palmier (*kok tan*), enfoncent un coin dans le tronc pour le fendre et quittent le chantier pour aller prendre leur repas. Un singe survient : il lui prend fantaisie d'enlever le coin. Pour cela il se met à cheval sur le tronc et tire de toutes ses forces sur le coin qui cède brusquement : les deux moitiés du tronc se rejoignent et broient les testicules du singe qui meurt sur-le-champ.

Le serpent répond que, quoi qu'on fasse, on n'évite pas sa destinée.

VIII. — *L'Uparat régicide.*

Un roi de Mālava nommé Sindhuvarāja a deux fils d'une force extraordinaire : Visvāvasu et Nahusa. A la mort de leur père, l'aîné devient roi et le cadet *uparat sēn mwoñ*. Un médecin nommé Siddhantavejja arrive à la cour et se présente comme possédant la *sartrasiddhi* (« magie du corps »), qui enseigne l'art de manger de façon à ne pas mourir (*k'ñ bo ru tay*). Le roi se fait donner cette recette merveilleuse. Elle consiste à s'enfermer avec son médecin et deux jolies filles dans un petit logis (*kratip*) où nul autre n'entrera, et à s'y nourrir de lait, de sucre de canne, sucre de palmier, huile de sésame, jus de maïs, de mangue, de banane, de jacque, ail, oignons, haricots, sésame, etc. A ce régime, le roi devient si gras qu'il ne peut plus marcher. Les mandarins indignés saisissent le médecin, qu'ils mettent à mort, et font sortir le roi.

Un peu plus tard, au cours d'une chasse, le roi et l'uparat, poursuivant un cerf, se trouvent seuls au fond d'un ravin : l'uparat profite de l'occasion et tue son frère. Après le meurtre, il s'aperçoit qu'un arbre voisin agite ses feuilles et il lui recommande de garder le secret. Il raconte aux mandarins qu'un tigre a dévoré son frère et monte sur le trône à sa place.

Un jour, un bûcheron, en quête de bois, avise un arbre près d'un ravin et lève sa hache pour l'abattre ; mais une voix lui défend de toucher à cet arbre, qui est un ami intime du roi. Le bûcheron demande l'origine de cette amitié et la devatā de l'arbre lui raconte la scène du fratricide. Le bûcheron retourne chez lui et se tait prudemment sur sa découverte. Mais une nuit, il lui échappe de dire à sa femme : « Nous sommes amis comme le roi et l'arbre. » Justement cette nuit-là le roi erre par la ville : il entend la parole du bûcheron et rentre au palais en proie à l'inquiétude. Le lendemain il fait venir le bûcheron et apprend de lui que son secret est divulgué. Désespéré, il se tue.

La grenouille Mahathakkhi dit qu'il est mauvais d'agir sans réflexion.

IX. — *Histoire de Dasaratha.*

Le roi Dasaratha étant à la chasse rencontre un ermite, où vivent un ermite avec sa femme, tous deux aveugles, et leur fils qui les nourrit. Le roi s'informe des désirs de l'ermite, et celui-ci se plaint des éléphants qui viennent constamment saccager et souiller l'étang voisin. Le roi se met à l'affût sur un arbre, d'où il tire nuit et jour sur les éléphants. Une nuit, s'étant endormi, il est brusquement réveillé par un bruit de pas sous son arbre : il décoche une flèche et tue le fils de l'ermite qui allait puiser de l'eau. Le roi, désolé de son erreur, essaie de consoler les deux vieillards ; mais ils meurent de chagrin.

Dasaratha, affligé de ne pas avoir de fils, supplie le ciel de lui en accorder un : il en obtient quatre. La première reine Kosayadevī enfante Rāmarājakumāra ; la seconde reine Kekayadevī, Bharatarājakumāra ; la troisième reine Sumātā a deux fils, Lakkhaṇarājakumāra et Sataghanarājakumāra. Le roi, après avoir choisi comme successeur Bharata, s'en va dans la forêt avec la reine Sumātā et son fils Lakkhaṇa : ils y meurent.

Le serpent reproche aux grenouilles de ne pas suivre l'exemple du roi Rāma, qui fit bon accueil à un suppliant.

X. — *Histoire de Rāma.*

Lorsque Rāvaṇa eut enlevé et conduit à Laṅkā la princesse Sītā, il eut une violente querelle avec son frère Piphek (Vibhīṣaṇa), qui s'enfuit et se réfugia auprès de Rāma. Celui-ci le reçut bien et, après sa victoire, le mit sur le trône à la place de Rāvaṇa.

XI. — *L'Ermite qui nourrit un chasseur de sa chair.*

Un ermite (*tāpasa*) nommé Tapodhana vivait dans la forêt de l'Himavân avec sa femme. Un chasseur d'oiseaux, n'ayant rencontré aucun gibier, vint à l'ermitage demander à manger : l'ermite, n'ayant rien à lui offrir, se jeta dans le feu pour que son corps lui servît de nourriture.

XII. — *Le Roi qui nourrit un oiseau de sa chair.*

Un roi, ayant vu un oiseau *karap* affamé, coupa un morceau de sa propre chair pour lui donner à manger.

XIII. — *Histoire de Duryodhana* (1).

Le roi Duryodhana avait cent frères, dont le dernier, Sakuṇi-Sirājaputta était un habile joueur de dés (2). convoitant le royaume du roi Dhammaputta, il envoya Sakuṇi jouer aux dés avec lui : Dhammaputta perdit et dut céder son royaume ainsi que ses quatre frères cadets.

Pour se débarrasser d'eux, Duryodhana fit construire à leur usage un pavillon (*kratip*) où on mit le feu : mais ils réussirent à s'échapper. Sur ces entre-faites le Praya Naray vint faire des remontrances au roi sur son avidité ; il fut appuyé par les trois *acaṇ* de la cour : Kaṇṇa, Doṇa, Bhisma, qui prièrent le roi de rendre à Dhammaputta une partie de son royaume : mais Duryodhana ne voulut rien entendre et cette obstination fut cause de sa ruine complète.

Le roi des grenouilles, ébranlé par ces exemples, incline à laisser passer le serpent ; mais la grenouille Bahussuta s'y oppose.

XIV. — *Les aventures du brahmane Yaññapurisa* (3).

Dans le pays de Sivapura il y avait un brahmane nommé Yaññapurisa qui, pour se prémunir contre toute mésaventure conjugale, avait résolu de n'épouser qu'une femme qui n'eût jamais vu un homme ni parlé à un homme. Pour cela, il se fit céder dès sa naissance la fille posthume d'un brahmane, l'éleva dans

(1) Ms. Tulayodhana.

(2) Māsakā, māxakā = skr. māṣaka, p. māśaka, « haricot ».

(3) Cf. Pañcatantra tamoul (éd. Madras, 1905), I, p. 15, l'histoire de l'ascète voté par son confrère : on y retrouve l'incident du fêtu de paille, celui du chacal écrasé entre les deux bœufs, celui de la grue et des poissons. L'histoire de l'entremetteuse au nez coupé se trouve *Hilop.*, II, 6.

une sévère réclusion et l'épousa. Chaque fois qu'il s'absentait, il enfermait sa femme. Mais que peuvent les verroux contre la ruse d'une femme'amoureuse ? A peine le brahmane était-il sorti que le galant entrait. Bientôt toutefois le mari eut des soupçons : il observa que chaque fois que sa femme allaitait son enfant nouveau-né, elle se couvrait le visage, comme si elle eût voulu ne pas le voir. Intrigué, il annonce qu'il part pour quelques jours et revient la nuit sous la maison : ce qu'il entend au-dessus de lui ne lui laisse aucun doute sur son malheur ; il chasse l'épouse infidèle et part pour Bénarès.

Il passe par un pays dont le roi lui fait présent d'un lingot d'or : il fait couler cet or dans son bâton. Il rencontre un autre brahmane Duṭṭhasāmi, qui feint une honnêteté scrupuleuse, mais n'est en réalité qu'un voleur. Les deux voyageurs font route ensemble : un matin, Duṭṭhasāmi s'aperçoit qu'il est resté dans ses cheveux un fétu de la paille sur laquelle il a dormi et il rebrousse chemin pour le restituer à son propriétaire : Yaññapurisa admire cette probité méticuleuse. Poursuivant leur route, ils voient différentes scènes : un chacal qui, voulant lécher le sang qui coule du front de deux bœufs qui se battent, est pris entre eux et meurt écrasé par un double coup de tête ; un crabier qui pêche aux poissons et happe les auditeurs attardés ; un chat déguisé en moine, qui en agit de même avec les souris.

Dans un certain village, ils s'établissent dans la sālā et Yaññapurisa prie Duṭṭhasāmi d'aller demander du riz dans les maisons. L'autre s'excuse sur la frayeur que lui causent les chiens : il lui faudrait un bâton pour se défendre. Yaññapurisa lui prête le sien ; le fripon juge, au poids de ce bâton, qu'il doit recéler quelque chose : il le brise, prend le lingot d'or et s'enfuit.

Yaññapurisa continue seul sa route. Dans un village, il est témoin d'une singulière aventure. Un artisan (*xañ ru*), trompé par sa femme, l'attache à un poteau ; une entremetteuse, femme d'un menuisier (? *xañ khut*), vient, la nuit, prendre sa place pour lui permettre d'aller retrouver son amant. Pour mieux jouer son rôle, elle gémit bruyamment. Le mari impatienté se lève et lui coupe le nez. La femme adultère vient relever l'entremetteuse et se lamente. Le mari furieux la menace, si elle ne se tait, de lui couper la tête après lui avoir coupé le nez. Elle réplique avec solennité : « S'il est faux que je t'aie trompé, que les devatā me rendent mon nez ! » Curieux de voir l'effet de cette imprécation, le mari se lève, prend une torche et vient regarder le visage de sa femme : à sa grande stupéfaction, il trouve le nez intact. Con vaincu qu'il a commis une cruelle injustice envers sa vertueuse épouse, il la délie et s'excuse.

Cependant l'entremetteuse se dit malade et garde le lit pour dissimuler son visage sans nez. Le lendemain matin, le roi envoie chercher le *xañ khut* pour réparer des meubles au palais : il demande à sa femme ses outils ; elle lui jette de loin un ciseau. Outré, il lui renvoie le ciseau. Aussitôt la femme crie au meurtre ; on accourt, on voit la terrible blessure de la femme ; le mari, fort déconfit, est conduit devant le roi, qui le condamne à mort. Heureusement

le brahmane Yaññapurisa se trouve sur le chemin du cortège d'exécution ; il arrête les bourreaux et va tout raconter au roi. Il conclut son récit par ce çloka :

Jambūko mesayuddhena ahañ ca Sivabhūtinā
nā (sā ?) h'itthi dūtīdosena tayo nattham sayam gatā

Cette longue histoire met fin à la délibération. Le roi des grenouilles permet au serpent de descendre et fait faire un chemin pour lui. Le serpent, une fois entré, mange d'abord les petites grenouilles, puis les grosses, enfin le roi lui-même.

Conclusion : La reine Tantay recommande à sa servante Kulatthi, aux *tao praya*, mahāmanti, senāpati, purohita, d'agir avec réflexion, pour éviter qu'il leur arrive malheur, comme aux grenouilles :

upakāro pi niccānāṃ apakārāya vaḍḍhate
payosānaṃ bhujāṅgassa kevalaṃ visavaḍḍhanam

PISĀCAPAKARAṆA (1).

Cadre général. — Au cours d'une guerre entre les Deva et les Pisāca, Indra est tué. Les Pisāca s'appêtent à le manger ; mais une dispute s'élève au sujet des parts. Ne pouvant arriver à s'entendre, ils décident d'élire un chef. Mais quelle doit être la qualité dominante du chef ? La chance, dit l'un ; l'habileté, dit l'autre ; la sagesse, dit un troisième. Et chacun raconte une histoire à l'appui de son opinion.

I. — *Le Pollron victorieux.*

Dans le royaume de Gaṅgāpurī vivait un certain Suddhajāti, aussi nommé Devadatta. Sa femme, qui le trompait, désirait fort s'en débarrasser. Mais le moyen ? Son amant le lui indique : dans la forêt Duvāvana est un village habité par des brigands ; il suffit d'y envoyer le mari sous un prétexte quelconque, par exemple, pour visiter de prétendus parents de sa femme. La commère fait si bien qu'elle persuade au pauvre homme d'entreprendre ce voyage : il se met en route, lesté d'un sac de provisions. En approchant de la forêt, il en voit sortir des compagnons dont le seul aspect le détermine à jeter là son sac et à fuir à toutes jambes. Les voleurs ouvrent le sac et s'attaquent aux provisions ;

(1) Le ms. de Vat That Luong comprenait plusieurs *phuk* ; le premier seul a été conservé.

or la prudente ménagère y avait mis du poison : tous meurent. Le fugitif revient avec précaution, voit les cadavres, coupe à chacun d'eux un bout d'oreille, ramasse leurs armes et court présenter ces trophées au roi qui, surpris d'une telle vaillance, le nomme général.

Peu après, le roi de Gaṅgāpurī est attaqué par un roi voisin, à qui il avait refusé de payer tribut. Le général part à la tête des troupes pour le repousser : il établit son camp en face de l'autre armée. La nuit, la peur le tient éveillé. Justement le roi ennemi a la hardiesse de s'introduire dans le camp adverse pour se rendre compte des forces qu'il aura à combattre le lendemain. Devadatta le voit, saute sur lui et l'étreint en poussant des cris qui réveillent toute l'armée : on enchaîne l'audacieux monarque. Le lendemain, ses troupes, privées de leur chef, se débandent à la première attaque. Devadatta rentre triomphant avec le roi captif et un riche butin. Sa chance l'a servi mieux que le courage.

II* — *Le Mari rusé.*

Dans la ville de Pappapurī vivait un brahmane nommé Yaññabrāhmaṇa. Il lui naquit une fille : en l'examinant, il reconnut qu'elle serait *duccariṇī* (vicieuse, intraitable). Il l'enferme et renonce à la marier ; mais un autre brahmane, Upayañña, se fait fort de l'éduquer et l'épouse. Il commence, lui aussi, par l'enfermer ; quand elle a atteint un certain âge, il lui enseigne comment elle doit accueillir les visiteurs : il lui faudra courir à leur rencontre, nue, le corps frotté de bouse de vache, les cheveux épars, la langue pendante, une peau de serpent autour du cou, un crâne dans la main gauche et un trident dans la main droite. L'occasion se présente bientôt d'appliquer ce remarquable cérémonial. Un comédien vient jouer dans la ville et prend son logement près de la maison d'Upayañña ; il regarde la voisine qui le regarde, et ils se trouvent réciproquement aimables. Le mari, qui s'est aperçu du manège, feint de partir et monte sur un arbre en face de la maison. Aussitôt le comédien, vêtu de ses plus beaux habits, court au logis de la belle : mais à peine a-t-il mis le pied sur le seuil qu'il voit fondre sur lui la parfaite image de l'horrible Kālī. Il dégringole jusqu'à terre, à demi mort de peur, et tombe dans les bras du brahmane auquel il demande le moyen d'échapper au danger qui le menace. — « Le seul moyen, dit l'autre, est de quitter le pays en criant partout qu'il y a un *phi pet* (preta) dans la maison du brahmane. » Depuis ce temps, aucun galant ne se hasarda à rôder dans ces parages.

Restait à achever l'éducation de la sauvageonne. Le brahmane fit peindre une femme belle et bien vêtue et plaça le tableau dans une chambre, dont il interdit l'accès à sa femme : celle-ci s'empressa, bien entendu, d'y entrer. vit le tableau et demanda à porter d'aussi beaux vêtements, ce qui lui fut accordé à la condition qu'elle suivrait tous les avis de son mari. Cette promesse faite, elle fut déceimment habillée et devint le modèle des mères de famille.

or la prudente ménagère y avait mis du poison : tous meurent. Le fugitif revient avec précaution, voit les cadavres, coupe à chacun d'eux un bout d'oreille, ramasse leurs armes et court présenter ces trophées au roi qui, surpris d'une telle vaillance, le nomme général.

Peu après, le roi de Gaṅgāpurī est attaqué par un roi voisin, à qui il avait refusé de payer tribut. Le général part à la tête des troupes pour le repousser : il établit son camp en face de l'autre armée. La nuit, la peur le tient éveillé. Justement le roi ennemi a la hardiesse de s'introduire dans le camp adverse pour se rendre compte des forces qu'il aura à combattre le lendemain. Devadatta le voit, saute sur lui et l'étreint en poussant des cris qui réveillent toute l'armée : on enchaîne l'audacieux monarque. Le lendemain, ses troupes, privées de leur chef, se débandent à la première attaque. Devadatta rentre triomphant avec le roi captif et un riche butin. Sa chance l'a servi mieux que le courage.

II. — *Le Mari rusé.*

Dans la ville de Pappapurī vivait un brahmane nommé Yaññabrāhmaṇa. Il lui naquit une fille : en l'examinant, il reconnut qu'elle serait *duccariṇī* (vicieuse, intraitable). Il l'enferme et renonce à la marier ; mais un autre brahmane, Upayañña, se fait fort de l'éduquer et l'épouse. Il commence, lui aussi, par l'enfermer ; quand elle a atteint un certain âge, il lui enseigne comment elle doit accueillir les visiteurs : il lui faudra courir à leur rencontre, nue, le corps frotté de bouse de vache, les cheveux épars, la langue pendante, une peau de serpent autour du cou, un crâne dans la main gauche et un trident dans la main droite. L'occasion se présente bientôt d'appliquer ce remarquable cérémonial. Un comédien vient jouer dans la ville et prend son logement près de la maison d'Upayañña ; il regarde la voisine qui le regarde, et ils se trouvent réciproquement aimables. Le mari, qui s'est aperçu du manège, feint de partir et monte sur un arbre en face de la maison. Aussitôt le comédien, vêtu de ses plus beaux habits, court au logis de la belle : mais à peine a-t-il mis le pied sur le seuil qu'il voit fondre sur lui la parfaite image de l'horrible Kālī. Il dégringole jusqu'à terre, à demi mort de peur, et tombe dans les bras du brahmane auquel il demande le moyen d'échapper au danger qui le menace. — « Le seul moyen, dit l'autre, est de quitter le pays en criant partout qu'il y a un *phi pet* (preta) dans la maison du brahmane. » Depuis ce temps, aucun galant ne se hasarda à rôder dans ces parages.

Restait à achever l'éducation de la sauvageonne. Le brahmane fit peindre une femme belle et bien vêtue et plaça le tableau dans une chambre, dont il interdit l'accès à sa femme : celle-ci s'empressa, bien entendu, d'y entrer, vit le tableau et demanda à porter d'aussi beaux vêtements, ce qui lui fut accordé à la condition qu'elle suivrait tous les avis de son mari. Cette promesse faite, elle fut déceimment habillée et devint le modèle des mères de famille.

III. — *Le Roi meurtrier et le Garde vigilant.*

Dans le pays de Rāmyarājadhānī régnait le roi Cakrāvudharāja. Ce roi tuait chaque nuit le mandarin qui venait prendre la garde au palais. Le tour de l'amat Subhoga étant arrivé, il fait tristement ses adieux aux siens : mais son jeune fils Subhadrakumāra obtient, à force d'instances, la permission de le remplacer. Il se rend au palais : en se voyant confortablement installé, il se rappelle les trois maximes ⁽¹⁾ que son maître lui a enseignées : 1° *ti sūk ya nōn* : « Si l'endroit est agréable, ne dormez pas ! » ; 2° *mīa vōn ya yin* : « Si une femme insiste, ne l'écoutez pas ! » ; 3° *māk kin ya kan* : « Si vous voulez manger, ne soyez pas paresseux ! » « Cet endroit est agréable », se dit-il, « il ne faut donc pas dormir ». Et il reste éveillé. Trois fois dans la nuit, le roi se lève pour aller le tuer, mais chaque fois il l'entend parler haut et retourne dans sa chambre. Le lendemain, il l'interroge. Le jeune homme répète les trois maximes et raconte une histoire à l'appui de chacune d'elles.

IV. — *Le Mort jaloux*

Un roi meurt, laissant une jeune veuve. Les mandarins mettent son frère sur le trône et lui font épouser la reine. Mais le mort jaloux est devenu un serpent venimeux qui demeure dans l'œil de la reine : la nuit, il passe dans son nez ; quand l'époux touche l'épouse, le serpent sort, le pique et le tue. Après le frère du roi, vient un parent, puis un mandarin : tous meurent la première nuit de leurs noces. Enfin le trône échoit à un sage qui connaît la maxime *ti sūk ya nōn*. Il regarde la reine endormie et voit le serpent qui passe de l'œil dans le nez. Il prend son sabre d'une main, touche la reine de l'autre, et quand le serpent sort, il le coupe en deux.

V. — *Le Mari faible.*

Un marchand étant parti pour commercer, sa femme prend un amant. Il revient, rapportant des bijoux pour elle, mais il les enterre au pied d'un arbre avant de rentrer à la maison. Le soir, sa femme lui demande ce qu'il lui a rapporté ; il élude la question. Elle insiste, il refuse de répondre. Elle le chasse : pour rentrer en grâce, il cède et lui révèle qu'il a enterré des bijoux sous tel arbre. L'amant, caché sous la maison, entend la conversation : il va déterrer les bijoux et les emporte. Quand les époux vont le lendemain à la cachette, elle est vide. Moralité : *mīa vōn ya yin* ⁽²⁾.

(1) Le thème des Trois Conseils est connu par ailleurs (« tres sapientiae », *Gesta Romanorum*). Voir COSQUIN, *La Légende du page de S^{te} Elisabeth*.

(2) Cf. Jātaka n° 402 (Sattubhastā-jātaka).

VI. — *Le Jeune homme ruiné.*

Un riche setthi a un fils qui, malgré ses remontrances, se refuse à tout travail. Après sa mort, le fils dépense toute sa fortune et devient très pauvre. Un setthi, ami de son père, lui rappelle la maxime *mak kīn ya kan* : il lui enseigne différents métiers et le jeune débauché devient sage et laborieux. (L'histoire est inachevée.)

SAKUṆAPAKARAṆA.

Cadre général. — Les Deva et les Asura, ayant pris la cime du Sumeru comme barattin et le Nāgarāja comme corde, barattent la mer. Les oiseaux, qui assistent à cet exploit, admirent la discipline qui préside à l'opération. Réfléchissant à leur propre anarchie, ils décident de se donner un roi (1). Tous les suffrages vont au *haṃsa* (hōṇ). Seul le corbeau se pose en concurrent : il accorde que le *haṃsa* est beau, mais il manque de force. On décide d'éprouver la force relative des deux candidats : l'épreuve consiste à traverser la mer. Le *haṃsa* atteint l'autre rive : à son retour il voit le corbeau qui, épuisé de fatigue, est tombé à l'eau. Le charitable *haṃsa* le rapporte sur son dos et est proclamé vainqueur. Toutefois des préférences diverses se manifestent, et chaque oiseau raconte une histoire à l'appui de son opinion.

I. — *Le Vautour, le Tigre et le Chacal.*

Ces trois animaux se partagèrent le pouvoir : le vautour (*hēṇ*) fut roi, le tigre premier ministre et le chacal *senāpati*. Les oiseaux vinrent faire leur cour, mais le tigre et le chacal les dévoraient ; ils s'envolèrent et ne revinrent pas. Alors le tigre et le chacal leur persuadèrent d'offrir en tribut volontaire un nombre fixe d'oiseaux pour la nourriture du roi ; mais ils finirent par les dévorer tous.

II. — *Le Tigre ermite.*

Un tigre devenu vieux et ne pouvant plus saisir de proie se fit ermite. Un jour le lièvre trouva la perdrix installée dans son terrier et prétendant le garder. Ils décidèrent de soumettre le litige au vieil ermite. Mais le juge est aveugle et sourd : il les prie de s'approcher et, dès qu'il les voit à sa portée, les saisit et les croque (2).

(1) L'élection d'un roi des oiseaux fait l'objet du jātaka 270, Ulūkajātaka.

(2) Cf. Pañcatantra tamoul, III, p. 14, l'histoire du hibou plaidant devant le chat contre le lièvre qui a usurpé son trou.

III. — *Le Roi lépreux.*

Le roi Candasena avait la lèpre : son médecin le guérit en plaçant sur sa tête l'oiseau *jīvājīva* et en versant de l'eau de mer par dessus. Tout le monde s'émerveille de la vertu de cet oiseau ; mais une grue antigone (*nok khien*) le déclare inférieur au perroquet.

IV. — *Le Perroquet d'Īçvara.*

Le marchand Dhanagutta avait un fils nommé Īçvara. Celui-ci, ayant rencontré Madanadevī, fille du marchand Bhavagutta, tombe amoureux d'elle. Mais le père de la jeune fille veut que ce mariage soit approuvé par le dieu Parameçvara. On décide donc d'aller au temple consulter le dieu. Īçvara avait un perroquet plein d'intelligence : informé de l'affaire, l'oiseau se cache derrière la statue de Parameçvara et quand les deux familles viennent exposer leur projet, il répond que ce mariage doit se faire. On célèbre donc les noces. Mais un peu plus tard, le mari a l'imprudence de raconter à sa femme par quel stratagème il l'a obtenue. L'épouse indignée quitte son mari et retourne chez son père. Là elle élève, elle aussi, un intelligent perroquet, qui se lie d'amitié avec celui d'Īçvara et réussit à l'attirer chez sa maîtresse. Le malheureux oiseau est complètement plumé par cette femme vindicative et n'échappe que par un heureux hasard à la rôtissoire. Il s'enfuit dans la forêt, où ses talents lui valent d'être élu roi par les oiseaux. Un jour, arrive dans cette forêt le fils aîné du roi Candasena, qui s'est enfui de la cour pour avoir été évincé de la dignité royale au profit de son frère cadet. Le perroquet, prenant le parti du prince, se fait attacher au cou une clochette, vole au-dessus du palais et, faisant retentir sa clochette pour attirer l'attention, il prononce ces paroles menaçantes : « Roi, je suis l'envoyé d'Indra et je vous déclare que si vous ne faites pas immédiatement revenir votre fils aîné pour le couronner roi, Indra vous brisera la tête en mille morceaux. » Le roi terrifié se hâte d'obtempérer à la sommation. Le jeune prince, couronné roi, nomme le perroquet premier ministre. Ayant entendu le récit de ses aventures, il fait venir le marchand Bhavagutta, père de la femme qui avait si cruellement plumé le perroquet, et lui fait raser la tête en expiation du forfait de sa fille.

V. — *Le Perroquet et le Serpent.*

Un perroquet demeurait sur un arbre, dont le tronc creux abritait un serpent : les deux voisins se lièrent. Il arriva qu'un chasseur passant par là vit le perroquet. Celui-ci dit au serpent : « Demain ce chasseur viendra pour prendre mes petits. Tu l'en empêcheras en le mordant, quand il mettra la main dans ton trou. » Le lendemain, le chasseur arrive. Questionné par le perroquet,

X. — *Le Tigre, le Chacal et l'Âne* (1).

Dans une forêt vivaient en bonne amitié le tigre et le chacal. Un jour le chacal rencontra l'âne au bord d'un étang où il était venu boire : il se hâta d'aller avertir le tigre de la proie qui s'offrait. Le tigre objecta que l'âne, étant dans une plaine nue, l'apercevrait de loin et prendrait la fuite. Le chacal répliqua qu'il saurait bien lui persuader de venir, comme le crocodile fit le singe.

XI. — *Le Singe et le Crocodile* (2).

Dans un fleuve vivait un crocodile avec sa femelle. Il se lia d'amitié avec un singe, qui lui donna des fruits de l'arbre où il demeurait. Le crocodile ayant apporté un de ces fruits à sa femelle, celle-ci, qui était pleine de six mois, eut la fantaisie de manger le cœur du singe et se montra si pressante que le crocodile dut chercher le moyen de la contenter. Il alla trouver le singe et lui proposa de le transporter sur son dos pour voir la mer. Le singe accepta ; mais, à mi-route, le traître lui apprit la vérité. L'autre lui révéla aussitôt que, chaque fois que les singes quittaient leur arbre, ils laissaient leur cœur suspendu à une branche : il fallait donc que tous trois revinssent ensemble au point de départ. La proposition fut acceptée. Quand on fut près du bord, le singe alla avertir ses congénères de ce qu'ils avaient à faire. On montra aux deux crocodiles des paquets suspendus aux branches et contenant, leur dit-on, les cœurs des singes. Par malheur, ils ne pouvaient en être détachés : mais il serait facile de hisser les crocodiles jusque là. On leur mit au cou un lien, au moyen duquel ils furent enlevés et pendus.

Le chacal alla donc trouver l'âne et lui demanda la raison de sa présence en cet endroit. L'âne répondit qu'il venait de quitter son maître, étant las de porter sans cesse des fardeaux. « Viens avec moi, dit l'autre, je vis très heureux en compagnie de mon ami le tigre. » Ils partirent ; quand ils furent près de lui, le tigre bondit sur l'âne, mais il manqua son coup et ne fit que lui déchirer l'oreille : le baudet s'enfuit à toutes jambes. Le tigre confus s'excusa de sa maladresse et conjura le chacal de ramener l'âne : cette fois il ne le manquerait pas et il se contenterait des os ; le chacal aurait tout le reste : la chair, les yeux, le cœur.

Le chacal alléché court après l'âne : il lui persuade que le tigre a voulu seulement lui faire une caresse et il réussit à le ramener. Cette fois le tigre l'étrangle, puis il va boire à un ruisseau voisin. Pendant son absence, le chacal

(1) Pañcatantra tamoul, IV, p. 10.

(2) Ibid., p. 1. (Dans le Pañcatantra tamoul, l'histoire du tigre, du chacal et de l'âne est intercalée dans celle du singe et du crocodile : c'est le contraire ici).

s'offre un copieux repas. Quand le tigre revient, il ne trouve plus que les os : « Où est le cœur ? » dit-il. — « Cet âne n'avait pas de cœur, puisqu'après un premier coup de griffe, il est revenu s'offrir à vos coups. » — « Où sont les yeux ? » — « Il n'avait pas d'yeux, puisqu'il n'a rien vu. » Le tigre furieux dut se contenter des os.

Le corbeau et l'écureuil volant ayant échangé d'aigres propos sur le choix du roi, l'aigle raconte l'histoire suivante pour leur montrer les fâcheuses conséquences d'une querelle.

XII. — Révolution causée par une mouche.

Dans le royaume de Pinnaraththa, il y avait une bande de voleurs qui infestait les environs de la capitale ; mais ils ne s'étaient jamais risqués dans la forteresse (*vieñ*). La première fois qu'ils y entrent, l'un d'eux, qui porte un pot de miel, le laisse tomber ; le pot se brise et le miel se répand à terre. Une mouche vient pour pomper le miel, elle est happée par une araignée, l'araignée par un margouillat, le margouillat par un chat, le chat par un chien du roi. Le maître du chat assomme le chien ; le gardien du chien s'apprête à venger sa bête ; un marchand ayant voulu l'arrêter, il le tue. Aux cris de la victime, les autres marchands accourent et assomment le meurtrier. Les habitants vont en corps vers le palais pour rendre compte au roi de ce qui s'est passé. En voyant venir cette foule, le roi croit à une émeute et ordonne à ses ministres de la repousser par la force. Une partie des habitants est massacrée : sur quoi le peuple exaspéré fait une hécatombe du roi et des ministres.

XIII. — Les Métamorphoses du chien.

Un chasseur, ayant levé un lièvre, lance son chien à sa suite ; mais le chien n'arrive pas à le rattraper. Épuisé il entre dans un ermitage ; nourri et soigné par l'ermite, il oublie son maître. Peu après, l'ermite le change en cerf ; cerf, il rencontre un tigre et obtient d'être changé en tigre ; tigre, il rencontre un lion et se fait changer en lion. Il demande en mariage la fille d'un lion : le père veut d'abord prendre des renseignements sur sa filiation. Le chien-lion, craignant que l'ermite ne révèle son secret, retourne à l'ermitage pour le tuer. Mais l'ermite, qui a connu son projet par sa science magique, lui fait reprendre sa forme de chien.

XIV. — La Mangouste tuée par erreur.

Un brahmane rapporte à sa femme une mangouste (*pañpôn*), qu'elle élève à la maison. Un jour qu'elle se baigne dans la rivière, son enfant est resté sur la berge avec la mangouste : un cobra surgit et veut mordre l'enfant, mais la

mangouste se précipite sur lui et l'étrangle. Le père survient, voit la gueule rouge de sang de la mangouste et croit qu'elle a tué son fils : il l'assomme sur place. Un peu plus loin, il trouve l'enfant sain et sauf et à côté de lui le cadavre du serpent. Désolé de sa fatale erreur, il annonce à sa femme sa résolution d'aller à Bénarès pour se purifier de son péché. Pour toute ressource il lui laisse par écrit le résultat de ses réflexions condensé dans la gâthâ suivante :

aparikkhitam [na kattabam kataṃ hi aparikkhitam]
pacchāvahati santāpaṃ dijassa nakulo yathā (1)

« Il ne faut pas agir sans réflexion ; car ce qu'on fait sans réflexion amène ensuite le remords, comme la mangouste au brahmane. »

Dans ce même village vivait la femme d'un marchand, qui était parti au loin pour faire du commerce, laissant sa femme enceinte : un fils lui était né après son départ. Quand il fut grand, il embrassa la profession de son père et ouvrit une boutique. Un jour sa mère lui donna la fameuse gâthâ *Aparikkhitam* que la femme du brahmane, pressée par le besoin, était venue lui offrir en vente. La mère avait goûté cette sage maxime ; le fils en fut à son tour si charmé qu'il la fit graver sur la lame de son sabre. La nuit il mettait son sabre à son côté.

Une nuit le marchand rentre à l'improviste de son long voyage. Il pénètre dans la chambre de sa femme et que voit-il ? Un homme couché avec un sabre près de lui ! Furieux, le mari tire le sabre du fourreau pour tuer celui qu'il prend pour l'amant de sa femme. Mais ses yeux rencontrent la sentence gravée sur la lame : il la lit et s'arrête. En ce moment sa femme se réveille, le reconnaît et lui présente son fils qu'il s'apprêtait à égorger ! Sauvé d'un crime horrible par la précieuse gâthâ, le marchand combla de présents la femme du brahmane qui avait vendu à la sienne cet inestimable trésor.

XV. — *Le Serpent et les Grenouilles.*

Un serpent s'installa près d'un étang où vivaient des grenouilles. Il prit un air humble et doux et se dit envoyé par le roi des Nâga pour les protéger. Le roi des grenouilles fit venir ses sujets pour servir le serpent ; mais il les dévora toutes jusqu'à la dernière.

Conclusion. — Pendant que les oiseaux délibéraient ainsi Śrī-Supaṇṇa-Garudarāja arriva et leur demanda ce qu'ils faisaient. Ils expliquèrent que

(1) Le vers est altéré et incomplet dans le ms. : « aparikkhitam paccā bhavati santapaṃ dijassānaṃ kula yathā ». Ce qui est entre crochets est restitué d'après la glose laotienne.

Garuḍa demeurait très loin et qu'ils n'avaient personne pour les protéger : c'est pourquoi ils s'étaient réunis pour élire un roi. Garuḍa les partagea par espèces et donna à chacune un chef particulier ; après quoi il s'en retourna.

Ces récits furent faits par la princesse Tantaiya Mahādevī à sa servante Kulathī. Ayant montré la leçon qui est ainsi donnée par les animaux, elle termina par un dernier conte.

XVI. — *L'Éléphant et la Souris.*

Le roi des éléphants se lia d'amitié avec le roi des souris. Comme ses ministres lui en faisaient des remontrances, il répondit que les grands sont obligés de recourir aux petits. Pour coudre un vêtement, il faut une aiguille. On a souvent besoin d'un plus petit que soi.

Contes judiciaires.

Ce genre de récits, dont la littérature bouddhique fournit d'ailleurs des exemples bien connus, est en grande faveur au Laos : il en existe au moins deux recueils : *Mulla Tantai* et *Sieu Savat*.

Mulla Tantai (1). — Le cadre des anecdotes est simple et uniforme : des cas difficiles sont soumis au tribunal du roi ; ou bien un souverain étranger lui propose des énigmes qu'il doit résoudre, sous peine de payer tribut. La solution est donnée, soit par le roi lui-même, soit par un sage de sa cour. Certaines de ces réponses sont attribuées à un roi nommé Mulla Tantai, dont la femme porte le même nom, qui est aussi celui du pays (Mroñ Mulla Tantai) dont leurs mères sont originaires : d'où le titre de l'ouvrage.

Ce recueil, qui comprend une cinquantaine de jugements, est de qualité fort médiocre et ne brille ni par l'imagination, ni par la finesse. Voici quelques échantillons des sentences mémorables qu'il propose à l'admiration des hommes :

N° 10. Deux jeunes gens absents de leur village apprennent, l'un la mort de son père, l'autre l'incendie de sa maison. Ils reviennent à toute vitesse, se rencontrent sur un pont et tombent à l'eau. Saisi de leur plainte, le roi considérant que le fils du mort n'avait aucune raison de se hâter, tandis que l'autre aurait pu, en arrivant plus tôt, sauver une partie de son mobilier, condamne le premier à payer au second le tiers de la valeur du mobilier brûlé.

(1) On trouve aussi la forme Mulla Cantai. Sur l'emploi de ce titre pour désigner le *Pañcatantra*, voir ci-dessus p. 85.

N^o 11. Un homme, ayant reçu l'hospitalité d'un autre, se prétend propriétaire de la maison. Il croit assurer le succès de sa cause en donnant les dimensions exactes des diverses parties de la construction, notamment la hauteur des colonnes du sommet jusqu'au sol ; mais il ne peut fournir aucun renseignement sur la partie au-dessous du sol. Au contraire, le vrai propriétaire déclare qu'il ne peut donner la hauteur exacte de ces colonnes, mais qu'elles reposent par leur extrémité inférieure sur un socle de pierre : il gagne son procès.

N^o 23. Un homme, grimpé sur un manguier pour cueillir des fruits, perd l'équilibre et dégringole de l'arbre ; il réussit toutefois à saisir une branche et reste suspendu au-dessus du sentier. Passe un cornac sur son éléphant : l'homme le supplie de l'aider à descendre, en lui promettant cent pièces d'or pour ce service. Le cornac s'y efforce ; mais la tâche est difficile en raison de la hauteur à laquelle pend le cueilleur de mangues : il se met debout sur l'éléphant, il lève les bras. Juste à ce moment l'éléphant part à l'improviste. Pour éviter une chute, le cornac saisit les pieds de l'autre et tous deux restent suspendus en l'air. Survient un chasseur : le cornac, à son tour, lui offre cent pièces d'or pour prix de son assistance. Le chasseur tire les deux compères de leur fâcheuse position ; mais une discussion s'élève sur le paiement de la somme promise. La question est portée devant le roi, qui juge que le cornac doit en verser les deux tiers, étant redevable à la fois au chasseur et à l'homme dont les bras vigoureux l'ont préservé d'une chute mortelle.

N^o 25. Un setthi fait rôtir de la viande dans sa cuisine. Un chemineau s'assied près de la maison en disant tout haut : « Je vais manger mon riz à la bonne odeur du rôti. » Le setthi lui en réclame le prix. Procès. Le roi admet la créance, que le débiteur paiera avec le reflet de son argent.

Sieu Savat — Sieu Savat, après la mort de ses parents, s'embarque pour chercher fortune. Il pose au capitaine du bateau des questions d'apparence absurde, mais où la fille de celui-ci découvre un sens profond ; elle l'épouse. Il gagne la faveur du roi et devient grand juge : il rend des sentences d'une sagesse remarquable. Par exemple : deux femmes se disputent un enfant ; S. S. les invite à le tirer chacune de son côté et il adjuge l'enfant à celle qui y renonce. Deux hommes se disputent un arbre coupé ; S. S. leur demande quel en est le haut et le bas ; on jette ensuite l'arbre à l'eau, le bas plus lourd plonge, et celui qui a deviné juste gagne son procès. Un homme se voit disputer sa femme par un *phi* sous forme humaine : le juge annonce que la femme sera adjugée à celui qui passera par un petit trou ; le *phi* seul y réussit et trahit ainsi sa véritable nature : il est débouté de ses prétentions. — Sous forme de réponse à des questions, S. S. donne une série de préceptes illustrés d'apologues. Par exemple : Ne croire que ce qu'on a vu et agir sans précipitation : un lièvre, effrayé par un fruit qui tombe, s'enfuit à toute vitesse ; les animaux de la forêt, voyant à un danger imminent, se précipitent à sa suite et

tous vont se noyer dans un lac (1). — Ne pas se vanter : un homme se targue d'être savant ; appelé devant le roi, il ne peut résoudre les questions qu'on lui pose et se voit condamner à manger des crottes de chèvre. — Parler avec bienveillance : le Bodhisattva étant bœuf transporte les plus lourds fardeaux ; le brahmane son maître parie avec un setthi que son bœuf traînera cent charges de sable, mais il a le tort de lui commander cette tâche en termes grossiers. Le bœuf s'y refuse et le brahmane perd son pari. Repentant, il s'adresse courtoisement à sa bonne volonté et gagne un second pari (2).

Contes à rire.

Il n'est guère de folklore qui n'offre un type de mauvais plaisant, rusé et peu scrupuleux. Le Cambodge a Thmeñ Čei, le Siam Si Thanoncai (Dhanañjaya), le Laos a Xieñ Mieñ : « Nom d'un héros de roman réputé comme très rusé, » dit le P. Guignard dans son Dictionnaire (p. 780), « mais, d'après le livre qui parle de lui, on peut conclure qu'il fut surtout un polisson ». Si le livre existe réellement, il n'est pas fort commun, car on n'en trouve pas trace dans notre liste de manuscrits, pourtant assez copieuse. En fait, les facéties de Xieñ Mieñ circulent surtout oralement. Le nom du héros Xieñ Mieñ lui vient de son premier exploit en ce genre. Il était novice (*nèn, čua*) dans une pagode, lorsqu'il vit des marchands qui s'apprétaient à passer le Nam Kan avec un chargement de thé (*mieñ*) (3) ; le bonzillon parie qu'ils ne pourront « enjam-ber » (*kham*) la rivière : s'ils perdent leur pari, ils devront lui abandonner leur marchandise. Les gens passent à gué et croient avoir gagné ; mais l'autre conteste qu'ils aient « enjambé » le cours d'eau. On va devant le juge qui décide que les marchands paieront au jeune bonze cinq ou six ticaux, somme exprimée figurativement par l'expression *si sa ha bat*, « 4 paniers et 5 marmites [de riz] » : le drôle feint de prendre ces mots dans leur sens propre et produit quatre paniers et cinq marmites qu'il invite les autres à remplir. On admire son astuce, et comme il avait dû abandonner la robe pour plaider, on le nomme Xieñ Mieñ, « le novice défroqué (xieñ) au thé (mieñ) ».

Deux manuscrits de Luang Prabang appartiennent au même genre de productions : *Ay cêt hai*, « Frère Sept-Jarres », histoire d'une sorte de Gargantua laotien, dont la nourriture exigeait chaque jour sept jarres de riz ; et *Hua lan bwa het*, « Le chauve empoisonné par des champignons ».

(1) *Jātaka* n° 322.

(2) *Jātaka* n° 28.

(3) On appelle *mieñ* une sorte de thé fermenté que chiquent les Yuon.

ROMANS EN VERS

Les Laotiens ont une prédilection marquée pour les longs récits d'aventures relevés par l'agrément du rythme. On les lit dans les réunions ; on les récite pendant la nuit aux jeunes femmes récemment accouchées, pour les empêcher de succomber au sommeil et de devenir ainsi une proie facile pour les mauvais esprits. *Kalaket*, *Lin Tôñ*, *Surivoñ*, *Cambañ*, *Usabarol* sont les plus populaires de ces poèmes. Ils sont d'une longueur accablante : j'ai vu un ms. de *Surivoñ* qui comprenait environ 400 feuillets, et un de *Cambañ* qui n'en renfermait pas moins de 875 ! (1)

Il faut croire que les péripéties qui forment la trame du récit en font tolérer la longueur. Pourtant ni les acteurs ni les incidents du drame ne brillent par la variété : les mêmes figures et les mêmes scènes se représentent sans cesse avec une monotonie qui lasserait le lecteur le plus intrépide, mais qui ne paraît pas déplaire aux âmes simples pour lesquelles des bardes anonymes ont composé ces enfantines rhapsodies.

Les personnages d'abord. Ils se réduisent à un petit nombre de types :

1° *Le héros*. C'est naturellement un jeune prince. Naturellement aussi il est beau et amoureux, mais c'est un amoureux qui ne se pique ni de réserve, ni de fidélité ; il profite allègrement de toutes les occasions qui s'offrent, et revient généralement de son grand voyage avec cinq ou six femmes collectionnées en route. Il ment au besoin sans scrupule. Il combat et triomphe, mais avec l'aide d'armes magiques, ce qui diminue beaucoup le mérite de ses exploits. Pour relever sa dignité, le conteur l'affuble du titre de bodhisattva, qui lui convient aussi peu que possible.

2° *Le rursi* (r̄si). C'est un ermite magicien. Il instruit le héros dans les sciences occultes et lui fournit son équipement : cheval volant, armes merveilleuses, etc. Il recueille aussi les petites filles abandonnées, qui se trouvent là juste à point pour devenir les amantes ou les épouses du jeune prince.

3° *Le yak* (yakṣa). Celui-ci est l'ennemi du héros. Il possède, lui aussi, toutes sortes de pouvoirs magiques : il vole dans l'air, prend toutes les formes,

(1) Sur la forme particulière de ces mss., voir p. 29.

combat avec des armes enchantées. Il est violent, irascible, vorace et libidineux. Il montre parfois cependant une certaine bonhomie et peut devenir un loyal serviteur quand il a été battu sans merci.

4° *Le beau-père*. C'est un roi à qui on prend sa fille sans le consulter ; il est constamment furieux, grotesque et bafoué.

5° *Indra*. C'est le *deus ex machina*. Il sauve les situations compromises et envoie au moment opportun l'eau qui ressuscite les morts. Comme un domestique bien dressé, il répond au premier appel. On peut lui dépêcher un rursi comme messenger, mais au besoin une flèche suffit.

Passons aux femmes.

6° *L'héroïne*. Belle, aimante et fidèle ; par ailleurs, assez pâle. Néanmoins elle fait preuve d'une certaine hardiesse : elle n'hésite pas à bâtonner des gardes et à combattre près de son mari.

7° *Les kinnari*. Gaies et dévergondées ; quand elles voient le jeune prince endormi, elles s'empressent de l'emporter chez elles pour des jeux peu sévères. Assez bonnes filles néanmoins et prêtes à réparer le mal qu'elles ont causé.

Tels sont les types les plus ordinaires. Quant à l'intrigue, elle ne varie guère : courses sur un cheval volant, rendez-vous, enlèvements, séparations, luttes contre les yaks ou contre les pères irrités, femmes perdues et retrouvées, morts et résurrections, réunion générale et félicité universelle : voilà à peu près tout le contenu de ces poèmes.

La forme en est médiocre, le style traînant et diffus. La versification est flottante : on y sent un rythme sensible, mais le vers, sans rime ni nombre fixe de syllabes, ressemble fort à ce que nous avons connu sous le nom de vers polymorphe.

Nous donnerons l'analyse de quelques uns de ces poèmes et un extrait qui en fera connaître la forme.

LIN TŌN.

Lin Tōn et Butthaman. — Le roi du miron Sōlotsa eut un fils d'une beauté merveilleuse qui fut nommé Lin Tōn « Langue d'or ». Le même jour et à la même heure naquit dans la famille d'un grand set̄hi, qui habitait un village voisin, un fils également beau, qui reçut le nom de Butthaman. Les deux jeunes gens avaient 16 ans quand ils se rencontrèrent pour la première fois dans une fête : ils se lièrent aussitôt et Lin Tōn invita son nouvel ami à venir le voir. Peu après, Butthaman, monté sur un éléphant, arrivait aux portes de la capitale et les trouvait fermées. Voici ce qui était arrivé.

La nuit précédente, le roi avait eu un rêve troublant : il avait vu le soleil, avalé par un yak, s'éclipser, puis reparaitre plus brillant. Les horoscopes avaient prédit de tragiques événements : la défaite et la mort du roi, la disparition de son fils, puis le retour du prince exilé et la résurrection de son père. Pour conjurer le sort, ils avaient conseillé de fermer les portes de la

ville et d'offrir de grands sacrifices. C'est pourquoi *Butthaman* fut prié d'attendre hors des murs la fin des cérémonies. Le jeune orgueilleux en fut offensé et repartit pour son village. En arrivant il annonça à son père qu'il voulait attaquer le royaume et s'en emparer : le *seṭṭhi*, irrité de ce discours impertinent, prit un bâton et chassa son fils de la maison.

Butthaman devient un yak. — *Butthaman* s'en alla vers les montagnes et arriva à l'ermitage d'un *pôthisat* *rusi*, qui était un grand magicien. Il se mit à son école et apprit de lui la magie ; ses études finies, il eut des canines saillantes comme celles des yaks et l'ermite le nomma *Kâla Yak*. Il lui recommanda de ne pas aller vers le Nord, où se trouvait le domaine d'un monstre puissant, *Vixathon* (*Vijjâdhara*). *Kâla Yak* n'a rien de plus pressé que d'y aller. Il rencontre *Vixathon* qui se promenait dans la forêt, répond à ses questions par des insolences et, en dépit de sa science magique, est forcé de s'enfuir après avoir été vigoureusement bâtonné. Il revient chez le *rusi*, qui consent à lui donner de nouveaux pouvoirs. Aussitôt il retourne provoquer *Vixathon* qui, cette fois, doit s'avouer impuissant : ils font alliance ensemble et *Kâla Yak* reçoit dans le palais de son nouvel ami une somptueuse hospitalité.

Conquête du mron̄ Sôlotsa. — Les deux yaks se mettent en route pour conquérir le *mron̄ Sôlotsa*. Ils dispersent l'armée envoyée contre eux, s'emparent de la capitale et pénètrent dans le palais. *Indra* dépêche un *devaputra* qui enlève *Lin Tōñ* et le met en sûreté ; la reine réussit à fuir et trouve un asile chez une vieille femme nommée *Taka*. Le roi, resté seul, est dévoré par les yaks, qui laissent ses os dans un vase. Puis ils montent sur le trône et se font reconnaître comme rois de *Sôlotsa*.

Mariage de Lin Tōñ. — *Lin Tōñ*, enlevé pendant son sommeil par le *devaputra*, se réveille au milieu d'une forêt. Il marche devant lui et arrive à l'ermitage du *rusi*. Celui-ci lui enseigne libéralement la science magique et lui donne pour femme sa fille adoptive *Nañ Kōñsi*, née dans un lotus. Les jeunes époux partent pour *Sôlotsa* ; en route un yak, qui veut saisir *Kōñsi*, est tué par *Lin Tōñ*.

Les kinnari. — Les voyageurs s'arrêtent, pour passer la nuit, sur une grande roche, à l'ombre de l'arbre *Pô Xai* ; fatigués par la route, ils s'endorment profondément. Surviennent deux *kinnari*, filles du roi de *Selayon* ; elles voient le jeune homme, le trouvent à leur gré, l'enlèvent avec ses armes et le portent dans le palais de l'aînée, où elles le déposent sur un lit. Puis, quand la cadette s'est retirée discrètement, la sœur aînée éveille le beau prince endormi...

Quelque temps après, l'amant satisfait songe à retrouver sa femme. Il réclame son sabre et son arc : c'est la cadette qui les a emportés chez elle. Aussitôt il pénètre invisible dans le palais de la seconde *kinnari*, fait en

courant la conquête de cette nouvelle maîtresse, reprend ses armes et vole à l'endroit où il s'était endormi auprès de la pauvre Kōnsi : mais l'endroit est maintenant désert et il n'a d'autre ressource que de recommander l'abandonnée à la protection des Devatā.

La princesse abandonnée. — Lorsque Kōnsi, à son réveil, n'avait pas trouvé son mari près d'elle, grande avait été sa douleur et son inquiétude. Voyant deux sârikā sur un arbre, elle les avait interrogés et avait appris d'eux que Lin Tōh avait été enlevé par deux kinnarī. Ne sachant quelle direction suivre pour le rejoindre, elle était partie au hasard.

Le repentir des kinnarī. — Après le départ de Lin Tōh, le bruit se répand dans le royaume de Selayon que les deux princesses ont enlevé un mari à sa femme. Le roi l'apprend, fait comparaitre les coupables, leur adresse de vifs reproches et tire son sabre pour les en frapper. La reine obtient leur grâce, mais elles reçoivent l'ordre formel de retrouver la délaissée et de la conduire au palais. Elles partent, s'informent vainement auprès des sârikā et mettent sur pied la foule des Phi Pet (preta), qui finissent par découvrir et amener la dolente Kōnsi. Les deux kinnarī se prosternent devant elle et l'emportent au palais où elle est accueillie paternellement par le roi.

Lin Tōh retrouve ses parents. — Cependant Lin Tōh, après quelques combats avec les yaks, est arrivé aux frontières de son pays. Là il apprend les malheurs de sa famille. Il se dirige d'abord vers la retraite de sa mère ; non loin du village il rencontre une pauvre femme qui porte un fagot de bois : c'est elle ! En reconnaissant son fils, elle fond en larmes et s'évanouit. Après l'avoir ranimée et consolée, Lin Tōh va droit au palais, y pénètre invisible parmi les yaks endormis et s'empare du vase qui renferme les os de son père. Il le porte au dehors, le place au milieu de fleurs et de cierges allumés et invoque Indra. Le dieu descend du ciel portant une urne d'eau céleste : Lin Tōh y trempe les os et le roi ressuscite plus jeune qu'auparavant. Son fils le conduit dans la montagne, chez les Khas, en le recommandant aux soins des notables (*yattakun*), puis il va chercher la reine et réunit les deux époux.

Lutte de sorciers. — Lin Tōh se prépare à attaquer les yaks usurpateurs. Il va chez la vieille Taka, se change en un oiseau merveilleux dont le bec est de rubis, les pattes d'or, le plumage de cristal multicolore. Il se met dans une cage et ordonne à la vieille d'aller le vendre aux rois du pays, mais en ayant soin de rapporter la cage. Elle n'obéit qu'à moitié : séduite par la grosse somme que lui offre la fille d'un setthi, Nañ Samut Tōh, elle lui vend l'oiseau, mais en gardant la cage. La même nuit, l'oiseau que la jeune fille a placé dans sa chambre reprend sa forme humaine, et Lin Tōh conquiert sans difficulté sa quatrième femme.

Il retourne chez Taka et, cette fois, se change en un coq blanc aux pattes d'or : elle devra le vendre aux rois yaks, mais rapporter la corde qui lui lie les pattes. La vieille part avec le coq et passe devant la maison d'un autre setthi dont la fille, ravie par la vue de ce magnifique oiseau, en offre un prix tel qu'elle l'obtient. La nuit, elle l'attache près de sa chambre ; Lin Tōñ reprend sa forme naturelle avec le résultat ordinaire : il a maintenant cinq femmes.

Revenu chez Taka, il se change en un superbe cheval qu'elle doit conduire au palais pour le vendre aux yaks, mais en rapportant la bride, afin qu'il puisse rentrer le jour même. Cette fois, la vieille remplit correctement sa mission. En voyant ce beau cheval blanc aux sabots de cristal, les mandarins se hâtent d'aller avertir Kāla Yak. Celui-ci reconnaît Lin Tōñ sous sa métamorphose : il dit qu'il veut essayer le cheval avant de l'acheter ; il monte sur son dos, en ayant soin de garder la bride, et le frappant de son *mai kabañ* (bâton des yaks), le fait galoper trois fois autour de la ville, puis autour de la terre. Le cheval, pressentant que le yak finira par le dévorer, divise son cœur en 30.000 parcelles qu'il disperse dans tout son corps. Le yak, en effet, le déchire et le mange entièrement, sans oublier même de lécher le sang répandu. Puis il va boire à une mare : mais une parcelle de chair restée entre ses dents tombe à l'eau et se transforme en *maccha* (poisson) : l'ogre essaie de le saisir, mais les Devatā le cachent dans une roche. Le yak rentre au palais avec le dépit de n'avoir pu anéantir son ennemi.

Quant à Lin Tōñ, il se rend dans le royaume de Kōtilat et se repose dans les jardins du roi, sur le bord d'un étang à l'eau limpide. La fille du roi, Suvanākampu (« Conque d'or ») vient s'y baigner avec ses compagnes. Lin Tōñ se change en un petit poisson d'or, nage parmi les jeunes filles et s'amuse à mordiller le bout de leurs seins. Elles le poursuivent, il leur échappe et s'approche de la princesse ; celle-ci tend son écharpe de brocart, le poisson saute dedans et se laisse mettre dans un vase de cristal que la princesse place près de la fenêtre de sa chambre. Pendant quatre jours, le poisson se contente d'observer ; mais la quatrième nuit, un beau jeune homme éveille la princesse, qui devient la sixième femme de l'insatiable Lin Tōñ.

Au bout de trois mois, la physionomie de la jeune fille s'altère et sa nourrice croit devoir prévenir la reine qu'un événement fâcheux est arrivé dans le gynécée. La princesse refuse de répondre aux questions de sa mère ; conduite devant le roi, elle prétend qu'un deva est venu chez elle. Le roi incrédule fait chercher partout l'amant de sa fille, mais sans succès : en désespoir de cause, il a recours à Kāla Yak, le clairvoyant magicien. Lin Tōñ prévoit qu'il sera promptement découvert : il donne à la princesse des instructions précises sur ce qu'elle devra faire en présence du yak, et il se glisse, sous la forme d'un diamant, parmi ceux qui ornent son épingle à cheveux.

Le yak arrive, examine la princesse et demande à voir son écharpe : elle la lui jette à la tête avec son épingle à cheveux, dont les diamants s'éparpillent de

tous côtés. Le yak devient un pigeon qui picore les diamants ; surgit un chat blanc qui l'étrangle ; le pigeon est remplacé par un serpent qui brise l'échine du chat ; le chat fait place à un Garuḍa qui avale le serpent. Le serpent redevient yak et le Garuḍa Lin Tōh. Après une longue lutte, le yak s'enfuit. Il va trouver son ami Vixathon qui lui donne une armée. Lin Tōh massacre toute cette armée ; la princesse elle-même, armée du sabre de son mari, tranche en trois le corps de Kāla Yak. Lin Tōh victorieux reprend possession du mroṅ Sòlotsa et rend le trône à son père. Puis il s'établit dans le pays de Kòtilat avec sa femme Suvannakampu et le fils qu'elle lui a donné, Xayasen (Jayasena).

Suvannasin à la recherche de son père. — Cependant la première femme de Lin Tōh, Naṅ Kōnsi, recueillie par le roi de Selayon, avait mis au monde un fils qui fut nommé Suvannasin. On lui enseigna toutes les sciences et le roi lui fit présent d'une bague merveilleuse à laquelle aucun ennemi ne pouvait résister. Devenu grand, Suvannasin demande à sa mère des renseignements sur ses ascendants ; elle répond qu'elle-même n'a pas de parents, étant née dans un lotus, et que son père est Lin Tōh, dont elle lui raconte l'histoire. Le jeune garçon veut aller à la recherche de son père ; sa mère et les deux kinnarī décident de l'accompagner. Après avoir déconfit, chemin faisant, une multitude de yaks, il arrive au mroṅ Sòlotsa, se fait reconnaître de son grand-père et envoie une lettre à son père par Kāla Yak et Vixathon, qu'il ressuscite à cette occasion. Les deux yaks s'acquittent fidèlement de leur mission et se transforment en chevaux pour ramener plus rapidement Lin Tōh.

Toute la famille est réunie : Lin Tōh goûte, au milieu de ses six femmes et de ses deux fils, un bonheur que trouble seule la jalousie de la seconde reine, Suvannakampu, contre la première, Kōnsi, et du fils cadet, Xayasen, contre l'aîné Suvannasin. Celui-ci, qui s'était fiancé pendant son voyage, exprime le désir de rejoindre sa fiancée et de revoir le roi de Selayon : on décide de partir tous ensemble ; les yaks vont en avant pour préparer la route. A Selayon, on célèbre les noces de Lin Tōh et des deux kinnarī (formalité qui avait été négligée jusqu'alors), et celles de Suvannasin avec la jeune princesse Viman Loi (« Palais flottant »). Lin Tōh rend à Vixathon son royaume, où il régnera avec Kāla Yak comme uparat ; puis il retourne vivre auprès de ses parents.

KALAKET

Voyage du roi Surivoṅ. — Surivoṅ, roi de Bārāṇasī, possédait un cheval merveilleux, nommé Manikap, qui pouvait voler à travers les airs et parler le langage des hommes. Non content de posséder un pareil trésor, il voulut acquérir d'autres pouvoirs magiques et, montant à cheval, il s'envola vers la montagne de cristal, où demeurerait un grand rursi. Celui-ci lui enseigna les formules qui rendent invincible et lui donna le conseil de faire amitié avec Garuḍa ; il

le fit et reçut de ce puissant allié un arc prodigieux. En quittant Garuḍa, et sur son avis, il alla contracter alliance avec un certain roi yak ; après quoi il rentra chez lui.

Rêve de la reine. — Surivoṅ régnait depuis plusieurs années et il n'avait pas encore d'enfant. Il conseilla à la reine de faire faire un cierge haut de 12 coudées et pesant un *sen* (120 kilos) ; elle lui obéit et alluma le cierge en invoquant pieusement les quatre Lokapāla. Cette même nuit, elle rêva que la lune, escortée des étoiles, entraît dans sa chambre et se posait d'abord sur son sein, puis près d'elle et se retirait pour revenir encore. Les hora consultés lui prédirent la naissance d'un fils pieux et puissant.

Incarnations. — Cependant la lumière du grand cierge était arrivée jusqu'au ciel d'Indra. Le roi des dieux, voulant exaucer la prière de la reine, réunit ses enfants et leur demanda qui d'entre eux consent à s'incarner sur la terre ; comme aucun ne répond, il choisit celui qui sera Kalaket et lui donne quatre femmes qui devront s'incarner en même temps que lui. Le devaputra s'apprête à partir, après avoir attaché solidement, pour ne pas les perdre en route, ses quatre femmes aux quatre coins de son vêtement. Précaution inutile : en descendant vers la terre, il traverse des zones orageuses où le vent lui enlève trois femmes d'un seul coup et ensuite la quatrième. Il arrive à Bārāṇasī et pénètre, sous forme d'un animalcule, dans la bouche, puis dans le sein de la reine ; le temps révolu, elle donne le jour à un fils qui est nommé Kalaket.

Quant aux trois premières femmes, le vent les avait emportées, toujours liées ensemble, sur le mont Kailat (Kailāsa), et neuf mois après leur arrivée, la reine avait mis au monde trois filles. Le roi, effrayé d'un fait aussi anormal, fit mettre les trois enfants sur un radeau qu'on abandonna au courant : elles furent recueillies par un ermite qui les éleva ; quand leur croissance rendit leur présence dangereuse pour la vertu du solitaire, il créa pour elles, sur la montagne, un palais magique d'où elles descendaient chaque jour pour prendre soin de lui. Toutes trois étaient appelées Naṅ Kinnarī.

La quatrième femme, tombée dans le mron Phimon, y était née comme fille de la reine, sous le nom de Naṅ Malican. En grandissant, elle devint admirablement belle et son père, qui la chérissait, lui donna un palais splendide avec un grand nombre de servantes et de gardes.

Départ de Kalaket. — Kalaket grandit dans un superbe palais que son père a fait construire pour lui. Tous ses désirs sont obéis, à une seule exception près : il ne doit pas aller dans la partie des jardins où est l'écurie du cheval magique Manikap. Or un jour le jeune garçon, en se promenant dans les jardins, se trouve inopinément devant l'écurie du cheval, soigneusement fermée et entourée de gardes. Il veut y entrer, les gardes s'y opposent ; en ce moment, la porte s'ouvre, le cheval sort et va de lui-même se courber devant Kalaket,

qui monte intrépidement sur son dos ; un instant après il vole en plein ciel. Bientôt apparaît l'Himavân ; là, sur une grande roche, à l'ombre de l'arbre Pò Xai, le cheval dépose son cavalier. Deux perroquets perchés sur l'arbre, reconnaissant en lui un Mahâ Bôdhisat, descendent le saluer et se mettre à son service ; Kalaket les charge d'aller dire à son père qu'il rentrera dans trois ans. Les perroquets s'acquittent de leur mission et reviennent pour l'accompagner dans la suite de son voyage.

Rencontre de Kalaket et de Malican. — En arrivant au mroñ Phimon, le cheval dépose Kalaket sur un siège de cristal préparé par Indra dans les branches du Pò Xai. Puis il le quitte pour aller brouter dans l'Himavân : pour qu'il revienne, il suffira que le prince pense à lui. Des jeunes filles, sous la conduite d'une vieille femme, viennent chercher du bois dans la forêt ; Kalaket casse des brindilles de bois qu'il leur jette ; elles lèvent les yeux et l'aperçoivent. Aussitôt éprises de sa beauté, chacune le réclame pour elle ; mais la vieille intervient avec autorité et déclare que seule la beauté de Malican est digne de celle du jeune prince. Aux questions de celui-ci, elle répond que Malican va le lendemain se promener au parc et qu'il pourra la voir au passage.

Le lendemain, Kalaket pense à son cheval, qui arrive aussitôt et le conduit au parc où il se cache dans un fourré. Bientôt arrive la resplendissante Malican entourée de 30.000 gardes. Comment s'approcher d'elle ? Le jeune téméraire n'hésite pas à se glisser entre les gardes ; par bonheur les Devatâ compatissantes le rendent invisible. Quand Malican s'en retourne, il monte sur son char et rentre avec elle au palais. Toujours invisible, il mange avec elle, se baigne avec elle et s'étend sur la même couche. Quand tout le palais est endormi, il l'éveille. Surprise de voir près d'elle ce bel inconnu, la princesse le prend pour Prâ In ; il la détrompe et lui déclare son amour et sa ferme résolution d'être son mari : « Quand un éléphant tient entre ses dents une canne à sucre, il n'est pas aisé de lui faire lâcher prise ! » Malican se rend d'assez bonne grâce. Le matin, le cheval vient attendre son maître à la fenêtre et le reconduit au Pò Xai, pour le ramener le soir. Ce manège dure quelque temps ; mais un jour arrive où les deux nourrices de la princesse, soupçonnant une intrigue, épient leur jeune maîtresse ; bientôt édifiées : elles vont avertir le roi.

Mort de Kalaket. — Le roi, au comble de l'indignation, convoque toute sa cour et demande un homme de bonne volonté pour arrêter l'amant de sa fille. Tous se refusent : comment arrêter un homme qui peut se rendre invisible ? Le *sên mroñ* ajoute toutefois que si on ne peut le prendre vivant, il est possible de le tuer ; le roi accepte. Aussitôt l'astucieux *sên mroñ* plonge, par ses sortilèges, la princesse Malican dans un sommeil magique et dispose sur sa fenêtre un piège meurtrier. Quand Kalaket arrive et franchit la fenêtre, l'engin se détend et un énorme épieu transperce le cavalier et sa monture. Le cheval est tué

net ; Kalaket réussit à se traîner jusqu'au lit de son amante pour lui faire ses adieux : mais il ne parvient pas à la tirer de sa léthargie. Désespéré, il invoque les Devatâ qui l'éveillent : il se hâte de lui raconter ce qui s'est passé et de lui faire ses dernières recommandations : « Quand je serai mort, dit-il, obtenez qu'on ne brûle pas mon corps, mais qu'on le mette, avec celui de mon cheval, sur un radeau qu'on laissera partir au fil de l'eau. Peut-être nous reverrons-nous. »

Ayant dit, il expire.

Pendant on est allé avertir le roi, qui ordonne que les bourreaux traînent par les pieds les deux cadavres et les jettent hors des murs de la ville. Mais la belle éplorée embrasse le corps de son amant et ne consent à le lâcher qu'après avoir reçu la promesse qu'elle pourra lui faire des funérailles honorables. Elle sort pour laver le sang dont elle est couverte ; les bourreaux profitent de son absence pour lier les pieds de l'homme et du cheval et les traîner par les rues, selon l'ordre du roi. A son retour, la princesse s'aperçoit qu'elle a été dupée ; sans perdre de temps, elle saisit un bâton, vole sur les traces des bourreaux et tombe sur eux à grands coups de gourdin. Les bourreaux s'enfuient et courent faire leur rapport au roi, qui se précipite hors du palais, le sabre nu, tandis que la reine court derrière lui en le suppliant de se calmer. Il arrive en trombe sur sa fille et lève sur sa tête rebelle son royal cimenterre que sa femme lui arrache prestement des mains. Finalement il s'en retourne en lançant cette imprécation : « Qu'elle mange le cadavre de son amant et qu'elle en meure ! »

Pendant que son père se livre aux transports de sa fureur, Malican célèbre des obsèques solennelles. Les deux corps, placés dans des urnes d'or, sont déposés sur un radeau pareil à un palais flottant et s'éloignent, emportés doucement par le courant du fleuve, tandis que la princesse, les yeux en pleurs, les regarde disparaître.

Résurrection de Kalaket. — Un jour que Garuḍa se baignait dans la mer, il aperçoit un radeau qui semble flotter sans direction. Il envoie ses gens en reconnaissance et ils rapportent les deux cadavres. Garuḍa croit reconnaître le cheval volant de Surivoṇ et retrouve, dans le visage du jeune homme, la ressemblance de son ami. Perplexe, il va consulter le rursi et lui présente les deux corps : le rursi reconnaît le cheval et, pour tirer au clair cette mystérieuse affaire, il expédie un *then* à Indra. Le dieu raconte toute l'histoire au *then* et le renvoie porteur d'une aiguillère d'eau et d'un sabre : l'eau est destinée à ressusciter Kalaket et le sabre à l'armer.

Le rursi verse l'eau sur les deux morts qui reprennent vie aussitôt. Kalaket raconte son histoire et veut repartir ; le rursi insiste pour qu'il apprenne d'abord la science magique ; Kalaket, sans l'écouter, enfourche son coursier et s'éloigne ; mais Garuḍa les rattrape en un clin d'œil et les rapporte tranquillement à l'ermitage. Enfin le jeune fou consent à écouter la voix de la raison et Garuḍa

repart, après lui avoir laissé son arc. Au bout de quelque temps, il a terminé avec succès son cours de magie. Pourvu de toute-puissantes formules, armé du sabre d'Indra et de l'arc de Garuḍa, il est équipé pour de nouvelles aventures. Il part pour retrouver ses amours.

Victoire de Kolaket. — Comme autrefois, il pénètre la nuit dans la chambre de Malican et la trouve endormie, la tête rasée et vêtue de la robe blanche des veuves. Il l'éveille et lui persuade à grand'peine qu'il est vivant. Le lendemain, quand les nourrices pénètrent dans l'appartement de leur maîtresse, elles la trouvent parée et déjeûnant avec un tao de la plus belle prestance. Les deux messagères de mauvaises nouvelles vont rendre compte au roi que son incorrigible fille a pris un nouvel amant plus beau que le premier. Le roi courroucé envoie des troupes cerner la maison, mais tous les projectiles deviennent des fleurs qui tombent doucement aux pieds du tao. Le monarque s'y rend en personne : Kalaket s'élève dans l'air avec Malican dans ses bras et lui demande courtoisement la main de sa fille. L'entêté refuse : alors Kalaket lance une des flèches d'Indra ; elle brûle toute la ville et tue tous les êtres vivants, sauf le roi et son entourage qu'elle a reçu l'ordre d'épargner. A ce spectacle, le roi réfléchit — un peu tard — qu'un bodhisat est un gendre acceptable : il lui donne sa fille. Kalaket envoie sa flèche messagère à Indra, qui s'empresse de faire tomber une pluie miraculeuse, grâce à laquelle les maisons brûlées renaissent de leurs cendres et les morts se relèvent pleins de vie. Kalaket part avec sa femme sur son cheval volant.

Victoires sur les yaks. — Comme toujours, Kalaket rencontre sur sa route des yaks qui s'en prennent à lui ou à sa femme ; la flèche d'Indra les met promptement à la raison. Une rencontre plus dangereuse est celle d'une yakkhint qui, sous la forme d'une belle jeune fille, offre l'hospitalité aux voyageurs et s'offre comme épouse au prince. Celui-ci refuse dignement et le cheval repart suivi de la yakkhint en larmes : un fleuve se présente ; le cheval emporte ses maîtres sur l'autre rive, mais la yakkhint ne peut les suivre ; elle les maudit en souhaitant qu'ils soient tous trois séparés.

Les kinnarî. — Les voyageurs arrivent au bord d'un étang : ils mangent des fruits, boivent l'eau limpide et s'endorment. Or ils se trouvaient justement dans le voisinage du palais des trois kinnarî. En se promenant pour chercher des fleurs et des fruits, celles-ci découvrent le trio et songent aussitôt à enlever le prince. La sœur aînée, Van Si, au moyen de formules souveraines, fait tomber sur eux un sommeil léthargique : elles transportent le bel inconnu dans leur palais par le chemin des airs, le déposent sur un lit et l'éveillent ; mais, par espièglerie, elles se cachent avant qu'il n'ouvre les yeux. En se voyant seul dans une maison inconnue, il se lamente et appelle sa femme et son cheval. Les trois sœurs se montrent et lui demandent comment il a osé s'introduire

chez elles : il répond galamment que l'amour l'a poussé ; elles s'informent s'il est marié ; il le nie avec une tranquille effronterie. Enfin elles le rendent heureux tour-à-tour : la triste épouse et le fidèle coursier ne sont plus qu'un lointain souvenir.

La princesse abandonnée. — Cependant Malican et le cheval avaient dormi deux jours entiers. A son réveil, la princesse ne vit plus son mari ; elle envoya le cheval à sa recherche, mais, le soir, elle l'attendit en vain ; les Devatà l'avaient égaré. Tenant l'arc et le sabre de son époux, invoquant la protection des dieux, elle resta trois jours dans l'attente, puis se mit en route. Elle rencontra dans la forêt le bon roi Isun qui lui offrit d'être sa fille adoptive et elle vécut tranquille dans son palais. Quant au cheval, après deux mois de recherches inutiles, il arriva, maigre et exténué, à l'ermitage du rursi, qui le rassura sur le sort de ses maîtres et le fit rester avec lui.

Repentir des kinnari. — Kalaket vivait depuis trois mois dans l'enchantement, lorsqu'un matin, à son réveil, lui revint brusquement le souvenir aigu de Malican. Juste à ce moment les trois kinnari éprouvaient le remords d'avoir négligé pendant aussi longtemps le rursi leur père nourricier. Elles descendent le voir et ne peuvent que s'humilier sous ses reproches ; sur son ordre, elles vont chercher le prince. Le rursi calme son inquiétude, lui rend son cheval et lui donne les trois kinnari pour épouses : elles devront l'accompagner pour implorer le pardon de la princesse Malican, et revenir ensuite à leur maison.

Réunion de Kalaket et de Malican. — Kalaket part sur son cheval, suivi des trois kinnari. Il arrive au pays du roi Isun, à qui il raconte ses aventures. Malican vient embrasser les pieds de son époux, qui invente une histoire pour expliquer la venue des kinnari ; mais celles-ci s'avancent avec des fleurs et des cierges et sollicitent humblement le pardon de Malican pour l'offense qu'elles lui ont faite. Ensuite elles s'éloignent et Kalaket repart de son côté avec sa femme retrouvée. Ils arrivent au bord de l'océan : le cheval s'élance pour le franchir, mais, au bout de deux yojana, il se sent fatigué et la nuit tombe ; sur son conseil, le prince lance vers la mer une flèche qui pénètre jusqu'au monde des Naga. Ceux-ci font aussitôt surgir une île avec un palais où les voyageurs passent la nuit.

Enlèvement de Malican par le yak Mithilat. — L'océan franchi, ils rencontrent un parc magnifique avec un pavillon et un bassin, dont l'eau est d'un jaune brillant ; Malican s'y baigne et en sort étincelante comme une statue d'or. Ce parc appartient au roi des yaks Mithilat : un de ses serviteurs l'informe que des étrangers s'y sont installés. Il s'y rend en hâte, observe, sans se montrer, la beauté de la jeune femme et décide de l'enlever. Pour cela il endort du sommeil magique le prince et son cheval, se transforme en un jeune homme et se

présente à l'entrée du pavillon. Malican essaie d'éveiller son mari, en vain. Mithilat l'invite en termes gracieux à venir au palais; elle refuse. Alors il change de langage et, tirant son sabre, menace de les tuer tous. Pour sauver son mari, elle consent à le suivre.

Le soir, elle invoque Indra : le dieu la change en une guirlande de fleurs qu'il suspend derrière le char de Mithilat; puis il va réveiller Kalaket et son cheval et leur raconte ce qui s'est passé. La bataille s'engage. Kalaket saisit la guirlande de fleurs sur le char de son ennemi et se la met au cou. Mithilat vaincu appelle à son secours ses alliés Akkasula Kumphan, Minadit, Panthavan : tous sont battus. La princesse, qui a repris sa forme, reçoit d'Indra un sabre de cristal avec un arc et des flèches : tandis que les têtes tranchées par Kalaket rejoignent le tronc et reprennent vie, le sabre de Malican fait des blessures mortelles. Elle tue Panthavan d'une flèche et Mithilat n'évite le même sort qu'en se cachant. Epouvanté, il envoie à Garuḍa (Krut Kham) une flèche avec un message le suppliant de venir le sauver : Garuḍa arrive et obtient sa grâce, après l'avoir vertement réprimandé. Mithilat jure fidélité à Kalaket et lui offre sa fille en mariage. La pluie miraculeuse ressuscite les morts. Panthavan va chercher les trois kinnari et les apporte dans un prāsāt sur son épaule. Kalaket annonce qu'il va repartir pour son pays : tous montent dans un char volant (yon hoñ = hamṣa-yantra) fabriqué par Mithilat. Surivoñ accueille magnifiquement son fils avec ses cinq femmes, son cheval et ses amis, et le fait sacrer roi.

TAO BÈ.

Le roman en vers intitulé Tao Bè, « le Prince Chevreau » (1) est écrit, paraît-il, avec un certain talent poétique; mais il ne se distingue pas des autres par la nouveauté du récit, et les épisodes dont il se compose sont empruntés aux thèmes les plus rebattus des contes populaires. On en jugera par le bref résumé suivant.

La reine du mrong Thuma met au monde un chevreau. Le roi le fait placer sur un radeau qu'on abandonne au courant du fleuve. Le radeau s'arrête devant la maison d'une vieille femme qui s'y embarque. Ils abordent à l'île de Khong où ils demeurent dans une maison féerique construite par Indra. Puis ils prennent passage sur un bateau marchand qui se rend en Chine. Là, le chevreau demande avec insistance la main des sept filles du roi; après avoir accompli les épreuves qui lui sont imposées, il épouse la plus jeune. Celle-ci, voyant qu'il abandonne la nuit sa peau de chevreau pour devenir un beau jeune homme, brûle la peau pendant son sommeil; désormais il garde la forme humaine. Les six filles aînées, jalouses de leur sœur, essaient

(1) Ms. de l'EFEO., p. 23.

à deux reprises de la tuer, mais elle est chaque fois sauvée miraculeusement. Alors elles indisposent leur père contre son gendre : il le conduit à la chasse, l'enivre et l'abandonne dans une forêt. En se réveillant, le prince entend la conversation de quatre yaks qui se vantent de posséder des talismans merveilleux : une couronne, qui permet de voler ; des souliers avec la même propriété ; un sabre qui rend invincible ; un flacon d'une eau qui ressuscite les morts. Le prince se lève brusquement ; les yaks effrayés s'enfuient, lui abandonnant leurs talismans. Il revient à la cour.

Le lendemain, il se rend par les airs à l'Himalaya, d'où il rapporte des fruits exquis. Cédant aux prières d'une de ses belles-sœurs, il l'emmène avec lui dans un second voyage ; mais elle profite de son sommeil pour lui voler ses talismans et retourner en Chine par la voie des airs. Le prince invoque Indra, qui descend du ciel sous forme d'une aigrette (nok yañ) et lui révèle les propriétés merveilleuses de l'arbre qui l'abrite. Cet arbre a six branches tournées vers les six points cardinaux : les fruits de l'Ouest se changent en poissons ; ceux de l'Est en riz ; les fruits du Nord donnent à qui en mange une extrême beauté ; ceux du Sud le métamorphosent en aigrette et ceux du Sud-Ouest en singe.

Le prince goûte d'abord des fruits de la branche Sud et devient une aigrette ; il vole jusqu'à la ville royale où, en mangeant un fruit de la branche Nord, il se change en un homme d'une beauté parfaite. Le roi et sa cour le supplient d'aller cueillir ces fruits divins pour leur en faire part ; il y consent, moyennant la restitution de ses talismans, qui lui sont aussitôt rendus. Il part et revient, apportant des fruits de la branche du Sud pour le roi, ses ministres et ses serviteurs, et des fruits de la branche du Sud-Ouest pour ses belles-sœurs et les autres femmes du palais. On convient que les fruits seront mangés par tous en trois temps marqués par trois coups de tamtam ; au premier coup, chacun mettra le fruit dans sa bouche ; au second, il le mâchera ; au troisième, il l'avalerà. Les trois signaux sont donnés ; au dernier, la métamorphose est générale : le roi et ses courtisans sont changés en singes qui s'enfuient dans la forêt, les femmes en aigrettes qui s'envolent. Seule la reine, qui s'est abstenue de goûter aux fruits, garde sa forme.

Le prince part avec sa femme par la voie des airs. Il lui fait visiter l'île de Khong, son ancien séjour. Ils planent ensuite au-dessus d'une cité entièrement déserte, où ils descendent pour connaître la cause de ce fait singulier. Dans le palais, une inscription gravée sur une colonne leur apprend que tout le peuple de Mithilâ a été dévoré par un yak, à l'exception de la princesse Kham Yat, qui a été cachée dans cette colonne par ses parents. Le tao fend la colonne d'un coup de sabre et la princesse en sort. Attaqué par le yak, il le terrasse et le renvoie dans l'Himalaya. Puis il arrose d'eau magique les ossements des habitants et tous ressuscitent, roi et reine en tête. Le prince accepte le trône avec la main de Nañ Kham Yat. Il envoie des messagers au mrong Thuma inviter ses parents à le venir voir et il leur rend ensuite la visite qu'ils lui ont faite.

L'analyse de ces trois poèmes suffit à caractériser ce genre de fictions. De même sorte sont les poèmes intitulés *Surivon* (qui correspond au *Laksanavon* cambodgien), *Camban*, *Usabarot*, etc.

Quant au style et à la versification, on pourra s'en rendre compte par l'extrait suivant de *Kalaket*, où est racontée la première entrevue du héros avec Malican dans l'appartement de la jeune princesse.

Les vers ne paraissent pas avoir de rimes régulières ni de mesure fixe : ils sont de 9 à 12 syllabes.

EXTRAIT DE *Kalaket* (1).

Texte.

li năn ba ko yiet mur yur năn nâm xăk xăn ;
ăn va năn nat noi loy săduñ turn ton,
năn ko mur ta khurn hên ba noi hnum
ko hak nâm lot lam sămo piên dăn In tē lēo.
băt ni năn ciñ bay ao pha pusa ma bien, 5
năn ko loñ tēn kēo pănôm niu sansay :
dula cao dēn dai sădet rôt riem de ;
nōñ ko khohvai teppa tao bôn bưon bōk kōn dē tōn ;
lư va pēn nēo xưa Inta tōn pasot
sădēt luon lam mưon ni rôt uon ni de ; 10
po tē phay kam cēn mitta kam bôn bōk ma mē
po hai nōñ ru li tōn tañ cao bōk ma pă roy.
mưa năn tao ko pali tan ca năn noi nat :
pi hak khui (2) rot kēo nam nōñ lēn ma năn na.
cao hak pai xom hōñ utiyan suon đōk pay pun 15
năn ko ton pai hlin hlai xưa hlak pākān
pi ko li pum mǎi koi lam yiem pañ
pi ko hên sôm sālao nām đưot dē nam nōñ ;
po mưa suliyo koi mưa lēn dēt òn ma lēo
nōñ ko ton pai khà mưa ban xu khun ; 20
nōñ ko khurn rot kēo yay òk hō xai ;
pi kō reo pālān tam rôt pǎ uon òñ noi,
pi kō khurn rot kēo riēn ruom pay hlăn ;
ma thōn rōn cōt xao yañ ma ;
li năn năn ko loñ sōn nam vi hua tañ ta ; 25
pi ko loñ ap nam nam nōñ suey si năn na.
nōñ ko ta khao mìn pēn pon cǎn hōm năn na,
pi ko yăn ta nam năn lup kin nam cao ;

(1) Ms. de Luang Prabang, f^o 55^u.

(2) Forme archaïque de *khi*, « monter ».

băt ni pi ko tam nam cao thơn pañ phasat
po mura lén kam koi yo pa lieñ pañ
pi ko yăn sahvoy khao nam nam nōn ruom pã uon pi na
pi ko dieu va nōn hak hên pi léo.
pã uon nōn bo pak dom dok na.

30

Traduction

Alors le jeune homme étend la main vers la belle et la secoue.
La demoiselle s'éveille en sursaut,
ouvre les yeux et voit le jeune garçon.
Il a une beauté pareille à celle d'Indra.
Alors elle saisit son écharpe et s'en couvre.
Elle descend de son lit et joint les mains en tremblant :
« Prince, de quel pays êtes-vous venu jusqu'à moi ?
Je vous prie de me l'apprendre.
N'êtes-vous pas l'auguste Indra
descendu dans ce pays jusqu'à moi ?
Dites-le moi de grâce ; instruisez-moi
et faites-moi connaître d'où vous êtes venu. »
Alors le tao répondit à la petite princesse :
« Je suis monté avec vous dans le char et avec vous je suis revenu.
Vous êtes allée visiter le jardin des fleurs là-bas.
Vous avez engagé vos suivantes à jouer à divers jeux.
Je me suis caché dans les taillis pour vous regarder ;
en vous voyant, ma belle, j'ai brûlé pour vous.
A l'heure où le soleil baisse, où le soir apaise son ardeur,
vous avez donné l'ordre à vos serviteurs de retourner au palais.
Vous êtes montée sur le char et avez quitté le pavillon.
Aussitôt je vous ai suivie, ma petite belle ;
je me suis placé sur le char, derrière vous.
Arrivés au palais, on a arrêté les chevaux.
Vous êtes descendue sur la berge pour prendre un bain et vous peigner
Je me suis baigné avec vous.
Vous vous êtes fardée de cumин, de poudre de santal odorante.
Je me suis oint et frotté le corps avec vous.
Maintenant je vous ai suivie jusqu'au palais.
Le soir venu, on a présenté le plateau du dîner ;
j'ai mangé et bu avec vous.
Je croyais que vous m'aviez vu
et que c'était à dessein que vous ne me parliez pas. »

ROMANS EN PROSE

Les romans en prose ne diffèrent guère que par la forme des romans en vers. Le fond en est toujours constitué par des thèmes de contes populaires ressasés à l'infini. Mais ici les compilateurs ont souvent employé la forme du jātaka et donné au récit une certaine couleur bouddhique.

Nous citerons comme exemples le *Campa si ton* et le *Buddhasen*.

CAMPASI TON

Le *Campa si ton*, « les Quatre Frangipaniers », se présente comme la paraphrase en langue vulgaire d'un texte pāli intitulé *Campārājajātaka*.

Le Buddha est à Savatthi, au Jetavana ; les moines sollicitent de lui une instruction. Il leur raconte une de ses vies passées :

Atīte kira bhikkhave eko rājā Cakkiṇo nāma Pañcālānaṃ rajjaṃ karesi.
Il y avait un roi du Pañcāla (1) nommé Cakkiṇa, puissant et vertueux. La reine Aṅgī lui donna une fille qu'on appela Padumā. Elle avait seize ans lorsque le roi eut huit songes prophétiques (*aṭṭhanimittam*). Peu après, les calamités commencèrent. Survint un couple de vautours (*gijjharāja*) d'une taille gigantesque, dont la force était encore accrue par un joyau magique (*mañijoti*) qu'ils portaient sur la tête. Ils se mirent à dévorer les hommes. On essaya contre eux le canon (*mok*), mais sans succès. Les vautours repartirent en annonçant qu'ils reviendraient dans sept jours pour manger tous les habitants. Le roi, pour sauver l'avenir de sa race, cache sa fille Padumā sous un grand tambour (*kōṇ*, pāli *tumba*), en la confiant à la garde des dieux. Au bout d'une semaine, les deux monstres reparaisent et dévorent tous les sujets, puis le roi et la reine. Padumā reste abandonnée.

Indra, qu'elle invoque, choisit pour la délivrer le roi Cūlaṇi du Pañcāla. Il fait naître en son corps un malaise insupportable. Les devins consultés

(1) Nom probablement erroné : ce n'est pas le père, mais le futur époux de Padumā, Cūlaṇi qui est roi du Pañcāla (il est connu comme tel par le Mahosadhajātaka, n° 546) ; il est bizarre aussi que la mère de la jeune fille et sa rivale portent toutes deux le même nom : Aṅgi.

déclarent que le roi doit se rendre dans un pays lointain où se trouve une princesse destinée à devenir son épouse. Il part avec sa cour. Entraîné loin de sa suite par un deva transformé en cerf doré, il arrive dans une ville déserte, pleine d'ossements humains. Devant le palais un grand tambour attire son attention : il frappe dessus et, à sa grande surprise, une voix se fait entendre à l'intérieur. Le roi fend le tambour d'un coup d'épée et il en voit sortir une belle jeune fille : les explications nécessaires échangées, il emmène en croupe la princesse, qu'il élève, dès son retour dans sa capitale, à la dignité de première reine (*aggamahisī devī*).

Jusque là le roi Cūlaṇi n'avait pas eu d'enfant : Indra, exauçant la prière de Padumā, envoie quatre devaputta s'incarner en elle. Mais les espérances de la jeune femme sont frustrées par la féroce jalousie de la reine Aṅgī : présente à l'accouchement, celle-ci lui bande les yeux, fait mettre ses quatre enfants dans une jarre qu'on jette au fleuve, et présente au roi sur un plateau d'argent quatre petits chiens comme les rejetons de la Fille au Tambour (*Suvaṇṇatum-bakaññā, Naṅ Kaṃ kōṇ*). Le roi horrifié chasse la malheureuse et la dégrade au métier de gardeuse de porcs (*sūkaradāstī*).

Cependant la jarre avait été recueillie par un couple de vieux jardiniers, qui prennent soin des enfants. La reine Aṅgī l'apprend : profitant de l'absence des deux vieillards, elle fait manger aux quatre frères des gâteaux empoisonnés. Quand leurs parents adoptifs rentrent à la maison, ils les trouvent morts : mais sur les cendres de leur bûcher poussent quatre vigoureux frangipaniers (*campa*). Aṅgī devine que ces arbustes ne sont qu'une métamorphose de ses victimes : elle ordonne de les couper. Impossible ! Les sabres et les haches se brisent sans les entamer. Alors elle menace de mort le vieux jardinier et sa femme s'ils ne lui apportent les plantes miraculeuses : à leur prière, les quatre *campa* viennent se poser d'eux-mêmes entre leurs mains : ils sont liés et jetés au fleuve. Grâce à la protection divine, ils remontent le courant jusqu'à l'ermitage de l'anachorète Aggicakkhu (« Œil de feu »), dont les disciples essaient de les retirer de l'eau, mais sans succès : ils ne réussissent qu'à détacher, à grand effort, un petit rameau, dont la cassure laisse couler du sang. L'ermite, par la puissance de sa *bhāvanā*, voit la vérité : sur son ordre, les quatre *campa* sont apportés devant lui : il les consume par le feu de son regard et arrose leurs cendres d'eau magique : aussitôt les quatre garçons renaissent sains et entiers ; au dernier seul manque un doigt ; mais le ṛṣi lui substitue aussitôt un doigt de diamant qui, dirigé vers quelqu'un, peut à volonté lui ôter et lui rendre la vie. Il donne aux quatre princes ainsi ressuscités les noms de Settarakuman, Pittarakuman, Suvaṇṇakuman, Pexanantakuman (1).

(1) Setakumāra (le prince Blanc), Pitakumāra. (le prince Jaune), Suvaṇṇakumāra (le prince d'or), Vajira-Nandakumāra (le prince Diamant), les trois premiers nommés d'après la couleur de leurs fleurs quand ils étaient arbustes, le dernier d'après son doigt de diamant ; il est ordinairement appelé dans la suite du récit Nandakumāra.

Puis il leur enseigne la magie, notamment l'art de voler en l'air, et leur donne des armes merveilleuses.

Indra, supplié par la pauvre gardeuse de porcs, vient chercher ses fils dans un vaisseau céleste. Ils s'embarquent et conquièrent chemin faisant trois royaumes de yaks, dont les trois premiers frères deviennent rois. Ils arrivent enfin au Pañcāla et se font reconnaître de leurs parents adoptifs. La nuit, Nandakumāra pénètre au palais, s'approche de son père endormi et écrit sur son front : « Cūlaṇi, roi injuste, tu traites le diamant en caillou et le caillou en diamant ! Maintenant rends-nous la princesse Padumā : sinon, ton royaume sera détruit ! » Puis il orne d'un dessin obscène (aṅ xat = aṅgajāta) le front de la reine Aṅgī et des autres femmes du harem, et entoure d'un trait à la chaux le cou de tous les mandarins. Il retourne passer la nuit à bord du vaisseau et, le lendemain matin, va chercher sa mère, qui s'évanouit d'émotion, mais que l'eau magique ranime et rend plus belle que jamais.

Pendant ce temps, la cour est en émoi. Le roi, consterné de l'inscription menaçante qu'il porte sur le front, ordonne de rechercher Padumā : on ne la trouve pas. Des mandarins sont envoyés au vaisseau mystérieux : ils reviennent au plus vite, terrifiés par de monstrueuses apparitions de yaks. On essaie de faire passer une belle esclave pour la disparue : cette pauvre supercherie est rejetée avec mépris. Enfin le roi se décide à céder son royaume aux tout-puissants étrangers : il se rend au vaisseau et se prosterne devant eux. Alors ses enfants se font reconnaître et lui apprennent la vérité. Tout finit à souhait : Padumā redevient reine ; Aṅgī la remplacera dans ses fonctions de gardeuse de porcs.

Ainsi se termine le premier māt, en 14 fascicules : c'est un peu plus du tiers de l'histoire. Ce qui précède suffit à donner une idée de cet interminable récit, que la traduction littérale du pāli en laotien rend extrêmement diffus et traînant.

BUDDHASEN

L'histoire de *Buddhasen* est un roman édifiant, tout imprégné d'esprit bouddhique et d'où sont bannies les aventures galantes. Le héros voyage, non pour séduire les jeunes princesses et s'ébattre avec les kinnarī, mais pour secourir les opprimés et reconforter les malheureux : c'est un chevalier errant, compatissant, pur et pauvre. Il n'est point magicien : il se sert seulement des forces occultes qui s'offrent à lui, pour la réussite de ses charitables desseins. L'amour est représenté par un roi stupide, épris d'une ogresse qui lui fait commettre d'abominables cruautés. Ce récit, assez insipide, tire néanmoins un certain intérêt du fait qu'il se retrouve dans d'autres pays, notamment au Cambodge (1),

(1) Cf. la version cambodgienne dans PAVIE, *Etudes diverses. I. Recherches sur la littérature...*, p. 29 (les Douze Jeunes filles).

et aussi de ce que certains épisodes sont localisés aux environs de Luang Prabang. Nous résumerons brièvement cette histoire.

Le setthi Dhanañjaya, habitant le mroñ d'Indapatha-nakon (le Cambodge), eut douze filles, dont la dernière s'appelait Canda-Padumà. Réduit à la pauvreté, il abandonna ses filles dans une forêt. Elles arrivèrent dans le mroñ Veyyalopatti, où elles furent recueillies par une yakkhini nommée Sundarā, qui demeurerait avec sa fille Kañkharī ou Kañrī. S'apercevant de la vraie nature de leur hôtesse, elles s'enfuirent, poursuivies par la yakkhini, et durent, pour lui échapper, chercher refuge dans la gorge d'un bœuf. Elles rencontrèrent les envoyés du roi Lutthasen, roi de Nakon Luoñ, qui cherchaient une épouse pour leur maître : ils les amenèrent à la cour et le roi les épousa toutes.

La yakkhini, pour se venger, laisse son royaume à sa fille, se rend au pays de Nakon Luoñ sous la forme d'une belle jeune fille et réussit à se faire épouser par le roi Lutthasen. Une fois reine, elle obtient l'expulsion de ses rivales. Non contente de ce premier succès, elle feint une maladie grave et, prenant l'apparence d'un médecin, elle déclare au roi que la reine ne guérira pas si on n'arrache les yeux des douze autres femmes. Le crédule monarque y consent, et les bourreaux infligent ce supplice aux douze sœurs : la dernière seule obtient de garder un œil.

Jetées dans une fosse au milieu de la forêt, laissées sans nourriture, les infortunées sont contraintes de manger leurs enfants : Canda-Padumà peut cependant conserver son fils Buddhasen, grâce à un coq compatissant qui lui apporte chaque jour un peu de riz.

Dès que Buddhasen a l'âge de raison, il apprend son histoire et part à la recherche de son père. Chemin faisant, il sauve un homme menacé par un tigre, délivre des gens enfermés dans une caverne, rétablit des rois détrônés. Il revient au pays de Nakon Luoñ et se fait une réputation de joueur habile : le roi le fait venir, le reconnaît pour son fils et le fait sacrer uparat. La yakkhini, lui faisant bon visage pour mieux le perdre, le prie d'aller demander pour elle un remède à la reine de Veyyalopatti. Elle lui remet pour sa fille Kañkharī une lettre scellée contenant l'ordre de dévorer le porteur du billet. Buddhasen part sur un cheval volant qui porte la lettre attachée à son cou. Un rursi s'approche pendant le sommeil du cavalier, lit la lettre et la remplace par une autre qui invite Kañkharī à épouser immédiatement le messager.

Le mariage a lieu en effet. La yakkhini, éprise de son mari, lui montre tous les talismans et philtres qui remplissent le palais : voici les yeux des douze femmes du roi Lutthasen, et voici de quoi les remettre dans leur état primitif ; voici encore des sortilèges pour créer des montagnes et des fleuves.

Buddhasen fait préparer un grand festin, enivre sa femme avec son entourage et s'enfuit, emportant les yeux de sa mère et de ses tantes ainsi que tout l'attirail magique. Quand la yakkhini s'aperçoit de son départ, elle le poursuit ; il la retarde en créant des montagnes qu'elle franchit, et un grand fleuve qu'elle ne peut traverser : Buddhasen, de retour à Nakon Luoñ, rend d'abord

la vue à sa mère et à ses tantes, puis rentre au palais. En l'apercevant, la reine furieuse reprend sa forme de yakkhînt. Buddhasen lui porte un coup mortel : son sang engendre des insectes venimeux et ses os deviennent une montagne. Le roi reprend ses douze femmes et abdique en faveur de son fils.

Peu après, Buddhasen désira revoir sa femme Kañkharî ; à son arrivée, il ne trouva que ses ossements : elle était morte de chagrin. Buddhasen lui-même tomba dans la tristesse et ne tarda pas à mourir. Son corps et celui de sa femme devinrent deux montagnes. Ce sont les deux sommets très rapprochés qui se trouvent sur la rive droite du Mékhong, en face de Luang Prabang. On les appelle *Phu Tao Putthasen* et *Phu Nañ Kañkharî*.

ÇASTRAS

Nous réunissons sous ce terme les traités techniques. Cette branche de la littérature est pauvrement représentée au Laos. Le dharmaçāstra (droit) se réduit à un recueil de coutumes : *Kotmai Lao* ; le horāçāstra (mancie) à un petit manuel assez informe trouvé à Vat That : *Horasat* ; le vaidyaçāstra (médecine) à un seul manuscrit : *Tamra ya*. Le *Nītiçāstra* seul est relativement abondant si on ajoute les contes judiciaires (v. p. 113), et les proverbes (*suphasit*) au seul çāstra proprement dit de la collection : la *Rājasavaṇī*.

KOTMAI LAO OU RATTHĀSAT

Le *Ratthāsāt* (pāli *raṭṭhasattha*) est le code qui était en usage à Luang Prabang avant le nouveau code compilé en français et traduit en laotien.

Le ms. que j'ai consulté à Luang Prabang provenait du tribunal. Il est sur feuilles de palmier, en écriture thai, et comprend 206 ff. (1). Il commence par les articles concernant les esclaves évadés. On n'aperçoit dans le cours du ms. aucune division ; mais en marge de chaque feuillet est écrit le sujet des articles qu'il contient.

(Incipit :) *Pasitthi acña ku ton pën mähakāsāt khāttiyavoṅsa rompoṅ thoṅ pā veni tao praya mahā sappurisa ān hai catupaccaya lē apphaiya nai khet dēn pën than tē kōn pën ton va Jetavana-mahāvihān lē vela vān nān Kalandakanivāpe lē Isipatana migadāye nān lēo ku ko tañ atña pasitthi vai sān ni vai pën thammika laksa puttāsāsana tap to thao ha phan vassa.*

« Ordonnance de moi le Mahākasat Khattiyavoṅsa. Ayant médité la tradition des princes grands bienfaiteurs qui, aux temps anciens, donnèrent dans leurs royaumes, le *catupaccaya* et l'*abhaya* [aux monastères] à commencer par le Jetavana-mahāvihāra, le Kalandakanivāpa et l'Isipatana-migadāya, j'ai rendu la présente ordonnance pour être la pieuse sauvegarde de la religion du Buddha pendant 5.000 ans. »

(1) Il en existe une copie incomplète au tribunal sur un registre de papier de 46 ff.

La bibliothèque de l'École Française possède trois manuscrits de *kolmai* ⁽¹⁾, dont aucun ne précise dans quel pays il est appliqué :

1° (L. 35). Caractère tham. Textes en pâli servant de base aux décisions, avec traduction en laotien.

2° (L. 39). Phuk 1, 5, 6, 7. Caractère laotien. Principaux sujets : adultère, viol, attentat à la pudeur ; mariage et divorce ; successions.

3° (L. 40). Phuk 2-3. Caractère laotien archaïque. Sujets : vol, fausse monnaie ; esclaves ; affaires concernant la navigation fluviale ; prêts ; délits agricoles ; meurtre, coups et blessures ; dommages causés par les animaux domestiques, etc.

Comme on le voit, ces coutumiers mêlent le civil au criminel. Ils donnent souvent, à l'appui des règles de droit, le récit des faits qui en ont été l'origine.

HORASAT ⁽²⁾

Les actes de la vie privée sont déterminés par les règles d'un manuel de divination intitulé *Horasat* (*horācāstra*). On y trouve l'indication des jours fastes et néfastes pour les voyages, les entreprises, les diverses occupations : par exemple, un certain jour, on peut labourer, faire du commerce, etc. mais non brûler ou enterrer un mort ; un autre jour, on peut commencer la construction d'une maison, mais non chercher du bois dans la forêt.

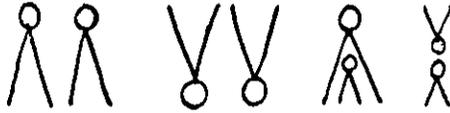
Le *Horasat* s'occupe tout spécialement des conditions du mariage. Il faut d'abord examiner en quelle année se place la naissance de chacun des futurs époux. De ce point de vue, les années sont caractérisées par un des cinq éléments : eau (*nam*), terre (*din*), feu (*fai*), bois (*mai*) et fer (*lek*). Ainsi les années du Rat et du Porc (*cai* et *kai*) sont des années d'eau ; celles du Bœuf, du Tigre et du Dragon (*pao*, *yi*, *si*), de terre ; celles du Serpent et du Cheval (*sai*, *xaña*), de feu ; celles du Lièvre et du Chien (*mao*, *sēt*), de bois ; celles de la Chèvre, du Singe et du Coq (*mot*, *san*, *rao*), de fer. Il y a des combinaisons favorables (eau et terre) et d'autres funestes (eau et feu). Donc un homme né dans une année du Rat pourra épouser une jeune fille née dans une année du Tigre, mais jamais une autre née dans l'année du Serpent.

Ce n'est pas tout : les pères des fiancés doivent être, eux aussi, dans un rapport autorisé. D'après leur année de naissance, ils sont qualifiés de *tevada*, *kon* ou *yak* (dieu, homme, yakṣa) : si l'un des pères est *tevada* et l'autre *yak*, le mariage est contre-indiqué ; rien ne s'y oppose au contraire, si les pères sont tous deux *yak*, ou si l'un est *tevada* et l'autre « homme ».

(1) Outre celui qui fait suite au *Suphasit* (*infra*).

(2) Ms. de Vat That. Papier. 24 ff. doubles de 17 lignes. Ecriture tham. Tableaux et figures.

Enfin il faut choisir un jour faste pour les noces. Les trente jours du mois sont marqués de l'une des quatre figures suivantes :



La première seule est favorable ; les autres présentent respectivement la mort prématurée du mari, la mort de la femme à la suite d'un accouchement, enfin le divorce.

On fait usage dans les calculs astrologiques d'un cercle formé d'une série de 8 animaux, savoir :

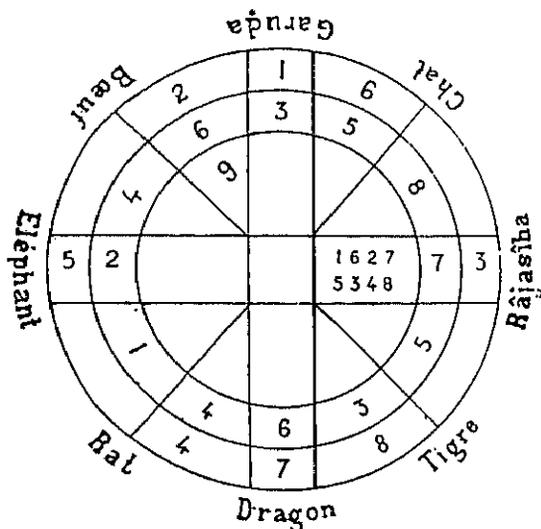
1. Bœuf.
2. Garuḍa.
3. Chat.
4. Rājasīha.
5. Tigre.
6. Dragon.
7. Rat.
8. Eléphant.

Le ms. de Vat That donne le modèle d'un cercle de ce genre, qui porte au centre : « *dissa tañ 8* ». Les 8 animaux correspondent donc aux 8 points cardinaux. Ceci est confirmé par un *kbuon* cambodgien, qui les met de plus en rapport avec les lettres de l'alphabet pour les inductions à tirer des noms. Voici le tableau de ces correspondances (1) :

<i>Animaux</i>	<i>N^{os}</i>	<i>Points cardinaux</i>	<i>Lettres de l'alphabet</i>
Garuḍa	1	Sud-Ouest	Voyelles
Tigre	2	Ouest	Gutturales
Rājasīha	3	Nord-Ouest	Palatales
Chien	4	Nord	Cérébrales
Dragon	7	Nord-Est	Dentales
Rat	5	Est	Labiales
Eléphant	8	Sud-Est	Semi-voyelles
Chèvre	6	Sud	s, h, !

(1) Dans la série cambodgienne, le *chat* est remplacé par le *chien* et le *bœuf* par la *chèvre*. En outre, l'ordre des animaux est différent.

Il existe à Vieng Chan, dans le hall de la Résidence supérieure, une grande dalle sculptée provenant de Vat Si Muong et qui porte un de ces cercles divinatoires, mesurant environ 1 m. 5 de haut sur 1 m. 15 de large (pl. IX). Les huit animaux sont rangés en file autour de la circonférence. Les numéros correspondants sont inscrits, comme le montre la figure ci-dessous, dans deux zones concentriques, la zone extérieure contenant les chiffres 1-8, l'intérieure les séries 1-8, 3-6. Deux autres compartiments, vers le centre, renferment, l'un le chiffre 9, l'autre les chiffres 1-8 disposés sur deux lignes, dans un ordre particulier (1).



Je regrette de ne pouvoir donner aucun renseignement sur l'usage pratique de cette figure. Peut-être l'étude du *horaçâstra* laotien fournira-t-elle la clef de ce petit problème.

Au Cambodge, on fait usage de 7 de ces tableaux correspondant aux 7 jours de la semaine ; la situation des animaux par rapport aux 7 jours diffère. On s'en sert pour déterminer la position où on doit se placer pour différents actes de la vie, par exemple, pour soutenir un procès au tribunal, labourer une rizière, livrer bataille. Pour un procès, il faut avoir Krut derrière soi, c'est-à-dire tourner le dos au point cardinal occupé ce jour-là par Krut ; pour faire les rizières ou livrer bataille, il faut avoir respectivement derrière soi le chat et le rāçsi.

(1) Dans la transcription ci-dessus de la planche IX, les deux lignes de chiffres ont été, faute de place, ramenées un peu plus bas.

RĀJASAVANĪ

Ce texte se trouve dans un ms. de Vat That Luong (A, 41 ff.), dont une copie assez négligée (B, 37 ff.) a été faite pour l'École française d'Extrême-Orient. Dans cette dernière, la *Rājasavaṇī* se termine, au f° 21 v°, par ces mots : *Nīṭisata Rājasavaṇī lēo*. « Le nīṭiçāstra *Rājasavaṇī* est terminé. »

La *Rājasavaṇī* est donc un traité de politique (*nīṭiçāstra*) ; elle offre un intérêt particulier en ce qu'elle nous conduit hors du domaine bouddhique pour nous introduire dans celui du brahmanisme et même du sanskrit. Elle a la forme d'une glose sur des *gāthās* tirées d'ouvrages cités sous les titres suivants :

Rājasādhikā	Rājanīti
Abhidhānaçabda	Rājamaṇḍa
Abhidhāna-ṭīkā	Vilāsini
Saddanīti	Tantra
Amarakoça	Samyuttanikāya

L'ouvrage se divise en 3 chapitres : I. Le Roi (*rājā*). II. Le gouvernement (*rājakān = °kārya*) ; III. Les devoirs du Roi (*rājakicca*).

I. *Le Roi*. — Il est roi souverain (*praya cakkavatti*) ou chef local (*padesarāja*).

Quels sont les attributs du Roi ?

1° les 4 *saṅgahavatthu* ou « éléments de popularité » :

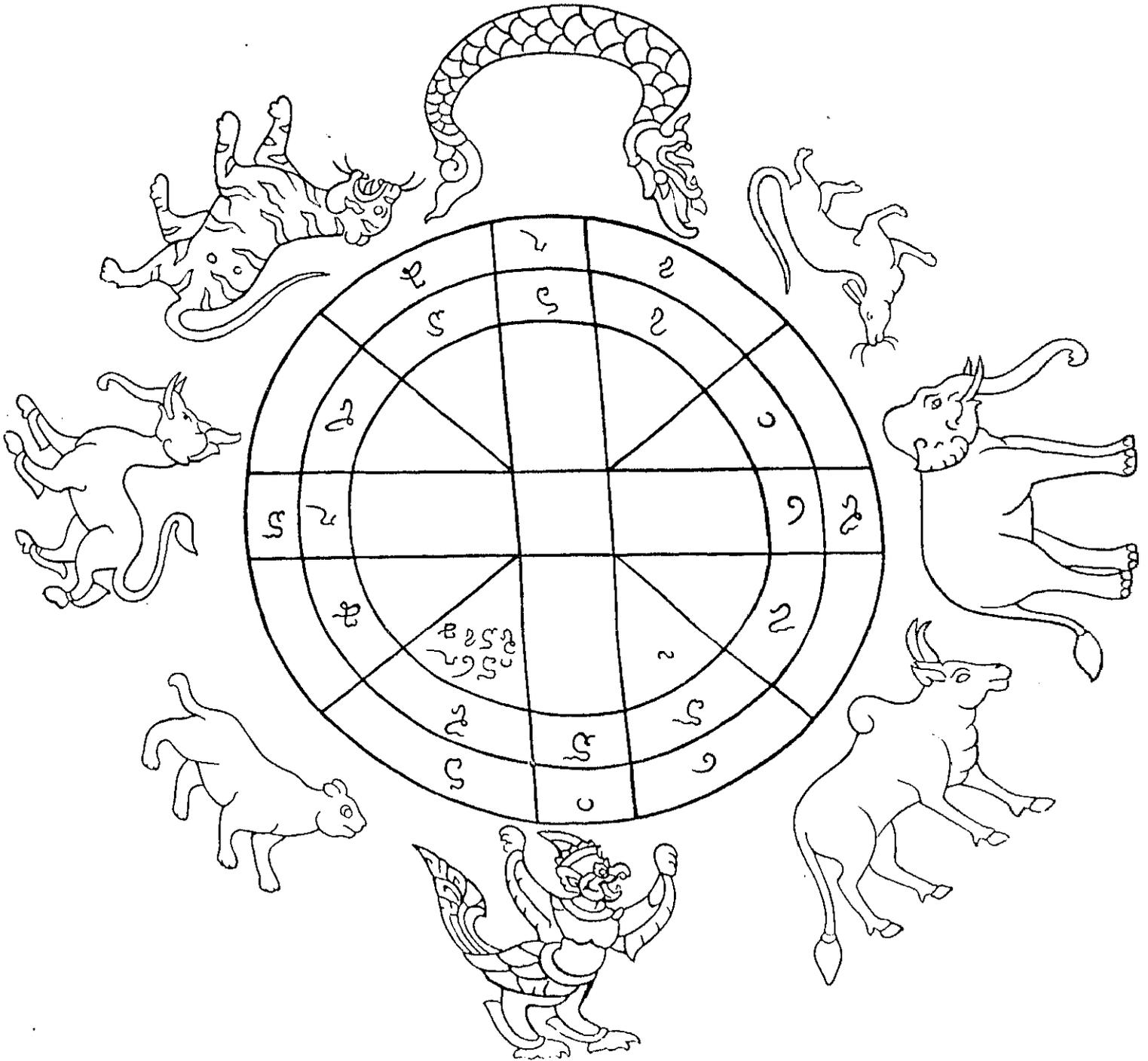
dānañ ca piyavācā ca atthacariyā samānatā
cattāro saṅgahā loke deveṣu manussesu pi ||

« La libéralité, l'affabilité, un gouvernement bienfaisant, l'impartialité : voilà les quatre [causes de] popularité qui existent au monde, soit chez les dieux, soit chez les hommes. »

2° les 5 « devoirs royaux » (*rājadhamma*) : ce sont eux qui justifient son titre, car « pañcāhi rājadhammehi jane rāmapetiṭi rāja ». Ces dhamma sont énumérés dans une stance tirée de la *Rājasādhikā*, malheureusement très altérée :

sassamedha[m] purisamedha[m] samāpāsa[m] vajjapeyya[m] niraggalaṃ
pañc'eva saṅgahā loke dhammikānaṃ sudhīmataṃ
te katvā sukhito hoti deveṣu manussesu ca || Gāthā nai Rājasādhikā ||

On reconnaît du premier coup dans cette liste trois des sacrifices védiques : *açvamedha*, *puruṣamedha*, *vājapeya*. Mais ce n'est pas ainsi que le glossateur de la *Rājasavaṇī* explique ces termes, qui sans doute avaient, de son



temps, perdu leur sens traditionnel. Pour lui, *sassamedhaṃ* (sa+açvāmedham) représente *sasya-medhaṃ*, « l'intelligence des moissons », grâce à laquelle le roi, connaissant la quantité de riz récolté, en prélève un dixième et laisse le reste au propriétaire. *Purisamedhaṃ*, c'est « l'intelligence des hommes », c'est-à-dire des soldats, qui consiste à suspendre les expéditions pendant les trois mois de la saison des pluies et à verser la solde en temps utile. *Samā-pāsaṃ*, c'est la bonté : par elle le roi captive le cœur des hommes, comme un chasseur prend le gibier dans ses rêts ; il prête aux malheureux, sans exiger d'intérêts pendant trois ans. (Cette définition est sans doute tirée tant bien que mal des mots *samā* « année » et *pāsa* « rêts ».) *Vājapeyyaṃ*, c'est un langage aimable (sans doute par analogie de *vācā piyā*). Enfin *niraggalaṃ*, « sans verrou », c'est la sage administration qui fait régner la paix, écarte tout danger et dispense les habitants de se verrouiller dans leurs maisons.

3° « Il brille par les 5 *yajña*, c'est pourquoi il se nomme roi » (*pañcahi yajñehi rājetīti rājā*).

Les *yajña* dont il est question ici ne sont pas des sacrifices, mais des « actes convenables » (*kan xōp*). Ce sont : a) *daṇḍakamma*, la punition des méchants ; b) *pūjā*, l'honneur témoigné aux gens de bien ; c) *assamedha*, comme dans l'énumération des 5 *rājadhamma* ; d) *agayā-sandāgati* (cor. *agamyachandāgati*, « le fait de ne pas s'abandonner aux désirs défendus » ?) ; e) *atthasupradakṣa* (cor. *arthasudakṣa*, « l'adresse à atteindre le but »).

4° Les 4 *upāya* « moyens » :

*daṇḍa-bheda-sāma-dānāny upāyā caturo ime
upalāpo tu bhedo daṇḍo tu sāhasandamo || Gāthā abhidhānasap ||*

« Le châtement, la désunion, la conciliation, les largesses, voilà les quatre moyens : la désunion [s'opère au moyen de] discours, le châtement s'impose par la force. »

Les *upāya* se subdivisent : il y a 3 sortes de *daṇḍa*, 3 de *bheda*, 5 de *sāma* et 5 de *dāna* :

a) *Daṇḍa* :

*vadho dhanuggahaṃ vedhaṃ parikleso
daṇḍo pi daṇḍaviññuhi tividho mato || (1)*

« La mort, la confiscation, les supplices ; voilà les trois espèces de châtement, selon les criminalistes ».

(1) Ce texte n'est pas cité, mais seulement glosé par le traducteur, qui a omis quelques mots. Pour *vedhaṃ parikleso* il faut peut-être lire *vedhaparikleso*, « le supplice du pal ».

b) *Bheda* :

sneharāgāpanāyanam sāhasoppādanam tathā
saṅgajjanañ ca bhedo yaṃ taññuhi tividho mato ||

« Eloigner [des autres] l'affection et l'amour, susciter la violence, conquérir [pour soi-même] l'attachement : voilà les trois sortes de division admises par les connaisseurs ».

c) *Sāma* :

aññamaññopakaraṇam dassanam gurukittinam ⁽¹⁾
sambandhassa samakkhānam āyattisampakāsanam
tathā sosarayā (?) sādhu tathā sāmiti svappakam ⁽²⁾
iti sāmavidhiññuhi sāma pañcavidham matam || Tīkābhidhāna ||

« Réciprocité de services, discernement des honneurs dus aux personnes influentes, affirmation des liens [d'amitié], déclaration de subordination. . . telles sont les cinq sortes de conciliation admises par ceux qui connaissent les procédés de conciliation ».

d) *Dāna* :

yo sampattadhanossaggo uttama-majjhimādhamo
patidānam tathā tassa gahitassānumodanam
dabbadānam apubbañ ca sayaggahappattanam
deyyassa pañimokkho ca dānam pañcavidham matam || Tīkābhidhāna ||

« Le don est de 5 sortes : dépenser sa richesse acquise en libéralités [qui sont de 3 degrés] : supérieures, moyennes et inférieures ; — faire des présents en retour de ceux qu'on a reçus ; — donner des choses précieuses sans motif antérieur ; — ne pas réclamer son dû ; — accorder des exemptions de taxes. »

5° Les 5 *rājānubhāva* :

tejo ussaho manto ca pabhūtasatti paṇḍito ⁽³⁾
pañc'ime anūbhāvo ti vuccati prabhavo ti ca || Gāthā Saddanit ||

« Splendeur, persévérance, pouvoir magique, puissance souveraine, sagesse : ces 5 [attributs] sont appelés *anubhāva* et *prabhava*. »

Il y a deux sortes de *tejas*, celui qui vient du trésor (koṣa) et celui qui vient de l'autorité (daṇḍa) :

pabhāva daṇḍajam tejo pratāpāt tu ca kosaja || Gāthā Amarakosa || ⁽⁴⁾

(1) Glose : *gurakattanam*.

(2) Glose : *cappakam*.

(3) Ms. *pabhūta so ti*. D'après le glossateur, *pabhūta* = *pabhūtā*, l'état de *pabhū*, de souverain. *Paṇḍito* est sans doute un équivalent (*metri causa*) de *pāṇḍityam*.

(4) Le véritable texte de l'*Amarakoṣa* (II, 8, 1, 20) porte :

sa pratāpaḥ prabhavaḥ ca yat tejaḥ kōṣadaṇḍajam

« Le *tejas*, qui est majesté et puissance, procède du trésor et de l'autorité ».

6° Les 7 *rājaguṇa* (« satapahi rājaguṇehi rājatīti rājā ») :

Indrasyākkasya Vāyusya Yamasya Varuṇasya ca
Candrasya Prathapyasya nṛpa satapaguṇo bhavetaṃ || Rājaniti ||

Ce çloka est corrompu, mais il ne fait pas doute que le scribe ait voulu reproduire un texte sanskrit, comme le prouvent les génitifs en *-sya* ; les formes *satapa*, qui reflète le skr. *sapta*, et *bhavetaṃ*, skr. *bhavet* (pāli *bhave*) ; enfin et surtout la présence de la voyelle *r* dans *nṛpa* (1). On peut donc restituer le texte à peu près ainsi :

Indrasyārkasya Vāyoç ca Yamasya Varuṇasya ca
Candrasya Pṛthivyāç caiva nṛpaḥ saptaguṇo bhavet ||

« Le roi a 7 qualités : celles d'Indra, du Soleil, de Vāyu, de Yama, de Varuṇa, de la Lune et de la Terre. »

Selon la glose, le roi épand sa bonté sur le peuple, comme Indra la pluie sur la terre ; il détruit les agents de désordre, comme le soleil sèche l'humidité ; il convertit les méchants et fait progresser les bons, comme le vent souffle également sur toutes les créatures ; il récompense les justes et punit les coupables, comme Yama conduit les uns au ciel, les autres aux enfers ; il aplanit tout à la ressemblance de l'eau calme ; il réjouit le cœur des hommes, comme la clarté de la lune ; il aime tous ses sujets, comme la terre porte tous les hommes, grands et petits, sans distinction.

7° Les 10 *rājadhammu* :

dānaṃ silaṃ pariccāgaṃ ājavaṃ maddavaṃ tapaṃ
akodhaṃ avihisaṃ ca khanti ca avirodhanam || Gāthā Bārāṇasikajātaka ||

« Libéralité, moralité, détachement, droiture, douceur, austérité, calme, modération, patience, esprit conciliant. »

En résumé, le *rāja* est constitué par 7 *aṅga*, respectivement au nombre de 4, 5, 5, 4, 5, 7, 10 éléments.

Cette première partie se termine (fol. *dhai*, v°, l. 4) par : « rom aṅga 7 an fuṃ ni dai 40 lè » (en tout 7 classes qui font 40 articles).

II. *Le gouvernement*. — Le plan de la seconde partie est donné par la stance du début, fort altérée dans le ms., mais qui se laisse restituer avec une entière

(1) Cette même voyelle apparaît plus bas dans *subhl*, autre mot sanskrit.

certitude. C'est un *çloka sanskrit*, dont la source n'est pas indiquée, mais qui se retrouve mot pour mot dans le *Nīlisāra* de Kamandaki (IV, 1) :

svāmy amātyaḥ ca rāṣṭraṅ ca durgam koṣo balaṃ suhr̥t
paraṃparopakāriḍaṃ saptāṅgaṃ rājyam ucyate ||

« Maître, ministre, royaume, forteresse, trésor, armée, alliés, voilà les 7 éléments du gouvernement. »

1. Le *svāmī*, c'est la personne du prince.

2. Les *mantrī* ou *rājamahāmattā* sont au nombre de six : le *senāpati*, général ; le *purohita*, chapelain (glose : *ācārya*) ; l'*akkhadassa*, chargé du plateau d'or ; le *bhaṇḍāgārika*, trésorier ; le *satthagāha*, porte-lance et le *khaggagāha*, porte-glaive. Ces six ministres sont respectivement l'essieu, le miroir, l'œil, la colonne, le père et le gardien du royaume :

nābhādāsakkhi thambho ca pitā rakkho dhipaṇḍito
paramparā pubbarājūnaṃ dhiranto (?) yāv'ajjatana || Gāthā Tanta ||

Après les *mahāmatta* viennent les six *anumatta*. Ce sont le *pāṭihāra*, portier ; le *dūta*, messenger ; le *lekhaka*, peintre ; le *sūda*, cuisinier ; le *vejja*, médecin ; le *gaṇaka*, comptable (nai naṃsu).

Enfin un dernier groupe comprend les *rājaparicārika*, également au nombre de six : gardiens du harem, secrétaires, bourreaux, porte-clefs, petits serviteurs, esclaves (1).

3. Le *rāṣṭraṃ* comprend les villes fortifiées et la campagne (*janapada*).

4. Le *duggaṃ*, ce sont les villes et villages, protégés par des obstacles naturels et artificiels, qui gardent les routes et arrêtent la marche de l'ennemi.

5. Le *koso*, c'est le trésor ou les magasins royaux, dont l'objet principal est d'assister les malheureux et particulièrement de remédier à la disette.

6. Le *balaṃ* est l'armée à quatre corps (*caturaṅga-senā*) : éléphants, cavalerie, chars, infanterie.

7. Les *sakhi* sont les amis du roi. Il doit éviter ceux qui ont les 8 défauts. Quels sont les 8 défauts ?

ālasyaṃ mukharaṃ thaddhaṃ pharusaṃ vyapaṇaṃ sathaṃ
āgantukaṃ akālikaṃ mitaṃ tyaje narādhipaḥ || Gāthā Vilāsint̃ ||

« Le roi doit éviter de prendre pour ami l'homme indolent, bavard, entêté, violent, malveillant, fourbe, capricieux, inconsidéré. »

Les 6 qualités (*lakkaṇa*) sont énumérées dans un vers du même ouvrage, qui toutefois n'est pas cité intégralement : elles consistent à rendre

(1) Cette partie du texte est peu claire.

au prince ses bienfaits, à ne pas l'abandonner dans la détresse, à lui donner promptement ce qu'il désire, etc.

Une autre caractéristique du roi est la possession des sept *maṅgala* ou *ratana* : roue, éléphant, cheval, femme, joyau (*maṇi*), banquier (*setṭhi*), général (*parināyaka*), qui ne sont *maṅgala* « propices » qu'à la condition de posséder certaines qualités et d'être exempts de certains défauts. Ces caractères ne sont pas énumérés en détail et on renvoie le lecteur aux traités spéciaux : le *Lakkhaṇasātra*, où il est traité des marques du cheval, etc. ; le *Cintāmaṇi-srīratana-joti-paropākārasātra*, qui enseigne les signes des bijoux (rubis, etc.) et comment on doit les porter en harmonie avec l'année, le mois, le jour, l'heure de sa naissance, avec son nom et sa famille ; le *Naralakkhaṇa*, dans lequel les ṛṣis Narada, Vararuci et Prayāta exposent les caractéristiques des femmes. Sur ce point notre texte est un peu plus prolix. Il énumère les 5 *vata* de la femme envers son mari : elle doit se lever avant lui (*pubbutthāyini*), se coucher après lui (*paccāpatinī*, cor. *paccānipātinī*), être empressée (*vikārapaṭisāvini*, cor. *kiṅkārapatissāvini*), agréable dans sa conduite (*manāpacāriṇī*) et aimable dans ses paroles (*piyavādinī*). Une telle femme est dite *nārīrūpaṃ patibbatam*.

Il y a 7 espèces de femmes, d'après ce que le Buddha dit à Sujātā, bru d'Anāthapiṇḍika, dans le *Tikanipāta* (1) : l'épouse meurtrière, voleuse, ennemie, mère, sœur cadette, amie, servante (1). Les trois premières renaissent en enfer, les quatre autres au ciel.

Les fils sont de trois sortes : celui qui est, par ses qualités, supérieur à ses parents (*atijāta*), celui qui leur est égal (*anujāta*), celui qui leur est inférieur (*avajāta*). Les deux premiers seuls peuvent être élevés aux dignités d'*uparāja* ou de prince héritier (*pariṇāyaka*).

Voilà les sept *maṅgala* qui constituent le *rajjam*.

III. *Rājakicca*. — Le roi doit, comme le lion, combattre et détruire les ennemis. En outre, il ne doit pas boire de liqueur enivrante : « S'il ne boit pas d'alcool, il est beau, fort, sage, sans trouble dans les assemblées, capable de gouverner tous les êtres ».

suram apibitvā na kadāci mūlho
vaṇṇo bala nāṇabalena yutto
amaṅkubhūto parisāmajjhe
sakko vinetuṇ sakalā pajānaṃ || Gāthā Rājasādhikā ||

En boit-il ? « Il traite sa mère comme une épouse et sa femme comme une mère ; il prend un puits pour une maison, une mare pour l'océan et la mer

(1) *Sujātajātaka*, n° 269 (II, p. 347) : *vadhakā, corī, ayyā, mālā, bhaginī, sakhī, dāsī*.

pour un ruisseau. Le roi même, il le traite en camarade. Quelle sottise ne commet pas l'ivrogne ? »

patniyati madavajanaṃ (?) mātaraṃ
jalasilākūpaṃ gehayati jalaṃ va udadhīyati
dalāpaisvaraṃ (?) salilāyati patthivaṃ pi mittayati
maddavavānaṃ (?) kiṃ asubhaṃ na kuryād madyapaḥ || Gāthā Rayogayaka ? ||

Le roi doit protéger les trois mandarins qu'on appelle le Sol du pays, l'Œil du pays, la Ceinture du pays.

bhūtaṃ samiddhākhyātaṃ nagarassakkhimekhala
tayo pakārā rājena rakkhitabbā avañcalaṃ || Gāthā Rājamaṇḍa ||

Il y a quatre hommes que le roi doit nourrir comme sa propre mère : le purohita, l'astrologue, le ministre et le médecin :

purodhā gaṇako mantī vedyas tv api catutthakaha
kṛcchreṇāpi sadā poṣyā rājñā ammā siyā yathā ||

Les haïr, c'est courir à sa ruine. Le roi qui haït l'astrologue perd la prospérité ; celui qui haït le médecin perd la vie ; celui qui haït le brahmane (purohita) perd l'une et l'autre.

Ici se termine la *Rājasavaṇī*.

Le texte qui vient ensuite dans le manuscrit est un petit traité de morale bouddhique sans intérêt spécial. Les citations sont empruntées aux sources ordinaires, mais elles ne semblent pas être toujours exactes, si on en juge par la strophe suivante qui est donnée comme provenant de l'*Itivuttakam*, mais que je n'ai pas réussi à y découvrir :

sandā (1) dosā bhayā mohā yo dhammaṃ ativattati
nihassati tassa yaso kālapakkhe va candimā || Gāthā Itivuttak 1 ||

« Si quelqu'un, par convoitise, haine, crainte ou égarement (2), transgresse la loi, sa gloire s'éclipsera, comme la lune pendant la quinzaine noire. »

A la suite du *Suphasit*, dont nous allons parler, se trouve un petit nītiçāstra, intitulé *Sattaharadhamma*, qui est une sorte de manuel du parfait fonctionnaire, sous forme d'énumérations analogues à celles de la *Rājasavaṇī* : 9 pārājika ou fautes contre le roi ; 4 saṅghavatthu ou règles à suivre pour se concilier la faveur des populations ; 3 dhamma (khanti, sacca, kataññutā), etc.

(1) sic pour *chandā* ; s pour *ch* est très commun dans les mss. laotiens.
(2) Il est question, dans ce qui précède, des 4 *agati*.

SUPHASIT

On peut rattacher au Nītiçāstra le *Suphasit* (Subhāsita), recueil de maximes sur la vie pratique (1). Il est écrit en distiques, dont deux sont parfois réunis par le sens, de manière à former un quatrain. Le nombre des syllabes est variable. La forme en est concise et souvent la maxime n'est que suggérée par une comparaison. Voici quelques exemples, qui donneront une idée suffisante de cette littérature :

kon dai bo dai suphasit pai sānam
cak pak ca kēn kham khēk kha

« Ceux qui ignorent le *Suphasit*, s'ils entrent au Conseil, sont embarrassés pour parler [même] aux étrangers et aux esclaves. »

mon ya yān ham dai nū pit
bo haṃ dai yān cai cīt phu ray

« Les formules et les remèdes peuvent maîtriser les serpents venimeux ; mais rien ne peut maîtriser le cœur du méchant. »

uppala bua krāmūt kot klañ tom
pa ko loi loñ yon yw fwa

« Les lotus ont beau naître dans la boue : les poissons les caressent et séjournent parmi eux en amis. » [L'homme de bien est toujours recherché, fût-il dans une humble condition.]

khao khōn mi prasot tē tiem ton
yam mra mi kaṃ kanvoñ ko yān xoi pañ

« Le bien le plus précieux doit toujours rester près de nous ; au moment critique, il sera là pour nous aider. »

kop khiet ka klat cak ru ma
tiem yōm pen ahan kai ka im tōñ
kon thoï ka klat cak ti pōñ yam dai
nāp mur vay vèn khōn khat mien mon com

« Si les grenouilles sortent de leur trou, elles deviennent la proie des coqs et des corbeaux qui s'en repaissent. Si les méchants quittent leur appui, de jour en jour ils se ruinent et sombrent. »

(1) Le ms. de l'EFEO, L. 70 comprend trois ouvrages distincts : 1° *Kōn Suphasit* (18 ff. numérotés 1-18) ; 2° *Aṇacak Thammacak* (14 ff. cotés ka-kkhā) : code des délits et des peines ; 3° *Sallaharadhamma* (24 ff.) : devoirs du fonctionnaire.

*ru hlāk lē kün klam lwa māk kodi
mī phu yo yok thōn ciñ dai thwñ sāthan*

« On a beau avoir beaucoup de science et de talents ; il faut des protections pour parvenir. »

*dōk mai mēn phu sēo suēn ha
mēn yu kai turetura ko yañ hōm huōñ tao*

« La fleur est toujours recherchée des abeilles ; même si elles en sont très loin, elles accourent à son parfum (1) ».

Un grand nombre de proverbes qui ont cours en Indochine proviennent d'un recueil pâli en 400 stances environ, intitulé *Lokanīti* (2). Cet ouvrage ne figure pas dans le catalogue de la B. R. de Luang Prabang, bien que sa présence ait été constatée, en 1914, à Vat That. On n'y trouve pas non plus deux recueils de conseils pratiques connus au Siam sous le nom de *Pīphek sōn bāt*, « Conseils de Vibhīṣaṇa à son fils », et *Pāli sōn nōñ*, « Conseils de Bāli à son frère cadet » (3).

L'ouvrage intitulé « Conseils d'un grand-père à son petit-fils », *Pu sōn lan*, avec sa contre-partie, les « Conseils d'un petit-fils à son grand-père », *Lan sōn pu*, forme, dit le colonel Gerini, « le manuel le plus réputé d'*apophtegmatical lore* pour le Laos oriental, où il est non seulement beaucoup lu, mais appris par cœur dans tout le pays, depuis Luang Prabang au Nord, jusqu'à Ubon au Sud » (4). Si tel est le cas, il est singulier que seul, le second de ces recueils soit représenté à Luang Prabang et, semble-t-il, par un manuscrit unique ; ceux que l'Uparat possédait jadis ont disparu.

(1) Il serait à désirer que le *Suphasit* laotien fût édité et traduit comme le *Suphasit* siamois l'a été par le colonel GERINI : *On the Siamese Proverbs and idiomatic expressions*. (Journal of the Siam Society, 1904.) En appendice à ce travail se trouve une quinzaine de proverbes laotiens.

(2) Sur les 7 *kaṇḍa* dont il se compose, 6 ont été imprimés dans la revue *Vajirañan*, in-8°, t. II (1885), fasc. 7, p. 60-86. La même revue a publié une traduction en vers accompagnée du texte pâli, par le Phya Sri Sunthon Vohan « Nōi » (1822-1891) et une autre traduction, également en vers, écrite en 1835 par le prince Dechādison, fils du roi Phuttha Loṭ La. Cette dernière a été rééditée en 1904 par le Ministère de l'Instruction publique dans la collection des classiques siamois. Le *Vajirañan* avait également commencé en 1899 (p. 744-757) la publication d'une série d'« Adages laotiens de Xieng Mai » (*Suphasit Lao Xieñ*), qui est restée interrompue. (GERINI, *op. laud.*, p. 42-43, 136.)

(3) Ces instructions sont attribuées à deux héros du *Rāmāyaṇa* : le *rākṣasa* *Vibhīṣaṇa* qui, banni par son frère *Ravaṇa*, les adresse à sa famille avant de partir ; et le roi des singes *Bāli* qui, blessé par la flèche de *Rāma*, instruit, avant de mourir, son frère cadet *Sugrīva*. Le fonds cambodgien de l'EFEO. possède une version khmère de ce dernier texte (*Kbuon krōñ Pāli*), Camb. p. 45, 54.

(4) GERINI, *op. laud.*, p. 110.

TEXTES HISTORIQUES ET LÉGENDAIRES

Nitan Khun Borom.

La principale chronique laotienne est celle qui est intitulée *Nitan Khun Borom*, en 4 fascicules. Elle commence aux origines légendaires du royaume de Lan Xang et s'arrête à l'avènement du Praya Sen en 1572.

Après quelques renseignements préliminaires sur les dieux et les génies protecteurs du Laos, le chroniqueur raconte comment deux *rursi* fixèrent la place des mrong futurs ; comment Khun Borom, fils d'Indra, fut envoyé du ciel pour fonder le royaume de Lan Xang ; comment deux courges donnèrent naissance aux hommes, aux animaux et à tous les produits requis par la vie civilisée ; comment Khun Borom partagea les régions qui forment aujourd'hui l'Indochine entre ses quatorze fils, dont l'aîné, Kun Lo, régna à Xieñ Doñ-Xieñ Tōñ (Luang Prabang). Puis, de cette période légendaire le récit saute brusquement à l'avènement de Fa Num (1353) et retrace en assez grand détail le règne de ce prince (1353-1374) et ceux de ses successeurs : Sam Sèn Tai (1374-1406), les sept rois éphémères qui passèrent comme des ombres pendant la domination de la sanguinaire Mahàdevi (1406-1438), Cakrapati Pèn Pèò (1438-1491), La Sen Kai (1491-1496), Xumpu (1496-1501), Vixun (1501-1520), Pòthisarāt (1520-1547), Pră Cei Seta [Jaya Jettha] (1547-1571) et Praya Sen (1572).

Ce texte est caractérisé par l'absence presque complète de dates (celles qui sont données ci-dessus sont empruntées à une autre source). On en trouvera la traduction dans PAVIE, *Recherches sur l'histoire*, p. 1-77, sous le titre de : *Histoire du pays de Lan-Chhang Hom Khao*.

Poñsavadan mron Lao (1).

Ce *poñsavadan*, qui paraît être une compilation moderne de textes plus anciens, est négligemment écrit, et les dates sont souvent incohérentes.

(1) Deux recensions présentant certaines différences : A. Bibl. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Mss. Lao. n° 11, 69 ff. ; B. n° 72, 72 ff., copie d'un ms. appartenant au Latsabut de Luang Prabang. Ecriture thai.

Il commence par la légende des maharşis qui fixent l'emplacement du futur royaume. Suivent les contes de *Putthasen* et de *Cantapanit*. Le récit passe ensuite aux légendes bien connues des origines de Luang Prabang : le déluge ; la courge de *Đièn-biên-phủ*, qui donne naissance aux Khas et aux Laos ; *Khun Borom* et les débuts de la civilisation ; la destruction du pont par lequel les hommes communiquaient avec les dieux ; la liane gigantesque qui cache le ciel, coupée par *Thao Yr* et *Ya Nam* ; le partage des royaumes ; la fondation du *Muon Xua* par *Khun Lo* ; la succession des 15 *khun* et des 6 *tao*. Avec les *praya* commence la période historique. Le premier *praya* sur lequel on ait des renseignements précis est *Fa Num* (1353-1374), qui épouse une fille du roi du Cambodge et introduit le bouddhisme dans le *Muon Xua*. Suit une chronique, dont la dernière date est 1154 (= 1792 A. D.). On y a joint une série de chronogrammes assez informes que *M. Pavie* a traduits sous le titre de *Chronologie de l'histoire du pays de Lan-Chhang, Hom Khao* (1).

Poisavadan Käsat Viën Can (2).

Cette compilation renferme un résumé de l'histoire de Luang Prabang depuis *Fa Num* jusqu'à l'établissement de la capitale à *Vieng Chan* en 892 (1530 A. D.), puis la chronique des rois de *Vieng Chan* jusqu'à la mort du *Cao Anu* (1192-1830 A. D.) et à la prise de *Vieng Chan* par le *Phya Bodin*. Elle se termine par quelques additions concernant des événements postérieurs : 1866, avènement du roi de Siam *Chulalongkorn* ; 1874, invasion des Chinois au Laos et intervention du Siam pour les repousser ; 1893, cession de *Vieng Chan* et de toute la rive gauche du Mékong par le roi de Siam au *Somdet Pră Cao* de Paris ; organisation administrative par *M. Pavie* ; 1901, construction d'un nouveau palais et autres embellissements de la capitale par le Résident supérieur (colonel *Tournier*).

Pun Pră Bañ.

L'*Histoire du Pră Bañ* est une compilation de morceaux hétérogènes dont voici l'énumération :

1° Charte de donation de *Sën Siën amat* au *Vat Kèo*, datée de sakrat 964 = 1602 A. D. Le dispositif est précédé d'un long historique du *Pră Bañ* commençant au règne de *Fa Num* (voir plus bas la traduction de ce document).

2° Chronique en deux parties : a) *Pubbanidānam* : fonte de la statue miraculeuse à *Lañkā*, où elle reste 1400 ans ; au bout de ce temps, le roi

(1) *Mission Pavie. Recherches sur l'histoire*, p. 95-102.

(2) Bibliothèque de l'École française, Mss. Lao n° p. 2³. Copie moderne sur un cahier européen. Première date : 678 (= 1316 A. D.). Dernière date : 1263 = 1901.

de Lañkā la cède au roi d'Indapattha (Cambodge); — b) *Aparanidānam*. Histoire du Prā Bañ et des fondations religieuses des rois de Lan Xañ depuis Fa Num jusqu'à la mort de Jaya Jettha (1571). (On remarquera que ces annales s'arrêtent à la même date que l'Histoire de Khun Borom).

3° Charte de fondation de Vat Vixun par le roi Vixun en 874 = 1513 A. D. et mention d'une donation faite à la même pagode par le Prā Ten Cao en 894 = 1533 A. D.

4° Légende de Cantapanit.

Pun Pra Kèo.

Le Prā Kèo fut taillé par Viçvakarman, à la demande du thera Nāgasena, de Pātaliputta, dans une émeraude cédée par les yakṣa du mont Vemullapabbata. Cette statue miraculeuse eut une existence errante : elle passa de Pātaliputta à Lañkā, puis successivement à Indapattha (Cambodge), Ayuthia, Kamphèng Phèt, Lavo, de nouveau à Kamphèng Phèt, Xieng Rai, Xieng Mai, d'où elle fut transportée à Luang Prabang par le roi Jaya Jettha, fils de Pòthisarat (1547).

Le récit s'arrête à cette date. Les destinées ultérieures du Prā Kèo sont connues. A peine était-il arrivé à Luang Prabang qu'il fut transporté à Vieng Chan (1), où il resta jusqu'à la prise de cette ville par les Siamois en 1827 : il fut emporté à Bangkok où il est encore, dans le Vat Prā Kèo. Le Prā Bañ, qui avait été amené à Vieng Chan en même temps que le Prā Kèo et transporté également à Bangkok, fut restitué par les Siamois en 1867. Il est aujourd'hui à Luang Prabang, dans la pagode Vat Mai.

Nitan Praya Cwoñ Lun (2).

Ce texte est une chronique des principautés du Laos occidental pendant les trois derniers quarts du XII^e siècle. Il se présente comme la paraphrase laotienne d'une chronique pâlie, dont l'existence ne paraît pas douteuse. Ce texte original, intitulé *Vaṃsamālinī*, serait l'œuvre de Buddhaghosa. Cette attribution souffre quelque difficulté du fait que les événements racontés par la *Vaṃsamālinī* sont postérieurs de quelque sept cents ans à son prétendu auteur. Mais cette objection est levée dès les premières lignes : « Mahā Buddhaghosa Thera a composé un livre intitulé *Vaṃsamālinī*, où il fait l'histoire du passé, du présent et de l'avenir. Après avoir achevé les deux premières parties, il passe à la troisième (3). »

(1) Par le roi Jaya Jettha lorsqu'il quitta Luang Prabang pour s'établir à Vieng Chan (PAVIE, *Recherches sur l'histoire*, p. 140).

(2) Ms. de l'École française, Lao. n^o 76.

(3) Le ms. de Luang Prabang intitulé *Dutiyavaṃsamālinī*, R. 267, est peut-être la seconde partie de cet ouvrage.

En cūḷasakrāt 480 (= 1118 A. D.), année du Chien (tao sět), à partir de la naissance de « notre » roi Lava Cakka Deva Rāja, régnait à Jirā, dans le Muroñ Jayānagara ou Muroñ Kha Xay (= Xieng Rai) un roi nommé Surucira-pabbata-cūḷa-rāja, en thai Praya Côm Rat (1). Il eut deux fils : 1^o Cao Curoñ ; 2^o Kularucira Kumāra ou Cao Yi Curoñ Lun (2). Le roi sacra l'aîné comme « tao praya mahakasat » et le cadet comme « uparat sèn muroñ ». Quand celui-ci fut en âge de se marier, il fut fiancé à Nañ Nôm Muon, fille de Nañ Mèn, reine veuve qui régnait sur le Muroñ Mèn.

A cette époque le muroñ Kua Rājadhānī ou Sākya (3) avait un roi déjà vieux, connu sous le nom de Praya Kua. Il avait une fille, Ok kèo, et un neveu, Êñ Ka, qui avait épousé la fille du roi de Lābu (Laos). Praya Kua, apprenant que le Praya Luñ Xurn, roi du Muroñ Nuron Yañ Lanna (Xieng Mai) avait deux filles d'une grande beauté, se mit en tête de les épouser : après avoir essayé trois refus, il eut recours à la force et envahit le Lanna en 503 (1141 A. D.). Le roi de ce pays demanda le secours de son neveu, l'uparat Curoñ Lun, en lui offrant son royaume et ses deux filles pour prix de la victoire. Le prince se rendit à cet appel : il tua le Praya Kua et mit son armée en fuite. Fidèle à sa promesse, le Praya Luñ Xurn le sacra roi et lui donna ses filles en mariage.

Après trois ans de règne, Curoñ porta à son tour la guerre dans le Muroñ Kua Pakan, alors gouverné par la veuve du vaincu. Celle-ci fit une défense héroïque ; mais, assiégée dans sa capitale, elle dut capituler et donner sa fille Ok kèo en mariage au vainqueur, qui se fit sacrer roi et reçut l'hommage du Praya Videharat (Yunnan). Après avoir établi un vice-roi pour gouverner le pays, il retourna à Xieng Mai et épousa sa fiancée, fille de Nañ Mèn, qui fut sa quatrième femme.

Aux royaumes conquis par lui il ajouta le Muroñ Kha Xai à la mort de son frère aîné. Son autorité s'étendit sur 84.000 muroñ. L'aîné de ses fils eut pour

(1) Il est intéressant de noter cette tradition sur l'origine de l'ère *cullasakarāj*. Voici le texte pali : « Cūḷasaṅkrājasiticatusate svānavasse Lava-cakka-deva-rājuppat-tito aṃhākaṃ yadā tadā Surucira-pabbata-cūḷarāja-namā kāresi rajjaṃ Jirāyaṃ. » (L'ordre des mots a été changé par le traducteur pour la commodité de la glose.)

(2) Le jeune prince reçut le nom de Yi, soit parce qu'il était né dans le 2^o mois thai appelé Yi ou Pussa, soit en sa qualité de cadet. « Ay, yi, sam, sai, hua, lok, etc., étaient les épithètes employées jusqu'à une époque relativement récente pour distinguer les enfants mâles dans l'ordre de leur naissance — comme on peut le voir par la loi de 1731 A. D., dans la collection des Anciennes Lois du Siam, II, p. 7-26, — et signifient *premier, deuxième, etc.* » (GERINI, *Ptolemy's Geogr.*, p. 139, note.)

(3) Ce royaume était situé « dans la région orientale, sur la côte orientale » (*purima-disābhāgamāṇḍale purimalīrato paḷḷhāya*) [phuk 2, f^o 1^b], ce qui semble indiquer l'Annam ; et en effet il est identifié un peu plus loin (f^o 15^b) avec le Muroñ Pakan (Pakkantaratṭha), qui est une désignation fréquente de l'Annam dans les textes laotiens.

apanage M. Nay, M. Xieñ Kura et M. Hoñsavatī (Pégou); le second M. Pakan, le troisième le Lan Xang (Luang Prabang), et le dernier Xieng Hung.

Il mourut à M. Pakan, âgé de 80 ans. Ses fils allèrent chercher ses os et les placèrent dans un that, à Xieng Mai.

Tel est en résumé le contenu de cette chronique, qui ne compte pas moins de 11 fascicules. Cette longueur anormale résulte d'une part de la prolixité du récit, d'autre part de la forme même de l'ouvrage, qui est une version littérale d'un original pâli doublant le texte laotien. Une étude approfondie pourrait seule décider si cette trame d'évènements renferme quelque élément historique ou si elle n'est d'un bout à l'autre qu'une légende.

Urañganidāna.

Il est à peine possible de ranger parmi les textes annalistiques l'*Urañgadhātu* ou *Urañganidāna*. C'est une compilation incohérente de prédictions du Buddha, de métempsycoses, de miracles, où il est difficile de démêler un sens suivi. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce texte est originaire du Laos, peut-être de Xieng Mai. Il mentionne en effet cette ville comme capitale du pays de Yonavatti. Il parle également des rois de Cantaburi Si Sattanak, (ainsi appelé, dit-il, parce que le génie du lieu est un serpent à sept têtes), et nomme le fameux Cantapanit. Il note la construction d'un that à Nōñ Kay, dans le mroñ Lao. Le roi Sarak Pōthikuman, qui interdit le culte des génies, est très probablement le roi Pōthisarat, que tous les annalistes glorifient pour cette prohibition (1527). Il est également probable que le roi mentionné après lui sous le titre de Praya Suriyavañsa Jeyya Cakka Dhammikarāja Setthādhirāja n'est autre que son successeur Jaya Jettha (1547-1571). Le titre demeure énigmatique. L'*Urañgadhātu* est une relique du Buddha, qui, suivant sa prédiction, sera déposée, avec les reliques des trois Buddhas précédents dans un ceṭiya situé sur le mont Kamba, ce qui semble être une allusion à Shwe Dagon (Tikumbhaceti).

CHRONIQUES LOCALES

Pōñsavadan mroñ Phu Khieu. — Chronique d'un mroñ du Laos siamois, entre Suvannaphum et Korat. Le premier chef du pays fut un chasseur qui avait offert au Cáo Anu de Vieng Chan (1805-1827) un coq habile au rôle d'appreau, et qui reçut en récompense, avec les fonctions de cao mroñ, le titre de Prā Kai Sihanat. Son fils, honoré du même nom, fut mis à mort par ordre du roi Anu. Le mroñ obéit ensuite à un chef nommé par le Phya Bodin après la prise de Vieng Chan (1827). Le manuscrit se termine par l'indication des frontières de la circonscription. Un autre, intitulé *Sammano khua mroñ Phu Khieu*, contient le recensement des familles habitant le mroñ.

Nōn Sanò. — L'étang de Sanò se trouve à Ayuthia. Cette capitale fut précédée, selon les *Annales du Nord*, par une cité appelée Murañ Nōn Sanò, fondée par le roi Mahā Buddhasāgara en 1198 A. D. (1). Le ms. intitulé *Nōn Sanò*, qui se trouve à Vat Paklai, est une sorte de *poñsavadan* sous la forme d'une prédiction du Buddha.

PIÈCES D'ARCHIVES

Les archives du Cao Maha Uparat de Luang Prabang renferment un certain nombre de pièces intéressantes pour l'histoire du royaume. Nous signalerons notamment :

- a) trois lettres adressées à l'empereur de Chine, au roi d'Annam et au roi de Siam pour accompagner le tribut ;
- b) diverses ordonnances royales (1850-1853, 1873) ;
- c) correspondance administrative (1872) ;
- d) brevets de nomination (1872) ;
- e) traité d'alliance entre les Sip-song pan-na, Xieng Theng et Luang Prabang (1802) ;

f) itinéraires de Luang Prabang à Hué par les Sip-song chau thai, par les Hua pan et par le Tran-ninh ;

g) opuscule sur les frontières du royaume de Luang Prabang. Ce ms., après avoir raconté la répartition des royaumes entre les 7 fils de Khun Borom, indique en grand détail la frontière du Lan Xang en partant du Tran-ninh, remontant vers Muroñ Lai et redescendant à l'O. du Mékhong. Il rappelle la fondation du Muroñ Can (Vieng Chan), qui toutefois ne brisa pas l'unité du Lan Xang : tandis que l'aîné régnait à Vieng Chan, le cadet gouvernait Luang Prabang. La frontière Sud était à Lipi (Khône Sud), la frontière Nord à Padai ; entre ces deux points la distance était de 100.000 *dam*. En saka 1161 (1799), les deux royaumes se séparèrent. Description de leur frontière.

(1) GERINI, *Siam's Intercourse with China*. (Asiatic Quarterly Review, XIII, 1902, p. 121, 125). Le nom de cette ville fournit un exemple frappant de l'incertitude de l'écriture thai : il a été lu Senā, Son et Sanau.

TRADITIONS LAOTIENNES

Il n'est pas hors de propos de résumer ici, d'après les ouvrages que nous venons de passer en revue, principalement d'après le *Khun Borom* et les *Poñ-savadan*, les traditions des Laotiens touchant les origines légendaires et historiques de leur pays. Les unes nous intéressent du point de vue du folklore indochinois, les autres du point de vue de l'histoire. Nous entendons par origines historiques les plus anciens événements attestés par des documents indigènes dignes d'une certaine créance : cette période commence au XIV^e siècle ; depuis cette époque la tradition paraît sérieuse et, comme on le verra plus bas, certains vestiges archéologiques témoignent en sa faveur.

I. — ORIGINES LÉGENDAIRES

Les génies.

La géographie politique n'est pas l'œuvre des hommes : elle est fixée par les dieux au commencement de chaque kalpa. Aussi le livre de *Khun Borom* (Ms. E. F., Lao. 77) débute-t-il par un petit cours de mythologie comparée destiné à nous faire connaître les génies qui gouvernent le monde, en établissant l'identité des *phi* indigènes avec certains *deva* du panthéon hindou.

« Le peuple appelle Thèn Fa Khun le père de Khun Borom : en réalité c'est le *Praya Intathipatirat* (Indra). On nomme encore le Thèn Tèn, qui n'est autre que *Vissanukam tevabut* (*Viṣṇukarma devaputra* = *Viçvakarman*), le Thèn Kon, le Thèn Xăn et le Thèn Thok (1). Ces quatre thèn habitent le degré du ciel des *Cātummahārājika* ; ils gouvernent le monde et surveillent les hommes et les animaux qui font le bien ou le mal. Quand on dit Phi Fa, Phi Thèn, il s'agit en réalité du *Praya In* et des quatre *Tao Catulòk* qui s'occupent de noter et de juger les hommes qui font le bien ou le mal, qui pratiquent la vertu ou le

(1) L'énumération est sans doute incomplète, car *Viçvakarman* n'est pas un des quatre *Lokapāla*. Un peu plus bas le texte reprend cette énumération sous la forme suivante : « *Praya In* et *Pissanukamma Tevabut* et les quatre *Tao Catulòk* et *Nañ Thoroṇi* et *Nañ Mekkhala*. »

péché. Il y a en outre une déesse appelée Nañ *Thoroni* (= *Dharaṇī*, la Terre), qui surveille l'eau des libations, et une autre déesse nommée Nañ *Mekhala*, qui demeure [dans le ciel] et surveille les *praya*, *tao*, *khun* et tous les hommes qui font le bien ou le mal. Quand les gens disent « *phi sura mroñ* », il s'agit en réalité de Nañ *Thoroni* et de Nañ *Mekhala* (1). Lorsque les hommes font du bien ou du mal, elles en rendent compte aux quatre *Tao Catulòk*. »

Tel est le petit monde des génies *universels* : *Indra* au sommet, assisté de son *famulus Viçvakarman*, puis les quatre *Lokapāla*, qui veillent à l'ordre du monde, ayant sous leurs ordres deux divinités inférieures : *Dharaṇī* et *Mekhalā*.

Viennent ensuite les génies *locaux*, ceux qui gardent le royaume de *Lan Xang*. Le livre de *Khun Borom* énumère d'abord 15 *Nāgarāja* (*praya nak*) désignés par le lieu où ils habitent ; il y a ainsi :

1. Le *Nāga* de la grotte du *Phu Xuañ* (à l'E. de *Luang Prabang*, rive droite du *Nam Kan*).
2. — du *Phu Xañ* (ou *Phu Xañ luoñ*, au S. de la ville ; le *Phu Xañ noi* est à l'Est).
3. — du *Kèñ luoñ Nam Xuroñ*. (Le *Nam Xuroñ* est un affluent de gauche du *Mék hong*, en aval du *Nam U*.)
4. — du *Sop Xuroñ* (à l'embouchure de la même rivière).
5. — de *Pha rañ mroñ lí sop U* (à l'embouchure du *Nam U*).
6. — du *Kèñ luoñ Nam U* (rapide de la même rivière).
7. — du *Kèñ tèn tañ Nam Khōñ kèñ oi pha thanu* (rapide du *Mék hong* en amont de *Pak U*).
8. — de *Pha Sra* (en amont de *Pak Kan*).
9. — de *Pha Dio* (en face de l'embouchure du *Nam Kan*), en aval des rochers de *Cōm Pēt*.
10. — de *Kok Rura* (sur la rive droite du *Mék hong*, en aval du précédent).
11. — de *Kok Tōn* (d°, en face de l'embouchure du *Huei Ròp*).
12. — de *Pha Tăt kè* (d°, en aval du précédent).
13. — de *Pha Tañ nay* (d°).
14. — de *Kèñ tèn Nam Khōñ dōn kuay fum* (rapide en face de *Sankhalok*, au S. de *Luang Prabang*).
15. — de *Pak Sop Ròp* (rive gauche, à l'embouchure du *Huei Ròp*).

Ces « *Praya nak* » sont donc des génies des eaux qui siègent dans les rapides des rivières, à leur confluent et sur les rochers de leurs rives. Leur

(1) *Mekhala* n'est autre que *Mañi-Mekhalā*, divinité de la mer, chargée par les *Lokapāla* de secourir les naufragés vertueux. Cf. *Saṅkhajātaka*, n° 442.

forme naturelle est celle de serpents ; mais ils peuvent prendre la forme humaine. Le plus puissant d'entre eux est le Nāga de Pha Sura, qui surveille le Nord ; la garde du Sud est confiée à celui de Pak Sop Rôp.

Le compilateur du *Khun Borom*, désireux sans doute de dresser un catalogue aussi complet que possible des génies protecteurs du Lan Xaň, a puisé à d'autres sources et en a rapporté deux nouvelles listes. Il introduit la première par ces mots : « Nous allons parler de Naň Kaňri, du pays de Lan Xang » ; puis, sans dire un seul mot de Naň Kaňri, il procède aussitôt à l'énumération suivante :

1. Ay Xa lək kək ; 2. Tao Xa kôm fa ; 3. Ay Cět hai ; 4. Pu Pi si ; 5. Ya Pi sai ; 6. Naň Nək, demeurant au *Phu Xaň* ; 7. Praya Ńu luom [« python »] demeurant au *Phu Xuaň luoň*.

Ces deux derniers sont époux et ont une fille nommée Pak kuaň hu ri (« bouche large, oreilles collées ») ou Nandadevī.

Tous ces génies sont, dit-il, des « phi sura mroň », qui gardent les frontières du royaume de Lan Xaň.

Le fait que l'un d'entre eux est le « python du *Phu Xuaň* » indique assez qu'ils appartiennent, comme les premiers, à la race des Nāga : c'est ce que confirme le *Poňsavadan*, qui précise leur généalogie :

« Maintenant nous allons raconter la généalogie des Praya Yak venus du mroň Laňka. Il y avait un Praya Yak nommé Nanta ; sa femme s'appelait Palamatevī et leur fille Naň Kaňri. Le mari étant mort, la femme alla épouser le roi d'Intapat. Cao Putthasen, fils du roi d'Intapat, épousa Naň Kaňri. Tous deux moururent. Les cao latsi inhumèrent leurs cendres sur le bord du Mè Nam Khôň. Il y eut un Praya Ńu luom (« python ») demeurant dans la grotte du *Phu Xuaň* et Naň Praya nək (« serpent d'eau ») demeurant au *Phu Xaň*, près de l'embouchure du Nam Kan, du côté du Nord (1). Ils se marièrent et eurent un fils nommé Tao Pi si et une fille nommée Pi sai. Ces deux derniers se marièrent et eurent un fils, Ay Xă lək vək, et une fille, O'y Xă kum fa. Ceux-ci s'épousèrent à leur tour et eurent un fils, Ay Cět hai mi, et une fille Naň Pak kuaň hu ri, qui s'épousèrent aussi. Tous ces personnages sont la descendance de Naň Rammatevī et de Naň Kaňri. »

L'histoire de Naň Kaňri est racontée dans le livre intitulé *Putthasen* (v. p. 133) : on y lit que les ossements des deux époux sont devenus deux montagnes, qui se trouvent sur la rive droite du Mékhong en face de Luang Prabang. Mais ce texte ne parle pas, semble-t-il, d'une race de Nāga issue de Naň Kaňri. Peut-être faudrait-il voir ici une fusion de deux légendes : celle de la yakṣiņī Kaňri et celle de la Nāgī vaṃçakarī. Quelle que soit leur origine, ur nature est incontestable : ce sont des serpents protecteurs du pays.

(1) « Pu xaň pak Nam kan kam nra. » En réalité les deux *phu xaň* sont au S. du Nam Kan.

Voici enfin une dernière liste de « phi sura muroñ » fournie par le *Khun Borom*. Sans doute pour mettre une apparence de logique dans ses matériaux, le compilateur qualifie ceux-ci de *devatā* et semble les distinguer des *nāga* ; mais comme deux de ces *devatā* figurent dans le *nāgavaṃṣa* qui précède, tous doivent apparemment être classés dans la même catégorie. Ceux-ci sont arrangés par couples ; chaque couple est préposé à la garde d'un point cardinal ; celui de l'Ouest ayant été omis, il en reste 3 :

1° Est : Pu Pi Si et Nañ Pi Sai, demeurant respectivement au *Phu Xuañ* luoñ et au *Phu Xañ* ;

2° Nord : Kao Nao et Tao Bun Lua, demeurant au *Phu Sen khao kham* ;

3° Sud : Cao Fa Sèt et Nañ Pi Cittalekhā, fille du Thèn Kôm.

Ces *phi sura muroñ* sont destinés à garder des frontières futures.

Fondation du muroñ Lan Xañ.

Nous sommes, par hypothèse, à l'origine d'une période cosmique où tout est encore confus. Pourtant le plan général du monde est invariable : il doit comprendre 16 grands muroñ et 15 petits muroñ : reste à en fixer les bornes. Ici, nous nous trouvons en présence de deux théories, dont l'une appartient à la cosmogonie bouddhique, l'autre aux traditions indochinoises.

D'après la première, l'organisation du monde est l'œuvre des *prohm*, c'est-à-dire des deva habitant les *Brahmaloka*. Il y a un *Prohm* suprême nommé *Samantaprohm*, qui n'est autre que le futur *Buddha* : c'est lui qui examine la terre encore vide, en calcule la surface et fixe les lignes générales des muroñ. Puis les *Prohm* inférieurs plantent les bornes des 16 et 15 muroñ. A cette division en 31 muroñ, notre texte en superpose aussitôt une seconde en 5 régions, sans d'ailleurs se mettre en peine de la faire cadrer avec la première : la région du centre, celle où naissent les *Buddhas*, est sous la surveillance de *Samantaprohm* ; les quatre autres ont respectivement pour régents : l'Est, *Tap Boramesuon* (*Parameçvara*) ; l'Ouest, *Prā Narai* ; le Nord, *Manosiddhi* ; le Sud, *Silasiddhi*. Ce dernier est chargé d'enseigner le *sattasilam*, c'est pourquoi on appelle ce pays *Takkasilanagara* (!).

La seconde théorie attribue la délimitation du muroñ Lan Xañ, non à un *Prohm*, mais à deux ermites (*rusi* = *rṣi*).

Ces deux saints personnages, deux frères nommés *Thoñ* et *Dvādarasi*, lisent dans l'avenir les destinées des États et savent reconnaître en quel lieu ils doivent être fondés. Ils s'arrêtent au confluent du Mékhong et du Nam Kan, où ils aperçoivent un arbre remarquable, le *mai tōñ*, haut de 107 brasses royales (*vā luoñ*, 234 mètres), dont le tronc a une circonférence de 17 brasses (34 m.) et dont les branches touffues sont toujours couvertes de fleurs rouges comme la laque. Un autre spectacle retient leur attention : celui du *Phu Xuañ*, « dont la forme est pareille à celle d'un tas de riz. » Cette ressemblance singulière

— et que nous ne tenterons pas d'expliquer — fixe le choix des rursi sur l'emplacement favorisé de cette double merveille. Ils se mettent aussitôt à planter les bornes du miroñ. Ces bornes, composées par tiers de bois, d'or et d'argent, ou d'or, d'argent et de cristal, furent au nombre de quatre : une à l'Est, la première posée ; une au centre ; une au Sud, sur le bord N. du Huei Sop Ròp, enfin la dernière au Nord, près du *mai tōñ*.

Les rursi choisirent ensuite, pour servir de points de repère, trois rochers appelés Phă Kuañ, Phă Yiem et Kon kay fa. Le second est dans l'eau ; le troisième est une grande pierre plate, pareille au siège d'Indra, et marque, au pied du *mai tōñ*, l'emplacement du futur palais royal.

Les bornes, une fois plantées, furent arrosées d'eau céleste (*nam tip*) et le reste de cette eau fut conservé dans une grotte située sur la rive droite du Mékhong, en face de l'embouchure du Nam Kan, et qui s'appela dès lors *tham nam tieñ* (« grotte de l'eau invariable »), parce que le niveau en reste toujours le même : c'est cette eau qui sert au sacre des rois.

Cette cérémonie accomplie, les rursi convoquèrent les Nāgarāja et les Devatā pour leur recommander de garder avec soin le nouveau miroñ ; puis, tout étant prêt, l'aîné monta au ciel pour obtenir d'Indra l'envoi d'un sage roi chargé de gouverner le pays de Xieñ Dong-Xieñ-Tōñ.

Ici le *Khun Borom* introduit son héros, qui descend du ciel et inaugure l'histoire des royaumes thai. Mais les *Poñsavadan* ont beaucoup à nous dire sur la période qui précéda l'apparition de *Khun Borom*. C'est à cette époque que le pays fut dépeuplé par le déluge et repeuplé par les hommes issus des courges.

Le déluge.

Nous sommes aux premiers temps du monde. Le ciel et la terre communiquent. Au ciel règne le *Praya Thèn* ; sur la terre, trois chefs : *Khun Khèt*, *Khun Kan* et *Khun Pu Lan Xơñ* gouvernent une humanité brutale et rétive. La civilisation n'a pas encore commencé : les hommes vivent de chasse et de pêche. Le *Praya Thèn* veut sa part de leurs proies ; il la réclame à plusieurs reprises, sans succès. Irrité il se venge par un déluge. Les trois khun ont prévu la catastrophe et construit une maison flottante. Portés par les eaux, ils arrivent au ciel où ils offrent leurs excuses au *Praya Thèn* et obtiennent de rester auprès de lui.

Au bout de quelque temps, l'inondation baissa et la terre reparut. Les trois khun demandèrent la permission de retourner au « pays d'en bas » (*mwoñ lum*) : le *Praya Thèn*, en les congédiant, leur fit présent d'un buffle.

La légende des courges.

Les trois khun se fixèrent à *Na noi oi nu* (*Miroñ Thèn*) et, avec leur buffle, commencèrent à faire des rizières. Mais, au bout de trois ans, le buffle

mourut. De ses narines sortit une liane, qui portait trois courges. Ces fruits devinrent énormes. Quand ils furent arrivés à maturité, on entendit un grand bruit à l'intérieur. Pu Lan Xôn prit un fer rouge et perça les courges : aussitôt des hommes se précipitèrent en foule au dehors. Ils étaient si nombreux que l'ouverture ne suffisait pas à leur livrer passage : ce que voyant, le khun prit un ciseau et pratiqua de nouvelles sorties. Telle est l'origine des deux races qui peuplent le Laos : les *Kha* sont ceux qui sont sortis par les trous du fer rouge ; les *Thai*, ceux qui sont passés par les entailles du ciseau. Les *Kha* sont noirs et portent leurs cheveux en chignon (*klao phom*) ; les *Thai* ont le teint clair et les cheveux courts (1).

Le Khun Pu Lan Xôn entreprit de civiliser les fils de la courge. Il leur enseigna la construction des maisons, les rites du mariage et des funérailles, le respect des parents et le culte des ancêtres. Mais bientôt les hommes se multiplièrent tellement que les trois khun ne suffirent plus à les gouverner. A leur prière, le *Praya Thèn* ou *Fa Kurn* expédia sur la terre, comme *tao praya*, *Khun Ku* et *Khun Koñ*, qui ne réussirent pas ; alors il les rappela et envoya à leur place son fils *Khun Borom*.

Descente de Khun Borom.

Le roi du ciel fit précéder son fils par le thèn *Tèn* et *Pissanukan* (*Viçvakarman*), qui enseignèrent aux hommes l'agriculture et les arts mécaniques. Puis le cortège céleste se mit en route. *Khun Borom*, revêtu des insignes royaux, montait un éléphant à défenses croisées nommé *Na kieu na kôt*, fils d'*Airāvāna*, ayant à ses côtés ses deux femmes *Yammapala*, fille du thèn *Kom*, et *Ĕk kèn*, fille du thèn *Xăn*. Il avait également un cheval merveilleux nommé *Xat xra pon ro hok*. Il était accompagné des khun *Thammarat*, *Sên Mandosat*, *Un*, *Kli*. Devant lui marchaient le *Phu thao Yơ* et sa femme *Mé Ya Nam*, portant la hache ; derrière lui, le *thao Lai* et sa femme *Mé Mot*, portant le coupe-coupe (*pa*) et la bêche (*siem*). C'était un dimanche, jour *kap yi*. Ils descendirent à *Na noi oi nu*. Les thèn *Tèn* et *Pissanukan* remontèrent au ciel pour rendre compte à *Fa Kurn* de leur mission. On s'aperçut alors que parmi les arts utiles enseignés aux hommes on avait oublié la musique : *Fa Kurn* envoya aussitôt le devra *Si Kanthap* (= *Gandhabba*) pour combler cette lacune. Puis, pour se préserver des importunités des humains, il fit couper le pont de rotin qui unissait la terre au ciel. Depuis ce temps, les dieux et les hommes ne communiquent plus ensemble.

(1) La légende des courges est une des plus populaires du Laos : on verra plus loin que le rédacteur de la charte de *Vat Kèo* va jusqu'à en tirer le nom même du royaume.

La liane coupée.

Pendant que Khun Borom organisait le pays d'en bas, on vit s'élever de terre une liane *kua khao kat*, qui grandit rapidement et couvrit bientôt toute la terre de son ombre. Les hommes cessèrent de voir le ciel et furent privés de lumière et de chaleur. Le roi ordonna de couper cette liane monstrueuse, mais personne n'osait en courir le risque. A la fin, les vieux époux qui précédaient, armés de haches, le fils du ciel descendant sur la terre, Phu Thao Yơ et Mè Nam, se déclarèrent prêts à entreprendre cette tâche périlleuse. Mais ils stipulèrent qu'après leur mort, ils recevraient des offrandes et seraient invoqués au commencement des repas et des autres occupations. Tout le monde s'y engagea. Alors ils attaquèrent la liane à coups de hache : au bout de trois mois et trois jours, elle tomba et les écrasa dans sa chute. Mais le soleil brillait de nouveau sur le monde (1).

L'engagement a été tenu. Depuis ce temps il est d'usage, en se mettant au travail ou à table, de dire : « Ma Yơ kin Yơ » (Venez, Yơ ! Mangez, Yơ !) [Les deux époux sont appelés familièrement Phu Yơ Ya Yơ]. De plus un élément essentiel des fêtes laotiennes est une danse où les acteurs, portant d'énormes masques de carton, jouent le rôle de Phu Yơ Ya Yơ, tandis qu'à côté d'eux se dandine l'éléphant de Khun Borom.

Libérés de l'ombre mortelle, les hommes se mirent à cultiver ce pays qui fut appelé Mưon Thèn parce qu'il avait été créé par le Thèn (!)

Fondation des royaumes.

Khun Borom eut sept fils, 4 de sa première femme Yamapala et 3 de sa seconde femme Et Kèn. Il assigna à chacun d'eux un des futurs royaumes indochinois (2) :

Khun Lo reçoit le mưon Xieñ Dong-Xieñ Tõn (Luang Prabang) ;
Cet Cưon — Xieñ Khuañ (Tran-ninh) ;

(1) Nous avons suivi la version du *Ponsavadan*. Le *Khun Borom* en présente une autre, où sont amalgamées les légendes des courges et de la liane. Un plant de courges, portant deux fruits, naît au milieu d'un étang et s'accroche à un figuier de la rive : tous deux sont d'une taille immense et obscurcissent la lumière du jour. Khun Borom envoie Phu Thao Yơ et sa femme au Praya Thèn pour lui demander conseil. Ils montent au ciel par le tronc du figuier (et non par un pont). Le Thèn ordonne aux vieux époux de couper la liane, quand les courges auront été percées par deux Thèn qui vont redescendre avec eux. Les deux Thèn percent dans les courges un trou par où sortent hommes, femmes, animaux, plantes, etc. Puis Thao Yơ et Mè Ya Nam coupent la liane ; Thao Lai et Mè Mot coupent le figuier. La communication est ainsi interrompue entre le ciel et la terre, qui ne s'en trouve que mieux.

(2) La liste diffère quelque peu suivant les sources : celle qui suit est tirée de l'opuscule sur les frontières du royaume de Luang Prabang (*supra*, p. 154).

Yi Pha Lan reçoit le mron	Ho (Chine) ;
Cao Cu Xoñ	— Prakñ (Annam) ;
Cao Sai Foñ	— Yuon (Xieñ Mai) ;
Cao Khañ Phin	— Si Ayuthia (Siam) ;
Thao Lokkom	— Hoñsa (Pégou).

Les deux premiers de ces mron sont les mron *Lao*. Ils se distinguent nettement de leurs voisins de l'Annam par les coutumes des habitants. C'est ce qu'exprime le dicton suivant :

rwon mi ran ban mi sao
suoy lao
rwon bo mi ran bo mi sao
ku moi soñ khao
pěñ dèn ti bo mi ran suoy kèò

« Maisons à terrasse et à colonnes : dépendance des Lao ; maisons sans terrasse ni colonnes, ce sont les Moï à pantalons blancs. Telle est la limite : pas de terrasse, dépendance des Annamites. »

Ou encore :

rwon mi ran ban mi sao
hai xuon Khun Lo ;
rwon bo mi ran bo mi sao
soñ moi soñ khao ;
pěñ dèn ti lè
ciñ xư va rwon xu đin kin khao cao.

« Maisons à terrasse et à colonnes : part de Khun Lo ; maisons sans terrasse ni colonnes, ce sont les Moï à pantalons blancs. Telle est la limite. On dit [de ceux-ci] : maisons à plancher de terre, mangeurs de riz non-gluant (1). »

Khun Lo à Mron Xua.

Après avoir fait entre ses fils le partage de la terre, Khun Borom mourut, ainsi que ses deux femmes.

Les fils, ayant célébré les funérailles de leurs parents, partirent après avoir adressé de poétiques adieux aux champs de Na noi, berceau de leur race.

(1) La première de ces variantes est empruntée au Poñsavadan B, la deuxième aux « Frontières du royaume de Luang Prabang ». Les maisons annamites sont construites sur le sol même, elles ont un « plancher de terre » ; les maisons laotiennes sont sur pilotis. Le *ran* (lan) est la petite plate-forme découverte devant la paroi antérieure de l'habitation. Le riz non-gluant (*khaò cao*) est la nourriture ordinaire des Annamites, tandis que les Laotiens préfèrent le riz gluant (*khaò nieu*).

Khun Lo et ses gens descendirent le Nam Ngua jusqu'à son confluent avec le Nam U, puis le Nam U jusqu'à son confluent avec le Mékhong. C'est là qu'il devait établir son royaume. Mais l'endroit était déjà occupé par une tribu *kha*, dont le chef Ay Kanrañ était le troisième successeur de Khun Xua qui avait fondé le *mroñ*. Khun Lo chassa les *Kha* qui se retirèrent à *Mroñ Pha*, sur le Nam Ta. En mémoire de la dynastie précédente et peut-être pour y rattacher la sienne, il donna à son fils le nom de Khun Xua, que porta également son deuxième successeur.

Le nouveau royaume est désigné par les noms suivants :

1° *Mroñ Xua* (Jäva), parce qu'il eut pour premier chef Khun Xua (1);

2° *Mroñ Xieñ Doñ-Xieñ Tõñ*. Sans doute deux villages qui ont formé le noyau primitif du *mroñ*. Ces noms désignent encore les quartiers Sud et Nord de Luang Prabang. *Xieñ Tõñ* tire le sien du *mai tõñ*, qui se trouvait au confluent du Nam Kan ; et *Xieñ Doñ* d'un petit ruisseau, le Nam Doñ, qui coule au Sud de la ville (2);

3° *Mroñ Lan Xañ*. Cette dénomination est moins facile à expliquer. Le *Poñsavadan A*, f° 2^b, en donne cette raison que « sept éléphants furent pris par les *rursi* comme marques distinctives » (*hët ao 7 xañ pën ao nimit dai*) [?]. Le *Poñsavadan B* croit que le *Phu Xañ* ayant été choisi par les *rursi* comme une des principales bornes du *mroñ*, celui-ci en prit le nom. Ceci explique *xañ* mais non *lan*. Ce dernier mot signifie « million ». Aussi traduit-on généralement le nom actuel du royaume « *Mroñ Lan Xañ Rom Khao* » par « royaume du Million d'éléphants et du Parasol blanc ». Mais ce sens est fort douteux ; et bien qu'il ait été adopté officiellement pour la désignation de l'Ordre royal de Luang Prabang, il ne paraît pas être universellement admis par les Laotiens. Ils s'en tiennent plutôt au rapport entre le nom du royaume et celui de la montagne, mais sans pouvoir expliquer *lan*. Le colonel Gerini traduit *lan xañ* par « the elephants' grazing ground or the elephants' lawn ». « C'était une allusion, dit-on, à la forme de deux montagnes qui se dressent, l'une à l'Est, l'autre au Sud de la ville, et dont le profil ressemble à celui de deux énormes éléphants [*Phu Xañ noi, Phu Xañ luõñ*]. Conséquemment, elles furent appelées le grand et le petit éléphant, et la plaine herbue qui s'étend dans l'intervalle fut considérée figurativement comme le *lan xañ*, c'est-à-dire le pâturage des deux pachydermes (3). »

(1) D'après la Charte de Vat Kèo (*infra*, p. 167), le *mroñ Jäva* s'appelle ainsi parce qu'il y naît beaucoup de métaux, *jäyali valthu*.

(2) GERINI, *Researches on Ptolemy's Geography*, p. 145, et *Poñsavadan A*, au commencement.

(3) GERINI, *op. laud.*, p. 147.

Cette hypothèse ne manque pas de vraisemblance. Cependant un nouvel élément d'incertitude est introduit par le nom pâli : *Sī-Sattanāganahuta* ⁽¹⁾. *Nāga* peut signifier « serpent » ou « éléphant ». Quand le *Poṇsavadan A* dit que « sept éléphants furent pris comme marque distinctive », il traduit évidemment « *sattanāga* » ; mais cette interprétation est fantaisiste, car il n'est nulle part question de sept éléphants. Au contraire les *Nāga* serpents (au nombre de 15, sinon de 7) figurent dans la légende de la fondation. « La ville des Sept Dragons » serait une dénomination acceptable, s'il n'y avait en plus le mot *nahuta* qui signifie un nombre immense, l'unité suivie de 28 zéros. Multiplier ce nombre par 7 est un pur non-sens. Il est vrai que, selon Gerini, des « native authorities » assurent que *nahuta* a également le sens de « crête » et que *sattanāganahuta* signifie « la crête des sept dragons ». Mais, jusqu'à preuve du contraire, nous croyons que ces « native authorities » ont simplement inventé un sens nouveau pour rendre compte d'un nom obscur.

Il se pourrait d'ailleurs que *satta* « sept » fût une simple corruption de *sata* « cent ». L'inscription de Dansai porte en effet : *ṣatanāganahuta* ⁽²⁾. Comme les *Nāga* étaient les génies protecteurs de la ville, il serait explicable qu'on l'eût nommée « la ville des centaines de milliards de *Nāga* ».

4° *Cudhāmanagarī*, corruption probable de *Cūḍamaṇinagarī*, « la ville perle de la couronne ». Ce nom se trouve dans une inscription de 1440 çaka = 1518 A. D. conservée à Bangkok ⁽³⁾.

5° *Mwoṇ Luoṇ Pră Baṇ*. Lorsque Vien Can devint capitale en 1565, elle prit le nom ancien de *Si Satanāganahuta Lan Xaṅ* ; l'ancienne capitale fut dès lors connue sous le nom de *Mwoṇ Luoṇ Pră Baṇ*, qu'elle a gardé depuis. Ce nom lui vient de la fameuse statue du Buddha, le *Pră Baṇ*, dont on verra plus bas la légende.

II. — ORIGINES HISTORIQUES

La tradition indigène ne sait rien de la période qui s'étend entre le mythique *Khun Lo* et le XIV^e siècle. Elle conserve seulement une liste de noms de chefs désignés d'abord par le titre de *khun*, puis par celui de *tao*, enfin par celui de *praya*. Il y eut 15 *khun* et 6 *tao*. Le dernier de ceux-ci, *Tao Tavaṅ* eut pour fils *Praya Laṅ*, le premier des *praya* : c'est à lui que remontent les souvenirs des Laotiens sur leur histoire.

Praya Laṅ, ayant mal gouverné son royaume, fut exilé dans les montagnes (ou mis en cage à *Pak U*, d'après une autre tradition), et remplacé par son fils

(1) Voir mes *Notes d'épigraphie*, XIV, dans *BEFEO*, XV, p. 33 = p. 257 du tirage à part.

(2) Ce nom se trouve déjà dans le *Kot Monthieraban*, promulgué en 1360 A. D. et qui donne la liste des Etats tributaires du Siam.

(3) FOURNEREAU. *Siam ancien*, n° IV. Vol. I, p. 146.

Praya Kamphoñ. Lorsque celui-ci eut un fils, il envoya un messager au roi détrôné pour lui demander quel nom il désirait qu'on donnât à son petit-fils. Le vieillard irrité ne répondit rien sinon : « Phi fa pha ! » (Que le ciel vous foudroie !) En recevant cette réponse, *Praya Kamphoñ*, sans autrement s'en inquiéter, appela son fils Phi Fa (« Génie du ciel »). Ce nom pompeux ne fut guère justifié. Phi Fa n'avait de commun avec le dieu dont il portait le nom qu'un goût très vif pour les femmes, qui ne s'arrêtait même pas aux portes du harem paternel. Il fut chassé et ne régna pas. Avant son expulsion il avait eu un fils, le futur *Praya Fa Num*, en 678 çaka = 1316 A. D.

Les événements suivants sont racontés en détail dans une charte de donation en faveur de Vat Kèo, qui forme la première partie de l'*Histoire du Pră Bañ* (1). Voici la traduction de ce document daté de 1602 A. D.

Charte en faveur de Vat Kèo.

Nous allons raconter la fondation du monastère de Vat Kèo, qui fut le premier ici.

Jadis le *Praya Fa* eut, dès le ventre de sa mère, trente-trois dents aiguës. Tous les mandarins du palais dirent : « C'est un être néfaste ». Ils le prirent, le mirent sur un radeau et l'expulsèrent. Il arriva à l'embarcadère du Mahā Pasāmān cao (2). Celui-ci demanda aux gens qui étaient venus avec lui toutes les circonstances de l'affaire ; une fois renseigné, il les fit rester tous [près de lui]. Quelque temps après, le *Praya d'Intapath Nakōn Luoñ* (Cambodge) apprit que le religieux avait chez lui le fils du roi de Xieñ Doñ-Xieñ Tōñ. Il le fit demander au Pră Mahā Pasāmān cao et l'éleva comme son fils. Lorsque le prince atteignit l'âge de 16 ans, il lui donna pour femme sa fille appelée Nañ Kèo Lōt Fa. Ensuite il leva promptement une armée et l'envoya régner à Xieñ Doñ-Xieñ-Tōñ avec Nañ Kèo Lōt Fa comme reine : celle-ci prit le nom de Deva-ratana-vijita-mahī-dhipati-rājadevī Sṛī-Indapattha-rājaputtī. [Le *Praya Fa*] prit tous les villages et villes, puis il régna à Xieñ Doñ-Xieñ-Tōñ (3). A cette époque, la religion n'était pas encore bien connue dans le royaume de Lan Xañ. Le *Praya* et sa femme envoyèrent à Nakōn Luoñ demander à leur beau-père et père la religion, le Pră Bañ cao et le Mahā Pasāmān qui avait élevé [le roi]. Alors le roi de Nakōn Luoñ leur donna le Pră Mahā Pasāmān et son frère, qui étaient d'une famille du pays, puis Mahādeva Lañkā cao, frère aîné, Pră Mahādeva Lañkā, frère cadet, et Mahā Nandipañña cao, tous trois

(1) *Pun Pră Bañ*. Ms. EFEO, Lao. 78. Les traditions laotiennes sur les premiers règnes historiques sont loin d'être en parfait accord ; nous nous en tenons à la charte de Vat Kèo, qui a l'avantage d'être un document de date certaine.

(2) « Mahā Pasāmān » est probablement une altération de « Mahā Pră Samaña ».

(3) Les conquêtes de Fa Num sont énumérées en grand détail dans le *Khun Borom*.

originaires de Laṅkāḍīpa et qui en étaient venus avec le Prā Bañ. Ces cinq mahāthera étaient savants et sages, possédaient complètement la doctrine interne et externe (religieuse et profane), principalement tous les *horaçāstra* (traités d'astronomie). Avec les cinq religieux vinrent quatre novices. Le Prā Mahā Pa-sāmān et le Prā Mahādeva Laṅkā étaient les chefs. Des gens de l'extérieur (1), parents des cinq religieux, vinrent avec eux de Nakōn Luōn : il y avait un groupe de Nay Salanakōn, un de Nay Xiēn Pao, un de l'acan Yana noi, un de l'acan Thammaculla, un de l'acan Sumetha, un de Nay Supe, un de Nay Rāhula, un de Nay Pōlha. Ces gens, formant 500 familles, tous parents des cinq religieux, furent envoyés par le roi de Nakōn Luōn. Il envoya avec Nañ Kèo Lōt Fa : Norasiñ, un groupe ; Norasan, un groupe ; Noranaray, un groupe ; Noradet, un groupe, quatre hommes connaissant (2) bien le Vedaçāstra, les *sin* (çilpa) et les mantra, habiles à sculpter, à peindre des ornements et des figures, à écrire, à fondre des statues du Buddha par centaines de mille et millions, versés dans toutes les sciences ; ces groupes d'hommes, tous parents, au nombre d'un millier, vinrent avec la nourrice de Nañ Kèo Lōt Fa. Tous ces hommes vinrent avec Norasiñ, Norasan, Noranaray et Noradet, et avec la nourrice, tous citoyens de Nakōn Luōn, envoyés pour servir Nañ Kèo Lōt Fa. Le roi de Nakōn Luōn envoya aussi le Prā Bañ avec des hommes, le Tripitaka avec des hommes, tous accompagnant le Prā Mahā Pa-sāmān et le Prā Mahādeva Laṅkā. Les illustres frères, lorsqu'ils arrivèrent à Viēn Can, s'y arrêtrèrent sept jours ; ils firent ensuite prendre la route de terre au Prā Bañ et à tous les hommes. Arrivé à Viēn Kaṃ (3), le Prā Bañ ne voulut pas aller plus loin, car d'aucune manière on ne put le soulever. Les sorts consultés répondirent : « Le Prā Bañ reste ici. » On l'y laissa donc. Alors le Prā Mahā Pa-sāmān monta par la route de terre avec tous les groupes et arriva au Phu Miñ (4), [près] de la capitale. Le Praya Fa et Nañ Kèo se hâtèrent d'aller l'accueillir à bras ouverts et installèrent les illustres frères au lieu appelé Na khao cao (5).

(1) *Kon pay nōk*. La fin du document montre que par cette expression il faut entendre les laïques

(2) *ru hlāk* correspond sans doute à l'expression plus archaïque *ru hlūd̄k* de l'inscription de Jum (BEFEO., XVI, III, 25, n. 3) ; *hlāk* ne fait guère que renforcer *ru* : cf. le titre ecclésiastique *lāk kaṃ*, « docteur ».

(3) *Viēn Kaṃ* est le nom ancien de Ban Ban, à environ 35 kil. N. un peu E. de Xiēng Khouang. On montre près du village l'emplacement de l'ancien mūrōn (Kruñ kao) où ne subsiste aucun vestige. La route de Viēn Chan à Luang Prabang ne passait certainement pas par ce point, qui est situé beaucoup trop à l'Est. Il faut donc supposer ou que les voyageurs prirent la route de terre en amont de Viēn Chan, vers M. Borikan, ou qu'il existait un autre Viēn Kaṃ. D'après un renseignement qui m'a été fourni, mais que je n'ai pu vérifier, l'ancien Viēn Kaṃ se trouverait dans une région, aujourd'hui déserte, entre le mūrōn Sanakam et l'embouchure du Nam Mi vers le second tiers supérieur du Keng Chan.

(4) *Phu Miñ*, aujourd'hui Doi Niñ, montagne à 10 kil. E. de Luang Prabang.

(5) Sur l'emplacement de Vat Vixun. *Na khao cao* = « rizières à riz non gluant ».

Ils avaient apporté d'Intapath une histoire qu'ils lurent aux habitants, et où il était dit: « Ce mûron Xua Lan Xañ doit son origine aux *cao lōsi* (*r̥si*), qui plantèrent des pieux comme limites du royaume de Xua Lan Xañ: du côté du Nord, on choisit pour point de repère le *Phu Xañ*, du côté de l'Est le *Phu Xuañ*, au centre le *Phu Khao Kla* (1), au Sud le *Phu Xañ luon*: [c'est pourquoi] on appela ce royaume Lan Xañ.

« On l'appela aussi Mûron Lao. Dans ce pays tout le monde était souverain. Autrefois ces hommes étaient sortis d'une courge; ils devinrent *tao*, *praya*: on les nommait *Tao Khun Lo*: le royaume en prit le nom de Lao.

« Autre explication: *lābu* est un mot pâli qui signifie « courge »: ôtez *u* et changez *b* en *v*, vous avez *lāv* (*lao*), « les gens nés de la courge ». D'après le sens, elle coupe l'oppression (*daratham lavati*), voilà pourquoi on appelle *lābu* le *vallitharo* (2), c'est-à-dire l'aubergine (*māk khua mai*): *lavati*, *lunāti*, « elle fait disparaître », *daratham* « la chaleur »; *iti tasmā taṃ vallitharoṃ* « l'aubergine », *lābunāma*, « s'appelle *lābu* », avec le sens d'agent (*katturūpa kattusāt*). *Lābuyaṃ jātili Lābujo*. Le groupe d'êtres (*yo sattanikāyo*) qui naît (*jāyati*) dans la courge (*lābuyaṃ*) s'appelle (*nāma*) pour cette raison (*iti tasmāt*) « né de la courge » (*lābujo*).

« Ce [pays] porte le nom de Mûron Xua (*Javā*), parce qu'il est de même sorte (*jāti*) que le Mûron *Suvaṇṇabhūmi*. Comme le sol, dans les limites de ce royaume, contient de l'or, de l'argent, des pierres précieuses du fer, du cuivre, de l'étain, du plomb, qu'il y a de l'eau et des poissons en abondance, pour cette raison il a reçu le nom de Mûron *Javā*. D'après le sens, il s'explique ainsi: *jāyati ettha raṭṭhe iti javā suvaṇṇādi vatthu*; c'est-à-dire: *vatthu*, « l'or etc. » *jāyati* « naît » *ettha raṭṭhe* « dans ce pays »; *iti tasmā taṃ raṭṭhaṃ J[av]ā-nāma*, c'est pourquoi ce royaume s'appelle *Javā*; *adhikārasāt*, avec le sens du locatif appliqué à ce pays. »

Tel fut le récit du *Prā Mahā Pasāman*. Alors les religieux demandèrent: « Où est le *Phu Mōn*? Le *Phu Nañ Kañri*? le *Kok Thōn*? *Xieñ Nām*? » (3).

Le roi savait [seulement] que les gens parlaient de cela comme de choses passées depuis très longtemps. Le *mo Xieñ pēn*, le *mo Sēn khao kaṃ*, le *mo Xieñ kēo*, tous savants du roi, le *mo Naṃ tiēn khao* se souvenaient de la terre, des lieux et des limites, et purent dire en réponse aux religieux, ayant le *Mahā Pasāman* pour *Saṅghathera*: « Tous [ces lieux] sont situés sur l'autre rive du Fleuve. En outre le *Prā Saṅgha cao* demanda: « Où est *Xieñ Hlĕk*? *Xieñ*

(1) Le *Côm Si* ou *Phu Si*, près du confluent du *Nam Kan* et du *Mékhang*.

(2) Ce mot est écrit une première fois *vaṇṇithara*, et une deuxième *vallithala*.

(3) Le *Phu Kañri* (*Kaṅhi*) est une montagne sur la rive droite du *Mékhang* en face de *Luang Prabang*. Le *Phu Mon* lui fait face. Le *Kok Thōn* est un gouffre dans le *Mékhang*, un peu en aval de *Luang Prabang*. En face du *Kok Thōn* est une montagne au pied de laquelle se trouve *Xieñ Nām*.

Tôn ? Xieñ Mòk ? Pha Tăt Kè ? Pha Tăn Nay ? Sop Nam Doñ ? Sop Nam Ròp ? Nôn Ròp Bôn nra ? » (1) Le Pră Sangha cao ayant posé ces questions, le Praya Fa répondit : « Ce sont des lieux de Xieñ Doñ—Xieñ Tôn : moi maintenant, ces lieux que le Pră Mahāthera cao demande, je les connais : tous les savants en parlent ; tout est conforme à l'histoire apportée de Nakōn Luong. » Et le Praya Fa ainsi que tous les mahāsena Fa [lurent] toute cette histoire.

Le Pră Mahā Pasāmān dit ensuite : « Notre Seigneur le Sabbaññu Gotama est venu et a laissé l'empreinte de son pied à Nôn Sop Ròp. Les quatre Arahanta cao ont laissé l'empreinte de leurs pieds au sommet du mont Kla : c'est de là que date l'histoire de tous les pays d'autrefois. »

De ce moment le Pră Mahā Pasāmān cao se disposa à fonder la religion : il en demanda la permission au Praya Fa en disant : « Nous avons apporté de Nakōn Luong une histoire qui est entièrement exacte : maintenant que nous permet le roi ? » Le Praya Fa dit : « Toutes les provinces du mron Lan Xañ, quelles qu'elles soient, sont des endroits [propices] à instituer la religion : je permets aux cao ku de fonder la religion sur la terre de ce mron Lan Xañ. Quant aux bois et aux bambous, en tous les lieux qu'il leur conviendra, je permets aux cao ku d'en prendre à tout moment, sauf dans les jardins et les parcs et hormis les arbres tutélaires (*mai min*) des villages et des villes. A part cela, je permets aux cao ku de les prendre tous. Tout homme qui commettra un délit envers moi, la reine, les senā amāt, et qui réussira à entrer dans les limites des Trois Joyaux, dans les limites des cao ku, je lui fais grâce de la vie. »

Alors le Mahā Pasāmān cao prit les chefs, à commencer par Norasiñ, Norasan, Noranaray, Noradet, ainsi que les clans de ces quatre cao et les établit au lieu dit Nôn Sop Ròp du Nord, là où l'histoire dit qu'il y a un Pra Pādalakkhaṇa (2) du Pră Gotama notre seigneur.

Quant à ceux qui étaient les serviteurs de Nan Kèo Lôt Fa, il les lui remit.

Lorsque le Mahā Pasāmān mantavanavāsī cao alla s'établir à Nôn Sop Ròp, c'était le 4^e mois, 3^e jour de la lune croissante, samedi. Les illustres frères attendirent 6 jours ; ensuite ils prirent les pousses de l'arbre Mahābodhi et les plantèrent en ce lieu en vue d'y bâtir un mahāceṭi et un vihāra ; on planta ce Mahābodhi le 4^e mois, 9^e jour de la lune croissante, vendredi.

(1) Xieñ Lək, à 2 h. de route au N. de Luang Prabang. — Xieñ Mòk, aujourd'hui King Muok, à 4 h. de marche S. E. de Luang Prabang. — Pha Tăt Kè, aujourd'hui Kap Kè, montagne rocheuse sur la rive droite du Mékhong, à 1 h. en aval de Luang Prabang en face de Savankalòk. — Pha Tăn Nay, sur la rive gauche, Sop Nam Doñ, l'embouchure du ruisseau qui donne son nom au quartier Sud de Luang Prabang. Sop Nam Ròp, embouchure du Huei Ròp. — Nôn Ròp Bôn nra, source du Nam Ròp, au N. de Luang Prabang.

(2) Le Pră Bat se trouve au bord du Mékhong, un peu au N. du confluent Huei Ròp.

Le jour où on planta l'arbre Mahābodhi, le Praya Fa et la reine, les fonctionnaires du palais, les marchands, et le peuple du mroñ, passèrent 7 jours en adoration. Ensuite, le 6^e mois, 7^e jour de la lune croissante, dimanche, on éleva un mahāceṭi à l'endroit où on avait planté le Mahābodhi.

Le Mahā Pasāman prit une relique, l'os d'une phalange de la main droite du Buddha, avec les pierres précieuses que le roi de Nakōn Luoñ avait données au Praya Fa, et il les déposa [dans le ceṭi] avec la relique. Les choses demeurèrent ainsi pendant deux ans complets. La 3^e année, on construisit Vat Kèo, et on la termina la même année. Nañ Kèo Lôt Fa prit une émeraude qu'elle portait et la plaça sur la poitrine du grand Buddha. Elle fit don aux Trois Joyaux dans ce lieu de nombreuses rizières (*ray na*). Elle donna des serfs pour la nourriture des bonzes, 20 familles avec les terres des villages qu'ils habitaient ; des serfs pour entretenir les gongs, 5 familles ; des serfs pour entretenir et balayer la pagode, garder le riz des oblations et la cire des cierges servant au culte du Buddha, 5 familles. La nourrice qui était venue pour la servir, elle la donna au Mahā Pasāman avec tous ses gens. En venant, ils s'étaient arrêtés dans un village faisant partie du Mroñ Ké ; cet endroit s'appelait Kòp Phai. Le cao mưn de Mroñ Ké donna ce terrain à la nourrice : il avait 1.000 brasses royales de large sur 2.000 de long. Le cao mưn fit faire des rizières pour la subsistance de la nourrice. Ensuite il envoya informer le Praya Fa et Nañ Kèo Lôt Fa. Le Praya dit : « Le cao mưn Ké a donné des terres à la nourrice pour être villages et rizières ; nous en sommes contents. D'autre part nous avons donné la nourrice en présent avec toutes ses possessions ; [donc] les lieux qui sont entrés dans ce patrimoine appartiendront tous à Vat Kèo. » C'est pourquoi ce lieu fut appelé Ban Phai mē nom kap Vat Kèo.

Depuis ce temps, les villages furent très généreux et très bons ; la religion du Buddha resplendit ; les rois firent des largesses à Vat Kèo, prodiguèrent les chartes et les faveurs aux Prā Mahāsāmi cao.

Dix-sept ans après la fondation de Vat Kèo, le Praya Sam Sèn Tai Traya-bhuvanātha, fils du Praya Fa, monta sur le trône. Un an après, il construisit le Vat Manorom et fit fondre une statue en cuivre du Buddha, qui existe encore aujourd'hui dans le Vat Manoratha. Ce Buddha, d'après une inscription sur pierre, pèse 9 lan 7 sen. Le Praya Sam Sèn Tai, pendant son règne, édifia le Vat Uposatha, en face de Vat Kèo ; alors il y eut trois pagodes dans le Mroñ Xua.

Lorsque le Praya Sam Sèn Tai mourut, on brûla son corps dans le Suon Thèn. La reine et tous les mandarins, à commencer par le Sèn Lük, élevèrent un prā ceṭi et construisirent une pagode qui fut appelée Vat Suon Thèn. Depuis lors beaucoup de rois se succédèrent jusqu'à Xeyya Cakkapatti Phèn Phèo : trois ans après son avènement, il fit restaurer Vat Kèo ; il l'agrandit, l'orna d'or et d'argent et la couvrit de planches revêtues d'étain. Il bâtit une bibliothèque (*ho taiyapidok*) en face de Vat Kèo, et y plaça tous les livres venus de Nakōn Luoñ. Il conféra au Prā Mahātep Lankā le titre

de Prā Mahāsāmi Sīlavissuddha Uttamācārīṇāṇavisesa vixeyyateyāpidok kon Pavaratep Laṅkā cao, et le nomma chef du couvent de Vat Kéo. En conséquence du vœu fait par lui en cette occasion, le Praya Cakkapatti Phèn Phèo eut 5 fils : Prā cao Xieñ Lo, Prā cao Thèn Kam, Prā Vixunnalat, Prā Tao Tèpa, Pra La sèn kai ; et [5] filles : Nañ Muñ, Nañ Ruñ, Nañ Kēt, Nañ Kam, Nañ Kèn...

Nañ Si Vaiyaka était âgée de 12 ans lorsqu'elle mourut de la variole. [Le roi] brûla son corps au Vat Monorom et construisit un vihan nommé Vat Xieñ Kañ. Il donna villages et pays qui se trouvaient près de la ville. Il nomma Mahātep Laṅkā Noi chef du couvent en lui conférant le titre de Mahāsaṅghasena Sāsanabhiromma Uttamasāmi Sīlavisesa Teppalaṅkā cao. Il donna 10 setṭi avec leurs familles pour rester les soutiens de Vat Xieñ Kañ. Ce roi constitua des villages, établit des pays ; le monde et la religion étaient satisfaits. Les mandarins et les villageois étaient joyeux.

Depuis Xieñ Kan, en allant au Nord jusqu'à Sop Ta, il y avait 600.000 Lao et 200.000 Kha. De Xieñ Kan jusqu'à Xieñ Sa, en comprenant tous les villages, postes et muroñ, il y avait 560.000 habitants. De Nam Rung jusqu'à la frontière, il y avait 540.000 habitants, y compris les cao khun.

Il y eut un éléphant blanc né dans le territoire du muroñ Man (Birmanie). Des Birmans (xao Man) vinrent l'annoncer au roi, qui envoya le Tao Kèn, fils de Murn Xañ Kam pour le chercher : il y réussit. Cet éléphant devint le précieux éléphant royal de Xieñ Doñ-Xieñ Tõñ.

On a fait ce discours, qui est une histoire racontée depuis l'ancien temps, pour que les tao praya restaurent Vat Kéo et la fassent resplendir comme autrefois ; car ce lieu est le plus glorieux des villages et pays du muroñ Lan Xañ Xieñ Doñ-Xieñ Tõñ.

En saklat 964, 7^e mois, de la lune croissante le 5^e jour, vendredi, Sèn Thieñ amat a donné une terre héritée de ses ancêtres, à Vat Kéo, le jour où on dora la statue du Buddha de cette pagode. Il a versé l'eau [en signe de donation], devant les religieux, dont les principaux étaient : le Somdet Prā Raxakru cao Rõñ kam, le Somdet Prā Saṅkharaxa cao Thatu luoñ, le Somdet Saṅkharaxa cao Uppòsot luoñ, le Somdet Saṅkharaxa cao Vixun luoñ, Mahavetaku cao. Les gens de l'extérieur (laïques) étaient : le Praya Lòk et les Siñ muroñ, dont le principal était Sèn Nanta. Ceux qui ont décoré (?) Vat Kéo sont : Sèn Kuan et Sèn Run ; ceux qui ont préparé la fête (?) sont : Somdet Raxamunti Buri Si Surapixa cao, qui était cao vat, et Somdet Saṅkharaxa cao Sutthavat, qui était *navakam tāt mai* (architecte ?) de la pagode.

Sāmi cao Suon Thèn a donné un terrain de Pha khao, ce même jour. A ce moment régnait Prā Vorapittathirat cao.

Telle est donc la tradition qui avait cours au commencement du XVII^e siècle sur les premières fondations bouddhiques à Luang Prabang. Nous devons en retenir les faits suivants :

1° Une colonie cambodgienne composée de religieux, de lettrés, d'ouvriers d'art, s'établit à Luang Prabang vers le milieu du XIV^e siècle. A sa tête est un moine influent connu sous le nom de Mahā Pasāṃṃān. Il fonde au Sud de la ville, près de l'embouchure du Huei Ròp, un monastère comprenant : a) un *bodhidruma*, figuier banyan sorti d'une pousse provenant de l'arbre sacré de Ceylan ; b) un *ceṭiya* ; c) un *vihāra* ; d) un temple : le Vat Kèo. A ce même endroit est un Buddhapāda.

2° Sous le Praya Sam Sên Tai furent édifiés : a) le Vat Manorom, avec un colossal Buddha de bronze, encore existant en 1602 ; b) le Vat Uposatha, en face de Vat Kèo. « Alors il y eut trois pagodes dans le Mroñ Xua. »

La tradition actuelle des moines de Luang Prabang sur la situation des premières pagodes est un peu différente. Elle les localise dans l'angle formé par le rempart et la grande rue, à environ 200 mètres en amont du confluent du Huei Ròp, et à 100 mètres environ de la berge du fleuve. Il y a là un terrain couvert de bâtiments de brique écroulés qui seraient les vestiges de trois pagodes : *Vat Mahā Pasāṃṃān*, *Vat Kèo* et *Vat Pò Laṅkā*. *Vat Mālā Pasāṃṃān* touchait au rempart ; un peu au Nord se trouvait *Vat Kèo* et tout près de celle-ci, *Vat Pò Laṅkā*.

Les recherches que nous avons faites sur le terrain ont fourni quelques données intéressantes. Sur l'emplacement de *Vat Pò Laṅkā* est une pyramide de briques qui servait de piédestal au vénérable *Bodhidruma*, rejeton lointain du figuier sacré d'Anurādhapura. Devant l'arbre se dressait une stèle sculptée dite « pierre du Mahā Pasāṃṃān », parce qu'elle aurait été apportée du Cambodge par l'apôtre du Laos. Il y a une quinzaine d'années, dit-on, un orage renversa l'arbre, et la pierre fut brisée ; mais les débris en furent rapportés à la pagode voisine, *Vat That Luong*, où j'ai pu les examiner. Par malheur un certain nombre de fragments avaient déjà disparu. Une fouille pratiquée à la place de l'arbre déraciné n'a fait retrouver qu'un seul et très petit fragment, qui a au moins cet intérêt de témoigner que la pierre provient effectivement de cet endroit (1).

La stèle a 1 m. de haut et 0.25 de large. Les quatre faces sont sculptées de 18 rangées de petits personnages, tous semblables, qui devaient être au nombre de 900 environ (fig. 5). Le couronnement est formé par un fronton ondulé, dont la moulure extérieure se redresse aux angles inférieurs en forme de têtes de nāga, et dont le champ a la même ornementation que le corps de la stèle.

(1) Ne pouvant reconstituer dans son intégrité ce petit monument, j'ai voulu au moins préserver ce qui en subsistait. Grâce à l'obligeance de M. Batteur, inspecteur des bâtiments civils, les débris ont été recollés au ciment et la stèle du Mahā Pasāṃṃān est honorablement plantée au pied du *that* de *Vat That Luong*, en compagnie de deux statues en pierre dont je parlerai plus loin.

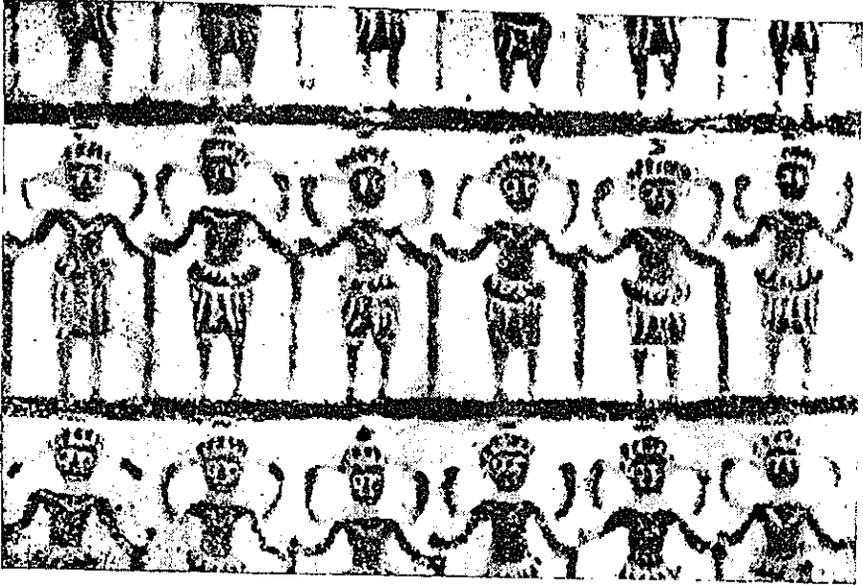


Fig. 5. — PARTIE DE LA STÈLE DES NEUF CENTS VIṢṆU.
(D'après un estampage.)

On s'attendrait à ce que cette ornementation eût un caractère bouddhique : il n'en est rien. Ce personnage à quatre bras, dont les deux mains inférieures tiennent une massue, nous est bien connu : c'est Viṣṇu. Ceci cadre parfaitement avec la date et l'origine assignées à la sculpture. Dans un pays entièrement converti au bouddhisme, on n'aurait pas eu l'idée de sculpter ces figurines brahmaniques. Mais au XIV^e siècle, le brahmanisme devait avoir encore de profondes racines au Cambodge. Il est remarquable que les quatre chefs des émigrants : Norasiñ (Narasiñha), Norasan, Noradët (Naradatta ?), Noranarai (Nara-nārāyaṇa) portent des noms viṣṇuites ; et rien ne nous empêche d'admettre qu'à côté des religieux bouddhistes chargés d'instruire le peuple, la colonie ait compris des techniciens restés fidèles aux vieilles croyances khmères.

D'ailleurs, la stèle des neuf cents Viṣṇu n'est pas le seul témoignage que nous ayons à invoquer ici. A quelques pas du Pò Lañkā on a trouvé une statue de pierre représentant Nārāyaṇa sur le nāga avec mukūṭa, colliers, bracelets, la paume des mains ornée du cakra. Elle a été également rapportée à Vat That Luong et placée sur le soubassement du that (planche XI, A) (1).

(1) On voit sur la photographie des fleurs que de pieuses femmes ont aussitôt déposées en hommage au nouveau venu. La découverte de cette statue est due à Chao Chittarat.

Il est à remarquer qu'une inscription provenant de Vat Vixun, dont la date a disparu, mais qui semble ancienne, contient une donation royale à Prā Naray (Pavie, n° XVI).

Enfin j'ai recueilli un troisième document, peut-être plus caractéristique encore que les deux autres, et dont la découverte vaut d'être contée. Un jeune bonze de Vat That Luong s'offrit un jour à me montrer deux buddhas de pierre abandonnés dans la brousse. L'endroit où il me conduisit se trouve en dehors des remparts, au Sud de la ville. Il y avait là jadis une pagode nommée Vat Mahavan, dont il ne reste rien aujourd'hui : les derniers vestiges en ont été balayés lorsque cette plaine fut récemment transformée en lazaret, au cours d'une épidémie de choléra. Cependant des briques étaient accumulées au pied d'un grand arbre isolé : sur ce tas de briques était effectivement un Buddha de pierre (Pl. XI, B) qui a trouvé également un asile à Vat That Luong, en raison de son âge probable et bien qu'il n'offre par ailleurs rien de remarquable. Quant au second buddha annoncé, il avait disparu, et la description qui m'en fut donnée par mon guide n'était pas faite pour atténuer mes regrets. Cette statue, dit-il, avait la même attitude que l'autre ; mais elle était plus petite et mieux sculptée. Une inscription était gravée sur le socle, ressemblant à l'écriture laotienne, assez différente néanmoins pour être indéchiffrable, quoi que les caractères fussent bien conservés. Si ces renseignements sont exacts, on ne peut guère songer qu'à une inscription cambodgienne. Je signale ce fait, dans l'espoir que la statue en question pourra se retrouver dans quelque pagode des environs : l'enquête que j'ai faite à ce sujet n'a produit aucun résultat.

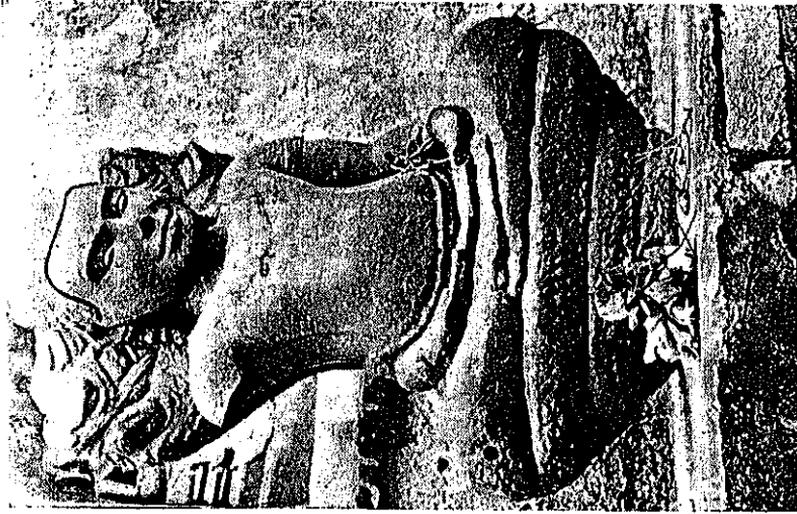
Le sort me réservait cependant une compensation. Sur le tas de briques en question se trouvait une tête de grès couronnée du mukūṭa conique et qui semble provenir d'une statue de dvārapāla (Pl. XII). Elle est de style purement cambodgien, mais la facture en est molle : elle représente à merveille ce que devait être au XIV^e siècle l'art khmèr, encore pénétré des traditions de l'époque classique, mais penchant déjà vers son déclin (1).

En résumé nous trouvons à Luang Prabang des vestiges indiscutables d'art cambodgien et curieusement localisés dans la partie de la ville où une ancienne tradition place le « settlement » de la colonie khmère appelée par Fa Num et Nañ Kéo. Cette tradition nous semble donc devoir être admise comme authentique.

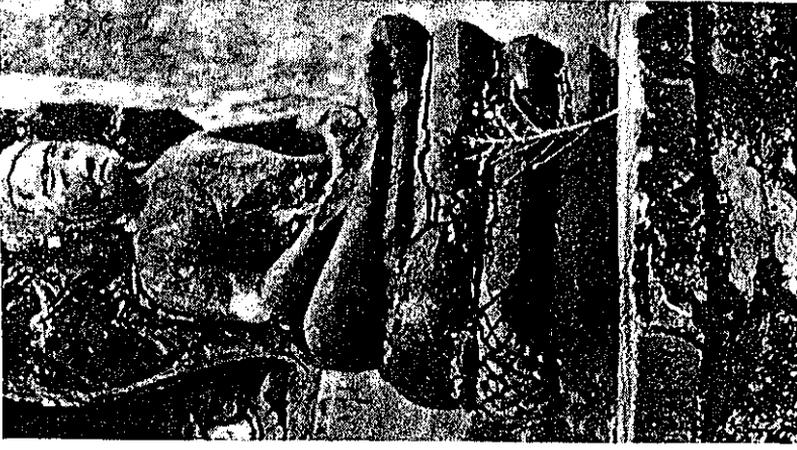
Nous avons vu que le Praya Sam Sèn Tai avait édifié le Vat Manorum et qu'il y avait élevé un colossal Buddha de bronze. Cette pagode n'existe plus, mais l'emplacement en est parfaitement connu : c'est un tertre situé au Sud de l'enceinte, un peu à l'Ouest de l'ancien Vat Mahavan, sur le territoire du

(1) Nous y avons joint, sur la photographie, une autre tête trouvée au même endroit, mais moins caractéristique et sans doute plus moderne.

village de Ban Mano, qui en a gardé le nom. Le Buddha a perdu les bras et les jambes (en admettant, ce qui n'est rien moins que certain, que ces parties de la statue fussent en bronze), mais il en reste la tête et le torse (Pl. XII). C'est un bronze creux rempli par une maçonnerie de briques. La tête a 1 m 90 de haut, le torse entier 4 m. La statue devait avoir 6 m. de haut, sans le socle. C'est une œuvre remarquable et dont on ne saurait trop déplorer la mutilation et l'abandon.



Vishnu.



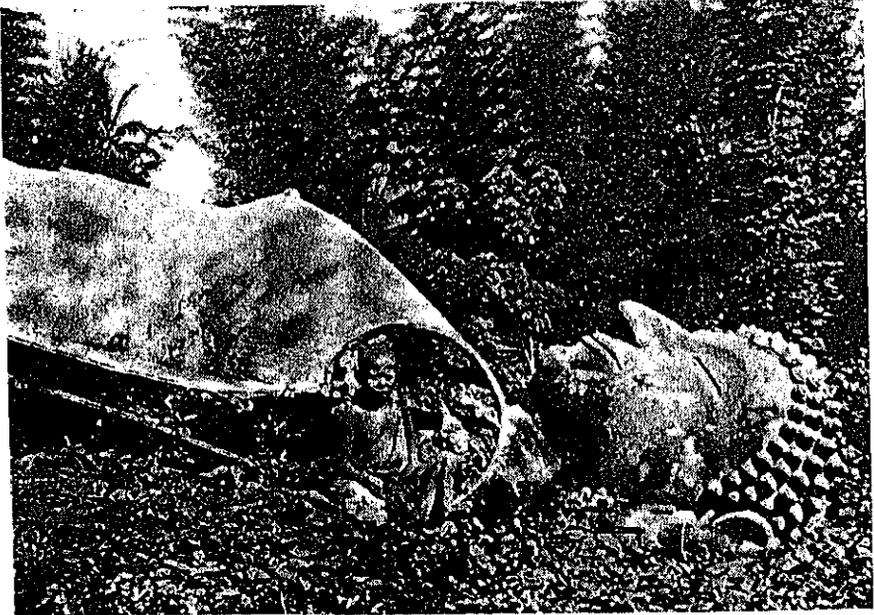
Buddha.



A



B



C

SCULPTURES DE LUANG-PRABANG.

A-B. Têtes du Vat Mahavan. C. Buddha de Bronze du Vat Manòrom.

LISTE GÉNÉRALE

DES

MANUSCRITS LAOTIENS

La liste qui suit est un premier essai d'inventaire général de la littérature laotienne. On y trouvera le dépouillement complet, sauf omissions involontaires, des deux principales collections existantes de manuscrits : la Bibliothèque royale de Luang Prabang (catalogue manuscrit par M. MEILLIER, 1181 numéros) et la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient (catalogue manuscrit, 338 numéros : olles, 1-314 ; papier : p. 1-24) (1). Nous l'avons complété au moyen d'autres listes manuscrites énumérées ci-dessous ; mais les titres qui figurent dans l'un ou l'autre des deux catalogues principaux ont été laissés de côté dans le dépouillement des autres listes (2).

Les manuscrits laotiens portent souvent des titres incorrects ; celui qui en fait l'inventaire manque rarement d'y ajouter du sien ; quand un titre fautif a subi en outre l'épreuve de la romanisation, il peut être considéré comme incurable. Lorsqu'une correction vraisemblable s'offrait, nous l'avons adoptée (non sans risque d'erreur, évidemment) ; mais dans un trop grand nombre de cas nous avons dû nous résigner à transcrire des mots inintelligibles, laissant à d'autres le soin de les rectifier : la réunion à Luang Prabang d'une riche collection facile à consulter rendra désormais cette tâche beaucoup moins ardue.

En général, les ouvrages sont classés au premier mot du titre, sauf quand ce mot est un de ces termes génériques qui précèdent souvent le titre proprement dit, tels que : *nitan*, *niyai*, *pwn*, *tamnan*, « histoire » ; *kap* « poème » ; *lam*, *samat*, « psalmodie ». Il en est de même des termes qui précisent les différents états du texte : *pāli*, « texte original *pāli* » (3) ; *gāthā*, « vers *pāli* » ; *sāp*, « traduction littérale » ; *nissai*, « paraphrase en langue vulgaire » ; *pē*, *vohan*, « explication » ; *aṭṭhakathā*, « commentaire

(1) Ces chiffres donnent le nombre des *manuscrits* et non celui des *ouvrages* : celui-ci est moins élevé, un seul ouvrage étant souvent représenté par plusieurs manuscrits.

(2) La Bibliothèque nationale de Paris possède en tout 29 manuscrits, provenant de la Mission Pavie. Nous avons relevé dans le Catalogue de M. CABATON (Paris, 1912) ceux d'entre eux qui portent un titre laotien reconnaissable.

(3) Cette indication est donnée sous toutes réserves : il se pourrait que plus d'un ouvrage qualifié de « *pāli* » fût en réalité du genre mixte.

primitif » ; *ḥikā*, « commentaire » ; *anuḥṭkā*, « surcommentaire », etc. Le mot *rom*, à la suite du titre, signifie « abrégé ».

Comme nous l'avons expliqué dans la préface, lorsque le choix était possible entre la forme thai et la forme pâlie, nous avons opté pour la dernière ; mais il va de soi que nous avons dû laisser de nombreux mots pâlis sous leur déguisement laotien, qui les rend souvent méconnaissables. On retrouvera aisément la forme originale à l'aide de quelques règles très simples de conversion résumées dans le tableau ci-dessous, où la première colonne contient la transcription laotienne généralement usitée, non celle que nous avons suivie :

Laotien	Pâli	Exemples
<i>o</i>	<i>a</i>	<i>sanok</i> = <i>janaka</i> .
<i>kh</i>	<i>g, gh</i>	<i>khatha</i> = <i>gāthā</i> ; <i>thikka</i> = <i>digha</i> .
<i>ch</i>	<i>c, ch</i>	<i>chanda</i> = <i>canda</i> , <i>chanda</i> .
<i>x, s</i>	<i>j</i>	<i>xuxok, susok</i> = <i>jūjaka</i> .
<i>th</i>	<i>d, dh</i>	<i>thantathat</i> , = <i>dantadhātu</i> .
<i>b</i>	<i>p</i>	<i>banha</i> = <i>paṇhā</i> ; <i>bukhala</i> = <i>puggala</i> .
<i>ph</i>	<i>b, bh, v</i>	<i>phimpha</i> = <i>bimbā</i> ; <i>phavana</i> = <i>bhāvanā</i> ; <i>phacana</i> = <i>vacana</i> .
<i>l</i>	<i>r</i>	<i>latana</i> = <i>ratana</i> .
<i>h</i>	<i>r</i>	<i>aham</i> = <i>ārāma</i> .

Il faut en outre tenir compte des principes suivants :

1. Certaines consonnes sont irrégulièrement redoublées, et les lettres doubles subissent fréquemment une dissimilation :

ll > *nl*. Ex. *culla* > *cunla* ; *mulla* > *munla*.

ss > *ts*. Ex. *dasa* > **dassa* > *thatsa* ; *majjhima* > **massima* > *matsima*.

2. Les mots sont souvent apocopés par suppression de la dernière voyelle ou même de syllabes entières, et la consonne finale se transforme :

r > *n*. Ex. *kumār(a)* > *kuman* ; *nagar(a)* > *nakhon* ;

s > *t*. Ex. *Ves(santara)* > *Vet* ; *vanapaves(ana)* > *vanapavet* ; *ya-s(a)* > *yot*.

3. *r* groupé avec une autre consonne disparaît : *phra* > *pha* ; *brahm(a)* > *phom*.

4. La svarabhakti intervient dans les mots tirés du sanskrit ou même dans les groupes pâlis formés de consonne + *y*. Ex. *nirvāṇa* > *nilaphan* ; *saṅkhyā* > *saṅkhaya*.

La liste renferme 1141 numéros. Il est certain que, dans plus d'un cas, le même texte a reçu des titres différents ; mais si on tient compte des ouvrages qui restent à découvrir dans les provinces, on peut admettre que les accroissements compenseront à peu près les éliminations et que le chiffre de 1100 doit représenter le nombre approximatif des textes distincts qui composent la littérature du Laos.

ABBREVIATIONS

C. Liste des mss. conservés dans les pagodes de Luang Prabang, par Chao CHIT-TARAT, 1914. Avec additions et corrections.

E. Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Inventaire sommaire.

K. Inventaire des mss. de la province de Cammon, 1912.

L. Inventaire des mss. de Luang Prabang, 1910.

P. Inventaire des mss. du Mưong Hońsavadi, par Chao PHETSARAT, 1914. (I. Taseng de Mưong Ngõn. II. Taseng de Mưong Xieng Lom).

R. Bibliothèque royale de Luang Prabang. Catalogue manuscrit par M. MEILLIER, 1918.

S. Inventaire des mss. de la province de Stung Treng, 1912.

U, U². Liste des mss. du Maha Uparat de Luang Prabang, respectivement en 1900 et 1914.

(Toutes les listes qui précèdent sont manuscrites.)

Les chiffres arabes entre crochets indiquent le nombre des fascicules (*phuk*), les chiffres romains celui des liasses (*măt*); par exemple: I, 15 = liasse I, comprenant 15 fascicules; I, phuk 15 = fascicule 15 de la liasse I. L'absence de tout chiffre signifie que le ms. ne comprend qu'un seul fascicule.

-
1. Abhidhamma (pāli). R. 563 [3].
Abhidhamma (Yot). Voir : Yot Abhidhamma.
 2. Abhidhamma cet kampi. R. 271 [7]; E. 191 [7].
 3. Abhidhamma rom. R. 891.
Abhidhammasaᅅgīᅇi. Voir : Dhammasaᅅgaᅇi.
Abhidhammatthasaᅅgaha. Voir : Saddasaᅅgaha.
 4. Ākāravattasutta. R. 22 ; E. 32.
Ākhyāta. Voir : Kaccāyana.
 5. Akkharasap. R. 216.
 6. Anacāk-thammacāk. R. 931 ; E. 70².
 7. Anāgatavaᅇsa. R. 373 [8] ; E. [9].
 8. Ānandanibbāna. R. 887.

2. Les sept livres de l'Abhidhammā. — 4. Voir p. 58, note 2. — 5. Voir p. 63. — 6. Voir p. 147, note.

9. Ānanda Saṃyuttasutta. R. 801.
10. Āṅguttaranikāya (pāli). R. 252 [II, 15]; 790 [10].
11. Āṅguttaranikāya-aṭṭhakathā (pāli). R. 675 [II, 11].
Anisoṇ. Voir : Soṇ.
12. Anon tham Prā Cao. R. 609 (pāli). 804.
13. Antarathānasutta. R. 938.
14. Anuloma. R. 178 [8].
15. Anuloma duka-tika-paṭṭhāna (pāli). R. 203.
16. Anulomakasāsana R. 953.
17. Anuttariyasutta. E. 178.
18. Appamatham. R. 932.
19. Arindamarāja. R. 683.
20. Ariyavatthu. R. 929.
21. Aruṇavatī [sutta]. R. 291 [5]; E. 199 [5].
22. Āsīvisasutta. R. 916 (« Asivisut »).
23. Athīla upāsaka tham paṇḥā Sabbaññu Cao. R. 1068.
Atītabuddhavaṃsa. Voir : Buddhavaṃsa.
Aṭṭhakanipāta. Voir : Jātaka.
24. Aṭṭhasālīnī (pāli). R. 590 [I, 12]. 255 [māt pay, 12]; E. 175 (māt pay,
1-2).
25. Aṭṭhasālīnī-vojanā (pāli). R. 602 [16].
26. Ay cet hai. R. 480.
27. Ayyasaṃvāsa (?). R. 904 (Ayaśāvat.)

28. Bahubandhu. R. 899.
29. Balasaṃkhyā. R. 190 [11]; E. 15 [9].
30. Balavaṃsa. P, II, Vat Ban Bong [3].
31. Bālāvatāra (?) (pāli). R. 599 [7] (« Baratara »).
32. Baṅsut sadda. R. 1005.
33. Baṅsut son. R. 833.
Bappasakhan. Voir : Pabbajjākhanda.
34. Bhāṇavāra. R. 20 [10].
35. Bhavā tñā 3. R. 1098
36. Bhavaviratī (pāli). R. 711. 794. 852.
37. Bhayarat. R. 319 [8].
Bhikkhuṇīvibhaṅga. Voir : Cullavibhaṅga.

12. Ānanda interroge le Buddha. — 14-16. *Anuloma*, « en ordre direct », par opposition à *paccaniya*, « en ordre inverse ». L'*Anuloma-paccaniya-duka-tika* est une section du *Paṭṭhāna*. Cf. *JPTS.*, 1896, p. 34. — 19. *Paṇḥasajātaka*, I, n° 41. — 21. *Samyutta-N.*, I, 155. — 22. *Ibid.*, V, 172. — 26. Voir p. 115. — 32-33. Exercices sur la grammaire, le sandhi. — 35. Les 3 *bhava* (*kāmabhava*, *rūpabhava*, *arūpabhava*).

38. Bhūridattajātaka. R. 117 [6]. 315 [6]; E. 244.
39. Bimbā khanun. R. 297.
40. Bimbā mun niu. P, II, Vat Ban Hua thong [3].
41. Bimbā ram rai. R. 475; E. 253.
42. Bimbā-therī. R. 816; E. 23 [10].
43. Bimbā-vilāpa. R. 367 (« *Pimpa pilat ram rai* »).
44. Bodhipakkhiyā dhammā. R. 436 [3]. 650; E. 251.
45. Bodhi saṃbodhi. P, I, Vat Ban That [9].
46. Bodhisat (pāli). R. 897.
Brahma Canda. *Voir* : Candabrāhmaṇa-jātaka.
47. Brahmadata. R. 54.
48. Brahmadata assavat hua cai. R. 742.
49. Brahmajālasutta. R. 679 [10]; E. 250.
50. Brahmakumāra. R. 748.
51. Bua hom. R. 295 [5].
52. Bua loñ. R. 1043.
53. Bualapanta (Lam). R. 864.
54. Buddha (Sap). R. 845. . .
55. Buddha bok prā nêt. R. 746.
56. Buddha luon. P, II, Vat Ban Hua thong [2].
57. Buddha sañ samphon. R. 860.
58. Buddha thaṃnuoi. R. 747.
59. Buddhābhiseka. R. 469 [4].
60. Buddhaghosa kumāra. R. 968.
61. Buddhaguṇa. R. 726.
62. Buddhaguṇa luon. R. 447 [10]; E. 245 [10].
63. Buddhamanta (pāli). R. 399. 691. 973; E. 247.
64. Buddhanibbāna (pāli). R. 47.
65. Buddhanibbāna-ṭkā. C, Vat That [10].
Voir aussi : Nibbānasutta.
66. Buddhanidāna. R. 312 [5].

38. Jātaka n° 543. — 39-43. Bimbā, autre nom de Yasodharā, femme du Buddha. Sa « tristesse » (40) et ses « lamentations » (41, 43) ont pour cause le départ de son mari ; dans le *Bimbātherī* [*nibbāna*] (42), au moment d'entrer dans le Nibbāna, elle rappelle au Buddha leurs vies passés. Cf. p. 49, note 2. — 44. Les 37 parties constitutives de la Bodhi, réparties en 7 groupes, les « Seven Jewels of the Law » (Rhys Davids). — 47. Paṇṇāsajātaka, L, n° 45. — 48. « Brahmadata réconforte son cœur ». — 49. Voir p. 42. — 50. Paṇṇāsajātaka, Z, n° 41. — 51. « Lotus odorant ». — 53. Rite des funérailles. — 55. « Le Buddha ouvre les yeux ». Il s'agit probablement, comme dans le *Vohan bok prā nêt* (n° 1120) de la cérémonie par laquelle on consacre une statue en lui « ouvrant les yeux » (skr. *unmīlana*). — 57. « Le Buddha accumule les préparations (saṃbhāra) » [à la Bodhi]. — 58. « Prédiction du Buddha ».

67. Buddhaniṣāḍa. C, Vat Hua Xieng.
 68. Buddhānusatti. E. 177 [phuk 2].
 69. Buddhasen. R. 77 [2] ; E. 69 [5]. 140 [4].
 70. Buddhassutta. R. 971.
 71. Buddhavaṃsa (pāli). R. 450 [10]. 857 ; E. 7 [9].
 72. Buddhavaṃsa ma Cin. C, Vat Vixun [8].
 73. Buddhaviṃṣāṇa-aṭṭhakathā (pāli). R. 619.
 74. Buot nak (pāli). R. 856 ; E. 46.
 75. Buot (Sap). P, II, Vat Ban Lap [3].
76. Ca hai tan ha lurk. R. 380.
 77. Ca xan fa nilapan. R. 98.
 78. Cakka khua kaṃ. R. 305 [2].
 Cakkapātana-sutta. Voir : Dhammacakkappavattanasutta.
 79. Cakkavuttipāpasut. R. 1039.
 80. Caliya (= Cariyāpiṭaka ?). P, II, Vat Ban Lap [13].
 81. Cāmadevivaṃsa. Bibl. Nat., Lao. 6 (« Ruroñ nañ Cūmatevī »).
 82. Cambaṅ. U.
 83. Cammakhandha. R. 752 [2].
 84. Campa si ton. R. 194-196 [I, 14 ; II, 10 ; III, 8] ; E. 65. 146 [I, 14 ; III, 10].
 85. Candabrāhmaṇa-jātaka. R. 153. 1093 ; E. 249.
 86. Caṇḍaghāta. R. 383 [6]. 414 ; E. 218 [8].
 87. Candakinnara-jātaka. R. 1023.
 88. Candakumāra. R. 74 [3] ; E. 25 [3].
 89. Candapajjota. R. 400.
 90. Candasamudda. R. 336 [3].
 91. Candasuriyakumāra. R. 485 [3].
 92. Candasuriyasutta. C, Vat Pa Fāng [4].
 93. Cantapanit. R. 446 ; E. p. 14¹ (Tamnan Praya Dhamma-Cantapanit).
 94. Cao fa Samiṅkaṃ (Tamnan). R. 849.
 Catukkanipāta. Voir : Jātaka.

69 Voir p. 133. — 72. *Buddhavaṃsa* d'origine chinoise. — 74-75. « Ordination des moines ». L'ordinand est appelé *nak*, parce que dans le *Kammavācam* il est désigné par le nom conventionnel de *Nāga*. — 76 « Discours sur l'aumône faite à l'intention d'un fils ». — 77. « Cieux et Nirvāṇa ». — 81. *Cāmadevivaṃsa*, chronique de Xieng Mai, en pāli, composée par Bodhiramsi, probablement au début du XV^e siècle (*BEFEO.*, XV, III, 43). Le ms. de la Bibliothèque Nationale est sans doute une version thāi de ce texte pāli ; elle a été traduite par PAVIE sous le titre de : *Histoire de Nang Kiam Maha Tévi*. Dans : *Mission Pavié, Recherches sur l'histoire...*, p. 145 sqq. — 83. *Vinayapiṭaka*, *Mahāvagga*, ch. V. — 84. Voir p. 131. — 86. *Paṇṇāsajātaka*, L, n^o 7. — 88. *Jātaka* n^o 542. Il y a un *jātaka* de même titre dans le *Paṇṇāsajātaka*, Z, n^o 21. — 93. Voir PAVIE, *op. laud.*, p. 119.

95. Catulòk tññ si. R. 1011.
96. Caturarakkhā. R. 715 [3]; E. 254.
Catuvik (Sut). *Voir* : Sut.
97. Cèk akkhara son. C, Vat That.
98. Cetanabheda. R. 121 [6].
99. Chandavuttivilāsīnī. R. 144 (« Sandavutti »). 145 [2] (« Saddhavutti »);
E. 89.
100. Cintāmaṇi. C, Vat Vixun [3].
101. Citragaṇṭhidīpanī, aṭṭhakathā Sārasaṅgaha (pāli). R. 585 [11].
102. Cittasārī. R. 150 [2].
103. Cīvarakhandha. R. 749 [3].
104. Cīvarakhandhavinicchaya. R. 757.
105. Culla-Dhammapāla. R. 25 [10].
106. Culla-jaya. R. 847.
107. Culla-pāramī. C, That Luong [2].
108. Cullavagga (pāli). R. 639 [phuk pay, 13].
109. Cullavagga-ṭīkā (pāli). R. 526 [4].
110. Cullavagga-yojanā. R. 564 [5].
111. Culla-vibhaṅga. R. 285 [11].
112. Cundasūkarika-sutta ou Yot tham. R. 387 [4] (pāli). 474 (pāli); E. 28
[4]. 101 [4].
113. Cundathero. R. 1087.
114. Cūṅkalī luon. R. 1029.
115. Curoñ (Nitan Praya ou Lam). R. 1 [14]; E. 76 [11] 147 [11].
116. Curoñ bèn vơ (Ruroñ). R. 411.

117. Dabbatheranibbāna. R. 537.
118. Dantadhātu. R. 524 [4].
119. Dantadhātu (Tamnan yot). E. p. 19³.
120. Dantadhātu rom. R. 1094.
121. Dao kuan (Tamnan). R. 42.
Dasanipāta. *Voir* : Jātaka.
122. Dasavaradāna. R. 805.
123. Dasavatthu. R. 704 [12].
124. Devaduma. R. 91 [6].

97. « Analyse des syllabes et sandhi ». — 99. *Voir* p. 63. — 101. *Voir* p. 71. — 103. Vinayapīṭaka, Mahāvagga, ch. VIII. — 105. Jātaka n^o 88. — 108. 4^e section du Vinayapīṭaka. — 111. *Voir* p. 51. — 112. *Voir* p. 74. — 115. *Voir* p. 151. — 118-120. *Voir* p. 69. — 121. « Histoire d'une comète ». Cf. n^{os} 458, 898, 899. — 122. Vessantara, ch. I. — 123. Ouvrage d'un auteur singhalais, mentionné dans l'inscription de Pagan, n^o 120. (Mrs. BODE, *Pali Lit.*, p. 104).

125. Devaduma bua hom. R. 311 [4].
 126. Devadūta (ñā ha. R. 862.
 127. Dēvadūtasutta. R. 99 [6] ; E. 45.
 128. Devatā liep lôk (Vatthu). R. 978.
 129. Devatā sōn lôk (pāli). R. 1004.
 130. Devatā tham paṇhā. R. 895.
 131. Dhammacakka. R. 55.
 132. Dhammacakka (Mūla). R. 927.
 133. Dhammacakka (pè). R. 924.
 134. Dhammacakka (Vohan). R. 975.
 135. Dhammacakkappavattana sutta. R. 825. 1092.
 136. Dhammacakka-ṭīkā. R. 348 [I, 10]. 349 [II, 10]. 350 [III, 9].
 137. Dhammacakka ; — Tham mai. E. 52 [3].
 Dhamma-Cantapanit. Voir : Cantapanit.
 138. Dhammadāsapaṇḍita. R. 705.
 139. Dhammadāyāda-sutta. R. 740 [3].
 140. Dhammaguṇa. E. 176 (phuk 2).
 141. Dhammamaṅgala-sutta. E. 214.
 142. Dhammapada (Gāthā). R. 180. 854 (pāli). 855 (săp) ; E. 137. 156.
 143. Dhammapada-aṭṭhakathā. R. 226-242 [17 mât de 10 phuk chacun] ; E. 59.
 173 [VII, phuk 3]. 185 [I-V, 10 chacun ; VI, 15 ; VII, 10 ; VIII, phuk 1 ;
 IX, XIII, XIX, XV, 10 chacun ; XVI, 14].
 144. Dhammapāda ou Dhammadesanāpāda. E. 158 [phuk 1-3, 5-6, 9].
 145. Dhammapāramī. R. 448 [10].
 146. Dhammapataka (cor. °paṭāka ?). C, Vat Vixun.
 147. Dhammapatti. R. 709 ; E. 306.
 148. Dhammaratanaraṅsi. R. 339 [4]. 1044 ; E. 120 [4].
 149. Dhammaratanasutta. R. 90 [7] ; E. 5 [7].
 150. Dhammasaṃvega. R. 684 [2] ; E. 307.
 151. Dhammasaṅgiṇi. R. 659 [14] ; E. 142 [7].
 152. Dhammasaṅgiṇi-anuṭṭikā (pāli). R. 588 [12].
 Dhammasaṅgiṇi-mātikā. Voir : Mātikā.
 153. Dhammasaṅkhāra-sutta ou Saṅkhāra-sutta (nissai). E. 214.
 154. Dhammasavanāṃ. C, Vat Vixun [5].
 155. Dhammatā. Bibl. Nat., Lao. 14.
 156. Dhammatā sōn lôk. R. 395 ; E. 308.

127. Majjhima-N., III, p. 175. Cf. Aṅgutt., I, p. 132. — 128-130. « Un deva parcourt le monde, — enseigne le monde, — pose des questions ». — 131-137. Dhammacakkappavattana = Saṃyutta-N., V, 420. — 139. Majjhima-N., I, 12. — 141. Commentaire de Dhammapāla sur le Maṅgalasutta du Suttanipāta. — 144. Voir p. 72. — 149. Commentaire de Dhammapāla sur le Ratanasutta du Suttanipāta.

- Dhammikarāja. Voir : Prayā Thammikarat.
157. Dhammikasutta. L, That Luong [3].
Dhātu. Voir : That.
158. Dhātukathā-ṭīkā (nissai). R. 584 [12].
159. Dhātukathā-yojanā (pāli). R. 209 [3].
160. Dhātuvibhaṅga (pāli). R. 792 [4].
161. Dhātvāhāra. R. 261 ; E. 124.
162. Dhūtaṅgavatthu. R. 325.
163. Dibbacakkhu. R. 881.
Dibbamantasutta. Voir : Sut Tippamon.
164. Dīghanikāya (pāli).
Sīla-khandha. R. 247 [I, 13]. 596 [I, 13]. 696 [I, 8]. 933.
Pāṭiya-vagga. R. 591 [14].
165. Dīghanikāya (nissai).
Sīla-khandha. R. 248-249 [II, 10 ; III, 10]. 632 [9]. 697 [II, 10].
698 [IV, 9] ; E. [II, 10 ; III, 10].
Pāṭiya-vagga. R. 631 [I, 13]. 653 [II, 11].
166. Doi Tao (Tamnan). R. 956.
167. Doi Tuk (Tamnan). R. 1017.
Dōn Tao. Voir : Prā Buddha tamnuoi...
Dukanipāta Voir : Jātaka.
168. Dukkhattha (Niyai). R. 870.
169. Dukkhatthiya. R. 326 [3] ; E. 184.
Dutiyavaṃsamālinī Voir : Vaṃsamālinī.
Dvādasanipāta. Voir : Jātaka.
170. Dvedamullagaṇṭhi. R. 745 [3].
171. Ekanāma kiṃ. R. 674.
Ekanipāta. Voir : Jātaka.
172. Fak man. P, II, Vat Ban Vai [13].
173. Gamaṇicaṇḍa. R. 427 [2].
174. Gāthā Jūjaka (pāli). R. 796.
175. » kāp » R. 333 [2].
176. » pān » R. 17 ; E. 315 [2].
177. » seṭṭhi (nissai). R. 483.

158-159. Deux commentaires sur la *Dhātukathā*, 5^e section de l'Abhidhamma. —
161. Catalogue de racines. — 166-167. « Histoire du mont Tao, — du mont Tuk ». —
171. Petit questionnaire appelé aussi *Samaṇerapaṇḥā*, un des morceaux du *Khudda-*
kapāṭha. — 173. Jātaka n^o 257.

178. Gāthā vanappavesana (pāli). R. 797.
179. Gatiloka. R. 522.
180. Gavampati-sutta. R. 466 [3] ; E. 210.
181. Girimānanda-sutta. R. 799 [16]. 800. 1076.
182. Godakumāra. R. 482.
183. Goṇajāataka. R. 682.
184. Govinda-sutta. R. 89. 478.
185. Gurūpadesa. L, That Luong.
186. Guruvandā. R. 694.
187. Guyhatthadīpanī mahāgantha. R. 635 [1, 15].
188. Ha mūn (Tamnan). P, II, Vat Kuk.
189. Ha pān vassa (Tamnan). R. 335 ; E. 139.
Ha roi xat. *Voir* : Jātaka.
Ha sip xat. *Voir* : Paṇṇāsajātaka.
190. Hai sin (Vatthu). R. 982.
Hariphunxai (Poṅsavadan mroñ). *Voir* : Poṅsavadan.
Hariphunxai (Tamnan rājavam̄sa mroñ). *Voir* : Rājavam̄sa.
191. Hantamat (?). P, I, Vat Don Kéo [4].
192. Himavanta. R. 88.
193. Hin caruk. R. 714.
194. Hin kėjo. P, II, Vat Ban Lap [13].
195. Hin leñ (Tamnan). R. 1065.
196. Hin phu. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
Hin ték. *Voir* : Vatthu hin ték.
197. Ho (Tamnan). R. 38 ; E. 111. p. 14¹.
198. Ho (Niyai Vatthu) R. 38 bis.
199. Hoi pañ kaṃ. R. 551.
200. Hōñ kaṃ (Ruroñ). E. 34 [2].
201. Hōñ pha kaṃ. R. 92 [6] ; E. 255 [6].
202. Hōñ sōñ ko. R. 1028.
203. Horasat. C, Vat That.
204. Hua lan bura het. R. 292.

180. *Voir* p. 66. — 181. *Anguttara N.*, V, 108. Cf. *supra*, p. 56. — 187. *Commentaire sur l'Abhidhamma* Cf. *JPTS.*, 1896, p. 35 (Gūjhatthadīpanī). — 188. « Histoire des cinquante mille » (?). — 189. « Histoire des cinq mille ans », durée de la religion du buddha Gotama. — 192. *Vessantara*, ch. II. — 193. « Pierre inscrite ». — 195. « Ardoise ». — 199. « L'escargot d'or ». Cf. n^o. 948. — 200-202. « Le cygne d'or, — du rocher d'or, — à deux cous » (donc à deux voix, emblème de l'hypocrisie). — 203. *Voir* p. 137. — 204. *Voir* p. 115.

205. Innao. U.
Inrañ (*That*). *Voir* : *That*.
206. Intanin. R. 1021.
Intirat (*Praya*). *Voir* : Nañsur Praya In.
207. Isigilisutta. R. 87 (pāli). 1089 (sāp).
Isisiṅga. *Voir* : Rassiṅga.
Iti pi so (*Sut*). *Voir* : *Sut*.
208. Jālibhiseka. R. 431 ; E. 300.
209. Jambupati. R. 210 [5] ; E. 16 [6].
210. Jamburāja tēñ khieu. R. 62 [3] ; E. 302.
211. Janaka. R. 31 [3] ; E. 24 [4]. — Cf. Mahājanaka.
212. Janasandha. R. 288 [3].
213. Jarāsutta. R. 520 ; E. 242.
214. Jātaka (Ha roi xat).
1. *Ekanipāta*. R. 243-246 [I, 8 ; II, 11 ; III, 18 ; IV, 9].
244 bis [II, 15] ; E. 228 [II, 11].
 2. *Dukanipāta*. R. 284 [10]. 663 [IV, 16]. 700 [IX, 16].
 3. *Tikanipāta*. R. 645-646 [I, 10 ; II, 7] ; E. 305 II, 8].
 4. *Catukkanipāta*. R. 251 [I, 10].
 5. *Pañcanipāta*. R. 453 [10].
 6. *Chanipāta*. R. 629 [10] (« *Sakanipāta* »). 539 (« *Saṅka^o* »).
 7. *Sattanipāta*. R. 381 [8]. 381 bis [10].
 8. *Aṭṭhanipāta*. C. Vat Hua Xieng.
 9. *Navanipāta*. Manque.
 10. *Dasanipaāta*. R. 28 [10]. 644 [7].
 11. *Ekadasanipāta*. Manque.
 12. *Dvādasanipāta*. R. 633 [11].
 13. *Terasanipāta*. P. II, Vat Don Chai [6].
 14. *Pakiñnakaniipāta*. R. 266 [11] ; E. 190 [5].
 15. *Vīsatinipāta*. R. 661-662 [I, 10 ; II, 13]. 662 bis [II, 11].
 16. *Tiṃsanipāta*. R. 570 [15].
 17. *Cattalīsanipāta*. R. 917.
 18. *Pañṇāsanipāta*. R. 671 [8].
 19. *Saṭṭhinipāta*. R. 536 [II, 10].
 20. *Sattatinipāta*. Manque.
 21. *Asīlinipāta* —
 22. *Mahānipāta* —

207. Majjhima-N., III, 68 Cf. *supra*, p. 56. — 209. *Voir* p. 66. — 211 Jātaka n° 539. — 213. Cf. Saṃyutta-N., I, 36 ; IV, 27 ; V, 216.

Jātaka (Ha sip xat). Voir : Paṇṇāsajātaka.

Jaya. Voir : Cullajaya, Mahājaya, Xai.

215. Jayadesana. R. 844.
216. Jayarāja. R. 302 [17].
217. Jayasaṅgaha. R. 100 (pāli). 100 bis (sāp). 332 (sāp).
218. Jayasaṅgahakumāra. R. 770 ; E. 301.
219. Jetavana (Pa). R. 986.
220. Jinadhātu munirāja (Tamnan Prä). E p. 19⁴.
221. Jinālamkāra (pāli). R. 586.
222. Jivhā lin kam. R. 287 [7]. 523 [5].
223. Jotakasetṭhi. R. 134 [4]. 1117 ; E. 299 [3].
224. Jūjaka. R. 220.
225. Jūjaka gāthā cēt sip kao. R. 843.

226. Ka kin non. R. 867.
227. Ka phurok. R. 185 ; E. 194.
228. Kaccāyana.
 1. Sandhi (pāli). R. 642 [7]. 643 [4]. 766. — (sāp). R. 67 [5].
 2. Nāma (sāp). R. 67 [10] (avec Sandhi).
 3. Kāraka (pāli). R. 394 ; — (sāp). R. 65 [11].
 4. Samāsa (pāli). R. 617.
 5. Taddhita (pāli). R. 151 ; E. 182.
 6. Ākhyāta (sāp). R. 546 [4].
 7. Kita. Manque.
 8. Uṇādi (pāli). R. 527 ; — (sāp). R. 540.
 Voir aussi : Sadda, Saddasaṅgaha, Suttaniddesa.
229. Kaccāyanasāra-saṃvaṇṇanā. R. 262 ; E. 126.
230. Kai ka. R. 35.
231. Kai kèo (Lam). R. 939.
232. Kai noi. R. 404 ; E. 270.
233. Kaylava luoh. R. 837.
234. Kaylava visai. R. 1025.
235. Kalaket. R. 253 ; E. 8. 159.
236. Kalithat. R. 685.
237. Kammaṭṭhāna. C, Vat That.
238. Kammavācā (sāp). R. 63 ; E. 116. 151. 152. — (nissai). R. 529.
239. Kammavipāka. R. 80.

221. Poème de Buddhadatta (JPTS., 1886, p. 69). Ed. J. GRAY, 1894. — 222. « Langue d'or ». — 224. Vessantara, ch. V. — 226 « Le corbeau qui mange le ver ». — 227. « Le corbeau blanc ». — 230. « Le coq hardi ». — 231 « Le coq blanc ». — 232. « Le petit coq ». — 233-234. Kaylava, « excuse, amende honorable » (?). — 235. Voir p. 121.

240. Kampa ka dam. R. 1061.
241. Kampa kha bo dai. R. 1016.
242. Kampa mai yip. R. 409.
243. Kampa nua toñ. R. 324 [4].
244. Kamsôn. R. 873.
245. Kamsôn (kap). R. 839.
246. Kamsôn luk. R. 1109.
247. Kamsôn Pră Puttha cao. R. 829.
248. Kăn kak. R. 357 [5].
249. Kañkhāvitarāṇī (pāli). R. 681 [10].
Kāraka. Voir : Kaccāyana.
250. Kārakanyāsa. R. 222 [8] ; E. 74 [8].
251. Karaṇīthacak. R. 1088.
252. Karivijjāsutta. R. 727.
Kassapa. Voir : Mahākassapa.
Katha. Voir : Gāthā.
253. Kathāvatthu (pāli). R. 641 [22].
254. Kathāvatthu (Nāma sap) [pāli]. R. 556 [8].
255. Kaṭhina-khandha. L, That Luong.
256. Katthanam. R. 323 [7] ; E. 62 [fasc. 1 et 4].
257. Kavikaṇṭhābharāṇa, ṭikā Vuttodaya (pāli). R. 269 [2].
258. Kāvyaśāravilāsini, aṭṭhakathā Vuttodaya (pāli). R. 264 ; E. 125.
259. Kāvyaśāravilāsini-aṭṭhavaṇṇanā. E. 291.
260. Kay kam. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
261. Kāyanagara. R. 484 [3] ; E. 256.
262. Kāyanagara còt. C, Vat That [2].
263. Kesa. R. 915 ; — (sāp). R. 914.
264. Kesa son. R. 650.
265. Kesadhātu. R. 172 [1].
266. Kesadhātu Kuñ. R. 514.
267. Kesadhātu ta koñ (Tamnan pră). R. 517.
268. Kesadhātu Pră cao liep lòk. L, That Luong.
269. Kesasaṃvega. R. 838.
270. Khai lêm. P, II, Vat Ban Vai [13].

240. « L'orphelin au corbeau noir » — 241. « L'orphelin invulnérable ». — 242. « L'orphelin au fil à coudre ». — 243. « L'orphelin au bœuf de cuivre ». — 244-247. Conseils ; — en vers ; — à un fils ; — du Buddha ». — 248. « Le crapaud ». — 249. Commentaire de Buddhaghosa sur le Pātimokkha. — 250. « Exposé des cas » (grammaire). — 253. 3^e section de l'Abhidhamma. — 255. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. VII. — 257-259. Voir p. 63. — 263, 264, 269. Méditation religieuse sur les parties du corps, à commencer par les cheveux. — 265-268. Les cheveux du Buddha dans le stūpa Shwe Dagon, à Rangoun.

271. Khan tăn hlay (săp). C, Vat That [3].
272. Khandhavagga. L, That Luong.
273. Khao pai fañ tham ubat kot ban mron (Niyai). R. 1106.
274. Khao tip khun kuan (Vatthu). R. 821.
275. Khayatthabat. R. 301 [2].
276. Khi thai kot pën kam. R. 103.
277. Khiet täpat. P, I, Vat Ban Chai [2].
278. Kho kacè tăn pet. R. 807.
279. Khuddakanikāya (pāli). R. 656-657 [II, 10 ; III, 10]. 664-666 [I, 10 ; II, 10 ; III, 5]. 723 [I, 10].
280. Khuddakanikāya-aṭṭhakathā (pāli). R. 699 [II, 13].
281. Khun Borom (Nitan). R. 122 ; E. 12. 77.
Kiccakanamī (Nañ). Voir : Nañ Kiccakanamī.
282. Kiccavinaya (Sap). R. 541 [5].
283. Kiñ hmen (Vatthu). R. 980.
284. Kinnarī (Samat). R. 550 ; E. 292.
285. Kiso manuja (Lam). R. 861.
286. Kittinipāta. C, Vat Aram [4].
287. Ko mur lek. P, II, Vat Ban Vai [13].
288. Kōñ cam sin. R. 836.
289. Kōñ din mron Puon. R. 173.
290. Kon kot (Tamnan). R. 1108.
291. Kōñ Pra. R. 906.
292. Kōñ pha kōñ bat. R. 1100.
293. Kōñ son nen. R. 1064.
294. Konagamana. L, That Luong.
295. Kotmai Lao. R. 127 ; E. 39. 40. p. 21.
296. Kotmai thammasat. E. 35.
297. Kuañ (Tamnan). P, II, Vat Pon Xay.
298. Kuañ kam (Niyai). R. 401 ; E. 273.
299. Kuañ kam xat thuan kao. R. 215.
Kukuttanakon. Voir : Prā Buddha tamnuei...
300. Kumāra (Săp). R. 372.

273 « Aller écouter le dhamma en cas de malheurs publics ». — 274 « Dime de riz due aux notables » (*khao tip*, « riz céleste », nom de cette redevance). — 275. Peut-être le chapitre *Ākhyāta* de Kaccāyana. — 276. « Le fumier changé en or » — 277. « La rainette ». — 278 « Les huit clefs ». — 281. Voir p. 149 — 283. « Le corps fétide ». — 287. « Le poignet de fer » — 288 « Règles pour l'observation des sila ». — 289. « Coutume du mron Puon (Tran-ninh) ». — 290. « Histoire de la naissance des hommes » — 291. « Règles du Buddha ». — 292. « Règles sur l'habit et le vase à aumônes ». — 295-296 Voir p. 136. — 297-299. « Histoire du cerf ; — le cerf d'or ; — le cerf d'or, 9^e naissance. — 300. Vessantara, ch. VIII.

301. Kuñ (*Purn muroñ*). R. 186.
Kuñ (*That*). Voir : *That Kuñ*.
302. Kuñāla. L, Vat Aram.
Kuñdali. Voir : *Mañtakuñdali*.
303. Kuru Tham (*Tamnan*). R. 955.
304. Kuru Tham kaṃsōn. R. 157; E. 211.
305. Kusalā (*nissai*). R. 925.
306. Kusalā (*Lam*). R. 866.
307. Kusalā (*Sāp*). R. 59; E. 220.
308. Kusaladhammovāda. R. 1067.
309. Kusalavinicchaya. C, Vat That.
310. Lai ñu. R. 286 [7]; E. 216.
311. Lakkhaṇa sam sip soñ. R. 650.
312. Lakkhaṇa sin. R. 1095.
313. Lakōn (*Tamnan muroñ*) E. p. 13¹.
Voir aussi : *Nakōn*.
Lampañ (*Tamnan Prā nōn pāñ muroñ nakōn*). Voir : *Prā nōn*.
314. Lan kaṃ Praya In (*Tamnan*). R. 1057.
315. Lan sōn pu. R. 218. U.
316. Lan xañ. P, II, Vat Ban Hua Thong [13].
317. Lan xañ rom khao (*Muroñ*). Bibl. Nat. Lao. 1.
Lävèk (*Muroñ*). Voir : *That ha lañ mi nai* —.
318. Lem luōñ. R. 84; E. 149.
319. Liep lòk. C, Vat Aram [8].
Lin kaṃ. Voir : *Jivha lin kaṃ*.
320. Lin Tōñ. E. 9; K, Amphor de B. Kamphé.
321. Linatthapakāsana (*pāli*). R. 258; E. 181.
322. Lokacakkhu. R. 756 [4].
323. Lokadhamma. C, Vat That.
324. Lokādhidhamma. R. 114; E. 212.
325. Lokadīpaka (*pāli*). R. 451.
326. Lokahani. R. 962.
327. Lokanai. R. 461-464 [4 māt de 10 phuk chacun].
328. Lokanīi. C, Vat That.
329. Lokasanthānajatānāgandhi (*pāli*). R. 205 [5]. 205^{bis} [6]; E. 73 [5].

301. « Histoire du pays de Rangoun ». — 305-308. *Kusalā* = mātikā du *Dhammasaṅgañi*. — 310. « Pour chasser les serpents ». — 311. « Les 32 signes ». — 314. « Le palmier d'or (?) d'Indra ». — 315. Voir p. 148. — 318. Voir p. 76. — 320. Voir p. 117. — 321. Voir p. 62. — 328. « Collection of rules and proverbs for life and society ». (*JPTS.*, 1882; Mss. du Colombo Museum.)

330. Lokavidū. R. 966.
331. Lokavinaya. R. 385. 1113.
332. Lokavuddhi. R. 338.
333. Lōm mroñ Nakōn (Tamnan Si). E. p. 13².
334. Lomasakassapa. R. 984. 1066. (« Lomapaxa, Lomakasa »).
335. Lomathat cao lăñ dōn phōn xin cōm piñ tai pră ceti. E. p. 18.
Lōñ (Mroñ). *Voir* : That khuei pu pu lăp — ; That Rōñō.
336. Luk Prahm (Vaithu). R. 163.

337. Ma kaṃ (Tamnan). C, Vat That.
338. Ma noi xadok. R. 1051.
339. Ma yai. R. 352.
340. Ma yuy. R. 412.
341. Maccariyā. R. 995.
Maddī. *Voir* : Nañ Maddī.
342. Madhu-anuloma. C, Vat That [7], Vat That Luong [8], Vat Hua Xieng
[9]; E. 260 [10].
343. Madhurasā-gāthā. R. 834. 1056 (Madhugāthā).
344. Madhurasā jambu. R. 678 [15].
345. Madhurasā kaṃ sōn R. 1002.
346. Madhurasālamkāra. R. 293 [16] ; E. 196 [10].
347. Madhurasavāhinī. R. 1041. *Cf.* Vāhinī.
348. Magga mānava. R. 182.
349. Mahāceṭi luōñ kañ vieñ Xieñ Mai (Tamnan). E. p. 22².
350. Mahājanaka. R. 731 [4]. *Cf.* Janaka.
351. Mahājāti rom. R. 465. 1060 ; E. 265.
352. Mahājaya. R. 826. *Cf.* Cullajaya, Xai.
353. Mahājinadhātu doi Vasutep (Tamnan). E. p. 22¹.
354. Mahākassapanibbāna. R. 124.
355. Mahākunḍila. R. 1097.
356. Mahāmāyā (Si). R. 370 [5] ; E. 276 [5].
Mahāmokkala. *Voir* : Mokkala.
357. Mahāmuni phan. S, Vat Pakiññaram.
Mahāmullanibbāna. *Voir* : Mullanibbānasutta.
358. Mahānāma. R. 390.
359. Mahānāma-pañhā. R. 863. 951.
Mahānibbānasutta. *Voir* : Nibbānasutta.
360. Mahantadhātu. C, Vat Xieng Muon [8].
361. Mahāpadāna Dīghanikāya. R. 677 [1, 16].

337-340 « Le chien d'or. — Le petit chien, jātaka. — Le grand chien. — Le chien à
longs poils. » — 351. Abrégé du Vessantara-jātaka. — 361. Dīgha-N., n^o 14.

- Mahāparinibbānasutta. *Voir* : Nibbānasutta.
362. Mahāpaṭṭhāna (pāli). R. 183. 993 ; E. 264. *Cf.* Paṭṭhāna.
Mahapon. *Voir* : Mahāvana.
Mahāsaddanīta. *Voir* : Saddanīti.
Mahāsamayasutta. *Voir* : Samayasutta.
363. Mahāsanti. R. 1050.
Mahatham mai. *Voir* : Tham mai.
Mahā Upagutta. *Voir* : Upagutta.
364. Mahāvagga (pāli). R. 640 [10]. 651-652 [I, 12 ; II, 10] ; — (sāp). R. 250 [13].
365. Mahāvagga-aṭṭhakathā (pāli). R. 595 [10].
366. Mahāvagga-ṭīkā (pāli). R. 73 [11].
367. Mahāvagga-yojanā (pāli). R. 615 [5].
368. Mahāvamsa Laṅkā. R. 515 [9].
369. Mahāvana. E. 56.
Mahāvessantara. *Voir* : Vessantara.
370. Mahāvīpāka luon. R. 299 [15].
371. Mahāvīpāka hañ. P, II, Vat Ban Nen [6].
372. Mahāvīpāka phēt. R. 521.
373. Mahavoñ Nañ Teñ on. R. 304 [10] ; E. 145 [10]. 169.
374. Mahosadha. R. 64 [14] ; E. 4 [15]. 54 (fasc. 7). 67 [7].
375. Mai pēt liem. U.
376. Mai Sali (Tamnan). R. 992.
377. Mai si liem (pāli). R. 793. 944.
378. Majjhimanikāya (nissai). R. 129-131 [I, 10 ; II, 10 ; III, 10] ; E. 259 [I, 10 ; II, 10].
379. Mākhayo. R. 1055.
380. Malai (Prā) hoṅsa. R. 354.
381. Malai murn. R. 26 ; E. 112. 136. 154.
382. Malai pôt lôk. R. 889.
383. Malai pôthisăt. R. 104 ; E. 57.
384. Malai sen. R. 79 ; E. 105. 138.
385. Malai tham pet. R. 886
386. Malai (Prā) tep then. E. 41.
387. Malai (Prā) yem pet. R. 879.
388. Mālikā. R. 40.
389. Mali xôn. R. 1052.
390. Manava pai kun sin (Niyai). R. 39.

364-367. 3^e section du Vinayapiṭaka. — 369. Vessantara, ch. VII. — 374. Jātaka n^o 546.
— 375, 377. « Bois à 8, à 4 arêtes ». — 380-387. *Voir* p. 65. — 388. *Voir* p. 50 — 389.
« Jasmin à fleurs doubles ».

- Mandapakon. *Voir* : Maṇḍūkapakaraṇa.
391. Maṇḍūkapakaraṇa. R. 208 [3] ; E. 81 [4].
392. Maṅgala cakkavan. R. 650.
393. Maṅgaladīpanī. R. 361-362 [I, 9 ; II, 10] ; E. 263 [II, 10].
394. Maṅgala khura. R. 72 ; E. 266.
395. Maṅgalasikkhā. R. 175.
396. Maṅgalasutta. R. 19 1112 ; E. 106 [2].
397. Maṇḍvat. R. 888.
398. Mantasut (Sap). R. 1090.
399. Manussajāta (Vatthu). R. 983.
400. Marat rōm (?). R. 1060.
401. Mātikā. R. 758 [4] ; E. 172.
402. Maṭṭakakuṇḍalī (Vatthu). R. 979.
403. Mattasarīrasutta. R. 1054.
404. Mē ka phurok (Tamnan). E. p. 16².
405. Mē tay cāk lūk. R. 579.
406. Mēo kam. R. 470.
407. Mettai (Tamnan *Prā*). R. 533.
408. Metteyassutta. R. 378 [3] ; E. 21 [4].
409. Milindapaṇha. R. 376 [7].
410. Mīṭ kam (Xadok). R. 1033.
- Moggallāna. *Voir* : Mokkala.
411. Mok mun P, II, Vat Ban Lap et Vat Hua Thong [13]
412. Mokkala (Mahā). R. 693 [2] ; E. 267 [2].
413. Mokkala loṅ lōk. R. 690 [2].
414. Mokkala loṅ lip. K. Vat de Hin Bun.
415. Mokkala nīpan. R. 868.
416. Mokkala tham pet. R. 964.
417. Mokkala (Mahā) pai du narok. R. 41.
418. Monai. R. 730 [4].
419. Mu thuren. R. 1073.
420. Mudutā devatā (Tamnan). R. 960 ; E. p. 15³.
421. Mukhamattadīpanī ṭikā. R. 608 [4]. 612. 620. 621. 626.
- Mullacantai. *Voir* : Mullatantai.
422. Mullaceṭiya *prā* nīpan. R. 871.

391. Voir p. 84. — 393. Voir p. 71. — 394. Maṅgala « en liane », c. a. d. en style fleuri. — 396. Suttanipāta. II, 4. — 402. Dhammapadaṭṭhakathā, I, 25. — 404. « La corneille blanche ». — 405. « La mère mourant loin de ses enfants ». — 406. « Le chat d'or ». — 412-417. Voir p. 65. — 419. « Le porc sauvage ». — 421. *Mukhamatta-dīpanī* ou *Nyāsa*, commentaire sur Kaccāyana par Vimalabuddhi, de Pagan, qui composa également une ṭikā de son propre ouvrage. (Mrs. BODE, *Pali Lit.*, p. 21.)

423. Mullakammatthāna. R. 996.
424. Mullakasetthi. R. 408.
425. Mullakurt. R. 874.
426. Mullaloka. R. 994.
Mullamulli (Pathama). *Voir* : Pathama Mullamulli.
427. Mullanibbānasutta. R. 368 ; E. 22. 60 107. 133 262. *Cf.* Nibbānasutta.
428. Mullanantai (ou Mullacantai). R. 68 [10] ; E. p. 1. *Cf.* Nañ Tantai.
Muroñ. *Voir au nom qui suit* Muroñ.
429. Mūsikajātaka. R. 965. *Cf.* Nu kaṃ.
Mutlaka vinayavinicchaya (Pāli). *Voir* : Pālimuttaka vinayavinichaya.

430. Nāgasena. R. 274 [8].
431. Nāgasena-gāthā. R. 1062.
432. Nākkalasōpheni. R. 1070. (= Nagarasobhinī ?).
433. Nakkhattarūrk. R. 688 [2].
434. Nakon (Sāp). R. 97 ; — (pè). R. 788.
Nakōn (Tamnan Si Lōm Muroñ). *Voir* : Lōm.
Nalasiva. *Voir* : Narajīva.
435. Nam dan tōñ. P, II, Vat Ban Hua Thong [13].
Nāma. *Voir* : Kaccāyana.
Nāma sāp Kathāvatthu. *Voir* : Kathāvatthu.
436. Namakon Prā Cao (Mulla ṭikā). R. 1053.
437. Nānavagga (pāli). R. 710.
438. Namō (Ṭikā). R. 722 ; E. 303.
439. Nañ devatā tham pañhā. R. 706 [2].
440. Nañ Khosop. R. 949.
441. Nañ Kiccakanamī (pāli). R. 609.
442. Nañ Kinnalīnala. R. 905.
443. Nañ Maddī u luk. R. 985.
444. Nañ Patīmusikā (pāli). R. 609.
445. Nañ Phom hōm. R. 402.
446. Nañ Subhaddā. R. 133 ; E. 160.
447. Nañ Tantai (Vatthu). R. 882.
448. Nañ Tèñ on. R. 729.
449. Nañ Uddā. R. 329.
450. Nañ Uppaladevī. R. 171.
451. Nañ Visākhā. R. 214.
452. Nanda ussupharat. R. 741.

433. « Les constellations » (nakṣatra-ṛkṣa). — 438. Commentaire de la formule d'invocation. — 443. « Maddī berce son fils ». — 452. *Voir* p. 84.

453. Nandakumāra. R. 331 [2].
454. Nandapakaraṇa. R. 199 [2]; E. 165 [2].
455. Nandasena. R. 321 [2].
456. Nandikā. R. 298 [5]. 1085.
457. Naṅsır kè kôh. R. 290.
458. Naṅsır Praya In hai duoi dao tok. R. 911; E. 63. p. 19⁶.
459. Nantaciniti. P, II, Vat Ban Vai [13].
460. Nantatat. P, II, Vat Ban Lap [5].
461. Nap mur suoi (Vatthu nitan). R. 883.
462. Nāradabrahma. R. 276 [3]. 276^{bis} [5]; E. 269.
463. Narajīva. R. 526 [4].
464. Narasīha prā gāthā. R. 708.
465. Naxanavoñ yō. E. p. 2⁷.
466. Nemirāja. R. 219 [6]; E. 19 [6]. 26 [5].
467. Nibbānasutta. R. 37. 459 [10]. 1078; E. 20 [10]. 103. Cf. Buddhanibbāna.
468. Nikāya. R. 398 [11].
469. Nipāta. C, That Luong [6].
470. Nirutti. C, Vat Vixun.
471. Nitan kōm. C, Vat Chumkong [8].
Nitan Praya Curoñ lun. Voir : Curoñ.
Pour les autres mots commençant par Nitan, voir au mot qui suit Nitan.
472. Nītipakaraṇa (ṅikā pāli). R. 606.
473. Niyai tññ hok. R. 1042.
Niyāsa kāraka. Voir : Kārakanyāsa.
474. Nok fōñ pi. P, II, Vat Ban Lap et Vat Ban Hua thong [13].
475. Nok kao (Vatthu). R. 827.
476. Nok khi thai. R. 987.
477. Nok noi (Niyai). R. 743; E. 274.
478. Nok yuñ kaṃ (Niyai). R. 156. 579.
479. Nolasat. R. 954.
480. Noñ Sanò (Tamnan). R. 660.
481. Ņu. C, Vat That [4].
482. Nu kaṃ. R. 110; E. 104.
483. Nu phurok (Vatthu). R. 52; E. 272.

454. Voir p. 84. — 457. « Livre pour [écarter] les malheurs ». — 458. Voir p. 64. On trouve aussi cet écrit sous les titres de *Subha akson Praya In*, *Subha kaṃ sōn Praya In*, nos 898-899. — 461. « Computation des jours de la décroissance ». — 462. Jātaka n° 544. — 463. Paṅṅasajātaka, L, n° 27. — 466. Jātaka n° 541. — 467. Dīgha-N., n° 16. — 471. « Historiettes. — 473. « Six récits ». — 475. « Le hibou ». — 476. « L'oiseau des mottes de terre ». — 478. « Le paon d'or ». — 480. Voir p. 154. — 481. « Le serpent ». — 482. « La souris d'or » = *Dhammapālamūsika*, Paṅṅasataka, L, n° 10. — 483. « La souris blanche ».

484. Nua khao toñ. R. 300 [7]; E. 132 [7].
 485. Nua noi. R. 128; E. 271.
 486. Nua non thap. R. 835.
 Nyāsa kāraka. *Voir* : Kārakanyāsa.
487. Olapim. R. 320 [4].
 488. Ōm lōm tōm kaṃ. R. 467.
 489. Ōñ moñ kaṃ. P, II, Vat Ban Lap [13].
 490. Ōñ moñ paññāpāramī luoñ. R. 439.
 491. Ōñkalakkhanatan. R. 989 (= Añgalakkhanatthāna?).
 492. Ōñkan Prā Cao Vipassi fa. R. 379.
 493. Ovādakathā. R. 990.

Pā. Voir : Prā.

494. Pahieñ. P, II, Vat Ban Lap [13].
 495. Pahieñ sañsai. P, II, Vat Ban Vai [13].
 496. Pahieñ Xieñ Mai. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
 497. Pa Himmapan. R. 88; E. 252.
 498. Pa kéo si xai. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
 499. Pa ki. P, II, Vat Ban Lap [13].
 500. Pa thiñ. P, II, Vat Ban Lap [13].
 501. Pa xañ noi. P, II, Vat Ban Lap [13].
 502. Pabbajjākhanda. R. 223 [6].
 503. Pabbajjātikā (nissai). R. 789 [7].
 504. Pabbajjāvinicchaya. R. 811.
 505. Paccavekkhanasutta. R. 649; E. 240.
 506. Pācittiya (pāli). R. 106-107 (I, 22; II, 10); — (sāp). R. 377 [9]. 552 [10].
 507. Pācittiya-aṭṭhakathā (pāli). R. 382 [11].
 508. Pācittiya-yojanā. R. 70 [5].
 509. Pāda. P, I, Vat Don mun [6].
 510. Padumā bua hom. E. 130 [5].
 511. Padumā furoñ mo. R. 577.
 512. Padumakumāra. R. 359.
 513. Pudumamukha bua hom. R. 308.
 Pakiṇṇakanipāta. *Voir* : Jātaka.
 514. Pālimuttaka vinayavinicchaya vinayasaṅgaha ṭṭkā. R. 569 [8].
 515. Pan (Tamnan muroñ). E. p. 24, II¹.

484. « Le bœuf aux cornes de cuivre ». — 489-490. Ōñ moñ = caverne, anfractuosité dans un rocher. — 502. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. I. — 506. 2^e section du Vinaya. — 510. « Padumā aux lotus odorants ». — 511: « Padumā à la marmite cassée ». — 512. Paṇṇāsajātaka, L, n^o 46. — 514. *Voir* p. 51.

516. *Paṇ kok* (pāli). R. 798.
Pañcakanipāta. *Voir* : Jātaka.
517. *Paṇḍita Salakahini*. P, II, Vat Don chai [8].
518. *Paṇhā*. P, II, Vat Ban khing [4].
519. *Paṇhā devatā* (pāli). R. 791.
520. *Paṇhā pu kam*. P, II, Vat Ban kèn [3].
521. *Paṇhā rāja sutta*. R. 744.
522. *Paññāpāla*. R. 181 [3].
523. *Paññāpāla lè cao voy*. R. 477 ; E. 168. 237 [3].
524. *Paññāpāramī*. R. 46 ; E. 49.
525. *Paññāpāranī* (Gāthā). R. 1035.
526. *Paññāpāramī luon*. R. 415 [5] ; E. 233.
527. *Paññāpāramī pansan*. R. 389.
528. *Paññāpāramī sam sip tat*. R. 787.
529. *Paṇṇāsajātaka ou Ha sip xai*. R. 416-424 [9 mât de 10 phuk chacun] ;
E. 188 [II, III, IV, VI, VII, VIII, chacun de 10 phuk ; IX, 1-6].
Paṇṇāsaniṇipāta. Voir : Jātaka.
530. *Paññaxat*. R. 375-376 [I, 9 ; II, 7].
531. *Pantamatexana* (= *Vandanādesanā* ?). R. 358. 1096. — (lam). R. 851.
532. *Pārājika* (pāli). R. 542-544 [I, 10 ; II, 13 ; III, 10]. 637 [I, 10] ; E. 171.
533. *Paramadhātu*. R. 54.
534. *Paramasaṃbodhi*. K, Mưong Thakek, Vat Vanthakham.
535. *Paramattabhavasutta*. R. 974.
536. *Pāramī-dīpanī*. R. 254 [I, 13].
537. *Pāramī hoñ cak kèo*. R. 650.
538. *Pāramī kèo*. R. 369. 784.
539. *Pāramī-khandha dasavagga* (pāli). R. 549.
540. *Pāramī kut*. R. 969.
541. *Pāramī păn pet xan*. R. 786.
542. *Pāramī Pissakut*. R. 1074.
543. *Pāramī rom*. R. 406 ; E. 238.
544. *Pāramī tham*. R. 970.
Parammatat. Voir : Brahmadata.
Parasikanta. Voir : Pārājikā.
545. *Paravan sam ten*. R. 972.
Paritta moṅkon. Voir : Maṅgalasutta.
546. *Parivāra* (pāli). R. 648 [5].
547. *Parivāra-aṭṭhakathā* (pāli). R. 628 [7].
548. *Parivāra-yojanā* (pāli). R. 634 [4].

522. Peut-être variante de *Paññābala*, n° 30 du *Paṇṇāsajātaka*. — 529 *Voir* p. 44. —
532. 1^{re} section du *Vinaya*. — 546-548. 5^e section du *Vinaya*.

549. Parivāsakhandha. L, That Luong.
 550. Paṭāla. R. 1008.
 551. Pathama-kappa. R. 531 [2]; E. 17 [2].
 552. Pathama-mullamulli. R. 783.
 553. Pathamasambodhi. R. 21 [10]. 1115; E. 6 [fasc. 2-4]. 234 [10].
 554. Pathamasambodhi-jātaka. E. p. 23, 1¹.
 Pathama-saṅgāyanā. Voir : Saṅgāyanā.
 555. Patimāt soṅ prakān. R. 785.
 556. Patimokkha (pāli). R. 165; E. 42. 100. 170; — (pè). R. 945; — (săp)
 R. 14 [5]. 460 [4]; E. 298.
 Patimusikā. Voir : Naṅ Patimusikā.
 557. Patisandhi. C, Vat Aram.
 558. Patisaṅkayo (Săp). R. 1009.
 Pāṭiyavagga. Voir : Dīghanikāya.
 559. Paṭṭhāna (pāli). R. 622 [II, 12]. Cf. Mahāpaṭṭhāna.
 Paṭṭhāna (Anuloma duka-tika). Voir : Anuloma.
 560. Paṭṭhāna-aṭṭhakathā (pāli), R. 82 [11].
 Paya. Voir : Praya.
 561. Pèn dìn vai. P, II, Vat Ban Lap [13].
 562. Pèt mưn. R. 355 [5]; E. 236 [5].
 563. Pèt mưn rom. R. 525.
 564. Pet sōn pua mia lè luk. R. 981.
 565. Petavatthu (pāli). R. 445 [16]. 885; E. 235 [11].
 566. Pexa mo. U.
 567. Phahiyathen nīpan. R. 872.
 568. Pha lưot. P, II, Vat Ban Lap [13].
 569. Pha tek (Tamnan). R. 1082.
 570. Pim sam say. U.
 Pimpa. Voir : Bimbā.
 571. Pisapakon (Pisācapakaraṇa). R. 217 [3]; E. 166 [3].
 572. Piṭaka. R. 435 [5]; E. 239 [6].
 573. Piṭaka rom. R. 950.
 574. Piṭaka lăn sam. R. 518 [3].

549. Vinayapiṭaka, Cullavagga, ch. II — 551-552. Voir pp. 77, 83 — 553. Vie du Buddha, probablement compilée au Siam, et dont il existe deux recensions: une plus ancienne en 17 ou 18 chapitres, qui se trouve encore au Cambodge; une plus moderne et plus répandue, faite à Bangkok, après la destruction d'Ayuthia, sous la direction du prince Paramanuxit Xinorot (Cævès, BEFEO., XII, 177; XV, III, p. 41). — 559. 7^e section de l'Abhidhamma — 562. Voir p. 76. — 564. « Une famille de Preta: mari, femme et enfants ». — 565. Khuddakanikāya n^o 7. — 566. « Le médecin ». — 568. « La roche du sang ». — 569. « La roche fendue ». — 570. Voir GUIGNARD, Dictionnaire, p. 662. — 571. Voir p. 84 sqq.

575. *Piṭakamālā*. R. 997.
576. *Piṭtakasetthi*. P, II, Vat Don Chai [5].
577. *Po ka mien*. R. 347.
578. *Po ka xapao*. R. 478.
579. *Pommanalat*. K, Murong Thakek, Vat Vabô.
580. *Poṅsavadan cedi ha oñ*. Bibl. Nat., Lao. 12.
581. *Poṅsavadan Kam muon Kam kot*. Bibl. Nat., Lao. 16.
582. *Poṅsavadan kasat Vien Can*. E. p. 2.
583. *Poṅsavadan Luañ Prăbañ*. R. 343. 344 ; E. 11. 72. 114
584. *Poṅsavadan Meñ Kon*. Bibl. Nat., Lao. 5.
584^{bis}. *Poṅsavadan mroñ Hariphunxai*. E. p. 11.
585. *Poṅsavadan Mroñ Phu Khieu*. E. 36.
586. *Poṅsavadan Nura*. E. p. 3.
587. *Poṅsavadan rājavamsa Xien Mai*. E. p. 9¹.
588. *Poṅsavadan rom*. U².
589. *Poṅsavadan sadet*. Bibl. Nat., Lao. 11.
590. *Poṅsavadan Xien Mai*. E. p. 10.
591. *Porāṅasaṅgaha*. R. 1103.
592. *Posallabanha*. R. 275.
593. *Pră amara buddhapatimā kv Pră Kéo*. E. p. 17².
594. *Pră Alit (Nitan)*. R. 580.
595. *Pră Bañ (Purn)*. R. 132 ; E. 78.
596. *Pră Bat (Tamnan)*. E. p. 6 [5 vol.]. p. 16³.
597. *Pră Bat Rañ ruñ*. R. 440 ; E. 248.
598. *Pră Buddha tamnuei Vat Pră Kéo Dôn Tao vien din mroñ Kukuttanakon*.
E. p. 21².
599. *Pră cao (nissai)*. R. 707.
600. *Pră cao (Nitan)*. R. 366 [2].
601. *Pră cao (Niyai)*. R. 654.
602. *Pră cao kao kèn (Tamnan)*. R. 309.
603. *Pră cao kurn pai pòthisât*. R. 1020.
604. *Pră cao liep lòk*. R. 846 ; E. p. 5 [5 vol.]. p. 21¹.
605. *Pră cao mai căn hōm (Tamnan)*. E. p. 12².
606. *Pră cao oñ luoñ (Tamnan)*. R. 958.
607. *Pră cao oñ luoñ mroñ Pră Yao*. R. 1018.
608. *Pră cao sañ Anon*. R. 1084.

577. « Le marchand de thé ». — 578. « Le commerçant nautique ». — 580-587. « Histoire de 5 cedi, — de Kam muon Kam kot, — de Vieng Chau, — de Luang Prabang, — de Mêng Kon, — de Lampun, — de Phu Khieu, — du Nord, — de Xieng Mai ». — 593. « Histoire du Buddha d'émeraude appelé Pră Kéo ». — 595. Voir p. 150. — 604. « Le Buddha parcourt le monde ». — 605. « Le buddha de santal ». — 608 « Le Buddha instruit Ānanda ».

609. *Pră cao sip pră òn*. R. 468 [2]; E. 246.
 610. *Pră cao sôn nai pan* (Kap). R. 1105.
 611. *Pră cao sôn pră òn* (Tamnan). R. 29.
 612. *Pră cao sôn pră òn tamnuei vai*. R. 1079.
 613. *Pră cao tăt ket* (Tamnan). R. 959.
 614. *Pră cao then nam nom me*. R. 831.
 615. *Pră cao Toñ Ieñ* (Tamnan). E. p. 16¹. 17⁴. 22³.
 616. *Pră Kéo* (Purn). R. 125; E. 79. Cf. *Pră amara*.
Pră Kéo (Vat). *Voir*: Vat *Pră Kéo*.
 617. *Pră Kéo hin fu*. P, II, Vat Ban Lap [13].
 618. *Pră lăp bhôt* (tīkā pāli). R. 341.
Pră Malai. *Voir*: Malai.
Pră Nakkasen. *Voir*: Nāgasena.
 619. *Pră nōn păn* (Tamnan). E. p. 23, 1³. p. 24, 1² et III.
 620. *Pră Si An* (Purn). R. 75; E. 243.
 621. *Pră Sihin*. L, That Luong; C, Vat Aram.
 622. *Pră Sinhā Buddhapatimā*. E. p. 17.
Pră Vet. *Voir*: Vessantara.
 623. *Prā Vahira nitan*. R. 850 [8].
 624. *Praya In* (Purn). R. 712.
 625. *Praya In* (Tamnan). R. 111; E. 109. p. 17⁵. p. 19⁵⁻⁷.
 626. *Praya In hai bhāvanā* (Gāthā). R. 1034.
Praya In hai nuei dao tok (Nañsu). *Voir*: Nañsu.
 627. *Praya In kao kam tham katai* (Tamnan). R. 282.
 628. *Praya In liep lōk*. R. 912.
 629. *Praya In su lōk*. R. 963.
 630. *Praya In tham pañhā*. R. 397. 909.
 631. *Praya In tham ha me*. R. 910.
 632. *Praya kănkak*. C, Vat Chumkong [7].
 633. *Praya Patsen fan*. R. 898.
 634. *Praya Prommatat rien sattasin* (pāli). R. 795.
 635. *Praya san tañ tua* (tīkā). R. 259.
 636. *Praya Sañkasaya*. C, Vat Aram [2].

609. « Les 10 buddhas ». — 610. « Le Buddha admoneste un chasseur ». — 611. « Histoire de deux buddhas ». — 612. « Prédiction de deux buddhas ». — 613. « Le Buddha coupe ses cheveux ». — 614. « Le Buddha paie de retour le lait de sa mère ». — 615. D'après le ms. EF, p. 16¹, le *Pră cao Toñ Ieñ* est « une grande statue de buddha en Birmanie ». — 616. Voir p. 151. — 617. « La pierre flottante ». — 620. « Histoire de Metteya ». — 621-622. Voir p. 70. — 627. « Indra interroge le lièvre ». — 628-629. « Indra parcourt le monde ». — 630. « Questions d'Indra ». — 631. « Indra à la recherche de sa mère ». — 632. « Le roi des crapauds ». — 633. « Les rêves du *Praya Patsen* ». — 634. « Le roi Brahmadatta apprend les 7 sīla ».

637. *Praya si sao*. K, Murong Mahasay, Vat Sen.
638. *Praya Sunantarāt*. R. 357.
639. *Praya Tham* (Kap). R. 410 410^{bis}.
640. *Praya Tham* (Tamnan). R. 430; E. 304.
641. *Praya Tham* (Vatthu). R. 759.
642. *Praya Thammikarat* (Tamnan). R. 687; E. p. 15⁶.
643. *Pu kam*. P, II, Vat Ban Lap [13].
644. *Pu sōn lan*. U.
645. *Puggala* [paññatti] (pāli). R. 561; E. 174 [phuk 4].
646. *Puggala* [paññatti]-atthakathā-yojanā. R. 553. [4]. 558.
647. *Puggala* [paññatti]-ṭṭkā (pāli). R. 565 [4].
648. *Puggala* [paññatti]-anuṭṭikā. R. 568
Purn. . . *Voir au mot qui suit Purn*.
649. *Puññakalyāṇagantha* (pāli). R. 530 [2].
650. *Puññakkani*. R. 900.
651. *Puññakaseṭṭhi*. R. 56 [6].
652. *Puññakriyā*. R. 998.
Purisat. *Voir* : Bhūridattajātaka.
Putthasen. *Voir* : Buddhasena.
653. *Rāhulasutta*. R. 1040.
Rājadhammā (Dasa). *Voir* : Raksa sin.
654. *Rājasavaṇṭ*. R. 351; E. 80.
655. *Rājasīnha*. R. 805.
656. *Rājasutta*. R. 161; E. 257.
657. *Rājavaṃsa mroṅ Hariphunxai* (Tamnan). E. p. 12¹.
Rājavaṃsa Xieṅ Mai (Poṅsavadan). *Voir* : Poṅsavadan.
658. *Raksa sin ha*; — *Dasa rājadhammā*. E. 258.
Rasavāhinī. *Voir* : Madhurasavāhinī, Vāhinī.
659. *Rassisinga*. R. 105.
660. *Ratanamālā* (pāli). R. 263; E. 123.
Ratanaraṅsi. *Voir* : Dhammaratanaraṅsi.
661. *Ratanasutta*. R. 24.
662. *Rathana Pră cao loṅ then*. R. 1107.
Ratthasat. *Voir* : Kotmai Lao.
663. *Roi khot*. R. 334.
Rōmmaṅ (*That*). *Voir* : *That Rōmmaṅ*.

644. *Voir* p. 148. — 645. 4^e section de l'Abhidhamma. — 653. *Samyutta*, III, 135; IV, 105. — 654. *Voir* p. 140. — 658. « Observation des 5 sīla. Les 10 devoirs royaux ». — 661. *Suttanipāta*, II, 1. — 662. « Invitation au Buddha de descendre de son autel » [pour la cérémonie de l'ondoisement]. — 663. « Les cent nœuds ».

664. Rompon. R. 686.
665. Rōñō (Tamnan). E. p. 23, 1².
Rōñō (Tamnan *prā that*). Voir : *That*.
Ruroñ... Voir au mot qui suit Ruroñ.
666. Sabbamitta E 226.
667. Sabbapaṇhā. R. 1049.
668. Sabbapāramī (pāli). R. 442-443 [1, 10; 11, 6]; E. 200 [1, 10; 11, 7]
669. Sabbasiddhikumāra. R. 473.
670. Sabbasutta (pāli). R. 66 [7].
671. Sabbavatthu noi. C, That Luong.
672. Saccadhamma ðāñ si. R. 773. 808.
673. Saccadīpanī. C, Vat Vixun.
674. Sadda (pāli) R 642 [7]; — (sāp). R. 647 [6].
Voir aussi : Kaccāyana.
675. Sadda (Pè Son). R. 576.
Saddabheda. Voir : Saddatthabhedacintā.
676. Saddabinduṭṭkā. R. 34 [7].
677. Saddanti (Mahā) [pāli]. R. 257 [13]; E. 127 [13].
678. Saddasaṅgaha (pāli). R. 391; E. 44. 97.
679. Saddatthabhedacintā (nissay). R. 673 [13]; E. 193. [1, 12].
680. — (pāli ṭṭkā). R. 611.
681. — (pāli navatṭkā). R. 616 [3].
682. Saddatthabhedāvatāra. Vat Vixun [12].
683. Saddavācakaḷakkhaṇa (pāli). R. 177 [2]. 908; E. 88 [2].
684. Saddavidhānalakkhaṇa (pāli). R. 162; E. 84.
685. Saddavidhānaṭṭkā (pāli). R. 204 [10]; E. 75 [10].
686. Saddavimāla. R. 437; E. 192.
687. Saddavisesanaṃ rom. R. 148; E. 86.
688. Saddavuttipakāsaka (ṭṭkā pāli). R. 198 [2]; E. 87. 87 bis.
689. Saddavuttivīñhāra-ṭṭkā (pāli). R. 147 [3]; E. 83 [3].
690. Saddhammo (pāli). R. 426 [10].
691. Saddhammo (nissai). R. 767 [5].
692. Saddhammo bok pranèk C, Vat That.
693. Sahai raksa sin. R. 395.
Sai. Voir : Xai.
694. Saifoñ (Purn muroñ). R. 896; E. p. 24. 11² (Tamnan muroñ —).
695. Sakalavatthu. R. 934. 936.
Sakanipāta. Voir : Jātaka.
696. Sakayamulla. R. 1048.

697. Sakkapabba (pāli). R. 842.
698. Sakkapimat. R. 428 [3].
699. Sakkatidīpanī. R. 425 [II, 9].
700. Sakuṇapakaraṇa. R. 200 [2] ; E. 82 [3]. 119 [3].
Salakahini (Paṇḍita). *Voir*: Paṇḍita Salakahīni.
Salākarivijāsutta. *Voir*: Sarākarivijāsutta.
701. Salamānava. R. 858.
702. Salanikōt. C, Vat Vixun.
703. Sam poñ sam kieu. R. 123.
704. Samacittasutta. R. 1047.
Sāmajātaka. *Voir*: Suvanṇasāmajātaka.
705. Samakho (ṭikā). R. 918.
706. Samān (Sāp). R. 519 [10] ; E. 278 [13].
707. Samaṇera (Vatthu). R. 160.
708. Samaṇerakhandha. R. 753.
709. Sāmaññaphalasutta. R. 317 [9]. 737 [10].
710. Samantapāsādikā ṭikā (pāli). R. 598 [15].
711. Samantapāsādikā yojanā (pāli). R. 545 [19]. 603 [16].
Samāsa. *Voir*: Kaccāyana.
Samat Kinnarī. *Voir*: Kinnarī.
Samat Si Suthon. *Voir*: Sudhana.
Samat soṅsan. *Voir*: Saṅsāra.
712. Samaya (Sāp). R. 582.
713. Samayasutta (Mahā). R. 967.
714. Samicitta. P, II, Vat Ban Nèn.
715. Sammanò kua mưon Phu Khieu. E. 37.
716. Sammohavinodanī (pāli). R. 624 [13].
717. Samo yojanā (pāli). R. 554 [16].
718. Sampayogalakkhaṇa (pāli). R. 567 [2].
719. Samphot toñ. E. 33.
Saṃsāra. *Voir*: Saṅsāra.
720. Samuddaghosa-jātaka. R. 322 [8]. 923.
721. Saṃvegavatthu. R. 771.
722. Saṃyuttanikāya (pāli). R. 668-670 [3 māt de 10 phuk chacun].
723. Saṃyuttapaṇhā. R. 880.
724. Sāñ kōn. R. 789.
Sanasanta. *Voir*: Janasandha.

697. Vessantara, ch. X. — 700. *Voir* p. 84 sqq. — 703. « Trois saillies, trois dépressions. » — 709. *Dīgha-N.*, n° 2. — 710-711. *Voir* p. 51. — 712-713. *Dīgha-N.*, n° 20. — 715. *Voir* p. 153. — 716. Commentaire sur le *Vibhaṅga* (Abhidhamma). — 720. Paṇṇā-sajātaka, Z, n° 6.

- Sandhi. *Voir* : Kaccāyana.
725. Saṅgaha (pāli). R. 768.
726. Saṅgahadirat pālaxik. R. 1030.
727. Saṅgahayojanā. R. 559. [2].
728. Saṅgati. C, Vat Aram ; °pakaraṇa. That Luong [2].
729. Saṅgāyanā (pāli). R. 778 ; — (nissai). R. 455 [4].
730. Saṅgāyanā (Pathama). R. 512.
731. Saṅghapakaraṇa. R. 256 [4] ; E 167 [4].
Saṅkanipāta. *Voir* : Jātaka.
732. Saṅkat bōk vāt. C, Vat Nong.
733. Saṅkat ha prā oñ. R. 177.
734. Saṅkat luon. R. 892.
735. Saṅkatat. K, Mroñ Kañ de M. Mahasay.
736. Sankayalōk. R. 935.
737. Saṅkhan (Naṅsur). R. 356.
738. Saṅkhāpattakuman. R. 1104.
Saṅkhārasutta. *Voir* : Dhammasaṅkhārasutta.
739. Saṅkhittovāda. R. 548.
740. Saṅkip parican. K, Nay Tong de B. Sang.
Sanok. *Voir* : Janaka.
741. Saṅrom that. R. 83 [5] ; E. 3 [5]. 143 [4].
742. Saṅsāra (Samat). R. 187 ; E. 58.
743. Saṅsāravatta-jātaka. R. 307.
744. Saṅsāravatthu. P, II, Vat Ban Nen [15].
745. Sāp kaṃ sōn. R. 859.
746. Sāp tññ tññ. C, Vat That [7].
747. Sāp yoi. L, That Luong.
Pour les autres titres commençant par Sāp, voir au mot qui suit Sāp.
- Sapao. *Voir* : Xapao.
- Sappaphet. *Voir* : Saddatthabhedacintā.
748. Sappā soñ. C, Vat That.
Sappā sūt. *Voir* : Sabbasutta.
749. Sarākarivijāsutta. R. 328 ; E. 64.
Sārasaṅgaha. *Voir* : Citragaṅṭhidīpanī.
750. Sāratthadīpanī, ṭikā Samanta (pāli). R. 555 (II, 13). 587 [19].
Sāripisek. *Voir* : Jālibhiseka.
751. Sāriputtanibbāna. R. 869.

726. Cor. Saṅghādisesa-pārājika ? — 731. Voir p. 84. — 732. « Date à annoncer à la pagode ». Chaque jour les moines doivent réciter la date (saṅkat = sakrat, sakarat) où on se trouve depuis le Nirvāṇa et avant le terme des 5000 ans. — 733. « Dates des 5 buddhas ». — 738. Paṅṇāsajātaka, Z, n° 10. — 741. Voir p. 71. — 750. Voir p. 51.

752. Sarūpasaṅgaha. R. 566.
753. Sasemira. R. 179.
754. Sasut. R. 876. (= Jarāsutta ?)
755. Satipatṭhāna. R. 85 (pāli). 471. 817. 1110; E. 280 [3].
756. Sattahāradhamma. E. 70³.
Sattanipāta. *Voir* : Jātaka.
757. Savandi. R. 1014.
758. Sēn mroñ (pāli). R. 272 [5].
759. Sēn pi. R. 330 [6].
60. Senāsanakhandha. R. 754 [3].
61. Setthi hai ha luk (Vatthu). R. 819.
762. Setthi khaññ kuam tuk. R. 893.
763. Setthi soñ pua mia pen pet. R. 164
764. Setthi tññ ha. R. 429 [6].
765. Setthi tññ kao. R. 1058.
Si... *Voir au mot qui suit* Si.
Siddhikumāra. *Voir* : Sabbasiddhikumāra.
766. Siddhisāra. R. 108.
767. Sieu Savat. R. 225 [10]; E. 30 [10]. 53 [fasc. 3].
Sihñ (Prā). *Voir* : Prā Sihñ, Prā Siñha.
Silakhandhavagga. *Voir* : Dīghanikāya.
768. Silinñ. R. 922.
769. Sin (Nītan). R. 805.
770. Siñ la lot. P, II, Vat Ban Lap [13].
771. Siṅgālabut (Vatthu). R. 884.
772. Siṅgālasutta. R. 294. 701 [4].
773. Siṅgālovādasutta. R. 761.
774. Siṅguttara. R. 53; E. 283.
775. Siñhamat. R. 1038.
776. Siñhapakarāṇa. R. 314 [10].
777. Siñjaya. R. 191 [10]. 302 [17].
778. Sip xat rom. R. 36 [2]; E. 102 [2].
Siri... *Voir au mot qui suit* Siri.
779. Sīrīsa. R. 547 [4]; E. 219 [4].
780. Sittḥisan. R. 108.
781. Sodaṇḍa. R. 702.

755 Majjhima-N., I, 55. — 760. Vinayapīṭaka, Cullavagga, ch. VI. — 761. « Le setthi pleurant son fils ». — 762. « Le setthi pensant à ses malheurs ». — 763. « Le setthi et sa femme devenus preta ». — 764-765. « Les cinq, les neuf setthi ». — 767. *Voir* p. 114. — 772. Saṃyutta-N., II, 230. — 774. Siṅguttara, nom de la région de Rangoun. — 778. « Les dix jātaka en abrégé ». — 779. Paṇṇāsajātaka, L, n^o 4. — 781. Le même que *Sodaṇḍa*, n^o 894 (?).

Son. Voir : Sandhi.

782. Soñ amisatan. R. 648.
783. Soñ aṭṭhaparikkhāra. R. 496. 824.
784. Soñ bañ fai. R. 823.
785. Soñ bañsakun. R. 493.
786. Soñ Buddharūpa. R. 51.
787. Soñ buot. R. 505 ; E. 296.
788. Soñ buot cua. R. 941.
789. Soñ ceṭṭiya xay. R. 50.
790. Soñ comkom. R. 496.
791. Soñ dhātu. R. 1003.
792. Soñ dok mai. R. 15 ; E. 205.
793. Soñ fai. R. 813.
794. Soñ fai hai tan. R. 499.
795. Soñ fai furn tan. R. 492.
796. Soñ fan tham. R. 497.
797. Soñ hai tan pha. R. 490.
798. Soñ hai tan pha ap nam. R. 489.
799. Soñ hip. R. 494.
800. Soñ ho kōñ. R. 509.
801. Soñ hura fai. R. 1007.
802. Soñ jātaka. S, Vat Bang Khmuon.
803. Soñ kampēñ. R. 763.
804. Soñ kampi. R. 961.
805. Soñ kānthin. R. 486 ; E. 294.
806. Soñ kay dok mai. R. 760 ; E. 297.
807. Soñ khan dai. R. 12. 942.
808. Soñ khao bindibat. R. 102.
809. Soñ khao ci. R. 499. 1077.

782. *āmisadānam*, dons matériels, par opposition à *dhammadānam*, dons spirituels.
— 783. *aṭṭha-parikkhāra*, les 8 objets nécessaires au moine : vase à aumônes, 3 robes, ceinture, rasoir, aiguille, filtre. — 785. *paṃsukāla* = 1^o vêtement monastique fait avec des étoffes de rebut ; 2^o bandes d'étoffe blanche qu'on place sur le cercueil pendant les cérémonies funèbres ; 3^o récitation de la *Mātikā Kusalā dhammā* faite par les bonzes tenant une extrémité de ces bandes. — 787-788. *buot*, entrer au couvent ; — *cua*, comme novice. — 790. *caṅkramaṇa*, promenoir. — 792. Voir p. 73. — 793. « Illuminations ». — 794. « Feu donné en aumône » — 795. « Combustible ». — 796. « Audition du Dhamma ». — 797. « Don de vêtements ». — 798. Id « pour le bain ». — 799. « Coffre ». — 800. « Pavillon du gong » — 801. « Pirogues illuminées ». — 803. « Mur ». — 804. « Enveloppe d'un manuscrit et le manuscrit lui-même. — 805. *Kānthin* = *kaṭhina*. — 806. Parures de fleurs dont on décore les autels. — 807. « Escalier ». — 808. « Riz de l'aumône ». — 809. « Riz grillé ».

810. Soñ khao kam. R. 504.
811. Soñ khao padap din. R. 86 ; E. 110. 201.
812. Soñ khao pan kōn. R. 166 ; E. 202.
813. Soñ khao sālak. R. 109 ; E. 208.
814. Soñ khao san. R. 96.
815. Soñ khao saṅghabhāti. R. 481. 506 ; E. 268.
816. Soñ khao toni. R. 507.
817. Soñ khōi sim. R. 732.
818. Soñ khua. R. 101. 497. 503.
819. Soñ koñ luon. E. 293².
820. Soñ kroun sep tăn hlay. R. 948.
821. Soñ kutti vihan. R. 345.
822. Soñ lūk sai tan ha mè. R. 503. 510.
823. Soñ lūk sai tan ha po. R. 733.
824. Soñ lroun prä Putthasāsana. U.
825. Soñ Mahājāti. E. 287.
826. Soñ Mahāvessantara. R. 23. 492.
827. Soñ mahāvīpāka. R. 877.
828. Soñ mak beñ. R. 841.
829. Soñ meñ uppo. R. 878.
830. Soñ naṃ. R. 814.
831. Soñ naṃ sañ. R. 495.
832. Soñ naṃsur. R. 815.
833. Soñ ok vassa. R. 728.
834. Soñ paññāpāramī. R. 946.
835. Soñ pēn tañ. R. 764.
836. Soñ pēt mūr. R. 353 ; E. 144. 153. 207 (phuk 5).
837. Soñ pha baṅsakun. R. 1086.
838. Soñ pha biñ Prä Cao. R. 501.
839. Soñ pha bosot. R. 762 ; E. 289¹.
840. Soñ pha dok kaṃ. R. 1001.

810. « L'entrée dans le kam.na », retraite des bonzes dans une cabane, fête du 12^e mois. — 812 « Mille boulettes de riz ». — 813. *salākabhāttam*, riz distribué par billets. — 814-816. « Riz décortiqué ; — offert au Saṅgha ; — bouilli ». — 817. « Lier les bornes sacrées ». — 818. « Pont ». — 820. « Instruments de musique ». — 821. *Kaṭṭivīhāra*, cellule de moine — 822-823. « Offrandes funèbres à la mère, — au père ». — 824. « Histoire de la religion bouddhique ». — 828. Ornement de proue. — 829-833. « Lit de camp pour l'uposathāgāra (?), — eau, — puits, — livres, — sortie du vassa. » — 835. « Réparer les routes » — 836. Voir p. 76. — 837. V *supra* n^o 785. — 838. « Etoffe pour couvrir le Buddha ». — 839. « Tapis pour l'uposatha ». — 840. « Etoffe à fleurs d'or ».

841. Soñ pha kañ. R. 1083.
842. Soñ pha kathin. R. 1071.
843. Soñ pha naṃ fon. R. 57.
844. Soñ pham. R. 943.
845. Soñ pidan. R. 504. 508.
846. Soñ piṭaka. R. 392 ; E. 161. 203. 224.
847. Soñ pò. C, Vat Aram.
848. Soñ pò si. R. 201 ; E. 293¹.
849. Soñ pòk Prà Cao. R. 502.
850. Soñ pòthisàt. R. 926.
851. Soñ prà xai. R. 510. 662.
852. Soñ prasat. R. 491.
853. Soñ pratip. R. 498.
854. Soñ pua mia ma tuk hai (Vatthu). R. 1058.
855. Soñ puttharup. E. 225.
856. Soñ raksa sin. R. 497.
857. Soñ rao tien. R. 488.
858. Soñ rom. R. 488. 739 ; E. 232.
859. Soñ rom settasat. R. 504.
860. Soñ rot. R. 491 ; E. 294².
861. Soñ sahai raksa sin. R. 33.
862. Soñ sala. R. 508.
863. Soñ sañkhan. R. 405.
864. Soñ sañkhat Dhatu Panom. R. 947.
865. Soñ Sañrom that. R. 386. 543 ; E. 3 bis. 155.
866. Soñ sappà tan. R. 572 ; E. 221.
867. Soñ sappà thuñ. R. 43 ; E. 209.
868. Soñ sep kôn koñ. R. 502.
869. Soñ sia ya. R. 500.
870. Soñ sim hin. E. 275.
871. Soñ sin. R. 930.
872. Soñ soñ dhātu. R. 499.
873. Soñ sop. E. 295.

841-845. « Rideau ; — vêtement pour le kaṭhina ; — vêtement pour la pluie ; — hangar ; — baldaquin. » — 847. « Arbre de la Bodhi ». — 849. « Dorer un Buddha ». — 852. Les *prasat* sont de deux sortes : a) chaire en bois doré pour le prédicateur (*thammā* = *dhammāsana*) ; b) modèle d'édifice en écorce de bananier, orné de fleurs et de bougies (*prasat ton phoñ*). — 853. « Lampe ». — 854. « Ménage tombé dans la misère ». — 855-860. « Statue du Buddha ; — observation des sila ; — luminaire ; — parasol ; — parasol à sept étages ; — char. » — 865. Voir p. 71 — 867-873. « Bannières ; — instruments de musique ; — couper l'herbe ; — bornes de pierre ; — sila ; — arroser un that ; — funérailles. »

874. Soñ suam ap. R. 940.
875. Soñ tññ tññ. E. 47 [16].
876. Soñ tèn Prā Cao. R. 765.
877. Soñ thammāt. R. 504.
878. Soñ thuñ. R. 495.
879. Soñ thuñ fai. R. 76; E. 286.
880. Soñ thuñ hañ. R. 481.
881. Soñ thuñ lek. R. 169, 507; E. 206.
882. Soñ thuñ phoñ. R. 487; E. 288.
883. Soñ thuñ xai. R. 94.
884. Soñ (ṛkā Abhidhamma. R. 902.
885. Soñ ion dok mai. R. 832.
886. Soñ tua pōñ. R. 689.
887. Soñ lup kam. R. 875.
888. Soñ umuñ. R. 502.
889. Soñ vassakamma. R. 95.
890. Soñ Vessantara. R. 508.
891. Soñ Vinaya. R. 928.
892. Soñ vit. R. 830; E. 289^o.
893. Soñ yot ya. R. 952.
894. Sonaṇḍakumāra. R. 1045.
Soñsan (Samat). Voir : Sañsāra.
895. Sotabbamālinī. R. 594; E. 241 [5].
896. Sotaxaki. R. 865.
897. Sōvat. K, Sathilat de Ban Natheut.
898. Subha akson Praya In. R. 476.
899. Subha kaṃ sōn Praya In. E. 281.
Subhaddā (Nañ). Voir : Nañ Subhaddā.
900. Subhāsita. R. 126; E. 70; Bibl. Nat., Lao. 13.
901. Subhāsita tham. R. 1075.
902. Subhogasetṭhi. R. 1015.
903. Subodhālaṃkāra. R. 42 [2]. 613.
904. Subrahmamokkha. R. 281 [7]. 281^{bis} [10].

874-876. « Chambre de bain ; — s à divers ; — autel. » — 877. V *supra*, n^o 852. — 878-881. Bannière, — de coton, — à franges, — de fer. » — 882-883. « Bannière de cire, — de victoire ». — 885. Prasat de bananier percé de trous où les fidèles vont chaque jour piquer des fleurs. — 886. Bannière portant l'image des 12 « animaux protecteurs », que l'on confectionne à la fin de chaque année. — 887. « Cabane pour le kamma ». V. *supra* n^o 810. — 888. « Voûte, pagodon ». — 892. « Latrines ». — 893. « Réparations ». — 894. Paṇṇāsajātaka, L, n^o 15. — 895. Recueil de contes édifiants (JPTS, 1882, Mss. du Colombo Museum) Le *Gandhavaṃsa* (p. 72) cite une *Sotappamālinī*. — 898-899. Voir *supra*, n. 458. — 900. Voir p. 147. — 903. Voir p. 63.

905. Sudhana. R. 313 [9]. 738 (« Suton »).
906. Sudhana (Samat Si). R. 1022.
907. Sudhanu. R. 270 [3].
908. Sujavaṇṇacakka. R. 212. 920 ; E. 198 [10].
909. Sukho (Niyai). R. 581.
910. Sukho buddha. R. 360
Sulinda. *Voir* : Surinda.
Sulivoṇ. *Voir* : Surivoṇ.
911. Sumanasetthi. R. 919.
912. Sunandajātaka. R. 1080.
913. Sunandarāja. R. 81. 206 ; E. 61.
914. Sunandarā therī. R. 921.
915. Suññapañña. P, II, Vat Ban Hua Thong.
916. Suññasutta. R. 772.
917. Surp sua Praya In. R. 434 ; E. 290.
Suphasit. *Voir* : Subhāsita.
918. Supannanak. R. 115 ; E. 180.
919. Supò prā Laṅkā (pāli). R. 607 [7].
920. Surinda jambu. R. 273 [5].
921. Surindakumāra. R. 289 [2].
922. Surivoṇ. R. 224 ; P, II, Vat Ban Hua Thong [6].
923. Surivoṇ kai sōn. R. 283 [5].
924. Suriyavoṇ hoṇ amat. R. 638 [10] ; E. 217 [3].
Susavanna. *Voir* : Sujavaṇṇa.
Sut. *Voir* : Sappāsut.
925. Sut ban ton. R. 61. 667 ; E. 134. 148.
926. Sut catuvik (pāli). R. 691. 840 ; E. 99 ; — (nissai). R. 695 [3].
927. Sut iti pi so. R. 176. 809. 1081 ; E. 96. 150.
928. Sut kam. R. 116.
929. Sut kao. R. 907².
930. Sut mon. R. 1090 ; E. 43.
931. Sut mon dōk. R. 118. 650.
932. Sut mon kaṇ. R. 1032 ; E. 92.
933. Sut mon noi. E. 91.
Sut mon yai. *Voir* : Pātimokkha.
934. Sut nam. R. 913.
Sut Patimōk. *Voir* : Pātimokkha.
935. Sut Pōlhisāt. R. 152 ; E. 95. 113. 135.

905-907. Paṇṇāsajātaka, L. nos 3, 2. — 909-910. *Dhp.* 194 : « Sukho buddhānam uppādo... ». — 916 *Suññatāsalla*, *Majjh.-N.* III, 104. — 917. « Générations successives d'Indra ». — 925 sqq. *Voir* p. 56 sqq.

Sut satta. Voir : Sadda.

936. Suṭṭippamon (pāli). R. 120. 1013; E. 93; — (nissay). R. 438. 456 [10].

937. Sut ubat pēt prakan. E. 94.

938. Sutasoma. R. 213 [8]; E. 48.

939. Suta Xumpu. P, II, Vat Ban Kèn [5].

940. Sutta (Ratana, Samaya, Maṅgala, Samicitta, Parābhava. Rāhula). R. 318.

941. Suttakò. P, II, Vat Ban That [6].

942. Suttaniddesa (pāli) : kāraaka. R. 604 [18]; — saddākhyāta. R. 605 [2];

— kitakappam. R. 610.

943. Suttasaṅgaha. R. 734.

944. Suttavibhaṅga. R. 988.

Sutthimak. Voir : Visuddhimagga.

Suton. Voir : Sudhana.

945. Suttantapīṭaka. R. 735.

946. Sutthisan xañ. C, Vat Aram.

947. Suvān hen kaṃ. R. 534; E. 282.

948. Suvān hoi sañ. R. 278 [6].

949. Suvān kǎnkak. R. 202.

950. Suvan tao kaṃ. R. 575; E. 284.

951. Suvān teñ kieu. R. 1024.

952. Suvāṇṇabrahma. R. 143 [4].

953. Suvāṇṇabrahma kaṃ. R. 538 [2].

954. Suvāṇṇacakka. R. 444 [10].

955. Suvāṇṇahaṅsa C, Vat That [3].

956. Suvāṇṇajātaka. R. 516. 1046.

957. Suvāṇṇamegha. R. 340 [5].

958. Suvāṇṇamukhakumāra. R. 573 [8]; E. 14 [8]. 279 [12].

959. Suvāṇṇamūsikā pha poi. R. 149.

960. Suvāṇṇasāma. R. 221 [6]; E. 285.

961. Suvāṇṇasaṅkha. R. 407 [3].

962. Suvat. R. 346.

Taddhita. Voir : Kaccāyana.

963. Tak pèn. P, II, Vat Ban Lap [13].

964. Takana paṅha rāja. C, Vat Aram.

965. Takoñ. P, II, Vat Ban Lap [13].

966. Tamnan (Cet) [pāli]. R. 892.

938. Paṇṇasajātaka, L, n° 34. — 942. Voir p. 61. — 943. Voir p. 50. — 944. Voir p. 51. — 948. « La conque d'or ». Cf. *infra*, n° 961. — 949. « Le crapaud d'or ». Cf. *supra*, n° 632. — 950. « La tortue d'or. Cf. *infra*, n° 971 sqq. et Paṇṇasajātaka, C, n° 44. — 961. Paṇṇasajātaka, L, n° 961.

967. Tamnan (Sip soñ) [pāli]. L, That Luong.
Pour les autres titres commençant par ce mot, voir au mot qui suit
Tamnan.
968. Tamotamasutta. R. 803.
969. Tamra ya (Nañsur). R. 58 [2].
970. Tao Be. E. p. 2.
971. Tao kaṃ. R. 1114.
972. Tao kaṃ pēn pōthisāt. R. 574.
973. Tao kaṃ sōn. R. 277 [2].
974. Tao kaṃ ka dam (Purn). R. 352.
975. Tao khun Tun. K, Thao Phu de Ban Nakathat.
976. Tao Na phak klai kădon. E. p. 7 [6]; K, Vat de Hin Bun.
977. Tao noi ôñ kaṃ. R. 1026.
978. Tao Sin tōñ K, Thao Sitha de Hin Bun.
Tao Sulivoñ. Voir : Surivoñ.
979. Tao tăn si. C, Vat That.
980. Tao tao (Purn). R. 16.
981. Tao Tasanibat. P. II, Vat Ban That [8].
982. Tao tuk ek. R. 894.
983. Tao Xali Nañ Kaṇha. C, Vat That.
984. Tao Yi. K, Chan Kéo, Ban Don Malai.
985. Tasat rom. R. 342 [4].
Taturk. Voir : Kaccāyana (Taddhita).
986. Temiyakumāra. R. 192 [8]; E. 2 [4], 141 [5].
987. Teñ dôn. K, Chan on ta, Mưong Takek.
988. Teñ khieu. P, II, Vat Ban Xang [4].
989. Teñ hōm. E. 10.
Tep Malai. Voir : Malai.
Terasanipāta. Voir : Jātaka.
990. Tesakuṇajātaka. C, Vat Nong [6]
991. Thaṃ mai (Săp). R. 30.
992. Thaṃ pră sōn. R. 1102.
993. Thaṃ sam tai. R. 452 [3].
994. Thaṃ tañ kao hōñ sēn fa. R. 396.
Thammacāk tham mai. Voir : Dhammacakka.
Thammada. Voir : Dhammatā.

969. « Traité de médecine ». — 970. Voir p. 127. — 971-973. « La tortue d'or ; — bodhisat ; — donne des conseils ». — 974. « Le prince noir au corbeau noir » (?) Cf. *supra*, n° 240. — 976. « Le prince dont le front est loin de la nuque ». — 977. « La petite tortue à la carapace d'or ». — 983. Jāli et Kaṇhā, les deux enfants de Vessantara. — 986. Jātaka n° 538 — 987-989. « Concombres blancs, — verts, — odorants ». — 994. « Les neuf dhamma et les cent mille cieux ».

Thammikarat. (Praya). Voir : Praya Thammikarat.

995. *That (Nitan). E. 183.*
996. *That (Purn). R. 384. 725 [10].*
997. *That (Tamnan). R. 49.*
998. *That doi Singuttara. R. 1072.*
999. *That doi thuñ muroñ Xieñ Sen (Tamnan). R. 327.*
1000. *That doi Vasutep (Tamnan prä). E. p. 19².*
1001. *That ha läñ mi nai muroñ Lävèk. E. p. 15⁵.*
1002. *That Inrañ. E. 33*
1003. *That khuei pu pu täp muroñ Lôn. E. p. 15¹.*
1004. *That Kuñ. R. 170. 957; E. 108.*
1005. *That Mondun tao (Tamnan). R. 357.*
1006. *That Panom (Nitan). R. 388; — (Tamnan). E. p. 15¹.*
1007. *That Rômman (Ruroñ xôn). E. p. 24. 1³.*
1008. *That Rônô muroñ Lôn (Tamnan prä). E. p. 15².*
1009. *That Xieñ Huñ (Purn). Vat de Paklay.*
Thatu. Voir : Dhātu, That.
1010. *Therī bhikkhuñī. C, That Luong.*
1011. *Therīgāthā. R. 457-458 [I. 10; II. 9]; E. 213.*
1012. *Thoñ yañ Muroñ Fañ (Tamnan). R. 1019.*
1013. *Ṭikā mālā. P, II, Vat Ban That [8].*
Tikanipāta. Voir : Jātaka.
1014. *Tikā rīk. R. 174 [5].*
1015. *Tikā yo so. R. 672 [10]; E. 13 [10].*
1016. *Tilakkhaṇadāna. R. 802.*
1017. *Tilakkhaṇasutta. R. 449 [9]; E. 195 [7].*
Tiṃsanipāta. Voir : Jātaka.
1018. *Tippamon seṭṭhi läñ kao. R. 822.*
1019. *Tôm kaṃ. R. 306 [4].*
1020. *Ton kāmakuñ läñ ha. R. 806.*
1021. *Toñ Ieñ (Tamnan Prä cao). Voir : Prä cao.*
1022. *Trailokyavinicchayakathā. R. 135-142 [8 mät, de 10 phuk chacun].*
1023. *Traiphum. C, Vat Pa Fang [10].*
1024. *Tua laphi. R. 1036.*
1025. *Tua pōñ (nissai). R. 907¹.*
1026. *Tukkata fañ kaṃ po (Vatthu). R. 977.*
1027. *Tulapanta. R. 1101.*

995-1009. Voir p. 69 sqq. — 1011. Voir p. 43. — 1012. Histoire de la plaine de Muroñ Fañ — 1019. « Pépite d'or ». — 1020. « Les 5 kāmagaṇa ». — 1022-1023. Voir p. 71. — 1025 « Les animaux protecteurs ». — 1026. « T. écoute les conseils de son père ».

1028. Ua kiem. R. 1069.
Uddā (Nañ). *Voir* : Nañ Uddā.
1029. Uddābhiseka. R. 60.
1030. Uddhaka yojanā (pāli). R. 184 [3].
1031. Udena. R. 991.
Ulañka, Ullañka. *Voir* : Urañga.
Uṇādi. *Voir* : Kaccāyana.
1032. Uṇhassavijaya. R. 371 ; E. 55·55^{bis}. 163, 223.
1033. Upadesa. R. 901.
1034. Upadesa klaṅ duei nan (pāli). R. 703.
1035. Upagutta (Gāthā). R. 1006.
1036. Upagutta luoñ (Mahā). R. 112 [14]. 441 [16] ; E. 261 [15].
1037. Upasāmpadā. R. 713.
1038. Uposatha (Pan). R. 1010.
1039. Uposathakhandha. R. 189 [2]. 1010.
1040. Uppā yao. U.
Uppaladevī (Nañ). *Voir* : Nañ Uppaladevī.
1041. Uppāta (pāli). R. 403 ; E. 231.
1042. Uppātakhandi. R. 535.
1043. Urañgadhātu. R. 636 ; E. 229.
1044. Urañganidāna E 71 [4]. p. 23, II.
1045. Usabarot R. 363-365 [I, 10 ; II, 10 ; III, 4] ; E. 227 [I, 10 ; II, 10 ; III, 4].
1046. Uttara. R. 1000.
1047. Vāhinī. C. Vat Chumkong [10]. *Cf.* Madhurasavāhinī.
1048. Vai prā cao sip prā oñ. R. 650.
1049. Vajirabodhi, ṭikā Samantapāsādikā (pāli). R. 597 [I, 16]. 627 [dernier māt, 12 phuk]
1050. Vajirabodhi, ṭikā Mahāvagga (pāli). R. 589 [12].
1051. Vākyasāravilāsini. C, Vat Vixun.
1052. Vāmadantadhātu. R. 207 [4] ; E. 31 [5].
1053. Vaṃsamālinī (Dutiya). R. 267 [10]. (Mq. phuk 2.)
1054. Vaṃsamaṇi. K. Murong Thakek, Vat Vanthakam.
1055. Vanappavesana. R. 432.

1028. « Ua la majestueuse ». Légende localisée sur les bords du Nam Ta, dont le nom viendrait des larmes que versait intarissablement cette belle affligée. — 1032. *Voir* p. 74. — 1035-1036. *Voir* p. 65 — 1039. Vinayapitaka, Mahāvagga, ch. II. — 1042. *Corr* Uppātasanti. Série de stances à la louange du Triratna, destinées à écarter les accidents. (BEFEO., XV, III, p. 40). — 1043-1044. *Voir* p. 153. — 1045. *Voir* p. 116 — 1047. Probablement identique au recueil de contes en pali intitulé *Rasavāhinī*. *Cf.* F. SPIEGEL, *Anecdota palica*, et *JPTS.*, 1881, p. 50 sqq. — 1049-1050. *Voir* 51. — 1053. *Voir* p. 151. — 1055. Vessantarajātaka, ch. IV.

1056. Vandā luon̄, Vandā noi (plè). E. 222.
1057. Vanna Pam (Tao). R. 413 [4]. 810 [4].
1058. Varavijjāsutta (? « Paravixasut »). C, Vat Nong.
1059. Vassakhandha (pāli). R. 751 [2].
1060. Vassupanāyikākhanda. R. 750
Vasutep (That doi). Voir : Mahājinadhātu, That.
1061. Vat Prā Kéo (Tamnan). E. p. 191.
1062. Vat Prā Kéo Don Tao (Tamnan). R. 848.
Voir aussi : Prā Buddha tamnuei Vat Prā Kéo.
1063. Vattaṅguli. R. 976.
1064. Vatthu ăn dai hai tan khao xao mēt pěn tan. R. 777.
1065. Vatthu devatā. R. 775.
1066. Vatthu devatā ke paṅhā. R. 776.
1067. Vatthu hin tēk. R. 433.
1068. Vatthu Pram. R. 721.
1069. Vatthu xay xumpuka. R. 774.
1070. Vatthubheda. C, Vat That.
1071. Vedamūlaganṭhi Sī Cakkavāt. E. p. 20.
1072. Vemati Mahāvagga (pāli). R. 511 [6].
1073. Vemati Pācittiya (pāli). R. 614 [3].
1074. Vemati Samanta (pāli). R. 188 [dernier mât, 9 phuk].
1075. Vemativinodanī, tīkā Mahāvagga (pāli). R. 592 [3].
1076 — — Cullavagga — R. 593 [2].
1077. — — Parivāra — R. 630 [3].
1078. Vesāli (Vatthu). R. 820.
1079. Vessantara-jātaka. R. 18-18⁴ [16. 13. 15. 13]; E. 29 [17]. 51. 128 [16].
129 [13] 164 [14].
Voir aussi : Jūjaka, Mahāvana, Mahāxat, Himavanta, Vanappavesana.
1080. Vessantara (Sap Mahā). R. 560 [14].
1081. Vessantarajātaka-vivaraṇa (pāli). R. 680 [6].
1082. Vessantara nok kao. R. 303 [5].
1083. Vessantara sakuṇa. R. 720.
1084. Vibak Praya Vessantara. R. 719.
1085. Vibhaṅga (Săp). R. 557 [10].
1086. Vibhaṅgapakarāṇa (pāli). R. 454 [12].
1087. Vibhaṅgapakarāṇa-anuṭīkā. C, Vat Aram [2].
1088. Vidagdhamukhamaṇḍana-tīkā (pāli). R. 676 [6].

1059-1060. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. III. — 1063. Paṅṇāsajātaka, Z, n° 37. — 1064. « Histoire de l'aumône de vingt grains de riz ». — 1067. « La roche fendue ». — 1072-1077. Voir p. 51 — 1079 sqq. Jātaka n° 547. — 1085 sqq. Voir p. 52. — 1088 Commentaire par Vepullabuddhi, de Pagan (XIV^e siècle), sur le Vidagdhamukhamaṇḍana (« on riddles ») de Dharmadāsa. (Mrs. Bode, *Pali Lit.*, p. 28).

1089. Vidhi. C, Vat Aram. Cf. Vitthi.
1090. Vidhurapaṇḍita. R. 71 [10]; E. 1 [8].
1091. Viēñ kēo yot nirapan. R. 716. 1116; E. 309.
1092. Viggahasanti (Vatthu) [pāli]. C, Vat Vixun.
1093. Viggahasanti-aṭṭhakathā (pāli). R. 623 [11].
1094. Vijaya hoñ (Siri). P. II, Vat Don Chai [10].
1095. Vijaya-jātaka ou Si Vixai. C, Vat Vixun [10].
1096. Vijayapaṇḍhā. R. 154-155 [I, 10; II, 10]; E. 18 [12]. 27 [3].
1097. Vijayapaṇḍhā nakon. R. 571.
1098. Vimānavatthu. C, Vat Vixun.
Vimati. Voir : Vemati.
1099. Vinai (Prā). Bibl. Nat., Lao. 15.
1100. Vinai ha. C, Vat That [4].
1101. Vinai nen. L, That Luong.
1102. Vinai Prā. R. 69 [12].
1103. Vinai rom. R. 472.
1104. Vinai tat. R. 1012.
1105. Vinayakiccavacaraṇa R. 755 [2].
1106. Vinayapadayojanā (pāli). R. 211 [10].
1107. Vinayapiṭaka. R. 78. 78^{bis} [4]; E. 115.
1108. *Vinayapitaka*. (Chacune des parties énumérés ci-dessous est cataloguée à son rang alphabétique.)

Khandhakas. — Khan lāñ hlay, C, Vat That [3].
Khandhakavagga. L, That Luong.

Suttavibhaṅga.

- Pārājika (pāli). R. 542-544 [I, 10; II, 13; III, 10].
637 [I, 10]; E. 171.
Pācittiya (pāli). R. 106-107 [I, 22, II, 10]; — (sāp).
R. 552 [10]
» parai (pāli). R. 377 [9].
Mahāvagga (pāli). R. 640 [10]. 651-652 [I, 12; II, 10]. —
(sāp). R. 250.
Pabbajjā. R. 223 [6].
Uposatha. R. 189 [2].
Vassupanāyikā. R. 750. 751. [2].
Camma. R. 752. [2].
Kaṭhina. L, That Luong.
Cīvara. R. 749 [3].

1090. Jātaka n° 145. — 1091. « La forteresse de cristal, éloge du Nirvāṇa ». — 1095.
Voir p. 49. — 1098. Khuddakanikāya, n° 6. — 1099 sqq. Voir p. 51.

- Cullavagga* (pāli). R. 639 [dernier māt, 13 phuk].
Pārivāsikā. L, That Luong.
Senāsanakā. R. 754 [3].
Parivāra (pāli). R. 618 [5].
Vinayasaṅgaha (pāli). R. 583 [12] 853.
Vinayavinicchaya (pāli). R. 658 [11].
Vinayavinicchaya-ṭṭkā (pāli). R. 193 [14].
Voir aussi : Pālimuttaka vinayavinicchaya.
Vipassi (Sāp). R. 1037.
Vipulakitti-jātaka (Siri). R. 999.
Vitriyapaṇḍita. R. 279 [8].
Vitriyapidok. R. 779.
Viśākhā (Nañ). *Voir* : Nañ Viśākhā.
Vīsatinipāta. *Voir* : Jātaka
Viśayasuddhi. C, Vat Aram [3].
Viśuddhimagga rom. R. 280 [8].
Viśuddhimagga yai. R. 2-11 [I, 14 ; II-X, 10 phuk chacun ; XI, 15] ; E.
121 [māt III] et 122 [māt I].
Vitthi ṭāp bōlan. R. 513.
Vixai (Si). *Voir* : Vijaya.
Vohān bōk prā nēt. R. 479.
Vohān desanā. R. 268 [10].
Vohān dhammadesanā. R. 718.
Vohān iti pi so desanā. R. 717.
Vohān yāni. R. 793 [2].
Vōh ho (Tamnan). R. 578.
Vuttiviyākhyā (pāli). R. 260 ; E. 117.
Vuttodaya. C, Vat That [3], Vat Vixun [6].
Vuttodaya-aṭṭhakathā (pāli). R. 265 ; E. 118.
Vuttodaya-yojanā (pāli). R. 146 ; E. 85.
Vai beñ xōn. R. 691.
Vai luōn. R. 48 332.
Vai noi (pāli). R. 32.
Vai tet. *Voir* : Jayadesanā.
Vā chattan (Chaddantajataka). Bibl. Nat., Lao. 9.

ṅṅāsajātaka, L. n° 42. — 1117-1118. *Voir* p. 71. — 1120-1122 « Pratique
ture des yeux [des statues] ; — de la prédication. » — 1123-1124. « Pratique
ation [des litanies] *Iti pi so*, — [du paritta] *Yāni* » (« Yānidha bhūtāni... »,
du Ratanasutta). — 1125. « Histoire des empereurs de Chine » (wang Ho ?). —
Voir p. 63.

1134. Xaṅ kòṅ. R. 296 [4].
 1135. Xaṅ pòṅ. R. 310 [4]; E. 131 [4].
 1136. Xao xat. C, Vat Vixun.
 1137. Xapao loṅ ta. R. 168.
 1138. Xapao tham. R. 769.
 1139. Xay tuk rai khay tua. R. 609.
 1140. Xayarat (Si). R. 302 [17].
 Xettapon. *Voir* : Jetavana.
 1141. Xieṅ Colatò. R. 13 [17].
 Xieṅ Huṅ (Purn That). *Voir* : That.
 1142. Xieṅ Huṅ (Tamnan). P, II, Vat Ban Hua Thong [13].
 Xieṅ Mai (Poṅsavadan). *Voir* : Poṅsavadan.
 Xieṅ Mai (Poṅsavadaṅ rājavamsa). *Voir* : Poṅsavadan.
 1143. Xieṅ Mai (Purn muroṅ). E. p. 8 [4].
 Xieṅ Mai (Tamnan mahāceṭi luṅ kaṅ vieṅ). *Voir* : Mahāceṭi.
 1144. Xieṅ Mai (Tamnan muroṅ). E. p. 17³.
 1145. Xieṅ Mai (Tamnan muroṅ purn). E. p. 9².
 1146. Xieṅ Paṅ. P, I, Vat Ban Chai [9].
 Xieṅ Sen (Tamnan that doi thuṅ muroṅ). *Voir* : That.
 1147. Xieṅ Tòṅ. P, II, Vat Ban Lap [13].
 Xiuha. *Voir* : Jivhā.
 1148. Xua cao. U.
 Xumpulat *Voir* : Jambupati.
1149. Yamaka (pāli). R. 45. 937; E. 311.
 1150. Yamakapakaraṇa (pāli). R. 601 [17].
 1151. Yassappa (pé) [pāli]. R. 708.
 1152. Yat nam buot. R. 119.
 1153. Ye santā (săp). R. 1091.
 1154. Yiṅ dūtaka pua mia. R. 374.
 1155. Yòṅ (Purn muroṅ). E. p. 24, 1¹.
 1156. Yot Abhidhamma. R. 890.
 1157. Yot kaṅ sōn. R. 158; E. 312.
 1158. Yot nipan. R. 780; E. 313.
 1159. Yot piṭaka. E. 179.

1137. « Le navire égaré ». — 1138. « Le vaisseau du Dhamma. » — 1139. « Un garçon pauvre se vend ». — 1148. « Dynasties royales », par le Maha Uparat de Luang Prabang. — 1149-1150 6^e section de l'Abhidhamma. — 1152. « Verser de l'eau en se faisant religieux » : vœux du nouveau moine pour ceux qui l'ont élevé. — 1153. Prologue du *Maṅgalasutta*. — 1156-1163. « Glorification de l'Abhidhamma, — des conseils, — du Nibbāna, — du Tripiṭaka, — des 37 dhamma ».

1160. Yot tai. R. 781 ; E. 310.
1161. Yot tai paṇhā. R. 782 ; E. 314.
1162. Yot tai piṭaka. R. 167. 724.
`Yot *tham*. *Voir* : Cundasūkarikasutta.
1163. Yot *tham* sam sip cet. R. 650.
-

TABLE DES ILLUSTRATIONS

		Pages
Planche I.	Alphabets tai du Tonkin	40
— II.	Evolution de l'alphabet épigraphique.	»
— III.	Alphabet siamois	»
— IV.	Alphabet tham	»
— V.	Alphabet laotien moderne.	»
— VI.	Ecritures tham et lur	»
— VII.	Ecriture yuon	»
— VIII.	Chiffres	»
— IX.	Cercle astrologique (Vieng Chan).	140
— X.	Sculptures de Luang Prabang	174
— XI.	Sculptures de Luang Prabang	»
— XII.	Plan de Luang Prabang	»
Figure 1	Alphabet tai de Nghĩa-lô.	17
— 2	Ecriture de Qui-châu.	19
— 3	Manuscrit du <i>Suttavibhaṅga</i>	23
— 4	Partie de la stèle des 900 Viṣṇu	172

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.	I
INTRODUCTION.	
I. Luang Prabang et ses pagodes	5
II. L'écriture thai.	10
III. Notions de chronologie.	30
Observations sur les planches I-VIII.	35
LITTÉRATURE LAOTIENNE.	
I. Textes canoniques	41
II. Parittam	53
III. Grammaire, métrique, lexicographie	61
IV. Littérature extracanonique	64
V. Contes	84
VI. Romans en vers	116
VII. Romans en prose	131
VIII. Çâstras	136
IX. Textes historiques et légendaires	149
X. Traditions laotiennes	155
LISTE GÉNÉRALE DES MANUSCRITS LAOTIENS	175
TABLE DES ILLUSTRATIONS.	219

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, 1 vol. in-8^o, accompagné d'un album de 40 planches Épuisé
- II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8^o. 10 fr.
- III. — Phonétique annamite (DIALECTE DU HAUT-ANNAM). Par L. CADIERE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8^o. 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 1^{er}. Paris, Leroux, 1902, in-8^o. 15 fr.
- V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. 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 1^{er}. INTRODUCTION. — LES EDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8^o. 15 fr.
- VI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)
- VII. — Dictionnaire cham-français. Par ÉTIENNE AYMONIET, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8^o. 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^o. 15 fr.
- IX. — Le même. TOME III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8^o. 20 fr.
- X. — Répertoire d'Épigraphie jaina, PRÉCÉDÉ D'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAINISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉHNOT. Paris, Leroux, 1908, in-8^o. 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 1^{er}. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8^o. 16 fr.
- XI^{bis}. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. 1 album in-8^o, 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 1^{er}. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE A L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1915, in-8^o.
- DEUXIÈME PARTIE. LA SCULPTURE BOUDDHIQUE, Paris, Leroux, 1915, in-8^o.
- XIV. — Le même. TOME II. (En préparation.)
- XIII^{bis}-XIV^{bis}. — Le même. PLANCHES. 2 albums in-4^o, 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 1^{er}. BIRMANIE, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8^o. 50 fr.
- XVI. — Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE. Paris, Leroux, 1913, in-8^o. 15 fr.
- XVII. — Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8^o. 40 fr.
- XVIII. — Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8^o. 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^o. 12 fr.

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

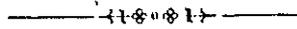
- I. — Éléments de sanscrit classique. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8^o. 10 fr.
- II. — Précis de grammaire pâlie, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8^o. 10 fr.

BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT



BIBLIOGRAPHIE.

CHRONIQUE. — DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

INDEX ET TABLE.



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

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; 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.

Ce tarif annule les précédents.

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

TOME XVII (1917)

Articles parus.

- | | |
|---|-----------|
| 1. — H. PARMENTIER. — Anciens tombeaux au Tonkin. | 3 fr. 00 |
| 2. — G. CÆDÈS. — Documents sur la dynastie de Sukhodaya. | 2 fr. 50 |
| 3. — N. PERI. — HĀRTĪ, la Mère-de-démons. | 6 fr. 00 |
| 4. — J. E. KEMLIN. — Alliances chez les Reungao. | 7 fr. 00 |
| 5. — L. FINOT. — Recherches sur la littérature laotienne. | 12 fr. 00 |
| 6. — Bibliographie. Chronique. Documents administratifs | 3 fr. 50 |
-



BIBLIOGRAPHIE.

INDOCHINE.

Adhémard LECLÈRE. — *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses.* — Paris, 1917, in-18, 660 pp.

Ce volume est le dernier qu'aura publié M. Adhémard Leclère. Il est dédié au peuple cambodgien, auquel on peut dire que l'auteur, depuis son arrivée en Indochine jusqu'à ses derniers jours, a consacré sans partage toute son activité. Nul doute qu'avec une meilleure préparation ou seulement avec un sens plus exact des nécessités du travail scientifique, un effort aussi persévérant eût abouti à une œuvre de haute valeur. C'est un sujet de profond regret que ces conditions n'aient pu être réalisées. Dans la longue série des ouvrages de ce fécond écrivain, il n'en est pas un qui soit ou entièrement négligeable, ou à peu près satisfaisant. Celui qui vient de paraître n'est ni meilleur ni pire que les précédents : il contient de précieux renseignements mêlés à des erreurs de tout genre. Un relevé de ces méprises remplirait des pages. Il est inutile de le faire : nous préférons signaler brièvement les motifs d'intérêt qu'on peut trouver dans ce livre.

On y chercherait en vain une synthèse ou une explication des rites suivis dans les cérémonies. C'est plutôt une série de descriptions, la plupart rédigées *de visu*, quelques-unes d'après des témoignages indigènes, et un petit nombre extraites de manuels liturgiques. Malheureusement les termes techniques ne sont pas toujours reconnaissables, bien qu'ils soient écrits avec un grand luxe de points diacritiques.

La classification adoptée n'est pas des plus heureuses et l'ordre suivi dans chaque partie ne paraît pas fort logique : il serait plus clair de distinguer quatre classes de cérémonies : religieuses, civiles, domestiques et magiques.

Le groupe le plus important des cérémonies religieuses est celui que forment les fêtes ecclésiastiques, c'est-à-dire celles qui sont prescrites aux moines par le Vinaya : l'ordination (*bõn bambuos phikkhu*), la plantation des bornes sacrées autour d'un vihāra (*bõn bandõh sēmā*), le *vassa*, entrée et sortie (*čól prāh vossā*, *čēñ prāh vossā*), le *kāthina* (*he kathën*). Toutes ces fêtes sont connues et le tableau qui en est donné ne peut guère qu'y ajouter un peu de couleur locale.

Il en faut dire autant des rites auxquels se conforment les fidèles dans la pratique du culte bouddhique, tels que l'ondoïement (*abhiseka*) des Buddhas et des religieux, l'observation des jours saints (*thñai sël*), l'offrande de nourriture aux moines, les récitaions solennelles de textes sacrés, les pèlerinages aux pagodes pour y offrir des fleurs (*he phkà*). Mais il en est d'autres qui, en dépit du caractère orthodoxe que leur donne la présence des bonzes, pourraient avoir une origine différente : par exemple les « fêtes de passage » (*bñn èhlan*) pour l'inauguration d'une route, d'un pont, d'une sâlâ ; ou encore le rite consistant à se placer en groupe sous une étoffe blanche tenue par un bhikkhu, qui prononce sur elle une formule de bénédiction et la garde ensuite à titre de don.

Toutefois les fêtes civiles sont celles qui portent le caractère le plus ancien. Il faut mettre en tête le groupe des fêtes royales : le couronnement (*abhiseka*), la prestation de serment au roi, le rite du premier labour (*èràt práñ ankkâl*), enfin la curieuse coutume de l'abdication annuelle en faveur du « roi de Māgha » (*sdàc Māk*). Cette dernière fête, tombée en désuétude depuis environ 30 ans, mais dont le souvenir est encore vivant, a jeté M. Leclère dans un abîme de perplexités : c'est cependant un usage très général, d'une haute antiquité et d'une signification assez claire (cf. FRAZER, *Rameau d'or*, trad. française, II, 36).

Les principales fêtes civiles célébrées par toute la population sont les fêtes du nouvel an, celle de la fin des moissons, au mois de Māgha, et la fête des offrandes de nourriture aux mânes (*bñn kñn bñn* = piṇḍakāṇḍa-puṇya), le 1^{er} de la lune décroissante de Bhadrapada.

La fête dite « des eaux » est probablement la réunion artificielle de plusieurs rites originaires indépendants, et dont le plus récent est certainement le rite bouddhique. On y distingue en effet : 1^o la fête des offrandes de nourriture aux morts, le dernier jour de Bhadrapada, soit 15 jours avant la sortie du Vassa ; 2^o la fête de la sortie du Vassa, terminée par le départ des morts sur de petits radeaux illuminés (*loy pratip*), à la pleine lune d'Assayuja ; 3^o la fête royale des courses de pirogues et de la section de la courroie, les trois derniers jours de la lune croissante d'Assayuja. Il est clair que le rite magique de la section de la courroie et le voyage des mânes n'ont rien à voir avec la retraite bouddhique. Peut-être faut-il reconnaître une trace de l'état antérieur dans la double fête des eaux qui se célébrait naguère d'une manière identique, à 30 jours d'intervalle, l'une les 13-15 koṭ du mois d'Assayuja ; l'autre les 13-15 koṭ de Katika (Leclère, p. 255). Ce dédoublement est difficilement explicable, à moins d'admettre que la première cérémonie, celle d'Assayuja, a été créée postérieurement en vue de solenniser la sortie du Vassa.

Une fête assez singulière, proscrite au palais, mais communément observée dans le pays, est celle qu'on appelle *ak ambök sampāñ práñ khè*, « absorption de riz gluant et salutation à la lune ». Elle se célèbre la nuit qui suit la pleine

lune de Kattika. On en attribue l'institution au roi Rāma l'apostat (1638-1656), ce qui est fort invraisemblable.

Une autre catégorie de cérémonies appartient au rituel domestique. Ce sont : la cérémonie de la grossesse, celle des 25 jours (relevailles de la mère et baptême de l'enfant), la tonsure (*cūlākantanamaṅgala*), l'entrée de la jeune fille dans l'ombre (*čól mlop*), le laquage des dents et la sortie de l'ombre (*thvo thmēñ čēñ pi mlop*), les cérémonies du mariage.

Enfin les coutumes indigènes font une grande place aux cérémonies magiques où un esprit prend possession d'un médium pour révéler la cause d'une maladie, prédire l'avenir, etc. Dans certains endroits, le sacrifice du buffle est pratiqué en cas de sécheresse persistante. M. Leclère fut témoin en 1889 d'un sacrifice de ce genre offert au « Nak ta klañ » par le gouverneur de Kampot et avec un plein succès : une pluie abondante tomba le soir même. Il est curieux de remarquer que l'immolation de l'animal fut précédée d'une récitation de textes bouddhiques par les bonzes. Sans doute ils se retirèrent avant le sacrifice, mais il n'en reste pas moins qu'ils furent les acteurs du prologue d'une cérémonie qui, selon la doctrine orthodoxe, est un véritable crime. Beaucoup de ces fêtes populaires ont un vernis bouddhique très mince et d'une bien moindre antiquité que le rite lui-même.

On trouvera ainsi dans le livre de M. Leclère beaucoup de détails intéressants qui, s'ils ne peuvent être admis sans contrôle, ont tout au moins le mérite de frayer la route à une enquête plus approfondie. Il est illustré de photographies qui n'ont malheureusement que peu ou point de rapport avec le texte.

L. FINOT.

Edmond NORDEMANN. — *Chrestomathie sino-annamite*. — Hanoi, imprimerie Mạc-dinh-Tur, 1914, 4 vol. in-8°.

La *Chrestomathie sino-annamite* de M. Nordemann est un recueil de 508 textes chinois et sino-annamites de valeur très inégale et formant un mélange assez disparate. M. N. se contente de grouper plus ou moins arbitrairement sous des rubriques plus ou moins vagues (Classiques, Extraits divers, Style administratif, Style privé) des extraits et des textes d'inspiration et de style fort différents, qui n'ont souvent entre eux aucun lien de parenté. C'est ainsi qu'on voit dans la première partie, à côté du texte intégralement reproduit du *Tam tų kinh* 三字經 (Livre des trois caractères) et d'extraits d'autres manuels élémentaires (comme le *Sơ-học-vân-tân* 初學問津, le Livre des Mille Mots, le Livre des Trois mille mots, etc.), des passages entiers des Quatre Livres et des Cinq *Kinh* avec leurs interminables commentaires et des compositions données aux concours triennaux et aux concours du doctorat de Hué. Bien entendu, tous ces textes sont « classiques », en ce sens qu'ils

étaient d'usage courant dans les anciennes écoles annamites, que les uns étaient appris par cœur par les enfants débutant dans l'étude des caractères et les autres émanaient de candidats aux grands concours littéraires. Mais la distance est vraiment bien grande entre le mot-à-mot du *Thiên-tự* 千字 et les ambiguïtés du *Dịch kinh* 易經.

La seconde partie est encore plus mêlée. Sans doute pour répondre au titre d' « Extraits divers » qu'il donne à cette partie, M. N. y groupe des textes des provenances les plus diverses, extraits d'ouvrages bouddhiques et taoïstes, de traités de géomancie, d'astrologie, de divination, de médecine, de pharmacie. On y trouve, à côté du tableau des deuils d'après le *Gia-lễ* 家禮 de Chu-vân-Công 朱文公, la table de multiplication d'après les anciennes arithmétiques, une page de caractères sanscrits extraite d'un livre bouddhique à côté de passages tirés de romans populaires chinois ou de recueils de légendes locales, des notations de morceaux de musique à côté de poésies des *Đurông*.

La troisième partie (Style administratif) contient des extraits du Code annamite, plusieurs chapitres du Traité de l'Art militaire (*Vũ kinh* 武經), des modèles de rapports officiels, de circulaires, de proclamations, d'avis et affiches, de placets et mémoires au Trône, de brevets, de décrets et ordonnances, le texte du traité franco-annamite de 1884, des modèles de reçus et quittances, etc.

La quatrième et dernière partie (Style privé, actes et contrats, variétés) contient des modèles de contrats de vente, de prêt, d'échange, de déclarations, de registres de commerce, de demandes et requêtes sur les sujets les plus divers, de statuts et règlements, de lettres de famille, lettres de remerciements, de félicitations, de condoléances, de généalogies, etc.

Evidemment, M. N. a voulu nous donner un catalogue d'échantillons de tous les genres de style chinois et sino-annamite, et à force de vouloir être complet et varié, il est tombé dans la prolixité.

D'ailleurs, on ne voit pas bien quel plan a suivi M. N. dans le choix et le classement de ses textes. Il semble que sa méthode de compilation consiste à prendre tous les ouvrages en caractères quels qu'ils soient, à couper dans chacun de ces ouvrages un ou plusieurs morceaux, à juxtaposer ensemble tous ces morceaux, à y joindre tous les documents administratifs (on sait quelle riche mine ils constituent) et autres écrits qui peuvent lui tomber sous les yeux, et à intituler cet assemblage factice une *Chrestomathie*.

On ne saisit pas non plus quel but il vise en publiant tous ces textes. S'adresse-t-il aux Européens étudiant les caractères chinois ? Dans ce cas, sa *Chrestomathie* est tout le contraire d'un ouvrage didactique. Elle est une forêt touffue où il n'est pas facile, où il est même dangereux de s'aventurer. Quand on se prend dans cet amas de textes, on a peine à en sortir, on ne tarde pas à ne plus s'y reconnaître. A ce point de vue, la *Chrestomathie* de M. N. gagnerait à être condensée en un recueil commode où chaque genre de style serait représenté par un petit nombre de textes judicieusement choisis

et méthodiquement classés, en partant des plus faciles pour s'élever graduellement aux plus difficiles (1). M. N. veut-il au contraire offrir aux Annamites quelque chose comme un compendium de la littérature sino-annamite dans ses différents genres ? Dans ce cas encore il manque totalement son but. La nature des textes choisis n'est pas pour les attirer. Dans un recueil qui prétend donner une idée générale de la littérature sino-annamite, aucun des grands auteurs nationaux n'est représenté. M. N., qui semble ne vouloir laisser de côté aucun ouvrage en caractères publié ou connu en Annam — même quand il ne puise pas à un ouvrage, il ne manque pas de le citer —, n'a pas que je sache mis à contribution les deux grands recueils de morceaux choisis de poètes et prosateurs (le *Hoàng-Việt thi tuyên* 皇越詩選 et le *Hoàng-Việt văn-tuyên* 皇越文選) si connus de nos lettrés.

Pour résumer les observations précédentes, cette Chrestomathie ne me paraît pas répondre entièrement au but que l'auteur s'est proposé, et je doute qu'elle rende tous les services qu'on pouvait en espérer, soit aux Européens, soit aux Annamites.

PHAM-QUYNH.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma (1916 et 1917). — Rangoon, 1916-1917.

La guerre a eu sur le Service archéologique de Birmanie une répercussion inattendue : elle a causé l'interruption des fouilles ; non, comme on pourrait le supposer, par suite de la réduction des crédits ou du personnel, mais pour une toute autre raison. En 1915, le bruit se répandit, comme une traînée de poudre, que le but réel de ces fouilles était de s'emparer des trésors enfouis dans les pagodes, pour les employer aux frais de la guerre. L'agitation qui s'ensuivit fut telle que l'administration crut nécessaire de calmer les esprits par des déclarations publiques. Un grand meeting de 2.000 indigènes, tenu sur la terrasse de Shwe Dagon, à Rangoun, sous la présidence du Deputy Commissioner, reçut les explications les plus claires et les assurances les plus formelles. Mais il y a une chose plus impénétrable que la foi du charbonnier : c'est son incrédulité. Les auditeurs restèrent sceptiques et, pour éviter des troubles, on jugea prudent de discontinuer tout travail de fouilles sur les terrains des vieux sanctuaires. Il y eut pourtant, dans ce concert de sottise, une note

(1) M. N. lui-même a publié depuis de nombreuses années une *Chrestomathie annamite* fort bien conçue, qui rend de grands services aux annamitisants. Il est à regretter qu'il n'ait pas adopté pour son pendant sino-annamite le même plan et la même méthode.

intelligente. Les notables de l'Arrakan profitèrent d'une visite du Lieutenant-Gouverneur pour lui exposer l'état ruineux de leurs anciens monuments et la nécessité d'installer au chef-lieu du district un fonctionnaire du Service archéologique chargé d'en diriger la restauration. Si la situation actuelle n'a pas permis de donner une satisfaction immédiate à un vœu qui fait honneur à l'esprit éclairé des Arrakanais, il n'est pas douteux qu'on ne cherche activement les moyens pratiques de le réaliser. Comme le fait observer M. Duroiselle, l'Arrakan est la ligne de partage entre l'Inde et l'Indochine et une exploration serrée de cette région révélerait sans doute beaucoup de faits importants sur les influences politiques et religieuses qui se sont exercées par cette voie.

Si les fouilles ont cessé dans ces deux dernières années, le Service archéologique n'en a pas moins fait une œuvre excellente. Il a établi un programme parfaitement adapté aux besoins de la science et travaillé activement à son exécution. Nous glanerons dans les deux derniers rapports (1916 et 1917) les principaux résultats acquis ou annoncés.

Il faut placer au premier rang une des découvertes les plus intéressantes qui aient été faites depuis longtemps en Birmanie : celle des fresques de Minnan-thu. On appelle de ce nom un village situé à quelques milles au N.-E. de Pagan, et qui semble avoir été autrefois un centre religieux important : on y trouve trois temples nommés Paya-thôn-zu, Nandamañña et Sambhula. Les deux derniers sont datés de 1248 et 1255 A. D. et le premier est très probablement de la même époque. Ces trois sanctuaires ont ce caractère commun d'être décorés de fresques bien conservées. Celles de Sambhula n'offrent rien de particulier que leur style indien et leur valeur artistique : il y a là une peinture de l'attaque de l'armée de Māra contre le Buddha qui est, nous dit-on, fort remarquable. Mais les peintures des deux autres temples sont une surprise : elles montrent des bodhisattvas à quatre ou six bras embrassant leurs çaktis ou les tenant sur leurs genoux ; quelques scènes sont même, selon l'expression de M. Duroiselle, « d'un éroticisme indescriptible ». Cette floraison violente de tantrisme parmi les corrects jardins où les Theras cultivaient, à la même époque et dans la même région, leurs pâles fleurs canoniques, est un étrange phénomène. On n'ignorait pas jusqu'ici que le Mahāyāna avait eu sa place dans la Haute-Birmanie avant le triomphe du Theravāda : quelques bronzes trouvés à Pagan, notamment un Avalokiteçvara et une Tārā, en étaient des témoignages indiscutables ; mais c'est la première fois que le tantrisme surgit devant nous sous ses traits les plus caractéristiques et les plus agressifs. Sommes-nous en présence des fameux Arī (Araññaka), que les chroniques birmanes nous dépeignent comme vivant dans des monastères, habillés d'indigo, prenant part aux sacrifices d'animaux, pratiquant le culte du serpent et exerçant le *jus primæ noctis* ? C'est une hypothèse toute naturelle et que semble confirmer l'inscription de Nandamañña, quand elle impose aux paysans la charge de fournir au monastère, matin et soir, du riz, du bétel, du bœuf et de l'alcool, sanctionnant ainsi la violation de trois au moins des grands

commandements bouddhiques. Mais comment un souverain orthodoxe, comme Narapatisithu, a-t-il pu, non seulement tolérer, mais protéger une secte dont les pratiques étaient dans une aussi flagrante contradiction avec les principes fondamentaux de la religion officielle ? C'est une énigme dont nous n'avons pas encore la clef. Une autre question se pose : la communauté qui a fait peindre les fresques de Min-nan-thu représente-t-elle une ancienne tradition locale ou une innovation religieuse importée du dehors ? Et, dans cette seconde hypothèse, le mouvement qui lui donna naissance avait-il pour point de départ l'Inde ou le Tibet ? Au témoignage de M. Duroiselle le style des peintures est purement indien et indiquerait comme pays d'origine le Bengale ou le Népal. Il n'est pas invraisemblable que le Tantrayāna ait été implanté en Birmanie au XI^e siècle sous l'influence du célèbre Dīpaṃkara Atīṣa. De nouvelles découvertes aideront sans doute à la solution de ce problème. Ce qu'on peut souhaiter pour le moment, c'est que les fresques de Min-nan-thu soient rapidement publiées par l'Archæological Survey : elles constituent un document de premier ordre pour l'histoire religieuse de la Birmanie et méritent d'être attentivement étudiées.

Moins curieux, mais abondant encore en motifs d'intérêt, est le temple de Pagan communément appelé Ānanda Pagoda, sur lequel M. Duroiselle a déjà donné une instructive étude (1), et dont il publiera prochainement l'incomparable suite de plaques de terre cuite illustrant les 550 jātakas avec légendes en mon. L'intérêt de cette série est principalement épigraphique, mais les scènes elles-mêmes sont loin d'être sans importance. Aussi faut-il regretter que l'étroitesse de la 3^e et de la 4^e terrasse n'ait pas permis un recul suffisant pour prendre de bonnes photographies de ces images. Au lieu de supprimer simplement ces photographies, comme on se propose de le faire, il serait, à notre avis, préférable de les remplacer par des dessins qui pourraient être exécutés avec assez de fidélité pour rendre pratiquement les mêmes services.

Le travail épigraphique, sous l'impulsion énergique et compétente de M. Duroiselle, a progressé de la façon la plus satisfaisante. Rien de notable à signaler pour les inscriptions pyu, depuis les découvertes de M. Blagden. Mais il en est autrement en ce qui touche les inscriptions birmanes et mones.

Les premières forment déjà six volumes in-4^o et un septième est en préparation. Sur ce nombre, il en est deux qui sont nés sous une mauvaise étoile : ce sont ceux qui reproduisent les copies sur pierre exécutées par ordre du roi Bodawpaya et réunies à l'Arrakan Pagoda de Mandalay. J'ai raconté ici même cette fâcheuse aventure (*Bull.* XV, II, 130). Quand on eut imprimé les copies, on eut la surprise de retrouver les originaux qu'on avait oubliés. Le mal n'eût pas été grand, si les reproductions avaient été fidèles ; malheureusement elles ne l'étaient pas et, chose plus grave, les inexactitudes portaient

(1) Archæological Survey of India, Annual Report for 1913-14, p. 63.

souvent sur la date : l'erreur est parfois de 40, 70 et jusqu'à 200 ans ! M. Duroiselle a signalé les erreurs chronologiques où est tombé un savant aussi averti qu'Edouard Huber pour s'être fié à cette source frelatée (1). Il y avait un traitement radical tout indiqué pour cette paire d'incurables : c'était la mise au pilon. On a préféré le moyen plus doux d'un erratum qui sera incorporé dans la liste générale des inscriptions, actuellement terminée et dont la publication ne tardera pas. Cette liste a été très heureusement conçue comme un répertoire de l'épigraphie birmane : on y trouvera non seulement un inventaire par ordre chronologique des documents, mais encore une analyse sommaire de leur contenu et un index des noms propres où seront relevés même ceux qui se trouvent dans les chroniques. Ce sera pour les historiens le plus précieux des instruments de travail.

En outre la traduction des inscriptions publiées a sérieusement progressé et on a fort à propos utilisé pour cette tâche la collaboration des jeunes gens titulaires d'une bourse d'études archéologiques. Enfin on projette la publication d'une *Epigraphia birmanica*, sur le modèle de l'*Epigraphia indica*, qui donnera le facsimilé, la transcription et la traduction annotée des inscriptions les plus intéressantes. C'est dans cette vue que M. Duroiselle a établi un projet de transcription du birman qui nous semble parfait (2) : il consiste dans une translittération semblable à celle du sanskrit, la prononciation étant, si besoin est, ajoutée entre parenthèses. Cette solution, imposée par l'écart considérable qui existe entre l'écriture et la prononciation, mérite une adhésion sans réserve.

Le rapport de 1916 fait espérer la publication en un fascicule spécial du fameux pilier quadrilingue de Myazedi : les faces en mon et en pyu ont été déchiffrées et traduites par M. Blagden, celles en pâli et en birman par M. Duroiselle. Ce texte, dont l'intérêt historique et linguistique est exceptionnel, mérite à tous égards l'honneur d'une édition complète et soignée.

Nous ne tarderons guère non plus à voir paraître quelques autres documents particulièrement importants : l'inscription mone de Shwezigon et 5 épigraphes de Pagan, dans la même langue, déchiffrées par M. Blagden. La première fournit les dates exactes de l'avènement et du sacre du roi Kyanzittha (1084 et 1086 A. D.) ; les autres contiennent une longue description du palais du même roi et des cérémonies de son couronnement. D'autre part l'inscription birmane de la cloche de Shwezigon (1577 A. D.), qui donne l'histoire des conquêtes de Bureng Naung, a été traduite par M. Duroiselle.

(1) Une de ces rectifications semble toutefois contradictoire avec une autre assertion de M. Duroiselle lui-même : si le roi Narapatisithu régna de 1194 à 1231 A. D. (*Rep.* 1917, p. 17), comment peut-il être l'auteur de l'inscription du Nandamañña, datée de 1248 A. D. (*Rep.* 1916, p. 13) ?

(2) *Journal of the Burma Research Society*, vol. VI, 1916, p. 81.

La nécessité, pour interpréter la langue archaïque des inscriptions mones, de s'aider de textes plus récents, a conduit M. Duroiselle à l'étude des Jātakas talains : il en a tiré les matériaux d'un dictionnaire et d'une grammaire qui ne tarderont pas sans doute à voir le jour. Ces études philologiques ne l'ont pas empêché de préparer une monographie des plaques de terre cuite de la Petleik Pagoda, une histoire de l'architecture à Pagan, des guides à Pagan et à Mandalay, enfin un catalogue raisonné des musées de ces deux villes.

Ce bilan dépasse tout ce qu'on était en droit d'attendre : il ne se distingue pas seulement par l'ampleur des résultats, mais encore par un sentiment très juste des nécessités scientifiques et du plan à suivre pour combler progressivement les lacunes de nos connaissances.

Observons seulement, non pour atténuer mais pour préciser cet éloge, que ce bilan de recherches n'est encore qu'un programme de publications. Nous avons pleine confiance que les promesses faites seront brillamment tenues : il est cependant souhaitable qu'elles ne restent pas plus longtemps à l'état de promesses.

L. FINOT.

Linguistic Survey of Burma. Preparatory stage or Linguistic Census. — Rangoon, 1917, in-4°, 67 pp.

Lorsque le Gouvernement de l'Inde commença en 1889 la vaste entreprise du Linguistic Survey of India, la question, se posa de savoir si on y comprendrait la Birmanie. On s'en abstint fort sagement. A cette époque, l'annexion de la Haute-Birmanie était de date trop récente pour que les fonctionnaires et les missionnaires eussent eu le temps de se familiariser avec les langues du pays : dans ces conditions le Survey, réduit en fait au birman et au karen, aurait perdu la plus grande partie de son utilité. Aujourd'hui la situation est toute différente : le nombre des administrateurs ayant passé avec succès l'examen des différents idiomes indigènes est relativement élevé ; le Yunnan du Major Davies (1909), les travaux de la Burma Research Society ont déjà dissipé dans une large mesure l'obscurité qui enveloppait ces groupes ethniques. Après le recensement de 1911 et l'achèvement du Linguistic Survey of India, le projet a été de nouveau examiné et, cette fois, on est entré dans la voie des réalisations. Une enquête générale a été ouverte, et le soin de mettre en ordre les réponses au questionnaire officiel a été confié M. L. F. Taylor, principal du Government High School de Rangoon.

Les résultats sont disposés sous forme de deux tables : l'une géographique, par ordre de districts, l'autre linguistique, par ordre de parlers. Pour les parlers indigènes on a adopté une division générale en 3 groupes : tibéto-chinois, malais et mon-khmer. Le premier seul présente une certaine complexité, étant divisé en deux sous groupes : tibéto-birman (kuki-chin, naga, kachin,

lolo, etc.) et siamois-chinois (karen, shan, chinois du Yunnan). Il faut savoir gré à l'auteur de cette classification d'avoir rejeté le terme absurde de « langues indochinoises » pour désigner la famille qui comprend le groupe tibéto-birman et le groupe « siamois-chinois ». En revanche cette dernière dénomination est incorrecte : c'est thai-chinois qu'il faut dire, le siamois n'étant qu'un dialecte de la langue thai au même titre que le shan.

L. FINOT.

INDE.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Part I, 1915-1916. — Calcutta, 1917, in-4°.

Archæological Survey of India, Annual Report, 1913-1914, edited by Sir John MARSHALL. — Calcutta, 1917, in-8°.

Le rapport sommaire du Directeur de l'Archéologie sur les opérations de la campagne 1915-1916 accuse l'inévitable ralentissement d'activité causé par la diminution des crédits et l'absence de plusieurs membres du Service archéologique réclamés par leurs devoirs militaires. Ceux qui restaient ont fait de leur mieux pour les suppléer et le travail a été consciencieusement poursuivi. A Delhi, les réparations les plus urgentes ont été faites au fort de Firoz Shah ; à Sarnath, on a consolidé et rejointoyé la partie supérieure du Dhamekh Stūpa ; à Champanir (N.-E. de Baroda), l'ancienne capitale des rois du Gujarat, aujourd'hui envahie par la brousse, les premières mesures ont été prises pour préserver de la destruction un groupe de beaux monuments ; à Nasik, on a étayé certaines parties ruineuses des « Pāṇḍu Caves ». La vieille capitale du royaume de Vijayanagar à Hampi est maintenant en bon état de préservation. Pour défendre les temples de Mahāvalipuram (Sept-Pagodes) contre les assauts des dunes et de la mer, il a été nécessaire de faire des plantations et de construire une jetée.

Dans les Etats indigènes, l'œuvre archéologique a naturellement moins souffert des conséquences de la guerre. L'Etat de Hyderabad a complètement réparé les grottes d'Ellora ; et Sir John Marshall, qui avait dressé le programme de ces travaux, a dirigé lui-même ceux de Sanchi, dans l'Etat de Bhopal. Il a également continué les fouilles de Taxila commencées il y a trois ans et dégagé, dans la voisinage de Sirsukh, plusieurs monastères bien conservés et des stūpas d'une ornementation intéressante ; ces constructions paraissent dater de l'époque kouchane et avoir été occupées jusqu'au IV^e siècle de notre ère. Toutes les antiquités trouvées au cours des fouilles sont gardées sur place en attendant qu'on puisse construire, pour les exposer, un musée local, comme on l'a fait à Sarnath, Bijapur, Mandalay, etc.

Le Musée de Lahore s'est enrichi des antiques provenant de la dernière mission de Sir Aurel Stein en Asie Centrale, et qui doivent être maintenant en cours de classement sous la direction de l'illustre voyageur.

On a fait, comme d'ordinaire, une abondante moisson d'inscriptions, dont l'une trouvée à Kudimiyamalai (entre Madura et Tanjore) contient un traité complet de musique par un roi, élève d'un certain Rudrācārya.

L'*Annual Report* pour 1913-14 (celui qui n'est pas la première partie sans cependant être la seconde) contient plusieurs articles d'un grand intérêt, au premier rang desquels il faut placer celui que Sir J. Marshall a extrait de la monographie qu'il prépare sur les ruines de Sanchi, avec la collaboration de M. Senart pour la partie épigraphique et de M. Foucher pour l'iconographie. Les travaux de dégagement ont conduit le savant archéologue à d'importantes conclusions chronologiques ; ils ont aussi fait reparaitre le coffre de pierre avec inscription, qui contenait le reliquaire de Mahā-Maudgalyāyana. Cunningham semble l'avoir abandonné, ainsi que celui de Çāriputra, « comme dénués d'intérêt ». Il emporta les reliquaires eux-mêmes, qui l'intéressaient sans doute davantage et qui n'ont pas eu pour cela un meilleur sort, car ils sont aujourd'hui perdus. On a heureusement, à notre époque, une conception différente des devoirs d'un archéologue et surtout d'un directeur de l'archéologie.

Le paṇḍit Daya Ram Sahnī a donné une relation de ses fouilles à Avantipur (Kashmir, 28 milles de Srinagar), où il a dégagé les deux temples d'Avantisvāmin (Viṣṇu) et d'Avantiçvara (Çiva), fondés par Avantivarman au IX^e siècle et ruinés au XIV^e.

M. Duroiselle a étudié avec beaucoup de science et de perspicacité les sculptures sur pierre de l'Ānanda Pagoda à Pagan, édifiée en 1090 par le roi Kyanzitha. Elles représentent les scènes de la vie du Buddha depuis la conception jusqu'à la Bodhi et quelques scènes postérieures. Ces sculptures ne brillent ni par l'imagination ni par l'habileté technique, mais elles sont loin d'être sans valeur pour l'archéologie et l'histoire religieuse.

M. Spooner expose les résultats des fouilles de Besarh (Bihar) commencées par Th. Bloch en 1904 et reprises par lui-même en 1912. Quelques trouvailles permettent maintenant de remonter jusqu'à la période Maurya : c'est à cette époque qu'appartient notamment un sceau d'argile avec la légende : *Vesāli ānusamyānakatakāre*, dont le sens est énigmatique, mais qui confirme l'identification, aujourd'hui généralement admise, de Besarh avec Vaiçāli. Un autre sceau, dont M. Spooner parle en termes admiratifs et tire naturellement de vastes conséquences, paraît représenter un autel du feu, mais il n'est « magnifique » que dans le texte : sur la photographie, l'image est à peine distincte.

Signalons encore deux articles de M. D. R. Bhandarkar, l'un sur ses fouilles à Besnagar (1913-1914), l'autre sur une collection de monnaies Kṣātrapa trouvées à Sarvāṇī (Rajputana) ; et un nouveau plan de Rājagṛha par M. V. H. Jackson.

Ce recueil de travaux est, comme ses aînés, instructif, intéressant et d'une illustration parfaite. Mais nous continuons à ne pas comprendre pourquoi il porte le titre d'*Annual Report*.

J. COGGIN BROWN. — *Catalogue raisonné of the Prehistoric Antiquities in the Indian Museum at Calcutta*, edited by Sir John MARSHALL, Director General of Archæology in India. — Simla, 1917, in-8°, 155 pp. + 10 planches. (Archæological Survey of India.)

Sous la direction de l'éminent Directeur de l'Archéologie de l'Inde, la collection préhistorique du Musée de Calcutta, trop longtemps laissée à l'abandon, a été mise en ordre et cataloguée. Le volume qui nous est offert représente le résultat de ce travail, exécuté avec succès par M. Coggin Brown. L'auteur a fait précéder le catalogue proprement dit d'une introduction donnant, avec les références nécessaires, l'état présent des recherches sur le préhistorique indien. Les principaux faits qui ressortent de cet exposé sont les suivants : 1. Les instruments paléolithiques sont abondants dans le Dekkan, très rares dans le Nord de l'Inde ; 2. La civilisation néolithique couvre au contraire tout le territoire indien ; elle paraît avoir été séparée de la première par un long espace de temps ; 3. L'Inde n'a pas connu d'âge du bronze : au Sud, la période du fer a succédé sans transition à celle de la pierre polie ; au Nord, ces deux périodes sont séparées par une période du cuivre ; 4. L'usage du fer semble avoir été importé de la Babylonie dans l'Inde du Nord à une époque relativement récente (vers 1000 av. J.-C.) et introduit dans le Dekkan par la pénétration des Aryens du Nord, vers le VII^e siècle av. J.-C. ; 5. Durant la période néolithique, l'Inde et l'Indochine forment deux aires de civilisation entièrement distinctes : la première présente une identité complète avec le domaine européen ; la seconde est caractérisée par des ustensiles de forme spéciale dont l'extension coïncide avec celle des Mon-Khmèrs. C'est ainsi que la hache épaulée, si commune dans la péninsule indochinoise, n'a été trouvée dans l'Inde que dans le Bengale occidental, sur le territoire des tribus Munḍa, dont la langue se rattache à la famille mon-khmère.

L. FINOT.

R. NARASIMHACHAR. — *Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1916*. — Bangalore, 1917.

Id. — *Architecture and sculpture in Mysore*. N^o 1. *The Kesava Temple at Somanāthapur*. — Bangalore, 1917, in-4^o.

Le rapport de M. Narasimhachar, « officer in charge of archæological researches in Mysore », témoigne d'une remarquable activité récompensée par des résultats fructueux. Il est rédigé avec la louable préoccupation de fournir aux archéologues des données immédiatement utilisables. C'est ainsi que la description des principaux temples visités est accompagnée de plans et de photographies et que les inscriptions sont reproduites en facsimilé, transcrites et analysées. Parmi les renseignements utiles qui abondent dans ce travail, nous

signalerons une notice sur le *maṭha* de Çṛṅgeri, un des monastères fondés par Çamkara, où la succession des abbés est établie par des documents authentiques depuis le XIV^e siècle. Çṛṅgeri compte une quarantaine de temples, dont le plus remarquable est celui de Vidyāçamkara, construit peu après 1356 : il est de style dravidien et présente cette particularité, peut-être unique, d'être terminé de deux côtés par une abside ronde. Les archives du monastère sont riches en inscriptions sur cuivre, dont les plus anciennes, qui remontent à la dynastie Gaṅga (V^e siècle), offrent une étroite ressemblance paléographique avec nos premières inscriptions cambodgiennes.

Mais M. Narasimhachar ne se contente pas de ses rapports annuels : il a inauguré une série de monographies destinées à mettre en lumière les temples les plus importants du Mysore. La première est consacrée à celui de Keçava à Somanāthapur. Ce temple, édifié en 1268 A. D., appartient, selon la classification de Fergusson, au style Cālukya. M. N. préfère nommer ce style « Hoysala », parce que c'est sous la dynastie de ce nom qu'il atteint son apogée au Mysore. Vincent Smith (1) avait déjà critiqué la terminologie de Fergusson et proposé pour la remplacer un grand choix de synonymes : style de l'Āryāvarta ou de l'Hindoustan au lieu d'« indo-aryen » ; style Hoysala, ou du Mysore ou du Dekkan, au lieu de « Cālukya ». Le « dravidien » seul trouva grâce devant lui. On est en droit de penser que ces questions de mots n'ont qu'une médiocre importance et qu'il y a moins d'inconvénients à conserver une nomenclature imparfaite, mais connue et acceptée, qu'à la modifier sans cesse pour se rapprocher d'une exactitude généralement illusoire. Supposons admise la motion de M. N. Un critique se trouvera sans doute pour faire observer qu'il existe des monuments « Hoysala » en dehors du Mysore, donc sans rapport avec cette dynastie, et qu'on a construit au Mysore, sous les Hoysala, des temples « dravidiens », qui sont par conséquent « Hoysala » sans l'être. La confusion ne serait guère moindre. Gardons les vieux mots dont l'usage a fixé la valeur. Le terme de « style gothique », qui fut en sa jeunesse une énormité, ne cause plus ni erreur ni scrupule.

Plus importante que l'étiquette d'une école d'art est l'analyse de ses œuvres. Celle que M. N. nous donne du temple de Somanāthapur constitue assurément un grand progrès sur les précédentes, sans être toutefois assez complète pour ne rien laisser à désirer.

Si on met à part le résumé — d'ailleurs très utile — des inscriptions relatives au temple, la description du monument lui-même ne dépasse pas cinq pages. C'est peu pour une monographie et, à la lecture, cette première impression ne fait que s'accroître. Il y a certains éléments de l'édifice qui ne sont que vaguement indiqués ou même ne le sont pas du tout. C'est ainsi que

(1) *A History of fine art in India*, p. 14.

le portique d'entrée est entièrement passé sous silence, que les chapelles du pourtour ne font l'objet d'aucune description et que le plan seul nous apprend l'existence d'un quadrilatère intérieur à celui du cloître, avec lequel il communique par quatre escaliers. Ce qui est plus singulier, c'est que, d'après le texte, les chapelles du cloître sont au nombre de 64, et de 54 seulement d'après le plan. Cette discordance est difficile à expliquer. Si on se reporte au plan de Fergusson ⁽¹⁾, on y constate effectivement la présence de 64 chapelles, dont les dix situées sur le côté Ouest ne figurent pas sur celui de M. N. Peut-être ont-elles disparu dans l'intervalle, mais il eût fallu le dire.

On regrette enfin l'absence d'une coupe montrant la structure du monument, que ni le plan ni les photographies ne peuvent donner.

Puisque les monographies de M. N. ont pour but de nous faire connaître les monuments *typiques* de l'architecture du Mysore, il importe qu'elles n'en omettent aucun trait essentiel. La première de ces études constitue d'ailleurs un début assez heureux pour nous autoriser à croire que les suivantes ne laisseront place à aucun regret.

L. FINOT.

(1) *History of Indian Architecture*, 2^e éd., p. 437.

CHINE.

S. COULING. — *The Encyclopædia sinica*. — Shanghai, Kelly and Walsh, 1917; 1 vol. in-4°, 633 pp.

Il convient de saluer l'apparition de cet important ouvrage, et de féliciter M. C., autant de son courage à l'entreprendre que de la persévérance qui lui a permis de le mener à bonne fin, malgré les difficultés exceptionnelles que les circonstances lui opposaient. A première vue en effet l'idée d'une Encyclopédie chinoise ne va pas sans causer quelque effroi. Elle se présente à l'esprit comme une œuvre immense, exigeant un labeur gigantesque. Disons de suite que fort sagement, l'auteur a su se borner. Qui trop embrasse mal étreint, dit notre vieux proverbe. Le désir d'être parfait du premier coup ne pouvait que vouer à l'insuccès une entreprise de ce genre. M. C. l'a compris; il a préféré une réalisation incomplète, mais quand même et déjà fort substantielle, à la recherche, qui risquait d'être indéfinie, d'un idéal fuyant, dont les plus vantées des Encyclopédies n'approchent que lentement, à coups d'années et d'éditions successives, et grâce à un nombre de collaborations impossible à trouver en matières extrême-orientales. C'est ce qu'il laisse très clairement entendre dans une courte préface, où il reconnaît d'avance toutes les erreurs ou omissions qui auront pu lui échapper, et demande qu'on les lui signale en vue d'éditions ultérieures, qu'il prévoit devoir être de plus en plus développées. La méthode est la bonne. Elle nous vaut une œuvre, encore trop brève assurément et où on notera aisément des lacunes, mais qu'on consultera pourtant avec fruit. Ce n'est pour ainsi dire que l'armature ou le squelette d'une Encyclopédie; mais être cela c'est déjà beaucoup; cette armature est prête à recevoir tous les développements qu'on voudra lui faire porter. L'œuvre existe; les collaborations lui viendront certainement de plus en plus nombreuses; et ce précieux instrument de travail se perfectionnera sans doute très rapidement, au grand avantage de la sinologie et même de l'orientalisme en général. Les remarques qui suivent, faites au cours d'une première lecture très rapide, n'ont pour but que d'aider dans une très modeste mesure à ce résultat.

D'une façon générale, les références sont un peu maigres. Sans doute il n'y a pas intérêt à citer indistinctement tous les ouvrages traitant d'une question; il faut faire un choix; et d'autre part, un ouvrage cité comporte le renvoi à ses propres références qu'il n'est pas toujours nécessaire d'énumérer à nouveau. Néanmoins, il vaut mieux en ce genre de choses, pécher par excès que par omission. Et il y a quelques omissions regrettables. Par exemple à l'article *Bronze drums*, l'ouvrage le plus important sur la question, *Alle Metalltrommeln aus Südost-Asien*, par HEGER, avait évidemment tous les droits à être

cité ; de même à l'article *Yunnan*, on voudrait trouver : DAVIES, *Yunnan* ; ROCHER, *La province du Yunnan* ; SAINSON, *Nan tchao ye che* ; à l'article *Hsüan Tsang*, S. JULIEN, *Histoire de Hiouen Thsang*, à côté de sa traduction du *Si yu ki* ; à l'article *Pilgrims, Buddhist*, CHAVANNES, *Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi* ; TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist religion*, etc.

On éprouve une déception plus grave à ne rien trouver concernant des pays avec lesquels la Chine entretint les relations les plus étroites, qui furent ses vassaux, ses tributaires, comme la Corée et l'Annam ; celui-ci fut même une véritable colonie, administrée par des gouverneurs chinois, ce qui ne fut pas le cas du Champa, par exemple, auquel un article est pourtant consacré. Je n'ai rien trouvé non plus au sujet du *tche-nan che* 指南車, dans lequel on a cru voir la boussole. Traitant à part des *Lettres édifiantes* et des *Annales de la propagation de la foi*, on eût peut-être dû dire un mot aussi des *Missions catholiques*.

Hsüan Tsang et Fa-hsien ont des articles spéciaux ; Yi-tsing n'en a pas et méritait d'en avoir un. *Sūtra* et *Abhidharma* en ont aussi, tandis que *Vinaya* n'en a pas. Autant que Kumārajīva et Amoghavajra, d'autres grands traducteurs d'ouvrages bouddhistes, Dharmarakṣa, Paramārtha et même Bodhiruci, auraient mérité des notices, dont on avait d'ailleurs tous les éléments dans le *Catalogue of the Tripiṭaka* de NANJIO.

Certains articles concernant le bouddhisme paraissent un peu sommaires ou insuffisants, celui qui est consacré à Amitābha par exemple. Celui qui traite des *Buddhist schools* manque un peu de netteté. L'école du Koça 俱舍宗 n'a jamais existé au Japon en tant que secte indépendante ; elle n'était guère qu'une dépendance du Fa siang 法相 (jap. Hossō), école idéaliste de Vasubandhu, propagée en Chine surtout par les travaux du grand Kouei-ki 窺基, disciple de Hiuan-tsang, qui reçut le titre de Ts'eu-ngen ta-che 慈恩大師, du nom du temple où il demeurait et enseignait, le Ts'eu-ngen sseu 慈恩寺. C'est de celle-ci évidemment que parle DE GROOT dans *Le Code du Ma'āyāna en Chine*, p. 5, sous le nom d'école de la miséricorde traduction qui n'est pas exacte et qu'on regrette de retrouver ici.

J'en dirai autant de l'article *Japanese relations with China*. Indépendamment des voyages de moines et d'étudiants, des relations officielles suivies, comportant l'envoi d'ambassadeurs laïcs, avaient existé entre les deux pays dès le VIII^e siècle. Sugawara no Michizane, désigné pour les renouer après une interruption d'un demi siècle environ, représenta à l'empereur que l'état troublé de la Chine à ce moment n'était pas favorable à cette entreprise, et ne partit pas. Reprises plus tard, elles furent interrompues à nouveau sous les Yuan. Les shōgun Ashikaga les renouèrent à grand'peine dans le but de développer le commerce entre les deux pays ; mais la piraterie et les troubles intérieurs du Japon au XVI^e siècle les firent cesser de nouveau.

Le classement des articles est parfois sujet à critique ; en ce qui concerne les noms d'hommes, la plupart sont classés au nom de famille : St François Xavier

à *Xavier*, Marco Polo à *Polo* ; mais Jean de Montcorvin et Jean de Plancarpin le sont à *John de Plano Carpini* et *John of Monte Corvino* ; du moins eût-on dû mettre des références à *Monte Corvino* et à *Plano Carpini* (plutôt qu'à *Carpini*), comme on l'a fait à *Rubruquis* pour *William of Rubruck*.

Quelques erreurs — c'est inévitable — se sont glissées çà et là. Par exemple, s. v. *Boxerism*, p. 62, col. 1, il n'est pas absolument exact de dire que « les réfugiés (étrangers) étaient concentrés à la Légation d'Angleterre », surtout si l'on y compte la « garnison de 400 hommes » ; ceux-ci au moins étaient répartis en divers points ; et c'étaient des Italiens, et non des Allemands, qui défendaient le Pei T'ang avec des Français. Dans les références à la fin de l'article, lire D'ANTHOUCARD au lieu de D'ANTHOURE.

P. 32, le comte Ôtani a envoyé deux missions archéologiques en Chine ; le chef de la seconde était Tachibana et non Tachiba.

P. 54, le japonais *bōzu* (écrit *bodzu*), dans lequel l'allongement de l'o, surtout dans le parler de la partie méridionale du Japon, donne facilement l'impression d'une nasalisation, est en effet l'origine du mot *bonze* ; mais il répond aux caractères 坊主, et non à 法師 *hōshi*, et encore moins à 浮圖 *futo*, d'ailleurs de nul usage.

P. 173, *Brahma's Net* est la traduction exacte de *Fan wang* 梵網 ; le caractère 王 « roi », est une erreur ; de plus, il s'agit d'un ouvrage bouddhique, et *ching* 經 devrait se traduire « sūtra » et non « classic ».

En parlant des divers ouvrages portant le titre de *Hsi yü chi* 西遊紀 (p. 241-242), il n'est peut-être pas très logique de s'étendre sur le médiocre roman populaire, et de se contenter, pour l'admirable récit de voyage dont il a eu la prétention de s'inspirer plus ou moins, d'une courte phrase à allure de note ou d'*obiter dictum* : « It may be well to add that there is a third work with a similar name, the *Hsi yü chi* 西遊記 (et non 紀) which is the genuine travels of Hsüan Tsang. » Ce titre est d'ailleurs correctement écrit quelques lignes plus bas, s. v. Hsüan Tsang.

K'ang Yü-wei qui fut « remarkable as a scholar, and has earned the title of The Modern Sage », a publié à la suite d'un voyage en Europe une série d'ouvrages consacrés aux pays qu'il avait visités, ouvrages généralement animés d'une violente xénophobie, intéressants pourtant en ce qu'ils montrent assez bien la manière dont un Chinois ne comprend pas l'Europe.

P. 355, pourquoi le titre de martyrs est-il réservé aux seuls missionnaires protestants ? Le pidgin *Maskee* est-il bien à sa place dans un ouvrage de ce genre, et si on l'y fait entrer, pourquoi en exclure tant d'autres du même genre, et n'y pas mettre finalement tout cet argot des ports ? Le Tonkin n'était pas seul en cause lors de la fondation de la Société des Missions-Étrangères de Paris ; elle devait s'occuper aussi du Siam, de la Chine, et de la Cochinchine. Voir LAUNAY, *Histoire générale de la Société des Missions-Étrangères*.

Les grands peintres chinois simplement cités à l'article *Painting*, eussent mérité des notices spéciales ; et plusieurs autres aussi d'ailleurs que je ne puis

énumérer ici. Ce n'était au fond qu'une question de fiches n'offrant aucune difficulté à établir, les notices nécessaires existant en plusieurs ouvrages, notamment dans la *Kokka* ou les publications de la Shimbi-shoin, qui sont citées dans ce même article. Un tel laconisme n'est pas de mise dans une Encyclopédie, lorsque les renseignements sont à portée de la main pour ainsi dire.

Le *Block-printing* fut employé au Japon dès le VIII^e siècle pour l'impression de dhāraṇī dont il subsiste encore des exemplaires. C'est donc bien à l'époque des Souei, et non à la fin des T'ang qu'il convient de faire remonter son invention. Ta tè 大德 est un titre bouddhique équivalant au sanskrit bhadanta.

Au mot *archæology*, on trouve un renvoi à *Oracle Bones*. Je n'ai pas réussi à découvrir cet article qui a dû être omis.

Enfin dirai-je que cette *Encyclopædia sinica* ne me semble pas assez chinoise? Je m'explique. Etrangers et questions étrangères m'y paraissent occuper une place à peu près égale à celle qui est accordée aux Chinois et aux questions proprement chinoises. C'est ainsi que ce qui concerne les diverses missions protestantes couvre de nombreuses pages, plus nombreuses que celles qui sont consacrées au bouddhisme et à ses écoles. On y parle des étrangers en Chine, mais j'ai vainement cherché un article où il fut traité de l'émigration chinoise, par exemple, ou de ce qu'étaient les Sangleyes si célèbres au XVI^e et au XVII^e siècles dans tout l'Extrême-Orient. On a par moments presque l'impression d'une Chine des étrangers, plutôt que de la Chine chinoise, celle qui est insuffisamment connue, et qu'il importe précisément de faire connaître, sur laquelle il était intéressant de réunir et de publier sous une forme aisément accessible, tous les renseignements qu'il était possible de se procurer. Car c'est bien, si je ne m'abuse, le but auquel tend une Encyclopédie.

Mais il n'y a pas lieu d'insister. M. C. nous promet d'amples développements pour une seconde édition. Ce qu'il a déjà fait nous garantit ce qu'il fera.

N. PERI.

JAPON.

ŌDA Tokunō 織田得能. — *Bukkyō dai-jiten* 佛教大辭典 (Grand Dictionnaire du bouddhisme). — Tōkyō, Ōkura shoten 大倉書店, 1917 ; 1 vol. in-4, illustré, 12-2-1874-20-118-96 pp. et 63 planches hors texte.

Encore un dictionnaire bouddhiste ! dira-t-on. Oui, encore un : et vraiment cela est peut-être trop. Ce n'est pas que celui-ci manque de valeur, je dirai tout à l'heure ce que j'en pense. Mais en présence de la multiplication de ce genre d'ouvrages, si longs et difficiles à composer, qui exigent tant de travaux et de recherches de la part de leurs auteurs, et de frais et de soucis de la part de leurs éditeurs, on ne peut pas ne pas regretter très vivement le manque d'entente des bouddhisants japonais. Pourquoi tant d'efforts — et je ne parle que de ceux qui ont abouti, — sont-ils restés individuels et isolés ? Et si peut-être la collaboration intime d'auteurs appartenant à des écoles différentes et fort éloignées les unes des autres, tantrisme, dhyāna, etc., était délicate à réaliser et pouvait présenter des difficultés pratiques, — difficultés, mais doit-on croire à une impossibilité réelle ? — comment se fait-il que des gens de haute culture et de vaste savoir, appartenant à la même école, ou à des écoles toutes voisines, que ne sépare en somme aucune conception doctrinale importante, mais seulement l'organisation matérielle et l'administration temporelle pour ainsi dire, n'aient pas réussi à mettre leurs efforts en commun ? En écrivant ceci, je pense surtout à un autre grand dictionnaire tout récent, le *Bukkyō dai-jii* 佛教大辭彙, dont j'ai parlé ici (1), avec lequel celui-ci, entrepris pourtant avant lui, semble faire double emploi. La chose est d'autant plus étonnante, que ceux qu'on pourrait appeler les patrons de ces grands travaux, et qui ont signé les nombreuses préfaces qui les présentent au public, sont à peu près les mêmes ; on y voit de part et d'autre MM. Nanjō, Takakusu, bien connus des orientalistes étrangers, Inoue Tetsujirō 井上哲次郎, Haga Yaichi 芳賀矢一, Ueda Mannen 上田萬年, professeurs d'université auxquels leurs travaux ont valu une grande et légitime réputation au Japon, et d'autres ; et si ce n'est vrai de tous, il en est parmi eux, — je le tiens de leur bouche, — qui regrettent cet éparpillement d'efforts, dont les succès particuliers permettent d'entrevoir quelle œuvre puissante, complète et peut-être définitive leur association eût produite.

Je n'ai pas à entrer ici dans les considérations qui ont pu empêcher une collaboration, qui en ont empêché d'autres peut-être, dont il y avait tant à

(1) BEFEO, XV, iv p. 49. Je profite de cette occasion pour mentionner l'apparition du second volume de cet important ouvrage.

attendre ; quelles qu'elles soient, il paraît difficile qu'elles l'emportent sur l'intérêt et l'importance du résultat qu'elles auraient sans doute permis d'atteindre. Je n'ai qu'à constater et à regretter, et je le fais ; et je ne doute pas que tous les orientalistes et surtout les bouddhisants ne le fassent aussi.

ÔDA Tokuno était depuis de longues années, une des personnalités les plus distinguées et les plus en vue du bouddhisme japonais. Il appartenait à la secte du Hongwan-ji. Il avait parcouru en voyages d'études la Chine, l'Inde, le Siam, etc. Il avait enseigné en diverses institutions, notamment à l'Institut philosophique Tetsugakkwan 哲學館. L'indépendance de son esprit l'avait fait dépouiller un moment de tous ses titres religieux ; mais ils lui furent rendus plus tard, et il parvint au rang de *gon no sōzu* 權僧都, un des plus élevés de la hiérarchie. En dehors du présent dictionnaire, sa principale publication est une Histoire du bouddhisme dans les trois pays, Inde, Chine et Japon, en collaboration avec Shimaji Mokurai 島地默雷. C'est en 1899 qu'il commença la rédaction de ce dictionnaire, et il y travailla jusqu'à sa mort, en 1907. L'œuvre, encore incomplète, fut alors reprise et continuée par MM. DAIBUTSU Mamoru 大佛衛, WADA Tetsujō 和田徹城, et MYIAZAKA Kissō 宮坂詰宗. Elle paraît de haute valeur. Moins développée dans l'ensemble, moins détaillée sur quelques points, moins riche comme nomenclature que le *Bukkyō dai-jii*, elle est parfois plus étudiée, et j'y ai trouvé des références que celui-ci ne m'avait point fournies. Elle est très réservée en ce qui concerne spécialement le Japon auquel celui-ci donne au contraire une grande place. Ainsi elle ne consacre que quelques lignes à Kōbō-daishi, 弘法大師, auquel celui-ci donne toute une page, et traite en une colonne du Kōya-san 高野山, qui couvre plus de cinq pages dans le *Bukkyō dai-jii*.

On y trouve aussi beaucoup moins de renseignements biographiques et bibliographiques que dans celui-ci. Tous les grands hommes et les lieux vénérés du bouddhisme indien, chinois et japonais ont leurs articles, comme il convient. Mais le *Bukkyō dai-jii* en consacre, parfois d'assez développés, à des personnages ou des temples japonais de second ou troisième plan ; on ne trouve rien de tel dans le *Bukkyō dai-jiten*, qui a donc un caractère plus général, tandis que le précédent accuse davantage un caractère national.

L'exécution typographique est excellente, très nette et très claire. Très bonne également celle des planches hors-texte, dont le nombre est peut-être excessif, étant donné qu'elles reproduisent surtout des œuvres d'art suffisamment connues par plusieurs publications antérieures. Les légendes des pl. 38 et 39 ont été interverties.

Les mots sont rangés dans l'ordre des *go-jū on* 五十音, d'après leur orthographe traditionnelle ; mais on les trouve aussi à l'index sous la simple orthographe courante, ou même sous l'orthographe phonétique qui tend à se répandre actuellement au Japon. Ils sont donnés en *kana* et en caractères chinois, après lesquels vient, quand il y a lieu, le terme sanskrit en transcription. Toutefois, les caractères sonorisés, *nigori*, sont placés à la suite des

sourds, au lieu d'être, comme dans la plupart des dictionnaires, mêlés à eux. Les grands articles sont divisés en sections pourvues d'un titre spécial, ce qui facilite les recherches.

L'ouvrage se termine par trois index très développés qui seront extrêmement appréciés : un index japonais en *kana* et caractères chinois, de 96 pages de 4 colonnes, dans l'ordre des *go-jū on* ; un index chinois d'après le nombre de traits du premier caractère, de 118 pages de 5 colonnes ; et un index sanskrit de 20 pages de 4 colonnes, dans l'ordre de l'alphabet sanskrit. Les deux premiers comme le troisième, sont disposés de gauche à droite.

En résumé, ce dictionnaire me paraît constituer un excellent instrument de travail, capable de rendre de très grands services à tous les japonisants et sinologues qui s'intéressent au bouddhisme. De dimensions moindres que le *Bukkyō dai-jūi*, il semble pratiquement à peu près aussi riche que lui, peut-être l'est-il plus sur quelques points, en renseignements d'utilité générale.

N. PERI

OKAKURA Kakuzō. — *Les Idéaux de l'Orient. Le réveil du Japon.* Traduction de Jenny SERRUYS. — Paris, Payot, 1917 ; 1 vol. in-8°, 358 pp.

Okakura Kakuzō fut en son temps un esprit distingué et cultivé, un critique d'art avisé et instruit, dont l'autorité était reconnue au Japon même. Son séjour à l'étranger lui fit apercevoir sans doute combien y étaient peu et mal connues les choses d'Extrême-Orient en général et du Japon en particulier ; et il voulut tenter de les rendre accessibles autour de lui. Dans ce but, il écrivit en anglais quelques petits ouvrages dont deux viennent d'être traduits par Mlle J. Serruys. Méritaient-ils cet honneur ? A parler nettement, je ne le pense pas ; et il ne vaudrait pas la peine de s'en occuper ici, s'il ne semblait que çà et là on leur ait fait un accueil et on leur accorde une importance hors de proportion avec leur valeur réelle.

Le premier, *Les Idéaux de l'Orient*, est ou veut être une philosophie synthétique de l'histoire, de la civilisation et des arts de l'Inde, de la Chine et du Japon, aboutissant à cette conclusion que l'essentiel et le meilleur de ce que produisirent les autres régions de l'Asie se retrouve au Japon, épuré, porté à un plus haut point de perfection, et pour tout dire, japonisé ; car grâce à son « sang indo-tartare » (! ?), le Japon est « le véritable tabernacle de la pensée et de la culture asiatiques » (p. 32). Il y a assurément une grande part de vérité dans cette thèse, qui d'ailleurs n'est pas nouvelle, mais qui gagnerait singulièrement à être exposée dans un style moins prétentieux et moins abscons, appuyée d'arguments plus nets, de faits plus précis, et entourée de moins d'inexactitudes, voire d'erreurs historiques.

Okakura était bien préparé et documenté pour faire œuvre utile, par exemple, déterminer avec précision les caractères de l'art chinois et japonais aux différentes époques, ce que celui-ci devait au premier et ce qu'il ajoutait de son fond à l'apport étranger. Il a préféré, ne consacrant à ces questions que peu de lignes, d'ailleurs généralement très vagues, se lancer dans des considérations historiques, politiques, philosophiques ou religieuses, où la fantaisie peut se donner carrière, et que le public, incapable d'ailleurs d'en vérifier les bases, devait accepter, voire admirer, avec d'autant plus de confiance, que la recherche et l'affectation philosophique du style l'invitaient à croire à quelque pensée dont la profondeur aurait excusé l'obscurité. Ces sortes de considérations ont leur intérêt, elles sont utiles, nécessaires même; à la parfaite compréhension d'un art; mais c'est à la condition d'être avant tout claires, nettes et précises, et cela d'autant plus sans doute que la matière est moins connue des lecteurs. Ce ne sont pas là malheureusement les qualités maîtresses de cet ouvrage.

Pour prendre un exemple, que l'on me montre le bouddhisme de Nara, philosophique, idéaliste, métaphysique en même temps que monastique, ascétique et de stricte discipline, cela m'aidera à comprendre cet art grandiose, majestueux, froid mais imposant, ces statues surhumaines, un peu raides parfois, mais d'attitudes graves et nobles, et impressionnantes par une sorte de caractère hiératique. Mais que l'on me dise que « la pensée asiatique s'élevait au delà de cette vision lointaine de l'universel abstrait... pour trouver bientôt la révélation dans le Cosmos lui-même » (p. 109), ou que « l'esprit cherchait à s'unir à la matière et (que) la joie de cette étreinte devait retentir de Ujjain à Singan-fou et à Nara » (*ibid.*), ou que « l'art bouddhique présente (alors) l'aspect de calme qui naît inévitablement de l'union de l'esprit et de la matière » (p. 112), je ne comprends plus et il me semble être en plein galimatias. J'en dirai autant de passages comme le suivant, dont je ne sais vraiment si l'on peut prétendre qu'ils éclaircissent ou expliquent quoi que ce soit : « L'existence de l'Eglise bouddhique, mère de toutes les églises, démontre le dualisme de l'idée bouddhique, car la conception du *sannyasin* est l'asservissement des émancipés, et cependant l'âme même de la Foi est sa recherche, dans la nature, de la libération de la souffrance appelée Vie. Mais en réalité, la libération et l'esclavage doivent avoir été deux manières différentes du grand Sage (le Buddha). La perfection pour s'exprimer, doit nécessairement recourir aux contrastes des opposés et, en proclamant la recherche de l'unité au milieu de la variété, l'affirmation de l'individualité à la fois dans l'universel et dans le particulier, nous avons déjà fait le postulat de toutes les différenciations de la foi » (p. 81).

Lorsque l'on veut me montrer « l'activité du bouddhisme se portant vers les recherches scientifiques » (p. 111) à la suite de ce mystique illuminé d'Asaṅga, que l'on me parle de « théorie atomique » (p. 110), — cela a un sens et n'en a qu'un dans notre langage moderne — et de « période si étroitement

apparentée à la science moderne » (p. 115), je m'inquiète et me demande si l'on prétend m'en imposer, ou si l'on ne se moque pas un peu de moi. Quand on me vante les artistes des Ashikaga comme « représentant la forme indienne de la pensée japonaise » (p. 162), je demande en quoi les doctrines de l'école du dhyāna dont ils sont inspirés sont plus indiennes que celles de l'école ésotérique, Mikkyō 密教, régnant à l'époque Fujiwara ; et il me semble de plus que, pour que cela signifiait quelque chose, il faudrait intervertir les places de ces adjectifs ; mais alors sans doute l'expression ne serait guère originale.

Quand on prétend à propos du VIII^e siècle que « beaucoup d'artistes indiens gagnèrent nos rives à cette époque » (p. 117), je pense qu'on en connaît deux ou trois par simple tradition, et qu'il eut été singulièrement plus intéressant, au lieu d'en parler en ces termes inexacts, d'étudier les quelques œuvres qu'on leur attribue, et qui ont bien en effet un caractère particulier, encore que pas évidemment hindou.

On aura beau m'expliquer d'une part qu'« il est possible... de distinguer, dans le vieux communisme de la Vallée jaune, des traces d'un élément purement pastoral, identique à celui que nous voyons réalisé dans les races musulmanes » (p. 31), et de l'autre, que « le mot chinois pour destin est *mei* qui signifie commandement », et ajouter que « l'idée initiale de ce fatalisme, transmise par les Tartares aux Arabes, devint le Mahométisme » (p. 47-48), cela ne me convainc pas que « l'Islam lui-même peut être défini comme un Confucianisme à cheval et l'épée en main » (p. 31).

Il serait cruel d'insister sur le rapprochement proposé entre Yamato, Ama et Rama (p. 36 note et p. 40), sur le culte de la femme par préterition à l'époque de Kamakura (p. 146), sur Hārītū (Kariteimo) reine mère du ciel (p. 130), sur l'éternel féminin dans la secte Jōdo (p. 137), sur les Hindous de Tch'anggan donnant une valeur phonétique nouvelle aux caractères chinois (p. 111), etc., et même sur cette étonnante « épée, pure, sereine, inébranlable, toujours tournée vers l'étoile polaire » (p. 157). Mais on a le droit de s'étonner de ce Tantrikisme (*sic*), né au Bengale au XIII^e siècle (!) et répandu en Chine par les invasions mongoles (p. 30), et non moins sans doute de voir affirmer que la peinture à l'encre fut une innovation de l'époque de Kamakura (p. 163), tandis que la composition en couleurs fut apportée par l'époque de Hideyoshi (p. 70). On n'en finirait pas de relever les singularités de ce genre. Notons encore pourtant que les grandes batailles portent un nom dans l'histoire, et que quelque prix qu'on attache à la nouveauté en tous genres, on n'est pas libre de le changer. Il y a dans l'histoire japonaise une bataille d'Ichi-no-tani, il n'y en a pas de Suma ni de Shioya (p. 142) ; et au surplus ce n'est pas celle-là, mais celle de Dan-no-ura qui établit définitivement la suprématie des Minamoto. Quand elle atteint à ce degré en des choses si certaines, la fantaisie, la recherche de l'originalité deviennent singulièrement inquiétantes pour le reste.

L'ouvrage est d'exposition et non de controverse. Il arrive pourtant à Okakura de rencontrer quelque chose d'un peu gênant pour sa thèse ; pour s'en

débarrasser, il prête simplement à ses opposants des opinions qui ne sont pas les leurs et en triomphe ainsi facilement. A propos de l'art si particulier du Gandhāra, il n'hésite pas à écrire : « Il serait oiseux de nier l'existence d'un art indien pré-bouddhique et d'attribuer son éclosion soudaine à l'époque des Grecs, ainsi que le font volontiers les archéologues européens » (p. 84). Il n'a pas, que je sache, été question de cela, mais de l'apparition « soudaine » en un point déterminé de l'Inde, de traits particuliers, étrangers au reste de l'art indien : et cela aussi, il serait oiseux de le nier. Aussi bien Okakura ne l'ose-t-il ; mais il prétend qu' « une étude plus approfondie des œuvres du Gandhāra révèle la prédominance des caractères chinois sur les soi-disant caractères grecs » (p. 87). On pourrait lui demander de préciser, de citer les sculptures chinoises dont il retrouve si clairs les caractères en celles du Gandhāra, et de prouver qu'elles ne sont pas postérieures à celles-ci et au contraire influencées par elles. Mais les faits précis et les dates paraissent être choses négligeables de la hauteur d'où les considère Okakura. C'est ainsi que, pour caractériser « un âge de large pensée philosophique dans le monde entier », il remarque que tandis que « l'ère des tyrans Tcheou était riche en écoles », « le Christianisme allait être révélé au monde à Alexandrie » (p. 44). Il y a environ trois siècles entre ces moments ; et ils sont donc à peu près dans les mêmes rapports que les dernières années de Byzance et l'émancipation philosophique de notre XVII^e siècle, par exemple.

P. 58, Okakura explique qu'il ne reste rien de l'art des Han ; ses « chefs-d'œuvre architecturaux... parmi lesquels les statues colossales de bronze et d'airain... sont aujourd'hui perdus... le style pictural... est irrémédiablement disparu. » Cela ne l'empêche par d'en parler sagement, de savoir quand et comment il arriva au Japon, l'influence qu'il y exerça, et même de l'y retrouver, dans « les collections impériales, les trésors des temples Shintoïstes et les découvertes faites dans les dolmens ». A ma connaissance, il ne subsiste guère d'attribuable à la période des Han, que des vases de bronze, des miroirs, des armes, dont il ne manque pas en Chine, et quelques rares sculptures, bas-reliefs ou pierres gravées dont fort peu en sont sortis ; on ne saurait donc dire que « pour (en) trouver... des spécimens... il faut se tourner vers le Japon ». Mais lorsqu'il nous dit (p. 97) que « les exemples les plus frappants que nous en ayons (de cet art) sont les images taillées dans le roc à Longmen », postérieures de plus de trois siècles à la fin des Han, ou encore certaines statues de Nara (pp. 97, 104 et 105), nous commençons à soupçonner que sous le nom d'art des Han, il parle de celui que tout le monde appelle l'art des Wei, des Souei et du commencement des T'ang, pour la simple raison d'ailleurs qu'il fleurit en effet à ces époques, puisque, comme l'auteur le dit lui-même, ces œuvres sont « datées avec certitude » et « font partie des temples en forme de grottes construits en 516 ap. J.-C. »

En voilà assez, trop peut-être. Je cherche en vain ce que cet ouvrage ajoute à ce que l'on sait depuis longtemps sur l'histoire, la religion, l'art de

l'Extrême-Orient, et quelle contribution nouvelle il apporte à nos connaissances **sur ces** points. En revanche, j'y découvre en grand nombre, des inexactitudes **manifestes**, parfois graves. Et une telle insuffisance d'information est à la **vérité** si stupéfiante chez un homme qu'on s'accordait à croire mieux renseigné, qu'on se demande à quoi l'on pourrait bien l'attribuer.

Le Réveil du Japon est une étude sur les conditions dans lesquelles se sont faites l'ouverture de ce pays aux étrangers et la Restauration impériale. L'auteur **y insiste** avec raison, et du reste après un certain nombre d'autres, sur le fait que la première ne fut pas, comme on l'a cru un moment hors du Japon, la cause déterminante de la seconde, et que tout au plus elle l'accéléra. Mais fidèle à sa méthode, il encombre son étude de choses à tout le moins peu utiles, et expose les faits d'une façon qui voudrait être originale, n'est que particulière à lui, et pas toujours très exacte. On ne voit pas bien ce que viennent faire là les considérations sur l'histoire de l'Inde et de la Chine depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, et le chapitre sur *La nuit de l'Asie* n'est qu'un pur hors d'œuvre. Mais pourquoi présente-t-il la révolte de Shimabara en 1637 comme « provoquée par les Jésuites », et comme une manifestation de « l'empiètement occidental » (p. 223) ? Il n'y avait aucun Jésuite à Shimabara, ni d'ailleurs au Japon à ce moment, et les seuls Occidentaux qui parurent en cette affaire furent les Hollandais dont un bateau vint, à la demande des autorités japonaises, tirer sur les rebelles, au nombre desquels se trouvaient des non-chrétiens aussi bien que des chrétiens, ceux-ci en majorité, il est vrai, tous exaspérés par les exactions de leurs daimyō. L'accord est fait sur ce point depuis longtemps, et Murdoch, qui n'est pas suspect de tendresse pour les Jésuites, conclut, après avoir cité un certain nombre de témoignages : « In short, according to heretic Hollanders and orthodox Peninsulars alike, it was a *Jacquerie*... This Shimabara revolt was in its origin no Christian rising, but merely an economic *émente*. » (1)

Après avoir, dans l'ouvrage précédent, attribué l'origine de l'*ukiyo*e à « la suppression des distinctions sociales » (p. 173) sous les premiers Tokugawa, il reproche ici à ces mêmes Tokugawa d'avoir « séparé les différentes classes de la société, à tel point que l'unité nationale se perdit » (p. 227). Mais cette sorte de distraction n'est pas unique ; et la question : « Un protectorat ! Contre qui ? » (p. 379), posée à propos du protectorat français au Tonkin, au cours de l'étonnant morceau de bravoure sur *Le désastre blanc*, peut l'être à propos de la Corée, autrefois, puisque « jusqu'au VIII^e siècle nos annales sont pleines de récits de notre protectorat sur des colonies » (p. 344), et à plus forte raison aujourd'hui, où un nouveau protectorat a abouti si vite à la conclusion que l'on sait. Qu'on ne dise pas qu'en parlant ainsi Okakura veut

(1) *A History of Japan during the century of early foreign intercourse*, pp. 649-651.

simplement faire comprendre l'état d'esprit des Japonais à cette époque : car tout de même il ne peut ignorer que ni la question du Tonkin, ni celle de la Birmanie, ni « les pénibles comédies » (?) de la Perse ou du Siam, n'ont rien absolument à voir avec ce qui précéda la Restauration japonaise.

Si peut-être, ce qui semble assez peu probable, il exista quelques familles dans lesquelles « l'allégeance au Mikado ou au Shogun » (p. 303) put diviser le père et le fils, l'organisation même du pays ne pouvait que rendre ce cas extrêmement rare, et ce n'est évidemment que pour corser sa description que l'auteur le montre « partout ». Qu'il n'y ait pas eu jusqu'au bout en toutes les familles parfaite unité d'opinion, qu'un samurai se soustrayant à l'autorité de son daimyō, soit devenu *rōnin* et se soit mis au service de l'Empereur ou du parti qui l'entourait, c'est une tout autre chose, et l'allégeance n'a rien à y voir.

La liberté de conscience ne fut pas accordée aussi vite ni aussi aisément que semble le dire l'auteur (p. 316). En 1868 on dressait à neuf, au nom de la nouvelle administration, des écriteaux promettant récompense à qui dénoncerait un chrétien ; en 1870, on en emprisonnait et on en exilait des milliers découverts aux environs de Nagasaki. Ce n'est qu'en 1873, au retour d'Europe de l'ambassade de Iwakura Tomomi, à laquelle de fortes représentations avaient été faites partout à ce sujet, qu'ils furent relâchés et qu'on se décida à abroger les édits de Hidetada et de Iyemitsu. La liberté de conscience ne fut vraiment accordée que par la constitution proclamée le 11 février 1889, et non en 1890 (p. 319).

Ce n'est que par une erreur sur le sens exact du mot, qu'on peut prétendre que la conscription existait autrefois au Japon (p. 321) ; et c'est une façon bien particulière d'interpréter les découvertes archéologiques que de voir dans la similitude des vestiges préhistoriques du Japon et de la Corée, une preuve de la colonisation primitive de la seconde par le premier (p. 343).

Ce ne sont là que des détails ; mais tout de même ils sont un peu trop nombreux, et leur multiplicité finit non seulement par agacer le lecteur, mais aussi par diminuer singulièrement la confiance que l'on voudrait pouvoir accorder au reste de l'ouvrage. Le chapitre *Le cabinet et le boudoir* — le titre seul l'indiquerait — est de l'histoire un peu à l'Alexandre Dumas. Sans doute, « un Shogun capable, appuyé par les daïmios et la Cour de Kyoto, pouvait réaliser bien des choses » (p. 293) ; mais Keiki était-il cet homme « de caractère ferme » et « adoré des daïmios et des Samurai . . . en raison de ses capacités » ? Il eut occasion dans la suite de montrer ce qu'il pouvait ; on ne vit qu'indécision ; lâché par les uns, il lâcha les autres, et ne sut que s'en aller. Iyesada — que « le boudoir » fût ou non de son avis — avait donc raison de n'en pas vouloir pour son successeur. En face de l'énergique figure de li Kamon-no-kami, il n'est pas permis de considérer Abe Ise-no-kami qui « n'osa pas » lutter contre « le boudoir », et dont « l'attitude fut prudente au point de paraître indécise », qui finalement ne fit pas grand'chose, comme « le dernier grand homme d'Etat capable de sauver la fortune croulante des

Tokugawa » (p. 293). Sans doute il est trop tôt encore pour porter un jugement définitif sur les hommes de cette époque si troublée ; il paraît pourtant indéniable que Ii Kamon-no-kami fut un des plus grands. Son « coup d'état » de 1859 eut comme « conséquence la plus déplorable . . . la perte d'un grand nombre d'hommes de génie » (p. 297). Il suffirait de dire : de quelques hommes de talent. Yoshida Shōin fut le plus remarquable, et il est de plus une belle figure de samurai. Mais après tout, il avait commis un crime réputé capital à l'époque : il avait tenté de sortir du pays sans autorisation ; et il reconnut avant de mourir, avoir comploté l'assassinat de l'envoyé du Shōgun à Kyōto. Hashimoto Sanai, cet « homme d'état d'une intelligence comparable à celle de Mazzini », était un jeune médecin compromis dans les intrigues de Kyōto, et qui fut exécuté à vingt-cinq ans.

Ce que prétendait d'abord le parti opposé aux Tokugawa, daimyō aussi bien que kuge, c'était au fond, sous le couvert de l'autorité impériale, prétexte traditionnel de tous les changements de régime au Japon, les déposséder et prendre leur place. On y ajoutait — de loin, loin du danger comme des faits, — que les Tokugawa se montraient impuissants à repousser les étrangers. Ce que rêvaient Yoshida Shōin et ses amis et disciples, c'était avant tout la lutte contre l'envahisseur ; et c'est dans l'espoir de surprendre le secret de sa force que Shōin lui-même tenta de s'embarquer sur les vaisseaux du commodore Perry, et que plus tard ses élèves — le futur duc Itō, par exemple, qui n'en a pas fait mystère, — s'en allèrent étudier en Europe. Sans doute ce qu'ils virent au cours de leur voyage, et même dès Changhai, leur ouvrit rapidement les yeux. Mais Ii Kamon-no-kami avait compris avant eux. Il eut certes la main lourde ; mais il faut se rappeler qu'à l'opposition des doctrines dont des discussions loyales entre esprits certainement distingués et élevés eussent pu peut-être avoir raison, s'ajoutaient de séculaires haines de clans que rien ne pouvait apaiser. En tout cas c'est à Ii Kamon-no-kami, à sa décision, à son énergie qui ne recula devant aucune responsabilité, que le Japon dut probablement d'éviter un coup de force des nations occidentales, et de s'engager à temps dans la voie qui finalement l'a conduit où il est. Ceux qui se pressaient, il y a quelques années, à l'inauguration du temple élevé à la mémoire de Yoshida, ont feint d'ignorer qu'on élevait peu après une statue à Ii Kamon-no-kami⁽¹⁾ ; mais c'est pourtant sa politique extérieure si incriminée, si abhorrée, qu'ils ont adoptée et suivie lorsqu'ils eurent le pouvoir. Il signa les traités sans l'aveu de l'empereur ; mais il y avait des siècles qu'on ne le demandait plus, et il savait que, au grand dam du pays, l'empereur l'eut refusé, conseillé par le parti qui voulait avant tout la chute des Tokugawa, prêt à déchaîner au besoin pour cela la guerre avec l'étranger, comme le montra bien, quelques années après, le canon de Shimonoseki.

(1) Cf. BEFEO, VIII, pp. 603-604, et IX, p. 629.

Et vraiment cet étalage de respect pour les décisions impériales va bien à ceux qui acclament la révolte de Saigō, « notre Garibaldi » ! Quant à sa politique intérieure, « tyrannie » est bientôt dit. Il voulait évidemment, en serviteur fidèle, le maintien de la suprématie des Tokugawa, avec toutefois quelques adoucissements au régime de fer qu'ils avaient imposé au pays. Il voulait aussi tenir en bride ces agitateurs affolés, ces *rōnin* déclassés ne rêvant que changement de régime, inconscients, comme du reste la Cour de Kyōto elle-même, du péril que pouvait faire courir au pays une guerre civile en face de l'étranger impatient. Mais le shōgunat avait fait son temps ; rien ne pouvait galvaniser cette institution, minée sourdement par les études historiques et les idées qui peu à peu pénétraient les masses, études et idées qui allaient désarmer bientôt jusqu'au shōgun lui-même.

Un caractère de la Révolution japonaise auquel Okakura ne fait pas allusion, est d'avoir été faite en réalité par de simples samurai bien plus que par ceux que leur naissance ou leur pouvoir qualifiaient pour être les dirigeants du pays. A de très rares exceptions près, kuge et daimyō qui occupaient la scène auparavant, y furent éclipsés complètement et très vite par de petites gens, les Kido, les Ōkubo, les Saigō, les Itō, etc. La raison en est surtout qu'au cours de la longue paix des Tokugawa, les chefs avaient désappris l'art de commander. Comme l'empereur qui avait abandonné dès longtemps ce soin au shōgun, comme le shōgun qui l'avait remis à des ministres, les daimyō régnaient, si l'on peut dire, mais ne gouvernaient pas ; ils avaient eux aussi leurs ministres, leurs karō, leurs bugyō, samurai de divers titres, qui géraient leurs affaires, et fort respectueusement d'ailleurs, décidaient et faisaient tout à leur place. Le jour qu'il fallut des hommes d'action, c'est naturellement parmi ceux-ci qu'ils se trouvèrent.

N. PERI.

HAMADA Kōsaku 濱田耕作 et UMEHARA Sueji 梅原末治. — *Higo ni okeru sōshoku aru kofun oyobi yokoana* 肥後に於ける裝飾ある古墳及横穴, Ornamented tombs in the province of Higo. — Kyōto, Imperial University 京都帝國大學, 1917 ; 1 fasc. in-4°, 8-104 pp., illustré, avec 46 planches hors texte et une carte.

Ce travail forme le premier fascicule d'une nouvelle publication entreprise par la Faculté des Lettres de l'Université de Kyōto dont l'activité scientifique ne se dément pas. Cette série porte le titre de *Report upon archæological research in the College of Literature, Kyōto Imperial University* 京都帝國大學文科大學考古學研究報告, et, à en juger par ce premier spécimen, promet d'être d'un grand intérêt. MM. H. et U. y étudient de façon très détaillée un certain nombre d'anciens tombeaux découverts, quelques-uns depuis assez longtemps, d'autres plus récemment, dans la partie du Kyūshū qui

longe la côte orientale du golfe d'Amakusa à l'Est de Nagasaki, marquée en allant du Nord au Sud par les villes de Takase, Kumamoto, Yatsushiro, et pénétrant un peu dans l'intérieur des terres en suivant la vallée du Kumagawa jusqu'à la ville de Hitoyoshi. Ils sont très abondants dans cette région, et y sont souvent ornés de dessins, de peintures, voire de sculptures ou de figures d'hommes et d'animaux en relief. Ces tombeaux, grottes naturelles ou artificielles, ou sorte de dolmens avec voûte en encorbellement, sont en général remarquables surtout par l'espèce de cuve de pierre, servant probablement de cercueil, appelée *kwakuheki* 柩壁, qui en occupe l'intérieur, et par les décorations qui en couvrent les parois et celles du cercueil en tout ou en partie. Les plus intéressantes de celles-ci sont faites de cercles, de rectangles divisés par des diagonales et occupés par des enchevêtrements de lignes droites ou courbes. Les surfaces ainsi délimitées sont peintes en rouge principalement sur lequel se détachent des parties blanches, bleues ou grisâtres. Malheureusement ces tombeaux ont en général été visités, fouillés et plus ou moins bouleversés antérieurement ; par suite, on est privé d'une grande quantité d'objets précieux, et aussi de renseignements de haute valeur. Je ne puis entrer ici dans le détail des observations très minutieuses faites par MM. H. et U., et je le regrette ; leur travail, consciencieux et très intéressant, mériterait d'être connu en dehors du Japon. Je citerai seulement quelques unes des conclusions auxquelles ils arrivent.

Tout d'abord, ces tombeaux ne leur paraissent pas devoir remonter en général sensiblement au delà du VI^e siècle de notre ère. Ils sont de l'époque historique, à la différence des dolmens d'Europe, avec lesquels pourtant ils offrent quelques ressemblances. Par l'importance des édifices, par leur cuve-cercueil et surtout sa décoration, et même par le système de la construction, ces tombeaux à salle carrée et voûtée se différencient nettement du type répandu dans le Sud et le centre de la grande île de Hondō et dans l'île de Shikoku, et qui pourtant, de l'avis général, doivent appartenir sensiblement à la même époque. Mais d'autre part ce type du Hondō existe aussi au Higo et au Chikugo⁽¹⁾ ; et on trouve de plus des tombeaux représentant un type intermédiaire entre les deux. MM. H. et U. cherchent à déterminer la raison qui a localisé le tombeau à salle carrée et voûtée avec cuve-cercueil dans cette région. Ils écartent d'abord la diversité de races. Encore que des études approfondies n'aient pas été poursuivies dans cette direction, il ne paraît pas que l'anthropologie soit en faveur de cette diversité. Les ouvrages chinois parlent de Wajin 倭人, et les vieilles chroniques japonaises de Kumasō 能襲 et de Hayato 集人,

(1) Cette province en contient en effet qui sont du même type que ceux du Higo ; bien que MM. H. et U. en aient remis l'étude détaillée à un autre moment, ils font porter leurs conclusions sur l'ensemble des monuments de ce genre existant dans ces deux provinces.

comme ayant autrefois habité le Kyūshū. Mais étaient-ce là des races, ou simplement des tribus ? Les textes ne sont pas assez clairs pour qu'on puisse assurer qu'il n'y avait pas de Wajin dans le Hondō, et que les Kumasō n'étaient pas les mêmes que les Hayato. En tout cas, on est porté à croire qu'en dépit de quelques différences de coutumes ou de mœurs, ils étaient bien de même race que les habitants du Hondō. Les noms d'hommes connus pour avoir été ceux de Kumasō ou de Hayato ne permettent pas de croire à autre chose que des variétés dialectales du japonais ; et il ne paraît non plus subsister de traces d'une autre langue, à part l'ainu, dans les noms de lieux de cette région.

Les tombeaux du Higo et du Chikugo, offrent des caractères qui ne se retrouvent pas, il est vrai, dans ceux du Hondō, ni même dans ceux des provinces voisines Hyūga et Ōsumi. Le décor de quelques-uns surtout est d'une richesse inconnue ailleurs. Toutefois des dessins de même genre ont été découverts dans des tombeaux du Bitchū (province du Hondō, sur la mer Intérieure, près de la ville d'Okayama) et sur des cornes de cerf de différentes régions, Chikuzen (Nord-Ouest du Kyūshū), Harima (sur la mer Intérieure non loin de Kōbe), Echizen (sur la mer du Japon, au Nord du lac Biwa), et même des environs de Tōkyō. On en voit aussi qui ont avec eux des rapports plus ou moins voisins sur des *haniwa*, statuettes de terre cuite enterrées autour de tombeaux d'empereurs ou de grands personnages. Des *haniwa* ont du reste été trouvés, bien qu'en petit nombre, au Kyūshū. Les vases en terre qu'ont donnés ces tombeaux sont des *iwaibe* 齋瓮 (MM. H. et U. écrivent 祝部土器), vases employés dans les cérémonies cultuelles, comme ceux qu'on a trouvés dans le Hondō. On ne voit pas non plus de différence importante entre les bijoux, les armes, les miroirs, etc., que contenaient les tombeaux du Higo et ceux du Hondō. Tout donc est en faveur de l'unité de race dans le Japon depuis son extrémité méridionale jusqu'aux régions occupées par les Aïnu. Comment expliquer alors la forme spéciale, les détails particuliers de construction, la voûte notamment, et le caractère brillant du décor dans le Higo et le Chikugo ?

La chambre carrée et voûtée en encorbellement a été trouvée dans le Nord de la Corée et le Sud de la Mandchourie ; il paraît tout à fait vraisemblable, bien qu'on n'en ait point encore découvert de ce type en Chine même, qu'elle vient de ce pays, où elle aurait été en usage de l'époque des Han à celle des Six-Dynasties. On trouve dans d'anciens textes quelques mentions de cercueils, mais elles ne suffisent pas à établir s'ils étaient semblables à ceux du Higo. On n'a donc que des probabilités, mais elles sont toutes en faveur d'une origine chinoise ; tout au moins ces tombeaux auraient-ils été construits sous l'influence directe des idées et des coutumes chinoises. M. KITA Sadakichi 喜田貞吉 qui a aussi étudié cette question dans des articles parus en diverses revues, est même porté à attribuer ces tombeaux à des immigrants chinois installés dans cette région. MM. H. et U. font observer que les objets qui y ont été trouvés n'accusent aucun caractère chinois plus marqué que celui qu'on peut reconnaître dans les restes recueillis dans la partie centrale du Japon, où

l'on relève aussi des décors de même famille, bien que beaucoup plus simples que dans le Higo et le Chikugo. Ils croient en conséquence que ces tombeaux ont bien été construits par et pour de véritables Japonais, sur lesquels, à cause de la position de leur habitat, et pour d'autres raisons encore mal connues, l'influence chinoise serait exercée d'une façon particulièrement puissante.

Telles sont, sommairement résumées, les conclusions de cet intéressant travail. Les auteurs projettent de nouvelles recherches du même ordre dans d'autres régions. Il faut souhaiter qu'ils les étendent et les multiplient, et qu'ils ne tardent pas trop à en publier les résultats.

N. PERI.

GÉNÉRALITÉS.

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution. — London 1917, in- 8°, 130 pp.

Il entrait dans le plan de M. Denison Ross, directeur de la nouvelle École anglaise des Etudes Orientales, d'étendre l'action de cet établissement par la publication d'un Bulletin trimestriel. La défense générale de créer de nouveaux périodiques l'en a empêché sans l'y faire renoncer tout-à-fait. Le fascicule qu'il a fait paraître n'est pas le périodique espéré, mais il l'annonce et en tient lieu. Tout d'abord il nous renseigne sur les origines de l'École : l'histoire en a été écrite par l'homme le mieux qualifié pour le faire, M. Hartog, dont l'énergie patiente a réussi à conduire au port ce projet si longtemps ballotté. Le couronnement de ces efforts, a été la cérémonie d'inauguration du 23 février 1917 dont le compte rendu reproduit, avec les nobles paroles du Roi, un spirituel discours de Lord Curzon, où se détache une originale formule définissant l'École des Etudes Orientales comme un *clearing-house* d'idées entre l'Orient et l'Occident. Suivent de courts mais intéressants articles parmi lesquels nous citerons : des traductions de poésies chinoises par M. A. D. Waley ; deux notes de M. J. D. Anderson traitant, l'une de la phonétique du bengali, l'autre du mètre et de l'accent dans cette langue ; enfin le résumé de leçons faites par M. Blagden sur le malais et par M. L. D. Barnett sur l'histoire des relations commerciales et politiques entre l'Inde et l'Occident. Quelques comptes rendus critiques terminent cette plaquette qui inaugure de façon très honorable le futur *Bulletin*.

L. FINOT.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE.

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. FINOT a continué à exercer les fonctions de Directeur p. i., en l'absence de M. Maitre, mobilisé. Il a publié dans le *Bulletin* (XVII, n° 5) des *Recherches sur la littérature laotienne*.

— M. PARMENTIER, chef du Service archéologique, a décrit dans le *Bulletin* (n° 1) les fouilles exécutées par lui dans plusieurs tombeaux chinois de l'époque des Six Dynasties, signalés à Quảng-yên et à Sept-pagodes. Un autre tombeau découvert à Bac-ninh après le tirage de ce fascicule a été complètement dégagé. On trouvera plus loin des renseignements détaillés sur plusieurs tournées archéologiques en Annam, en Cochinchine et au Cambodge. M. Parmentier a également soumis le grand tambour de bronze du Musée (D 6214, 21) et quelques autres à une étude approfondie dont les résultats seront publiés dans le prochain fascicule du *Bulletin*.

— M. Henri MASPERO, professeur de chinois, envoyé en France par l'autorité militaire, a quitté l'Indochine le 11 juillet. Il a rédigé avant son départ la suite de ses *Etudes sur l'histoire d'Annam*, qui paraîtra prochainement dans le *Bulletin*, ainsi qu'une étude sur *Le dialecte de Tch'ang-ngan à l'époque des T'ang*.

— M. Georges CÆDÈS, professeur de philologie indochinoise, a utilisé son séjour à Bangkok pour étudier divers documents relatifs à la dynastie de Sukhodaya : ce travail forme le fascicule 2 du *Bulletin* de 1917. Nous avons également reçu la suite des *Etudes cambodgiennes*, que nous publierons prochainement. Sur la demande du Gouvernement siamois, M. Cædès a été autorisé par M. le Gouverneur général à accepter le poste de bibliothécaire en chef de la Bibliothèque Nationale Vajirañāna. Ces fonctions nouvelles, si elles l'éloignent de nous, laissent intacts les liens qui l'unissent à notre Ecole où ses services étaient si hautement appréciés et qui continuera à bénéficier de sa collaboration.

— M. Noël PÉRI, secrétaire de l'Ecole, poursuivant ses études sur l'histoire du bouddhisme d'après les textes chinois, a consacré dans le *Bulletin* (n° 3) une étude spéciale à la déesse Hārītī.

— M. Paul BOUDET, archiviste-paléographe diplômé de l'Ecole des Chartes, nommé pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient avec la mission spéciale d'organiser les Archives générales de l'Indochine, est arrivé à Hanoï le 12 juin. Après une étude sommaire des archives du Gouvernement Général et de la Résidence supérieure au

Tonkin, il s'est rendu à Hué, Saigon et Pnompenh pour y exécuter le même travail. Au cours de ce voyage, des arrêtés ont été pris organisant le service des Archives et Bibliothèques indépendamment de l'École française d'Extrême-Orient, et mettant à sa tête M. Boudet, qui en conséquence a donné sa démission de pensionnaire de cette institution.

— M. Henri MARCHAL, conservateur p. i. des monuments d'Angkor, a commencé la réfection de la chaussée d'Angkor Vat et continué le dégagement du Baphuon et du Phimānakās. Diverses trouvailles, dont plusieurs inscriptions, ont été faites au cours de ces travaux sur lesquels on trouvera ci-après des données plus précises.

— Notre correspondant, M. DUROISELLE, du Service archéologique de Birmanie, nous a envoyé la première partie de ses Etudes de talain littéraire contenant le texte mon, avec traduction, du Bhūridattajātaka.

— Le tome II et dernier de l'*Inventaire alphabétique de la Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient* (Fonds européen) est achevé. Cette publication est complétée par une Table des matières destinée à faciliter les recherches sur un sujet donné, et qui forme un fascicule spécial.

Bibliothèque. — Grâce à l'obligeante entremise de notre correspondant M. MEILLIER, commissaire du Gouvernement à Luang-prabang, nous avons pu acquérir une série de mss. laotiens qui a considérablement accru le fonds que notre bibliothèque possédait antérieurement. Un certain nombre de textes annalistiques en laotien ont été copiés à Bangkok sous la surveillance de M. Cœdès et ajoutés à notre collection. Nous devons également à M. Cœdès le don d'un ms. médical en siamois intitulé : *Roganidāna*.

— Nous avons reçu du Gouvernement général de l'Indochine :

Annuaire du Ministère des Colonies. 1915-1916-1917. Paris, P. Dupont.

ANANDA RANGA PILLAI. *The Diary of Ananda Ranga Pillai*, translated from the tamil by order of the Government of Madras. Edited by H. DODWELL. Volume V. Madras, printed by the Superintendent, Government Press, 1917.

Gouvernement général de l'Indochine. *Budget général.* Exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Id. *Budgets locaux de l'Annam, du Cambodge, de la Cochinchine, du Laos, du Tonkin, et du Territoire de Kouang-tchéou-wan.* Exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Id. *Rapports au Conseil de Gouvernement.* Session ordinaire de 1917. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Bertrand CAMILLI. *La Représentation indigène en Indochine.* Toulouse, Fournier, 1914.

Histoire des dix-huit règnes de Hùng-vuong, d'après un document daté de 1470 des Archives de la pagode de Co-tich, province de Phu-tho. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Jean LAW DE LAURISTON. *Mémoire sur quelques affaires de l'Empire Mogol 1756-1757*, publié par Alfred MARTINEAU. Paris, E. Champion, 1913. (Société de l'Histoire des Colonies françaises).

Notice historique, administrative et politique sur la ville de Saigon. Publiée par les soins du Secrétaire général de la Mairie. Saigon, Imprimerie de l'Union, 1917.

Procès-verbaux des séances de la Chambre Consultative indigène du Tonkin. Session 1917. Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1917.

Rapport sur la Navigation et le Mouvement commercial de l'Indochine pendant l'année 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1916. (Extr. du *Bulletin économique de l'Indochine*, novembre-décembre 1916).

Recueil des actes du Gouvernement cambodgien. Phnom-penh, Imprimerie du Protectorat, 1912.

Revue de l'Histoire des Colonies françaises. 1914-1916. Paris, E. Champion. (Société de l'Histoire des Colonies françaises).

Société de l'Histoire des Colonies françaises. Annuaire 1914. Paris, E. Champion, 1914.

— Le Service archéologique de l'Inde anglaise nous a fait parvenir les ouvrages suivants :

Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1916. Lahore, « C. et M. Gazette » Press, 1916.

Annual Progress Report of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1916. Allahabad, Printed by the Superintendent, Government Press, 1916.

Annual Report of the Archæological Department of His Highness the Nizam's Dominions, 1914-15, 1915-16. Calcutta, Baptist Mission Press, 1916, 1917.

Annual Report of the Archæological Department Southern Circle, Madras, for the year 1915-1916. Madras, Printed by the Superintendent, Government Press, 1916.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Eastern Circle, for 1915-16. Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1916.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1915-16. Peshawar, North-West Frontier Province Government Press, 1916.

Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1916, with the Government Review thereon. Bangalore, Government Press, 1917.

J. Goggin BROWN. *Catalogue raisonné of the Prehistoric Antiquities in the Indian Museum at Calcutta.* Edited by Sir John Marshall. Simla, Government Central Press, 1917. (Cf. *supra*. p. 13.)

Government of Madras. *Epigraphy recording, with remarks, the progress report of the Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, Southern Circle, for the year 1915-16.*

HIRA LAL. *Descriptive Lists of Inscriptions in the Central provinces and Berar.* Nagpur, Government Press, 1916.

Hyderabad Archæological Series. No 2 *The Daulatabad plates of Jagadēkamalla, A. D. 1017.* Published by His Highness the Nizam's Government. Calcutta, Baptist Mission Press, 1917.

H. KRISHNA SASTRI. *South-Indian Images of Gods and Goddesses.* Madras Government Press, 1916. (Cf. *BEFEO*, XVI, v, 45-60.)

A. H. LONGHURST. *Hampi Ruins described and illustrated.* Madras, Government Press, 1917.

JOHN MARSHALL. *Annual Report of the Archæological Survey of India. Part I, 1915-16.* Calcutta, Superintendent Government Printing, 1917. (Cf. *supra*, p. 11.)

R. NARASIMHACHAR *The Kesava Temple at Somanathapur.* Bangalore, Mysore Government Press, 1917. (Mysore Archæological Series, Architecture and Sculpture in Mysore, n° 1.) (Cf. *supra*, p. 13.)

Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle Archæology, for the year ending 31st March 1916. Bombay, Government Central Press, 1916.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1917. Rangoon, 1917. (Cf. *supra*, p. 5.)

— Le Secrétaire du Gouvernement de Birmanie a offert à notre bibliothèque les ouvrages suivants :

W. R. HEAD. *Hand Book on the Haka Chin Customs.* Rangoon, Office of the Superintendent, Government Printing, Burma, 1917.

Linguistic Survey of Burma. Preparatory Stage or Linguistic Census. Rangoon, Office of the Superintendent, Government Printing, Burma, 1917. (Cf. *supra*, p. 9.)

— Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages ou tirages à part suivants :

G. CORDIER. *Théâtre annamite.* Hanoi, La Revue indochinoise, 1917.

Charles DUROISSELLE, *A practical Grammar of the Pali language.* Second édition. Rangoon, British Burma Press, 1915.

J. DEPRAT. *Au sujet des cycles d'érosions et des mouvements épérogéniques récents dans la Chine Sud-occidentale.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, 1916).

Id. *Sur la découverte d'horizons fossilifères nombreux et sur la succession des faunes dans le Cambrien moyen et le Cambrien supérieur du Yunnan méridional.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

Id. *Sur la découverte du Cambrien moyen et supérieur au Tonkin, au Kwang-si et dans le Yun-nan méridional.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1915).

Id. *Sur l'existence d'un ridement d'âge paléozoïque entre le Yunnan et le Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

Id. *Mode de formation de deux centres volcaniques japonais, l'Asa-San et l'Asama-Yama, comparés à des centres volcaniques d'âges géologiques anciens.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1915).

Id. *Les modifications de la structure des Fusulinidés, du Dinantien à la fin du Permien.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.* 1915).

Id. *Sur la présence du Rhétien marin avec charbon gras, sur la bordure occidentale du delta du Fleuve Rouge (Tonkin).* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.* 1914).

Id. *Les projets de chemin de fer de Yun-nan-jou au Sseu-tchoan et leurs relations avec la géologie.* 1914. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*)

Id. *La série stratigraphique dans le Nord-Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

· ID. *Sur la structure de la zone interne des nappes préyunnanaises et sur l'existence de charriages antéouraliens dans le Nord du Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des C. R. des s. de l'Ac. des Sc., 1916).

ID. *Les terrains paléozoïques et le trias dans la région de Hoa-binh et de Cho-bo (Tonkin).* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des C. R. des s. de l'Ac. des Sc., 1915).

ID. *Les zones plissées intermédiaires entre le Yunnan et le Haut-Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des C. R. des s. de l'Ac. des Sc., 1915).

Ph. EBERHARDT. *Les matières premières végétales et animales de l'Annam.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Đoàn-như-KHUÈ. *Một làm lòng.* Hanoi, Mạc-đình-Tur, 1917.

Berthold LAUFER. *Burkhan.* (From the *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXXVI, 1917).

ID. *Cardan's Suspension in China.* Washington, 1916. (Extr. from the *Holmes Anniversary Volume*).

ID. *The Si-hia Language. A study in indo-chinese philology.* Leide, E. J. Brill, 1916. (Extr. du *T'oung-pao*, vol. XVII, 1916).

N. MATSOKIN. *Le mariage ambilien chez les Coréens, les Chinois et les Japonais.* Vladivostok, 1916. (En russe).

Captain George E. MAUGER. *Quelques considérations sur les jeux en Chine et leur développement synchronique avec celui de l'Empire chinois.* Paris, 1917. (Extr. des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1915).

Edmond NORDEMAN. *Chrestomathie annamite.* 2^e édition. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

ID. *Chrestomathie sino-annamite.* Hanoi, Mạc-đình-Tur, 1914. 4 vol. in-8^o. (Cf. *supra*, p.).

Lê-văn-PHẬT. *Contes et Légendes du Pays d'Annam.* Tome I. Saigon, F.-H. Schneider, 1913.

Walter T. SWINGLE. *The Early European History and the Botanical Name of the Tree of Heaven, Ailanthus altissima.* (Repr. from the *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. VI, 1916).

— Le Service des Affaires économiques l'Indochine nous a adressé les ouvrages suivants :

Ch. CREVOST et Ch. LEMARIÉ. *Catalogue des Produits de l'Indochine.* Tome I. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Flore générale de l'Indochine, publiée sous la direction de M. H. LECOMTE. Paris, Masson et C^{ie}. Tome II, fasc. 3 et 4 (1916); tome IV, fasc. 3 (1915); tome V, fasc. 3 (1915); tome VI, fasc. 1 (1908).

— Nous avons reçu les *Mémoires* suivants publiés par le Service géologique de l'Indochine. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient :

Volume III, fasc. 1 : J. DEPRAT. *Etude des Fusulinidés du Japon, de Chine et d'Indochine et classification des calcaires à fusulines.* III^e mémoire. 1914.

Vol. III, fasc. 2 : H. MANSUY. I, *Nouvelle contribution à la Paléontologie du Yunnan.* II, *Description d'espèces nouvelles des terrains paléozoïques et triasiques du Tonkin.* III, *Contribution à la Paléontologie du Laos.* IV, *Gisement liasique*

des schistes de Trian (Cochinchine). V, *Etude des faunes paléozoïques et mésozoïques des feuilles de Phu-nho-quan et de Son-tây (Tonkin)*. 1914.

Vol. III, fasc. 3 : H. MANSUY. *Faunes des Calcaires à productus de l'Indochine*. 2^e série. 1914.

Vol. III, fasc. 4 : J. DEPRAT. *Etude des plissements et des zones d'écrasement de la moyenne et de la basse Rivière Noire*. 1914.

Vol. IV, fasc. 1 : J. DEPRAT. *Etude des Fusulinidés de Chine et d'Indochine et Classification des calcaires à fusulines*. IV^e mémoire. 1915.

Vol. IV, fasc. 2 : H. MANSUY. *Faunes cambriennes du Haut-Tonkin*. 1915.

Vol. IV, fasc. 3 : H. MANSUY. *Contribution à l'étude des faunes de l'Ordovicien et du Gothlandien du Tonkin*. 1915.

Vol. IV, fasc. 4 : J. DEPRAT. *Etudes géologiques sur la région septentrionale du Haut-Tonkin (feuilles de Pa-kha E., Ha-giang, Ma-li-po, Yên-minh)*. 1915.

— La Société des Etudes indochinoises nous a envoyé le *Carnet de route d'un petit Marsouin cochinchinois. Impression et souvenirs de la Grande Guerre* par François-Bertrand CAN et George DURRWELL. Saigon, Portail, 1916. (Publications de la Société des Etudes indochinoises).

— Nous avons reçu de leurs éditeurs les publications suivantes :

L'Eveil économique de l'Indochine. Bulletin hebdomadaire. N^{os} 1 et suivants. Hanoi, H. Cucherousset, directeur.

H. KERN. *Verspreide Geschriften*. Deel II-V. s.—Gravenhage, M. Nijhoff. 1914-1916.

Kiao-ou ki-lïo « Résumé des Affaires religieuses » publié par ordre de S. Exc. Tcheou Fou. Traduction, commentaire et documents diplomatiques, Appendices contenant les plus récentes décisions par le P. Jérôme TOBAR. Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1917. (*Variétés sinologiques*. n^o 47).

L'Information française. La France devant le monde. Son rôle dans la guerre des nations. Nam Phong. Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1917.

Nomenclature des journaux, revues, périodiques français paraissant en France et en langue française à l'étranger, par l'Argus de la Presse. Paris, L'Argus, 1917.

— Le Musée Guimet nous a fait parvenir les ouvrages suivants :

Conférences faites au Musée Guimet en 1914. Paris, Hachette, 1916. (*Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgar*, t. 41.)

Adhémar LECLÈRE. *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*. Paris, Hachette, 1917. *Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgar*, t. 42. (cl. *supra*, p.

— La Bibliothèque Vajirañña de Bangkok nous a fait don des ouvrages suivants :

Abhiñhapaccavekkanapāṭha. A Sermon on the Fruits of good and ill conduct. Bangkok, 1914.

A siamese version of the Candaparitta and Suriyaparitta. Bangkok, 1915.

Chotmay het khuam song cham. Relation of certain events in the early history of Bangkok recorded by Her Royal Highness KROM LUANG NARINDRA DEVI. Bangkok, 1916.

Cintamani. A collection of moral stanzas. Bangkok, 1916.

Inao. The Story of Inao according to the theatrical version. Bangkok, 1917.

Kāvya Kumāraparva. Sermon on one of the incidents in the life of Vessantara, relating to his two children. Bangkok, 1916.

Kāvya Sakraparva. Sermon on some incidents in the life of Vessantara relating to God Indra. Bangkok, 1916.

Kāvya Vanapravesāna. Sermon on some incidents in the life of Vessantara relating to his retirement into the forest. Bangkok, 1914.

Lilit. Poem describing the Military Procession on land and on the river at the time when the King proceeds to present Kathin Gifts, by Krom Phra PARAMĀNUSIT JINGRASA. Bangkok, 1915.

Mahājāti. The Life of Vessantara according to the siamese official version. Bangkok, 1917.

Ovādānusāsani. On duties of priests and novices. Bangkok 1914.

Porāna Gati Samoson: Memoirs of Hluang Udom Sompatti. 2^d edition. Bangkok, 1915. — *A Record of the military expedition against Chieng Tung.* Bangkok, 1916. — *Phrā Dharmadesanā. A Sermon on the ten duties of Sovereigns, illustrated by some examples taken out of the history of Siam.* Bangkok, 1915. — *Ritrōn Somdet phrā boromasop. An Account of a royal cremation during the time of Ayuddhya.* Bangkok. 1916.

Pañhadhamavinicchaya. On various points of religious doctrine. Bangkok, 1914.

Phoṅsavadan rājinikula. Chronicle of the family of Bang Chang. Bangkok, 1914.

Phrā rājadamrāt. Royal Edicts of H. M. the late King. Bangkok, 1915.

Phrā rājakamnot. Royal order by Phraya Tak regarding the observance of precepts. Bangkok, 1915.

Praxum Kap. A collection of boat songs. Bangkok, 1917.

Ramakien. Episodes from Rāmāyana according to the theatrical version composed during the 1st 2nd 4th and 5th reigns. Bangkok, 1915.

Sāratthasamuccaya. Translation from Sāratthasamuccaya. A commentary of buddhist prayers. Bangkok, 1914.

Saṅsilxai. The story of Sankh Silpa Jai according to the theatrical version, by H. M. RĀMĀTHIBODI the 11nd. Bangkok, 1917.

Tamnan ho. Historical Sketch of the National Library. Bangkok, 1916.

Tamnan prā aram. An historical Sketch of the Chief Monasteries of Siam. Bangkok, 1914.

Tamra ma. An old treatise on horses. Bangkok, 1915.

Tamra rājasuek. The Duties of royal pages, life-guards and other officials of the Palace during the time of Ayuddhya. Bangkok, 1916.

Tamra pra osot. A treatise on remedies from the time of Phra Narai. Bangkok, 1917.

Ubhayābakya. A collection of moral stanzas. Bangkok, 1914.

Uposathasilakathā. On the celebration of Uposatha Day. Bangkok, 1916.

Varṇavṛtti. A poetical version of the pāli poem Varṇavṛtti. Bangkok, 1916.

Viniṭ vaniṭ. A poem based on Shakespeare's Merchant of Venice. Bangkok, 1916.

Vividhavakyā. A collection of moral stanzas. Bangkok, 1914.

Xumnum Chand. A collection of poetical works to the glory of our Lord the Buddha, of the Devatas, of the Royal Elephants, etc. Bangkok, 1914.

— M. Charles Duroiselle a offert à notre bibliothèque un exemplaire du *Zimmé Pannāsa*. Rangoon, 1917.

— M. Henri Russier nous a fait don des ouvrages suivants :

Arrêté portant réglementation forestière au Cambodge. Phnom-penh, Imprimerie du Protectorat, 1914.

A. CLARAC et TEDESCHI. *Notice sur les services sanitaires et médicaux militaires et civils en Indochine*. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

Adolphe COMBRANIRE. *Mensonges et Vautours Coloniaux. L'Indochine en déliquescence*. Chateauroux, 1910.

Le Crachin. Mondanités, Théâtre, Sports. Chronique hebdomadaire de la saison d'hiver au Tonkin 1912-1913. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.

EXPILLY. *Le Géographe, manuel contenant la description de tous les pays du monde...* N^{lle} édition. Paris, Bauche, 1769, in-16.

Far Eastern Association of Tropical Medicine. Comptes rendus des travaux du troisième Congrès biennal tenu à Saigon. 1913. Saigon, Portail, 1914.

La Guerre Européenne. Reproduction in-extenso des Documents diplomatiques. Saigon, C. Ardin, 1914.

G. H. KNIBBS. *Official Year Book of the Commonwealth of Australia. Statistics for period 1901-1909*. Melbourne, Mc Carron, 1910.

Revue France d'Indochine, n^{os} 1-11, juillet 1913-mai 1914. Saigon, C. Ardin.

H. RUSSIER. *Note sur l'instruction des indigènes en Indochine*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1916.

STIELER. *Grand Atlas de géographie moderne*. Edition pour la France par Fernand MAURETTE. 9^e édition. Gotha, J. Perthes, 1913.

La Vérité sur le différend sino-japonais. Publié par l'Association générale des étudiants chinois en France. Paris, 1915.

Hồ-dắc-KHÁI. *Châu thư trích lục 鄒書摘錄*. Hué, 1914.

Kiểu-oánh-MẬU. *Tiên phả dịch lục 仙譜譯錄*. Hué, 1910.

Nguyễn-văn-TRÌNH. *Ấu học văn thức 幼學文式*. Hué, Thạch-thật, 1914.

Id. *Cử nghiệp luận tuyển 舉業論選*. Hué, Thạch-thật, 1914.

Id. *Cử nghiệp luận tuyển 舉業策選*. Hué, Thạch-thật, 1914.

Ưng-TRÌNH. *Luận ngữ thanh hoa 論語菁華*. Hué, Lạc-tĩnh viên, 1913.

Kin ling hio-l'ang tchang tch'eng 欽定學堂章程. Changhai, Tche-tchong chou kiu, 1906.

WOU TCHÉ-TCHOU. *Tai-si min tsou wen ming che 泰西民族文明史*.

Après la mort du capitaine Regnier, il a également remis à notre bibliothèque une collection de cartes qui lui avaient été confiées par celui-ci.

— M. Jabouille, président de la Commission municipale de Hanoi, nous a fait don de plusieurs traductions chinoises de la Bible 新舊約聖書. British and Foreign Bible Society, 1913.

— L'Université Impériale de Tōkyō nous a fait parvenir deux volumes du *Dai Nihon komonjo*, 大日本古文書, *Iye-wake*, IV 家わけ 第四, et *Bakumatsu gwaikoku kwankei monjo*, VIII 幕末外國關係文書之八, avec deux suppléments, ainsi que les volumes IV, 14 et 15, VI, 14. VIII, 3, et XII, 18 du *Dai Nihon*

shiryô 大日本史料(第四編之十四,十五;第六編之十四;第八編之三;第十二編之十八).

Musée. — Moins nombreuses et portant sur un moins grand nombre de sections qu'en 1916, les acquisitions du Musée en 1917 ne sont pas cependant sans intérêt. Quelques haches dues à MM. Notton et Lefèvre Pontalis, A 21, 247-255, sont venues augmenter la section encore peu nombreuse du préhistorique siamois. Parmi les pièces de bronze de la série préhistorique est entré un joli poignard, A 31, 132, trouvé il y a une dizaine d'année, par un Mèo dans le Đông-quang, partie Nord du 3^e territoire militaire (Hà-giang) et donné au Musée par l'adjudant Nguyễn-văn-Giao. Dans la section épigraphique la stèle de Don Sai, don de J'upahat de Luang Prabang, s'est augmentée de quelques fragments envoyés par M. Meillier.

Les objets de grand intérêt trouvés à Sept-Pagodes (*BEFEO*, XVIII, 1, p. 15 et sqq.), un certain nombre de vases recueillis à Quảng-yên, grâce à l'entremise et à la libéralité de M. Petitot, résident, (*ibid.*, p. 12) et quelques briques du tombeau de Nghi-vê dont il sera parlé en détail dans un prochain article, sont venus augmenter le nombre des pièces provenant des vieux tombeaux chinois du Tonkin.

Une nouvelle série de fragments de porcelaine et de poterie provenant de l'emplacement de l'ancienne citadelle des Lê a été réunie cette année. Il s'y trouve un admirable plat vert pâle orné d'un dragon, à très petite tête, en relief léger, qui par malheur est incomplet, D 112, 2310. Nous avons recueilli également les éléments presque entiers d'une margelle en terre cuite rouge d'un heureux dessin, D 111, 846.

Quelques pièces remarquables de Thố-hà et de Bat-trang ont accru nos séries ; il convient de citer pour leur beauté et leur date (1582) deux grands vases d'autel de la forme classique en deux pièces I, 2943, — un curieux objet d'autel en forme de siège de génie I, 3005, qui ne paraît pas très ancien, mais qui est un exemple rare de cette faïence, et une pagode votive ou mieux un abri de tablette, réduction de bâtiment à deux toits parallèles, D 1136, 49, (pl. 1). Un beau lampadaire de fer forgé, D 166, 10, d'élégants chandeliers de bronze en racine de bambou, D 163, 58, des plateaux à offrandes en laque rouge et dorée, travail qui se rencontre aujourd'hui assez rarement, D 14, 12 et 13, de hauts chandeliers de pagode en bois sculpté laqué assez grossiers, mais curieux pour leur génie ailé monté sur un tigre, D 122, 30 (m. pl.); une élégante boîte longue d'émail de Huê (ou de Canton), D 15, 10 ; de nombreux dragons de faitage, en terre cuite dure, qui constituent toute une série de ces éléments dont la beauté de formes se perd de jour en jour, D 1136, 30-48, un *khánh* de pierre de l'époque de Minh-mạng, D 121, 51, une cloche de fonte, transformée, dans une pagode de Hanoi, en vase à fleurs et fabriquée à Canton, D 6214, 24, sont venus, avec beaucoup d'autres objets, grossir la collection annamite, de nouveau à l'étroit dans les salles que le dernier rangement du Musée avait permis de lui consacrer. Mais la pièce de beaucoup la plus intéressante est un grand Buddha couché, D 122, 27, (pl.) en bois laqué et doré, de facture remarquable pour l'art annamite ; on sait combien cette représentation est rare dans cet art ; celui-ci presque de grandeur humaine, fut enlevé d'une vieille pagode qu'on démolissait aux environs de Hanoi. Une figure de bodhisattva (?), D 122, 28, à la coiffure presque indienne et d'un mouvement heureux, provient de la même pagode ; elle permettra peut-être un jour de fixer avec plus de précision à quelle école il faut en réalité rapporter ces deux pièces anormales au Tonkin.

Nous avons acquis un fusil à incrustations d'or à cinq coups daté de la 12^e année de Minh-Mạng (1831). Il proviendrait du palais de Huè où, selon la tradition locale, il aurait été fabriqué pour le roi par des ouvriers annamites sous la direction d'un armurier français.

Une nouvelle statuette chame de bronze a été acquise pour nous par le P. H. de Pirey, au Quáng-Trí; c'est une remarquable figure de Vajrapāṇi, D 22, 64, (pl. II) qui paraît sœur de l'Avalokiteçvara D 22, 61 (*BEFEO*, XVI, 5, p. 95 et planche hors texte).

La série chinoise a reçu une fort jolie lanterne polychrome octogonale, D 6142, 13, (m. pl.) et un grand plat rouge et or, à médaillons en réserve en forme de fruits D 6141, 48, qui peuvent être attribués l'un et l'autre à l'époque de K'ien long. (m. pl.)

Nous devons à M. Holbé deux très intéressants colliers rituels tibétains en ivoire, D 73, 21 et 22 le premier formé d'une suite de têtes de morts; comme d'ordinaire en cet art, elles sont d'exécution trop maladroite pour atteindre à l'effet d'horreur qui fut cherché.

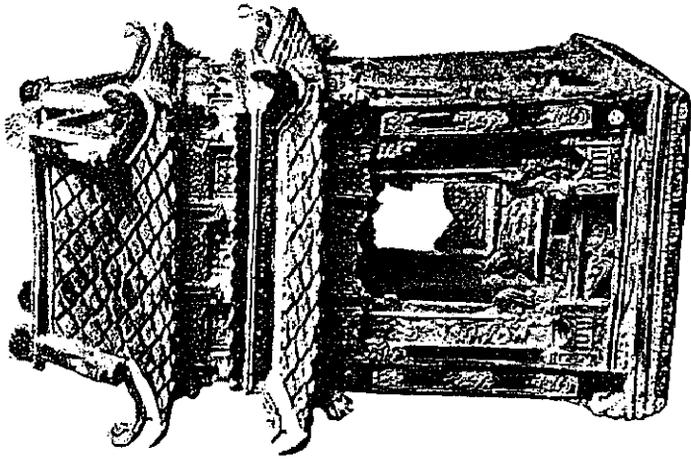
Enfin la section japonaise s'est enrichie de deux figures de bodhisattvas, en bois laqué et doré, avec ornements de bronze doré, auxquels manque seulement l'auréole, D 91, 4 (pl. III). Ils sont debout sur un socle important, les mains jointes et penchés en avant (haut. 0 m. 68). Le style est celui de l'époque de Kamakura (XIII^e siècle).

Plus anciens sont deux dvārapālas également en bois, aux formes plus rudes, et qui peuvent être attribués au commencement du VIII^e siècle et peut-être à la fin du VII^e. (haut. 0 m. 98), D 91, 5. (m. pl.)

Tonkin. — Deux fouilles importantes qui ont augmenté, tout en la laissant encore incomplète, la connaissance des anciens tombeaux chinois du Tonkin, ont pu être exécutées cette année. Il a été rendu compte des premières dans le n^o 1 de cette année p. 15 sqq; un autre tombeau a été découvert et étudié dans la province de Bắc-ninh; il fera l'objet d'une note l'année prochaine. Indiquons seulement ici que ce tombeau, trouvé à Nghi-vệ, à quelques kilomètres du centre administratif de la province et signalé dès sa découverte par le résident, M. Langellier-Bellevue, a fourni un plan nouveau fort intéressant; par contre le mobilier funéraire y avait été entièrement pillé. L'édifice est assez bien conservé pour pouvoir être classé comme monument historique.

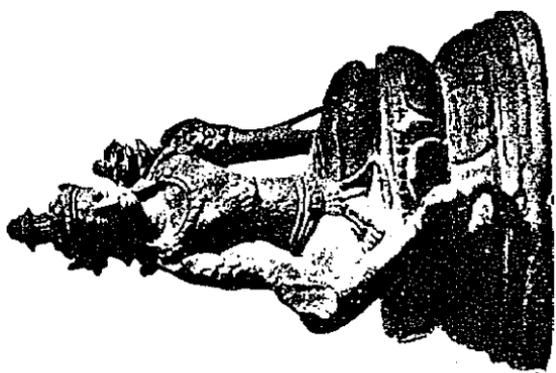
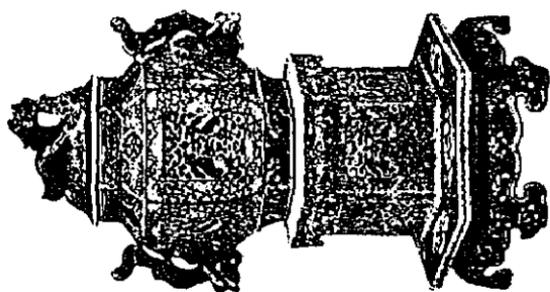
Annam. — A la fin de l'année, le Chef du Service archéologique a pu examiner quatre anciens tambours dans la province de Thanh-hoá, au village de Cồ-lũng sur le haut Sông Ma; ils feront, avec d'autres, l'objet d'une prochaine étude. Il a profité de cette occasion pour visiter quelques-unes des constructions annamites qui mériteront d'être classées comme monuments historiques, notamment l'intéressante citadelle dite des Hổ, qui dépend des trois villages de Đông-môn, canton de Vĩnh bút, Xuân giai et Tây giai, canton de Cao-mật, phủ de Quáng-hoá. Cette citadelle fut édifíée par l'usurpateur Hồ-quí-ly, dans les trois premiers mois de l'année 1397 (1). Elle forme un

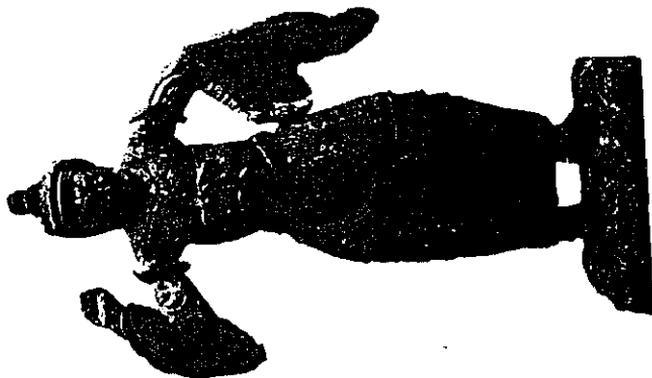
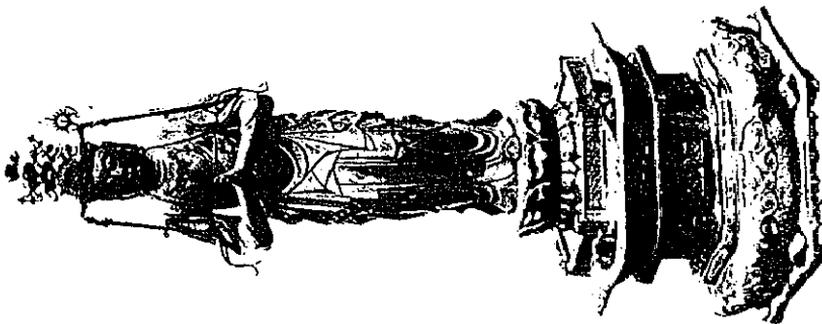
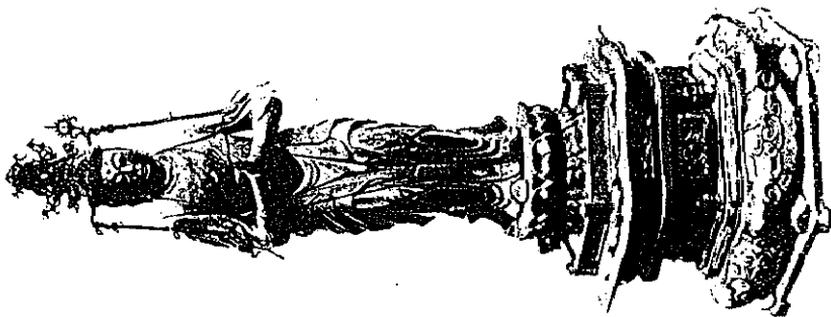
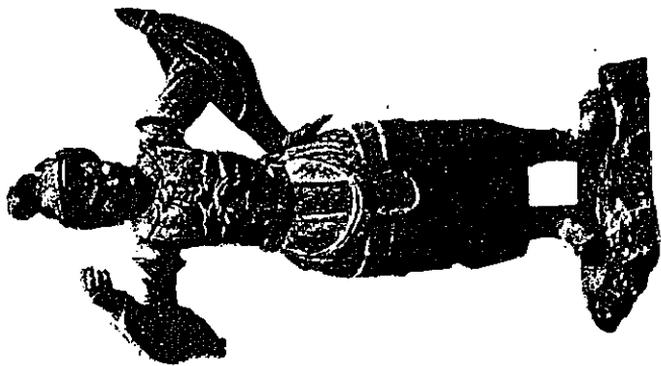
(1) Cf. A. SCHRÖDER, *Chronologie des Souverains de l'Annam*. Paris, Imp. Nat., in-4^o. Leroux, 1904, table II, p. 20.



ART ANNAMITE.

Pagode voûte en saïence et chandeliers de bois laqué.





carré de 500 mètres de côté, dont le côté principal fait face au S. 30° E. Elle est constituée par un rempart de terre épais, précédé d'un fossé aujourd'hui presque comblé, sauf au Nord ; qui à la base de la levée est garnie de deux puissantes assises, chacune de près de 1 mètre de haut ; les blocs en proviennent des rochers de la région qui, contre l'ordinaire, ont leurs strates, de cette épaisseur presque horizontales. La porte du Sud est triple, l'arche du centre étant un peu plus importante ; elle est entièrement en pierre et sa plateforme supérieure domine de sa terrasse horizontale le rempart de terre voisin. Les trois autres portes sont simples et seule celle du Nord a conservé sa terrasse supérieure. Les portes, avancées légèrement sur le rempart, sont constituées par des voûtes en berceau avec piédroits légèrement obliques dans le sens de la poussée ; la voûte présente une seule épaisseur de larges claveaux. En façade, un arc saillant, dont les claveaux inférieurs seuls ont une queue oblique, encadre la baie. En arrière, l'entaille du rempart beaucoup plus épais que la profonde voûte, est garni de joues en pierre. La fermeture consistait uniquement en une lourde porte de bois maintenue dans un cadre de madriers qui réduisait l'arche de la porte à une forme carrée. Ce cadre n'est plus marqué que par la saignée où s'encastraient les bois, tandis que la voûte est entaillée pour permettre le développement des vantaux. En avant des portes, des chemins dallés peuvent être en partie anciens ; et devant celle de l'Ouest, par laquelle on arrive, il semble que subsiste en partie la coupure qui mettait en communication les deux côtés du fossé.

Dans la même région et au pied d'une des collines qui ont dû fournir les matériaux de la citadelle, est la pagode de Hổ-công-dộng (壺公洞) précédée d'une entrée faite de trois arches, de construction analogue, mais dont il ne reste qu'une seule ; le temple contient de curieuses sculptures. Au sommet du rocher est une grotte sans grand intérêt, mais qui renferme plusieurs inscriptions et de mauvaises statues de pierre qui dateraient des Lê antérieurs.

Au point de vue cham quelques indications nouvelles sont à noter.

Une visite aux fouilles de Đả-nghi (cf. BEFEO, XVI, 5, p. 97) permet de fournir sur cet édifice les quelques renseignements complémentaires suivants. Le soubassement, qui forme petite terrasse autour de l'édifice, présente la même disposition spéciale qu'à Mĩ-son A, et est constitué par un mur indépendant formant ceinture autour de l'édifice, avec un remplissage intérieur. A côté des antéfixes de grès à double plan bombé signalés dans l'*Inventaire* et qui, d'après l'exemple de Pô Nagar de Nhatrang, garnissent les angles du dernier étage, en octogone, de minuscules pièces semblables en terre cuite, non encore rencontrées jusqu'ici, sembleraient indiquer l'emploi d'un ornement analogue dans la composition des amortissements. Il serait imprudent cependant de conclure de ce seul détail à une forme nouvelle de ces derniers. Les garuḍas si remarquables du monument sont au nombre de quatre, et cela suggère l'idée qu'ils ont pu, comme celui de l'édifice Sud des Tours d'argent, former le motif supérieur d'un fronton : ils pourraient alors ici prendre place au sommet des pignons de portes et de fausses portes ; en ce cas il en manquerait deux. Enfin notons un détail important qui change complètement le sens, toujours problématique d'ailleurs, de la curieuse pièce (0 m. 51 × 0 m. 51 × 0 m. 17) ornée d'un vase entouré de rinceaux (cf. BEFEO, XVI, 5, p. 98). Le trou carré est une mortaise grossière creusée pour utiliser cette dalle comme support ; peut-être a-t-elle soutenu une des quatre colonnes octogonales du dais. Il en résulterait que cette pièce, de caractère d'ailleurs très spécial et plus près que tout l'art cham de l'art hindou ancien, serait un réemploi dans ce

monument, qui ne doit guère être postérieur au VII^e siècle; ce serait par suite un des débris les plus anciens de l'art du Champa.

D'une enquête très minutieuse et très heureusement conduite par le P. H. de Pirey, il résulte que les tertres que le regretté de La Susse supposait, dans le voisinage de la stèle qu'il a découverte, devoir être les vestiges d'édifices ruinés, sont naturels. Par contre son hypothèse de l'existence d'une seconde stèle se vérifie. L'histoire de ces stèles est typique des difficultés que nous rencontrons dans ces recherches. Les deux stèles, la seconde plus petite que celle transportée à Hanoi, proviennent du *côn-dàng* reconnu et furent trouvées lors d'un enterrement, alors qu'on voulait creuser le tombeau du défunt sur le *côn-dàng*, ce qui devait assurer au mort une félicité perpétuelle. Le village prit respectueusement ces deux stèles avec leurs bases et les installa près du *đinh* du village. Elles y restèrent six à huit mois; mais les génies se montrèrent irrités: la récolte fut mauvaise; quelques villageois furent atteints de maladies bizarres, etc.; bref on décida de reporter les deux stèles où elles avaient été prises. Chacune des parties du village dut fournir les coulis nécessaires. Un groupe transporta la première stèle à l'endroit même où elle était primitivement et où M. de La Susse la retrouva, à peine enfouie. Quant à la seconde, les coulis, plus paresseux, la jetèrent dans un trou, où elle serait encore, sous une faible couche de terre. Le socle tout seul est couché dans un buisson voisin. C'est alors qu'un habitant du village indiqua au boy de M. de La Susse l'existence de la première stèle et que cet administrateur la fit prendre. Quelques mois après, l'indicateur était rapidement enlevé par une maladie et, dès le début de la guerre, M. de La Susse tombait au champ d'honneur. Cela suffit pour que les gens du village soient persuadés que toute nouvelle recherche entraînerait la mort pour ses auteurs et qu'ils résistent même à la voix, ordinairement si persuasive, des piastres.

De nombreux emplacements nouveaux ont été signalés par M. le D^r Sallet dans la région de Quảng-nam et feront l'objet, l'année prochaine, d'une enquête détaillée. Signalons dès aujourd'hui, à Faifo, l'existence d'un ancien lion cham; bizarrement transformé par les Annamites en déesse, il a donné son nom à la pagode Chùa Bà Loi, village de Sơn-phó; cette petite pagode se trouve dans Faifo même, près du fleuve et à l'Est de la caserne de la Garde indigène.

Par contre nous devons enregistrer la disparition de la tour à deux portes de Quàng-giang (*Inv.*, I, p. 314), rasée par les indigènes pour en vendre les briques aux villages voisins, lorsqu'ils eurent épuisé le tertre qui recouvrait les restes du sanctuaire. Nous regrettons de dire qu'aucune sanction n'a pu être obtenue. C'est la seconde opération de ce genre que nous avons à constater dans cette province, la première, étant la destruction de l'édicule N.-E. de Bàng-an pour l'empierrement du chemin qui relie la route mandarine au village de Quàng-huê.

Ces fouilles intéressées ont dégagé quelques sculptures de grès négligées par les chercheurs, une statue de dieu obèse avec un bœuf comme *vāhana* sur le piédestal, une autre avec une tête d'éléphant à la même place, une pierre rectangulaire avec trois *nāgas* de la mauvaise facture des Chams, enfin, sur l'emplacement même du sanctuaire, un piédestal monolithe avec sa cuve et, contre l'habitude, rectangulaire. De nombreuses têtes et des pièces d'accent du type de Đống-dương ont été également retrouvées en ce point.

À Bàng-an les indigènes ont mis en culture tous les terrains du temple. Ils ont ainsi dégagé un curieux *gajasiṃha* de pierre un peu plus petit que celui signalé dans

l'Inventaire, p. 313, et qui aujourd'hui est culbuté. Sur le dos du monstre est un petit lion (?) dans la pose classique du vol chez les Chams ; la tête manque. Un périmètre réservé autour du monument devra être établi incessamment pour protéger ce qui reste des édifices.

De curieux tombeaux chams ont été signalés près du monument de Pô Dam par M. de Breda, chef de district au chemin de fer du Sud dans la section de Sông Long-sơn : le principal consiste en deux tumulus sphéro-coniques alignés sur deux plate-formes concentriques orientés E. 20° S. ; le plus grand mesure environ dix mètres sur six. Le tout bâti en pierres sèches repose sur des rochers (fig. 1).

M. de Breda nous a signalé également, mais sur ouï-dire, deux inscriptions, l'une qui serait au sommet de la colline rocheuse qui domine la station de Nha-me, d'autre qui se trouverait dans le massif montagneux derrière le Nui-Môi, qui domine de loin la citadelle de Song-lũy. Cette dernière inscription serait gravée sur un rocher d'accès très difficile, marqué d'une tête de buffle, au-dessus d'une cuvette dont l'eau, constante, passe chez les Annamites pour miraculeuse. Ni l'une ni l'autre n'ont pu encore être repérées, mais la seconde au moins semble bien devoir exister.

Le petit monument de Pô Nraup a beaucoup souffert et l'intéressant *bathuk* signalé dans *l'Inventaire*, p. 49, et, heureusement, dessiné dans les planches du second volume, a disparu.

Cochinchine. — On sait combien les traces des civilisations antiques de l'Indochine sont rares en Cochinchine. Les moindres découvertes s'y rapportant doivent donc être signalées avec le plus grand soin. Nous noterons ainsi la présence, près d'un gisement préhistorique, d'un petit bloc circulaire de pierre formé de deux troncs de cônes curvilignes inégaux en contact par leur plus faible section, et couvert de décors d'origine nettement khmère. Ce petit bloc d'une quinzaine de centimètres de hauteur pourrait être assimilé aux *bathuk* chams ; il a été trouvé avec des grelots de bronze à Bình-hung Đông, dans les carrières de sable et près de la petite voie qui les unit à la ligne de Mỹ-thọ, à 10 kil. environ à l'Ouest de Saigon. Il nous a été aimablement remis par MM. Loesch, entrepreneurs de cette ville, et est entré au Musée de Phnompenh, sous la cote S. 30, 7.

Une statuette en grès a été découverte au milieu des racines d'un bang-lang, au cours des travaux de défrichement entrepris pour la construction de l'École d'agriculture de Ben-dat, à Thudaumot. Les bras au nombre de quatre et les pieds ont été retrouvés au moins partiellement. Cette statue s'encastrait dans un socle dont une partie seule s'est conservée ; celui-ci reposait sur un soubassement de latérite. Quelques pierres polies provenant de roches étrangères à la région, furent trouvées au même lieu. Cette statue a été déposée provisoirement par les soins de M. Morange à la Société des Études indochinoises en attendant que son examen permette — s'il est possible — de déterminer son origine réelle, chame ou khmère.

A 12 kil. de Mỹ-thọ et à 100 mètres à l'Est de la voie ferrée subsistent également de maigres vestiges khmers au village de Tân-hiép, canton de Hưng-nhượng, province de Mỹ-thọ. Ils consistent en un simple monticule carré de 50 mètres de côté, de 4 à 5 m. de hauteur, entouré de fossés, qui paraît artificiel et qui semble avoir été exactement orienté. Son origine khmère est indiquée par le nom donné à une pagode voisine à l'Ouest, désignée comme un lieu cambodgien ; elle est garantie par

la découverte de nombreuses briques anciennes : il ne reste d'antique en ce lieu qui fut remanié pour la construction d'une école, qu'un linteau d'encadrement de porte avec léger creux et mortaises longues correspondant aux larges piédroits en dalles, caractéristiques de l'art primitif khmèr. Nous devons l'indication de ces vestiges à l'obligeance de M. Labbez, administrateur de Mỹ-thọ.

Enfin la tour dite de Rach-gia, signalée dans l'*Inventaire des monuments du Cambodge* sous le nom de Tháp Tra-long et le n^o 907, a été l'objet d'une visite du Chef du Service archéologique. Elle est surtout connue aujourd'hui sous le nom de Tháp Lục-hiến. Lục-hiến était un bonze chef d'une bande de pirates qui avait établi son repaire en ce point, et des rizières dans les terrains du village de Vinh-hưng, canton de Thanh-binh, province de Rach-gia, auprès du nœud des frontières de Rach-gia, Soc-trang et Bắc-liêu, beaucoup plus près de ce dernier point, à 20 kil. N.-O., à vol d'oiseau. Près de la tour se trouve une petite bonzerie annamite ; en ce lieu les bonzes cambodgiens viennent faire une cérémonie aux trois premiers jours de l'année annamite. Il est possible que ce point soit un ancien îlot, car le sous-sol est, paraît-il, rocheux, et les bonzes n'ont pu réussir à y creuser un puits.

Il ne reste que le fond de la tour orientée S. 55° O. (orientation magnétique). Elle est en briques et semble avoir été carrée (1). Tout l'épiderme décoratif est tombé. Le mur à paroi simple est infléchi graduellement pour former voûte sans encorbellements saillants. En avant il subsiste un piédroit de la porte, en dalle mais orné d'un profil qui semble d'art classique. Les pieds et une partie du corps d'un lion sont pris au milieu des racines d'un arbre qui a poussé dans l'édifice. Les briques très irrégulières sont moins épaisses sur la paroi intérieure de la tour. Dans la maçonnerie qui apparaît à l'extérieur, elles se présentent minces et rouges en bas, grosses et blanchâtres en haut, comme s'il y avait eu une reprise.

Divers fragments du mobilier intérieur subsistent : une petite cuve à ablutions à long bec, avec trace d'un lînga à base octogonale, une autre avec base de lînga circulaire. Dans un petit pagodon de bois en avant se trouvent une main tenant la conque, un fragment de colonnette octogonale minuscule, trois *rasuñ batau*, dont l'un avec quatre pieds non détachés, un autre bas et le dernier avec son rouleau ; en outre les bonzes possédaient un petit piédestal à emboîtement avec mortaise circulaire, d'une quinzaine de centimètres de hauteur et une statuette de déesse en bronze, de om. 18 de haut sans le socle, trouvée dans la rizière voisine. Elle porte sarong à pan en besace, mukuṭa, et ses pieds, trop grands, reposent sur un socle droit assez important. Les trois dernières pièces ont été acquises des bonzes et rapportées au Musée de Phnômpenh sous les cotes S. 43, 11 ; S. 30, 6 ; P. 56, avec une stèle qui se trouvait dans le même pagodon I O. 16. Cette stèle grossière, petite et mince, usée sur les bords, ne porte qu'une face inscrite de 9 lignes ; la première a disparu dans l'usure du bord, les deux suivantes en partie effacées sont incomplètes ainsi que la première des six autres ; le reste est en assez bon état (est. 813).

(1) Elle était peut-être accompagnée au Sud par un autre édifice dont on aurait retrouvé quelques débris dans le sol vaseux.

Le texte est en sanskrit et en vers : une stance *vasantatilakā*, un *çloka* et $1/2$ *çārdūlavikrīḍita* ; il est resté inachevé. La langue est très incorrecte et la rédaction semble due à un débutant maladroit. Il est difficile de tirer un sens suivi de cette pièce, qui ne contient d'ailleurs aucun nom propre. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'agit de prestations en riz (*taṇḍula*) évaluées en *prastha* et en pièces d'or (*sāraṅgirāpyāṇi*). Seule la date paraît claire : *samudra-çaçi-mūrtti-sakārttikānām*, « mois de Kārttika 814 » = 892 A. D. : encore la forme de la lettre *r*, qui est à une seule branche au lieu de deux, à la différence des inscriptions de Yaçovarman, pourrait-elle faire soupçonner une époque plus récente.

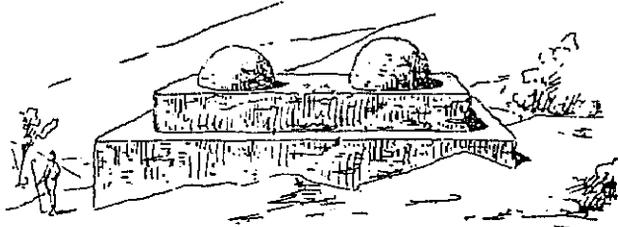


Fig. 1. — TOMBEAU CHAM.

Cambodge. — A Phnom-penh, sur la demande de l'École et par les soins du résident-maire, M. Pauher, le *phnom* a été débarrassé d'un arbre qui commençait à se développer dans les parties hautes et qui n'eut pas tardé à compromettre la conservation. M. le Dr Dufossé, médecin à Kompong Thom, a bien voulu, sur notre prière, rechercher le Prāsāt Praḥ Stung, n° 172, près du Praḥ Khan de Kompong Svay. Il résulte de sa visite que le monument doit être identifié avec l'édifice vu par le docteur Harmand, décrit et en partie dessiné dans le *Cambodge* de M. Delaporte p. 105 et 287. Le monument moins ruiné que ne l'indiquait Morand, présente bien une tour centrale sommée de quatre têtes de 1 m. 20 de largeur, détail fort intéressant, car c'est un des rares monuments khmèrs où le motif quadruple orne le sanctuaire principal.

Musée khmèr de Phnom-penh. — Le Musée de Phnom-penh a reçu une remarquable figure de Brahmā S. 9, 2, d'art primitif, qui provient du sanctuaire S 12 de Sambôr-Prei Kūk (*Compl. à l'Inv. des Mon. du Camb., BEFEO, XIII, 1, p. 27*) et les débris d'une statue de déesse, à quatre bras S. 13, 9 du sanctuaire N, (*ibid.*, p. 24) ; toutes deux intéressantes parce qu'elles sont d'art primitif khmèr, elles risquaient sur place de se perdre. Quelques débris du beau Harihara de Prāsāt Andèt oubliés lors du transport de cette statue (cf. *BEFEO, XVI, 5, p. 99*) ont été ramenés et l'augmentent heureusement, sans par malheur la compléter. Une intéressante tête de bodhisattva (?) avec une figurine dans la coiffure a été également rapportée de ce point (S. 23, 4).

Enfin le Musée s'est enrichi de l'inscription et des pièces ramenées de Tháp Luchhiên, S. 43, 11 ; S. 30, 6 ; P. 56, de statuette et d'effigies de Buddha en bronze, marbre, argent ou or, provenant de Romduol et de Samrôn Toñ, toutes pièces de faible ancienneté (P. 52 à 55).

Angkor. — Les monuments d'Angkor ont été l'objet d'une campagne active facilitée par la réouverture de crédits plus importants. Les édifices dégagés et ceux en cours de travail ont reçu divers aménagements qu'il serait peu intéressant de détailler ici, mais qui en rendent la visite plus aisée et moins dangereuse. Notons spécialement pour le Baphuon, dont l'accès latéral était fort difficile, la réouverture du

gopura E. et de la chaussée qui unit celui-ci au sanctuaire, permettant ainsi une visite plus normale et par suite plus instructive; divers arrangements facilitent aujourd'hui la montée jusqu'au sommet sans l'effort d'une gymnastique qui n'était possible que pour un petit nombre de personnes. De même des avenues percées et remblayées dans l'enceinte du Phīmānākās, conduisent aux différentes petites ruines qui le plus souvent se dérobaient aux recherches.

Les travaux dans les divers édifices ont amené quelques constatations archéologiques qu'il est bon de noter ici.

Angkor Vat. — L'enlèvement des blocs qui encombraient de chaque côté le péristyle extérieur O. du gopura central de l'enceinte extérieure occidentale a fait voir deux prolongements du soubassement général dirigés vers l'Ouest, interrompus à mi-hauteur et qui semblent avoir été abandonnés pour suivre le tracé actuel.

En outre une opération importante a été commencée dans ce monument. C'est la réparation de la chaussée d'entrée qui traverse les bassins de l'Ouest. En fort mauvais état déjà lors des premières découvertes, sa ruine semblait s'accroître depuis quelque temps et il a été jugé prudent de l'enrayer d'une façon définitive. Les travaux de réfection ont révélé les dispositions intérieures de cette chaussée. Les dalles reposaient sur une forme de latérite soutenue par un remblai de sable mélangé d'un peu de pierraille. Ce remblai, de 0 m. 50 environ, n'est séparé du sol inférieur que par une mince couche de latérite pilonnée. Le bord de la chaussée était composé de pierres assemblées d'une façon très compliquée, précaution qui n'a d'ailleurs pas empêché leur ruine presque complète (fig. 2)

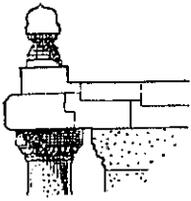


Fig. 2. — ANGKOR VAT.

Assemblage des pierres de la chaussée-pont occidentale.

Echelle : 0 m. 01 p. m.

Blanc : coupe du grès
Pointillé : coupe de latérite.

L'effondrement de cette chaussée n'est pas dû à quelque rupture de conduits unissant les deux bassins, comme on avait pu le croire au début; aucune trace n'en fut trouvée et diverses observations, amenées par la crue anormale de cette année ont montré nettement que les deux bassins n'ont aucune communication. La cause de la ruine est dans la faible résistance de la latérite à l'action de l'eau. Les blocs qui formaient la base des murs, bien qu'élargis par un profil symétrique à celui de la petite corniche, ont été corrodés assez profondément pour que les murs aient basculé sur cette base réduite; quand ils ont résisté, la latérite rongée n'a pu empêcher des infiltrations qui ont amené une désagrégation partielle des terres et l'affaissement du dallage supérieur.

Ces accidents ne sont pas nouveaux, car la chaussée a été l'objet d'une reprise grossière dans la section O., où le mur N. a été en partie refait. Des dalles primitives ont dû sans doute être enlevées et remplacées par des réemplois. Parmi ceux-ci fut reconnu un fragment de la plinthe qui supporte les géants des chaussées-ponts d'Angkor Thom (1).

(1) Cette dalle a été à dessein replacée à l'envers et laisse apparaître la trace des pieds qui se trouvait autrefois au-dessous. Il ne peut être question d'une pierre inutilisée, en raison des méthodes de construction khmères : les géants des chaussées, plus que tout le reste, durent être sculptés après la mise en place des blocs.

Ce fait semblerait indiquer que la réparation est relativement moderne, car les chaussées d'Angkor Thom ne peuvent guère avoir été pillées avant l'abandon de la ville.

Angkor Thom. — Dans la ville même l'effort principal a porté sur le Baphuon dont il fallait protéger la masse terreuse contre les infiltrations des pluies torrentielles, et sur le Phimānākās avec son enceinte.

De nouveaux travaux de consolidation ont dû être exécutés au Bayon dont l'état se révèle chaque jour plus inquiétant. Une inscription, sans doute découverte par M. Commaïlle peu de temps avant sa mort, a été retrouvée par M. Marchal dans une des salles supérieures. Elle se compose de trois longues lignes de pāli, chacune comprenant un çloka ; le texte est mutilé, mais les parties qui subsistent sont très lisibles. L'auteur, Sirinanda, se nomme à la troisième ligne : *kāritam Sirinandena mayā sambodhim icchatā* ; les deux premières ne contiennent que des invocations, dont l'une au pied du Buddha (*munindacaraṇam*), ce qui pourrait faire supposer que cette dalle servait de socle à un *buddhapāda*.

Le service forestier a découvert une de ces terrasses baptisées bouddhiques, sans qu'on sache trop pourquoi, dans la secteur S.-O. à 100 m. au Sud de l'édifice n° 486, et M. Marchal en a trouvé une autre à 150 m. à l'Ouest du mur d'enceinte occidental du Phimānākās. En outre il a découvert sur un piédroit de l'édifice n° 487 une inscription par malheur très mutilée dans sa partie inférieure et fruste dans les portions subsistantes. Elle nomme (l. 4) le roi Jayavarman et (l. 6) Çrī Çrīndravarman. Elle paraît avoir pour objet une fondation faite par la première reine de ce dernier ou de son successeur (l. 10 : *Çrī Çrīndramukhyamahīṣī guṇaratnarāçī*) et daterait par conséquent de la première moitié du XIII^e siècle de l'ère chrétienne (est. 814 et n. 243).

Hors d'Angkor Thom la création d'un chemin d'accès au monument de Čausāy Tevada permet de corriger quelques erreurs dans la description de l'*Inventaire*. Le gopura du Sud et sans doute celui du Nord, presque informe, étaient des édifices en croix, à salle centrale munie de quatre avant-corps et non de simples entrées rectangulaires, et il existe deux bibliothèques symétriques au lieu d'une.

Au Vat Ĕinkōsēi (Siemrāp) les bonzes ont pu être arrêtés dans la démolition de l'ancienne terrasse qui porte les deux prasāts de briques.

Enfin on a trouvé dans le Bārāy occidental et remis au conservateur p. i. une jarre contenant quelques centaines de plaquettes d'or et d'argent avec effigies du Buddha en repoussé et quelques statuettes du même en argent, l'une pleine, les autres en simple feuille sur laque, et un pot à thé en terre émaillée. Ces objets étaient contenus dans une jarre recouverte d'un de ces bols de cuivre qu'on nomme *phitel*. Une lame de fer fut trouvée à côté. L'ensemble paraît assez moderne.

Baphuon. — Le gopura E. triple, seule entrée du monument avait été en grande partie dégagé de la masse de ses décombres par M. Commaïlle. Pour le rendre définitivement à son rôle d'entrée, un nettoyage plus complet était nécessaire. Quelques pierres décorées de bas-reliefs et un fragment de fausse baie à balustres ont été de cette façon retrouvés, encore en place derrière les blocs qui les masquaient, ainsi qu'une de pierres rondes de couronnement. Son importance montre que l'édifice d'entrée devait être de proportions considérables, comme l'indique d'ailleurs l'épaisseur de ses murs ; mais il ne paraît pas, au moins pour la partie décorative, avoir été terminé. Un līnga fut découvert dans les décombres ainsi que plusieurs fers plats, en double té, qui servirent à relier les pierres.

Un second état a été réalisé par l'installation d'une chaussée surélevée formée de trois rangs de colonnes circulaires, qui portaient un dallage ainsi remonté à 1 m. 50 environ. Les colonnes centrales en sont en mauvais état et, dans la partie dégagée pour faire connaître partiellement cet état intermédiaire, quelques-unes ont été remplacées autrefois par de simples pierres carrées. On a retrouvé et remis en place une partie des dalles que portaient ces supports. Elles reposaient aux côtés sur deux pierres latérales portant feuillure et ornées extérieurement d'une suite de rosaces.

Enfin, dans le troisième état qui nous est parvenu, les colonnes ont été enfermées entre deux murs pleins dont l'écartement fut rempli de terre. Ces murs faits de blocs en réemploi et restés extérieurement en épannelage, présentent tous les 3 m. 60 un décrochement faisant saillie du côté intérieur; rien ne l'indique au dehors, mais il a reçu parfois une base carrée, un peu plus élevée que le niveau constant de sa surface et qui sans doute est la raison d'être de ce support.

L'édicule cruciforme qui était muni outre les perrons E. et O. cachés par la chaussée, d'escaliers au Sud et au Nord, a ses moulures de soubassement richement ornées. Ce petit bâtiment n'a gardé qu'une faible partie de ses éléments. Parmi les pierres qui semblent en avoir constitué les piédroits extérieurs, se trouvent de petits panneaux de bas-reliefs analogues à ceux des gopuras du deuxième étage. Une statue représentant un personnage bossu, analogue à ceux qui furent trouvés près des entrées de la galerie extérieure du Bayon, a été dégagée aux environs de l'escalier S.

La base du perron méridional de l'édifice principal ne repose pas sur le sol marqué par le pied de la terrasse, mais à 1 m. 50 plus haut, sur la levée voisine. Il faut en conclure que cette levée mystérieuse est contemporaine de l'édifice ou antérieure.

Le dégagement du gopura E. de la terrasse supérieure a confirmé les quelques indications conservées par l'angle N.-E. sur la bizarre galerie qui entourait cet étage et qui n'avait pu être reconnue avant les travaux de dégagement, car il n'en reste que quelques débris au ras du sol. De la salle S. de ce gopura E. il ne reste d'ailleurs aussi que les assises de bases et des fragments de dallage fortement affaîssés. Mais il subsiste un peu plus de la partie N. Le gopura se composait (fig. 4) d'une chambre

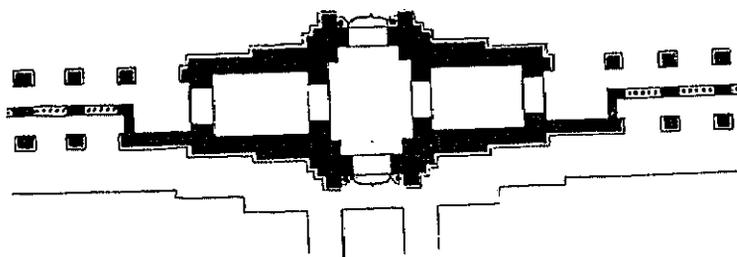


Fig. 4. — BAPHUON.

Plan des gopuras et galeries du III^e étage.

Echelle : 0 m. 005 par mètre.

centrale avec deux portes, d'ailes qui se présentent à l'extérieur comme formées de trois salles consécutives; les deux premières n'en forment en réalité qu'une seule et la dernière, la plus excentrique fermée sur le dehors est ouverte en porche sur le

dedans de la cour. Contre son mur extérieur vient buter la galerie. Cette galerie, bien que fort étroite, est double et divisée par un mur médian percé de fenêtres à balustres. La demi-galerie extérieure était complètement séparée de la cour, tandis que la demi-galerie intérieure était en communication avec la petite salle du bout par une interruption du mur-pignon de celle-ci. C'est là une disposition entièrement nouvelle.

Phīmānākàs. — Le dégagement de la salle supérieure du Phīmānākàs des blocs qui l'encombraient, a montré nettement que les murs ne durent pas s'en élever à une grande hauteur et que les superstructures n'étaient pas en matériaux durables; le nombre des blocs ne représente en effet qu'un très faible volume de maçonnerie et aucun d'eux, aucune pierre n'a les formes caractéristiques des éléments de toiture ou de pyramide de prāsāt. Le dallage a été trouvé interrompu au centre par un trou carré de 2 m. de côté environ, simple fouille des chercheurs de trésors.

Les courettes de l'étage immédiatement au-dessous, nettoyées des pierres éboulées et de la végétation dangereuse, ont révélé l'existence de deux dallages, dont le premier, formé de briques à plat, a été recouvert par un second de latérite. Ce dernier vient cacher le minuscule soubassement des galeries et ramène le niveau des cours au niveau intérieur de ces galeries. Une partie du second dallage a été supprimée pour montrer les deux états.

L'enlèvement des terres qui recouvraient l'angle N.-O. a fait voir qu'il ne s'agit pas là d'un éboulement, mais d'un apport volontaire dont la raison n'apparaît pas clairement, mais dont M. Commaille avait reconnu d'autres exemples autour du groupe central supérieur d'Angkor Vat.

La fouille destinée à dégager la base du monument et à le faire apparaître dans l'état où il se trouvait avant le remblaiement de 2 m. 50, est achevée. Outre les débris déjà retrouvés et signalés dans l'article de M. Marchal (*BEFEO*, XVI, 3, p. 57 sqq), les travaux ont mis à jour à 3 m. 50 du soubassement de la terrasse découverte en face de l'escalier S. une série de gradins en latérite, parallèles à l'édifice; ils commencent à 1 m. au-dessus du sol inférieur pour s'arrêter à 0 m. 40 au-dessous du terrain actuel. Ils correspondent donc à un remaniement contemporain ou postérieur à l'établissement du niveau intermédiaire. Les mêmes gradins existent à l'Est et se décrochent en saillie en face du perron principal. La fouille sur la face N. a rencontré quelques restes d'anciens murs, deux morceaux de mâts encore fichés verticalement et des débris de tuiles en terre cuite. Le dallage de briques à la base du monument s'étend sur une largeur de 4 m. et est continué ensuite par un conglomérat de latérite pilonnée.

Enceinte du Phīmānākàs. — La tranchée destinée à la pose des buses qui permettent l'évacuation des eaux de la fouille du Phīmānākàs vers le grand bassin E., creusée à une profondeur d'environ 3 m. 50 sur une longueur de 50 m., a coupé divers murs en latérite. Deux murailles dans le voisinage de l'édifice, conservées sur une faible hauteur, reposent sur le fond du sol ancien. Deux autres du côté du bassin affleurent le sol actuel, mais partent à 1 m. 80 au-dessus du fond de fouille. Entre les premières, et dans toute la hauteur de la tranchée furent trouvés des débris de tuiles et des blocs de latérite épars; dans la partie inférieure une partie de mât était encore fichée verticalement. Entre les deux autres, et seulement à partir du niveau où elles commencent, de nombreux morceaux de bois ont été rencontrés, notamment une planche

de 4 m. 50 de longueur sur 0 m. 50 de large. De formes et de dimensions différentes, ces pièces portent des mortaises et des traces d'assemblage. Contre le bassin N., la tranchée a dû éventrer un massif important de latérite, soutien des gradins supérieurs.

Ce grand bassin dont les bords S. et N. sont de hauteur très différente (cf. l'article de M. Marchal cité plus haut, p. 67) est précédé à l'Est par un autre plus petit non signalé dans l'*Inventaire* ; son bord oriental touche au mur de latérite qui limite la première cour et qui est postérieur en date, car il pose sur le remblai général. Une fouille pratiquée sur un côté de bassin a montré qu'il était constitué par une série de 13 gradins en grès non moulurés ; ils s'arrêtent à 4 m. 50 de profondeur sur un fond de latérite pilonnée, qui s'est recouvert d'une boue noirâtre de détritiques organiques. Avec quelques débris d'ossements, on y a trouvé un morceau de bois rond, de 0 m. 20 de longueur portant enfilés huit petits bracelets en argent.

Le grand bassin dont on a seulement dégagé le pourtour est garni sur tout son périmètre par des gradins moulurés dont le nombre exact n'est pas connu ; la fouille en effet n'a pu en aucun point être menée jusqu'au fond à cause de l'arrivée de l'eau. Sur la face S. plus haute, ces gradins sont complétés par deux autres beaucoup plus importants garnis, l'inférieur de nâgas-serpents et de nâgas humains, le supérieur de garuḍas.

Pour répondre peut-être à ces deux hauts gradins, les degrés inférieurs sur la face S. et la face O. ont été réunis deux à deux par un blocage de grès, qu'ornent des frises de poissons et d'oiseaux. Ces nouveaux décors sont interrompus au milieu de la face S., et la pierre y apparaît fruste, au point où justement on pourrait s'attendre à la plus riche décoration, car les deux gradins supérieurs ne sont pas de hauteur constante et sont plus élevés au milieu.

Aux deux angles, ces degrés du haut se retournent sans qu'on puisse se rendre compte de la façon dont l'architecte les a arrêtés — si jamais ce travail a été achevé. A l'Ouest, les gradins sculptés se continuent sur toute la longueur, et bien qu'ils aient assez souffert, on peut reconnaître dans la partie centrale un escalier en grès assez étroit qui descend jusqu'à la frise inférieure de poissons. Au Nord de cet escalier les personnages sculptés sont à une échelle plus grande que ceux du reste de la frise. D'ailleurs à cet endroit un léger décrochement en saillie semble correspondre à un motif ornemental disparu mais probablement composé avec des éléphants, d'après les pierres sculptées retrouvées gigantesques près de là.

Sur les bords N. et E. le grand bassin, et sur le bord N. le petit, sont accompagnés d'avenues dallées en grès. Sur la face N. du grand bassin, l'avenue, la rue pourrait-on dire, est enfermée entre un petit parapet plein bien conservé et le soubassement d'une terrasse continue en grès de quelques décimètres de hauteur, précédée d'une rigole pour l'évacuation des eaux de pluie. Cette terrasse est partiellement dallée, au moins du côté de la chaussée : de nombreux trous ronds indiquent que des constructions légères ont dû occuper cette surface. L'avenue qui suit le côté E. du grand bassin et est interrompue près de l'angle S. par un magnifique *dau*, était ornée dans cette partie d'une série de mâts décoratifs si l'on en juge par les énormes trous ronds qui en percent le dallage. Quant à l'allée N. du petit bassin, elle est interrompue vers le milieu de celui-ci.

La petite avenue légèrement oblique qui est tracée entre le Phīmānākās et le gopura E., l'un et l'autre construits sur des axes différents et non parallèles, laisse au Sud l'élégante terrasse cruciforme, aujourd'hui dégagée, qui repose sur le remblai. Plus à

l'Est et dans le voisinage du mur séparatif, également postérieur à la construction générale, se trouvent quatre édifices en longueur ouverts à l'Ouest, qui avaient leur base sur le sol primitif. Leur construction présente une série complète des matériaux utilisés par les Khmers : grès pour le petit soubassement des édifices, l'avant-corps et le perron du grand soubassement, — briques pour les murs — et latérite pour le reste du soubassement. Dans celui-ci se remarquent de nombreuses échancrures demi-circulaires destinées sans doute à recevoir des mâts. Le dallage de briques entre les deux édifices centraux montre deux pierres plates en grès, carrées, encastrées ; l'une porte une rosace. Des pierres analogues mais déplacées furent trouvées près de l'édifice le plus au Sud.

L'avenue rencontre ensuite une nouvelle percée qui unit les deux gopuras S. et N. de la première cour. Celle-ci a dégagé le bout d'une trace de chaussée (?) enfermée entre deux murs de grès distants de 9 mètres, et qui reposent sur le remblai ; cette chaussée (?) est donc encore une addition postérieure. Son mur N. est dans l'axe du passage S. du gopura E. Celui-ci est lui-même enterré et un sondage pratiqué sur sa face O. a mis au jour un soubassement unique et plus petit que le plus élevé des deux soubassements extérieurs. Il repose à 0 m. 75 au-dessous du sol actuel sur un dallage en latérite et en grès qui forme également le sol de l'édicule voisin au Sud.

Terrasse des Eléphants. — Si nous sortons de l'enceinte, nous trouvons dans la courrette N. entre le gopura et la Terrasse des Eléphants des dispositions différentes de celles révélées par la courrette S. La première est vide. Celle du Nord montre les fondations incomplètes d'un édifice allongé dans le sens E.-O. et appuyé par son vestibule à la face O. de la terrasse, sur le mur de grès qui dans cette partie n'a, pour cette raison, pas reçu son décor. De ce côté N. le motif des garuḍas ne se continue pas, comme au Sud, jusqu'au soubassement du gopura ; seul le dallage en grès, qui recouvre la terrasse, se poursuit jusqu'au perron N.

Dans une des reprises, nécessitées par les infiltrations des pluies, sur le reste de la Terrasse des Eléphants (angle S. du perron extrême N.) en déplaçant les blocs pour les remettre dans un équilibre plus stable, on a trouvé une dalle de grès mesurant 0 m. 60 × 0 m. 44 sur 0 m. 17 d'épaisseur, utilisée comme moëllon dans l'intérieur et sur laquelle on distingue le reste d'une trentaine de lignes, en petits caractères, de forme assez cursive et qui était probablement en khmèr (est n. 242).

Terrasse du Roi Lépreux. — Le dégagement de la statue découverte par M. de Mecquenem au fond d'un écoulement d'eau qui traverse le mur E. de la partie S. de la Terrasse du Roi Lépreux, a révélé l'existence d'un premier état de cette terrasse, de décor analogue, et dont cette statue faisait partie. La nouvelle face sculptée, extérieure, vint doubler à 2 mètres de distance environ la paroi de la précédente. Cependant une différence entre le double plan s'accuse au moins au Sud. La terrasse actuelle se retourne vers l'Ouest. L'ancien mur se continuait vers le Sud ; malheureusement ses traces réduites à peu de chose ne se distinguent guère que sur trois mètres environ et il est impossible de savoir s'il se reliait à la face également cachée derrière le pavillon N. de la Terrasse des Eléphants.

Le mur intérieur s'est conservé dans sa plus grande hauteur sur 4 mètres tandis que le mur extérieur complet en atteint 7. Le raccord entre les deux surfaces de grès est fait par une maçonnerie compacte de latérite qui rend le dégagement très pénible,

car il ne peut être exécuté qu'au pic. A 0 m. 40 à l'Ouest du mur ancien s'en trouve un autre parallèle qui fut sans doute la masse sur laquelle s'appuyait le premier parement de grès orné.

Les murs extérieurs de l'aile N. ont été dégagés jusqu'au pied et montrent dans la partie qui s'allonge vers le Nord une composition différente du reste du décor. L'assise inférieure en saillie de 0 m. 12 comporte une frise de poissons et d'animaux aquatiques. La partie supérieure que la ruine interrompt d'ailleurs au bout de quelques mètres, montre des séries de personnages dont quelques-uns, plus importants, se détachent sous un dôme de pràsât. Ce mur se continue sur une longueur de 26 mètres et la frise inférieure est arrêtée brusquement par le retour vers l'Est d'un fragment de mur à décor peu lisible et différent.

Détail curieux, il existe de ce côté un conduit symétrique à celui qui a amené la découverte du mur intérieur, mais on ne trouve à une profondeur de 2 m. 20 qu'une face de latérite. Serait-ce celle du mur d'appui et le parement orné a-t-il été enlevé ?

Un mur postérieur de latérite qui venait buter contre le prolongement N. du mur de la Terrasse, a été conservé provisoirement, à la réserve de l'about qui venait cacher un morceau intéressant de la sculpture.

Enfin dans les soutènements qui continuaient la Terrasse à l'Ouest, sur sa face S., quelques pierres de grès en réemploi, non sculptées sur leur parement extérieur, portent intérieurement des fragments de bas-reliefs.

Une statue décapitée de personnage, accroupi à la javanaise et armé d'une massue, a été trouvée dans cette région ainsi que quelques fragments d'un bas-relief montrant un cheval à sept têtes, parent de celui qui fut découvert à l'intérieur du pavillon N. de la Terrasse des Eléphants (cf. *BEFEO*, XVI, 5, p. 101); ces débris ont été réunis et au besoin remontés sur la Terrasse du Roi Lépreux.

SIAM

Au mois de janvier 1917 S. M. le roi de Siam a inauguré les nouveaux locaux de la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, à Bangkok. Les commencements de cet établissement remontent à 1881, quand les fils du roi Mahā Mongkut résolurent de fonder une bibliothèque en mémoire de leur père : le roi Chulalongkorn approuva chaleureusement leur projet et affecta une salle du rez-de-chaussée du palais à l'aménagement de la nouvelle bibliothèque à laquelle il donna le nom de Vajirañāṇa qui avait été le nom de religion de Mahā Mongkut. Le développement des collections a nécessité trois déplacements successifs de la bibliothèque. Elle est actuellement divisée en trois sections ; littérature palié, littérature thai, littérature étrangère, les deux premières constituées en grande partie par des manuscrits siamois. On y a également annexé les archives historiques du royaume. Le conseil d'administration, présidé par le prince Damrong Rājānubhab, ne s'est pas contenté de recueillir des manuscrits : il en a édité un grand nombre et fait copier à l'étranger des pièces d'archives intéressant l'histoire du Siam. La bibliothèque Vajirañāṇa n'est donc à aucun degré une nécropole des livres : c'est une institution bien vivante qui contribue avec une louable activité à la connaissance scientifique du Siam. Nul doute que sous la direction de notre collaborateur M. Cœdès elle ne réalise de nouveaux progrès et ne s'acquière de nouveaux titres à l'estime du monde savant.

NÉCROLOGIE.

J. F. FLEET.

Les études indiennes ont fait une grande perte en la personne de John Faithfull FLEET, mort le 31 février 1917 à l'âge de 70 ans. Après une longue et brillante carrière administrative dans l'Inde, il s'était consacré tout entier aux problèmes de l'épigraphie et de la chronologie indiennes, où il possédait une autorité indiscutée. Même dans les cas où son opinion ne ralliait pas tous les suffrages, la manière claire et loyale dont il présentait ses arguments et discutait ceux des autres était à elle seule un progrès vers la vraie solution. Son volume sur les *Inscriptions des Guptas* a fait époque dans l'histoire de l'épigraphie et ses articles du *Journal of the Royal Asiatic Society* sont des modèles de profonde érudition et d'excellente critique. Il serait à désirer qu'ils fussent réunis en volume, car ils méritent de rester.

L. FINOT.

H. KERN.

Le 4 juillet 1917 est mort à Utrecht le professeur Hendrik Kern, une des plus pures gloires de la science hollandaise. Esprit clair et puissant, également supérieur par l'étendue de l'érudition et par l'ampleur des idées, Kern a laissé une trace impérissable dans tous les domaines où s'est exercée son activité. La philologie sanskrite lui doit une remarquable traduction de l'astronome Varāhamihira, la littérature bouddhique d'excellentes éditions et traductions de la *Jātakamāla* et du *Lotus de la Bonne Loi*, la science des religions une *Histoire du bouddhisme indien*, devenue classique en France, grâce à la version française de M. Gédéon Huet. Il a déployé dans l'étude des idiomes malayo-polynésien une incomparable maîtrise de linguiste, dont témoigne notamment sa célèbre étude sur la langue des îles Fidji. Le kawi en particulier l'attira par sa riche littérature poétique et historique : ses éditions et traductions de textes tels que le *Rāmāyaṇa*, l'*Arjunavivāha*, le *Vṛtasancaya* sont des monuments de science sûre et lumineuse. Il porta les mêmes qualités dans l'étude des inscriptions de l'Insulinde et de l'Indochine, et c'est un fait connu qu'il fut le premier pionnier de

l'épigraphie cambodgienne. Nous ne saurions oublier ici en quels termes de chaleureuse bienveillance ce grand savant salua la fondation de notre Ecole et lui souhaita (« pour elle et pour nous », disait-il), une heureuse carrière. Ce souvenir restera vivant parmi nous, non moins que l'œuvre scientifique qu'il a laissée à ses successeurs comme un admirable modèle.

L. FINOT.

E. LEROUX.

Notre éditeur en France, M. Ernest Leroux, dont la santé était depuis longtemps ébranlée, est mort à Paris le 20 mai 1917, laissant d'unanimes regrets parmi les orientalistes, qui appréciaient son esprit ouvert à toutes les curiosités de la science et de l'art et sa parfaite courtoisie. Il n'est guère de grand ouvrage paru depuis de longues années dans le domaine des études orientales qui ne porte la marque de sa maison, et il y aurait ingratitude de notre part à ne pas rappeler tout ce que nos *Publications* ont dû à sa sûre expérience et à son obligeance toujours prête. De nombreux ouvrages intéressant l'Indochine ont été édités par ses soins : la *Mission Pavie*, le *Cambodge* de M. Aymonier, l'*Album des monuments khmèrs* de M. Delaporte, les *Bas-reliefs du Bayon*, notre collection de *Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine*, etc. Il a eu ainsi une part effective au développement des études indochinoises.

L. FINOT.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

4 mars 1917.

Arrêté nommant M. P. Boudet, archiviste paléographe, pensionnaire de l'École Française d'Extrême-Orient (J. O., p. 360).

2 juillet 1917.

Arrêté prolongeant de six mois la mission de M. George Cœdès au Siam.

RAPPORT AU CONSEIL DE GOUVERNEMENT SUR LA SITUATION ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT PENDANT L'ANNÉE 1916-1917.

Personnel. — M. Finot a continué de remplir par intérim les fonctions de directeur en l'absence de M. Maître, directeur titulaire.

Sur la proposition de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Paul Boudet, archiviste-paléographe, a été nommé pensionnaire par arrêté du 4 mars 1917 et chargé de préparer l'organisation des archives de l'Indochine.

Travaux des membres de l'École. — M. Finot, directeur p. i., a séjourné au Cambodge jusqu'en novembre 1916 pour régler les questions concernant la reprise des travaux d'Angkor et la succession de M. Commaille, faire copier des manuscrits pour la bibliothèque et étudier divers textes de la littérature indigène. Au mois de décembre, il s'est rendu à Hong-kong, sur l'invitation de S. E. le Gouverneur, chancelier de l'Université, pour y recevoir le diplôme de docteur en droit *honoris causâ*. Cette démarche de la jeune et déjà florissante Université anglaise d'Extrême-Orient mérite d'être relevée comme un témoignage des sympathies que l'École française a su inspirer au dehors et comme le gage d'une future collaboration entre deux institutions appelées à se rendre de mutuels services. Rentré à Hanoi, M. Finot a dirigé les publications et les autres travaux de l'École qui, en tenant compte des circonstances difficiles créées par la guerre, se sont poursuivis d'une manière satisfaisante.

M. Parmentier, chef du Service archéologique, après avoir achevé la réinstallation du Musée khmèr de Phnom-penh, est retourné à Angkor pour inspecter les travaux en cours et étudier quelques monuments peu connus de cette région du Cambodge. Rentré à Hanoi, il s'est occupé du classement et de l'exposition des diverses pièces nouvellement acquises par le Musée, et a fouillé à Quang-yên et à Sept-pagodes d'anciens tombeaux d'un grand intérêt archéologique. Il a préparé plusieurs mémoires, dont deux ont paru dans le *Bulletin* : une monographie de *Vat Nokor* et une série de *Cartes de l'empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées*.

M. Henri Maspero, professeur de chinois, s'est attaché à concilier dans la mesure du possible, sa collaboration à l'Ecole avec ses devoirs de sous-officier. Tout en continuant à surveiller la préparation du catalogue du fonds chinois, il a donné au *Bulletin des Etudes d'histoire d'Annam* et deux articles sur *Quelques mots annamites d'origine chinoise* et *Quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tui noirs*.

M. George Cœdès, professeur de philologie indochinoise, a séjourné à Phnom-penh, où il a pris une part active aux travaux de la Commission royale du dictionnaire khmèr et entrepris le déchiffrement des inscriptions inédites du musée. Au mois de novembre, il s'est rendu à Angkor pour y étudier les inscriptions modernes d'Angkor Vat et les deux nouvelles stèles découvertes au Phimeanakas. Il a écrit sur l'histoire de la dynastie siamoise de Sukhodaya un mémoire qui paraîtra prochainement dans le *Bulletin*. Un arrêté du 6 décembre 1916 l'a envoyé en mission au Siam, où il a déjà fait d'intéressantes découvertes historiques. Pour lui permettre d'achever ses recherches, sa mission a été renouvelée par arrêté du 2 juillet 1917.

M. Noël Peri, secrétaire, tout en remplissant ses fonctions administratives, a continué ses études sur la religion chinoise et rédigé deux monographies, dont l'une *Le dieu Wei-lo* a été publiée dans le *Bulletin*, l'autre : *Hārītī, la Mère-de-démons*, formera un des plus prochains fascicules de cette revue.

M. Henri Marchal, conservateur p. i. des monuments d'Angkor, s'est acquitté avec zèle et succès de ses nouvelles fonctions, qu'il a prises au mois de juillet 1916. Il a procédé, sur les intructions du Chef du Service archéologique, à un étalement général des parties ruineuses dans les constructions d'Angkor Vat et d'Angkor Thom, terminé le déblaiement des terrasses d'honneur et exécuté d'urgentes mesures de consolidation au Baphuon. Au Phimeanakas, il a commencé un travail de dégagement dont il a rendu compte dans le *Bulletin* et qui a eu pour effet de ramener au jour les parties basses du monument enterrées jusqu'à une hauteur de 2 m. 50 et de faire découvrir deux stèles du XIII^e siècle. M. Marchal a également abordé la reprise des parties effondrées de la grande chaussée d'Angkor Vat.

M. Paul Boudet, pensionnaire, est arrivé à Hanoi le 13 juin 1917. Il a commencé aussitôt son enquête sur les archives, dont les premiers résultats ont démontré la nécessité de mesures nouvelles pour assurer la conservation et le bon ordre de ces documents aussi importants pour l'administration que précieux pour l'histoire.

Travaux des correspondants et collaborateurs de l'Ecole. — M. le lieutenant-colonel Bonifacy, correspondant de l'Ecole, a découvert à Sept-pagodes, où il exerce son commandement, un groupe important d'anciens caveaux funéraires, apparemment chinois, et qui semblent remonter plus haut que le VI^e siècle. Après les avoir signalés, il a prêté aux travaux de fouilles et de préservation un concours empressé. Grâce à lui, le Musée a pu recueillir quelques terres cuites, des armes et un miroir de bronze

formant un petit mobilier funéraire très intéressant. Il nous a remis la suite de ses recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin.

M. Petithuguenin, correspondant de l'École, a donné au *Bulletin des Notes critiques pour servir à l'histoire du Siam*.

Le P. H. de Pirey a fouillé à Bich-la (Quảng-trị) l'emplacement d'un ancien monument cham et relevé les indices existants sur la situation d'autres points archéologiques dans le Quảng-trị et le Quảng-binh. Il a ménagé au Musée l'acquisition d'un petit bronze bouddhique qui appartient à la bonne époque de l'art du Champa.

Conservation des monuments historiques. — Outre les travaux d'Angkor signalés plus haut, on s'est préoccupé de la conservation du Van-miêu de Hanoi, plus gravement atteint qu'on ne l'avait supposé. Grâce à un crédit accordé par M. le Résident supérieur au Tonkin, des travaux de réparation y sont actuellement exécutés par les autorités de la province avec le concours de l'École française d'Extrême-Orient.

Publications. — Le rapport précédent exprimait l'espoir que le tome II et dernier de l'*Inventaire des monuments chams* de M. Parmentier paraîtrait avant la fin de l'année. Cet espoir a été déçu et l'imprimeur s'est autorisé des circonstances pour ajourner encore le tirage de ce volume. En revanche les publications qui s'impriment à Hanoi ont progressé régulièrement. Le *Bulletin* a presque regagné le retard chronique dont il souffrait depuis plusieurs années, et le second volume de l'*Inventaire alphabétique de la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient* est sur le point de paraître.

Bibliothèque. — Malgré les conditions actuelles, si défavorables à la publication et au commerce des livres, la bibliothèque a pu se compléter par un certain nombre d'acquisitions. Le fonds européen a reçu 270 volumes ; le fonds annamite, 95 ; le fonds chinois 174 ouvrages en 1521 fascicules. Le fonds des manuscrits tai s'est accru d'environ 175 manuscrits lu offerts par le capitaine Nicolle et le commandant Dussault ; celui des manuscrits laotiens s'est également enrichi, grâce aux envois de notre correspondant M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang Prabang.

Musées. — 1^o Hanoi. La section préhistorique a reçu un certain nombre d'objets provenant de Biên-hoà (don de MM. Lœsch) et de la région du Haut Ménam (don de M. Lefèvre-Pontalis). De très anciens vestiges de l'occupation chinoise au Tonkin, conservés dans les caveaux funéraires de Quảng-yên et de Sept-pagodes (poteries, armes et objets de bronze), ont pu être recueillis grâce au concours de M. l'administrateur Petitet, résident de Quảng-yên, et de M. le Lt-colonel Bonifacy. A une époque plus récente (dynastie Song) appartiennent les débris de porcelaine trouvés aux environs de Hanoi et qui comprennent à la fois des originaux chinois et des imitations annamites. L'art annamite proprement dit est représenté par des poteries de Bat-tràng, Thô-hà et Phù-lang, par quelques lampadaires en fer forgé, enfin par un Buddha couché qui est une des meilleures œuvres de la sculpture sur bois au Tonkin. Le Musée a pu acquérir également quelques beaux bronzes d'art hindou, provenant du Champa et de l'ancien Cambodge. La section chinoise s'est accrue de quelques porcelaines : un vase des Ming, un autre de Yong-tcheng, une statue polychrome d'enfant et un grand plat de K'ien-long. La collection japonaise, restreinte, mais choisie, s'est

enrichie de quelques pièces de valeur : un Amitābha et deux bodhisattvas en bois, du XIII^e siècle ; un coffre à vêtements en laque, de la fin du XVI^e siècle ; enfin deux spécimens de ces vieilles poteries qui portent au Japon le nom de « tonkinoises » (*Kōchi-yaki* = terres cuites de *Giao-chi*).

2^o Phnom-penh. Le remaniement du Musée a permis de mettre mieux en valeur les sculptures déjà réunies et de faire place à de nouvelles entrées, dont les principales sont : une statue de Harihara, provenant de Pràsàt Andèt, et plusieurs linteaux conservés à la pagode d'En Khmar, le tout acquis par l'obligeante entremise de M. Faure, résident de Kompong-thom, à qui le Musée doit également l'envoi d'une belle stèle et d'un remarquable bas-relief de Kūk Rokà ; une statue de Çiva, trouvée dans les ruines de Bassac (province de Romduol) ; deux vieux buddhas de pierre trouvés à Son-tho, canton de Vinh-loi-hà, province de Travinh, et envoyés au Musée, sur les instructions de M. le Gouverneur de la Cochinchine, par M. Gazano, administrateur de la province ; enfin les curieux bois sculptés de Phsar, qu'on avait dû jusqu'ici déposer provisoirement au Vat Prah Kèo et qui ont pu trouver place dans le nouvel arrangement. Les objets précieux (bijoux, bronzes, etc.) auparavant conservés dans les armoires de la Résidence Supérieure, ont été exposés sous vitrines avec toutes les mesures de protection requises. La toiture du bâtiment a été refaite par les soins du service des Travaux publics du Cambodge, en sorte que le Musée se présente maintenant aussi bien que le permet l'exiguïté des locaux dont il dispose.

3^o Tourane. Le Musée cham n'a pu encore être installé : il le sera très prochainement.

Archives. — M. le Gouverneur Général a décidé en principe de créer un service des Archives générales de l'Indochine qui dépendrait de l'École française d'Extrême-Orient. Un projet d'organisation sera élaboré d'après les données de l'enquête préliminaire actuellement en cours.

Hanoi, le 10 juillet 1917.

30 novembre 1917.

Arrêté nommant M. Paul Boudet directeur des archives et bibliothèques de l'Indochine (*J. O.*, p. 1944).

INDEX ALPHABÉTIQUE

Les chiffres romains renvoient au numéro, les chiffres arabes à la page.

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*.

- Abhidhamma laotien, v, 52.
- Abhirati. Légende d'— Hārīti, III, 4 sqq. Sādhana de la mère — et de Priyānkara, III, 83-96.
- Alliances chez les Rōngao, v. KEMLIN.
- Angkor. Travaux exécutés à —, vi, 49-50. Réparation de la chaussée d'entrée d'— Vat, vi, 50-51. Terrasses d'— Thom et découvertes, vi, 51. Réouverture du gopura E. et de la chaussée du Baphuon, vi, 51-54. Dégagement du Phymānākās, vi, 54-56. Terrasse des Éléphants, vi, 56. Terrasse du Roi Lépreux, vi, 56-57.
- Annam. Chronique, vi, 44-47. — Chrestomathie sino-annamite, v. *Nordemann*. Culte populaire de Kouan-yin en —, III, 77. Offrande de nourriture dans les monastères annamites, III, 57. Vestiges de sépultures en —, v. PARMENTIER.
- Annual Report of the Archæological Survey of India, Part I, 1915-1916, vi, 11.
- Archéologie. — de l'Indochine, vi, 44-56; v. PARMENTIER. — du Japon, v. *Hamada* et *Umehara*. Rapports du Service archéologique de l'Inde, vi, 5-9, 11-14; v. *Narasimhachar*.
- Archives. — du Cao Maha Uparat de Luang Prabang, v, 154. — générales de l'Indochine, vi, 35-36, 62.
- Arita, III, 24-28.
- Avalokiteçvara, son culte populaire, ses trente-trois corps, sa transformation en femme, son iconographie, III, 68-77.
- Ayudhyā et Sukhodaya, II, 46-47.
- Bahnar. Alliances chez les —, IV, 3, 34-37, 53 n., passim.
- Bali, offrande de nourriture, III, 45 sqq.
- Baphuon. Dégagement, vi, 51-54.
- Bia Khei, légende rōngao, IV, 44.
- Bibliographie. Indochine, vi, 1-10. Inde, vi, 11-15. Chine, vi, 16-19. Japon, vi, 20-32. Généralités, vi, 33.
- Bibliothèque. — de l'École Française d'Extrême-Orient, vi, 36-43, 63. — Nationale Vajirañāna de Bangkok, vi, 57.
- Birmanie. Chiffres birmans, v, pl. VIII.
- Linguistic Survey of Burma, v. *Taylor*.
- Service archéologique de —, v. Report of the Superintendent...
- Bò Bròk ou Bò Kodré, dieu du tonnerre des Rōngao, IV, 15, 34-43, 54-56.
- Borjâu, sorciers moï, IV, 39-40.
- Bonifacy (A.). Découverte d'anciens caveaux funéraires à Sept-Pagodes, I, 16; vi, 62-63.
- Bor Dao, génie de l'épée des Sadet, IV, 78-83.
- Bouddhisme. Canon bouddhique laotien, v, 41-52. Dictionnaire du —, v. *Ôda*. Le groupe des vingt dieux, III, 57-65. Premières fondations bouddhiques à Luang-prabang, v, 164-174.

Boudet (Paul). Nommé pensionnaire de l'École, vi, 35-36, 61 ; puis directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine, vi, 36, 64.

Bring. Alliance des Rongao avec l'esprit du —, grand hopéa, iv, 109.

Brown (J. Coggin). Catalogue raisonné of the Prehistoric Antiquities in the Indian Museum at Calcutta, vi, 13.

Buddhasen, roman laotien, v, 133-135.

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vi, 33.

Calcutta. Musée de —, v. Brown.

Cambodge. Chronique, vi, 49-57. — Fêtes du —, v. Leclère. Le Parittam d'après les sources cambodgiennes, v, 54-56. Vestiges d'art cambodgien à Luangprabang, v, 171-174.

Campa si ton, roman laotien, v, 131-133.

Çâstras laotiens, v. FINOT.

Cham. Musée — de Tourane, vi, 64.

Vestiges — s en Annam, vi, 45-47.

Char. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou chat sauvage, iv, 91-92.

Chī Hōdrōng. Le mont —, iv, 69-72.

Chī Iă Nom. Le mont —, iv, 72-78.

Chī Jor. Le mont —, iv, 77-78.

Chine. Bibliographie, vi, 16-19. — Anciens tombeaux chinois au Tonkin, v. PARMENTIER. Chrestomathie sino-annamite, v. Nordemann. Culte populaire d'Avalokiteçvara en —, iii, 66-77. Le groupe des vingt dieux dans les temples bouddhistes, iii, 57-65. Hārītī d'après le Tripiṭaka chinois, v. PERI. Histoire du Siam d'après les Annales chinoises, ii, 33, 45-46. Offrande de nourriture dans les monastères chinois, iii, 47-56.

Chò bri. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou chien sauvage, iv, 93-94.

Chogroi. Alliance des Rongao avec l'esprit du —, iv, 92.

Chokuei. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou tragule, iv, 102.

Chronique. Ecole française d'Extrême-Orient, vi, 35-44. Tonkin, vi, 44. Annam,

vi, 44-47. Cochinchine, vi, 47-49. Cambodge, vi, 49-57. Siam, vi, 57.

Chronologie laotienne, v. FINOT.

Chūk. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou rat de bambous, iv, 95-96.

Chuk chek. Alliance des Rongao avec l'esprit du —, iv, 92-93.

Cochinchine. Chronique, vi, 47-49. — Vestiges archéologiques, découverts en —, vi, 47-49.

Cœdès (George). Documents sur la dynastie de Sukhodaya. I, L'inscription khmère, ii, 1-32. II, Textes pâlis, ii, 32-47. — Nommé directeur de la Bibliothèque Vajirañña de Bangkok, vi, 35, 57, 61, 62.

Confession dans l'école T'ien-t'ai, iii, 58-59.

Correspondants. Travaux des — et collaborateurs de l'École, vi, 36, 62-63.

Couling (S.) The Encyclopædia sinica, vi, 16-19.

Culte d'Avalokiteçvara, de Hārītī, v. PERI.

Dak Tonuêng. Le lac —, iv, 72-78.

Dam Dua, esprit de male-mort, vi, 69-72.

Đăm-xuyên. Ancien tombeau chinois de —, i, 2-3, 29. Miroir trouvé dans le tombeau de —, i, pl. I.

Đá-nghị. Vestiges chams de —, vi, 45-46.

Dasaratha, Histoire de —, conte laotien, v, 101.

Documents administratifs, vi, 61-64. — 1917. 4 mars, Arrêté nommant M. Boudet pensionnaire de l'École, vi, 61. — 2 juillet, Arrêté prolongeant la mission de M. Cœdès au Siam, vi, 61. — 10 juillet, Rapport au Conseil de Gouvernement sur la situation et les travaux de l'École en 1916-1917, in-extenso, vi, 64. — 30 novembre, Arrêté nommant M. Boudet directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine, vi, 64.

Documents sur la dynastie de Sukhodaya, v. Cœdès.

Dok to-li. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou nycticébe, IV, 99-101.

Duroiselle (Charles). Travaux, VI, 6-9, 12, 36.

Duryodhana. Histoire de —, conte laotien, V, 102.

Ecole française d'Extrême-Orient. Chronique, VI, 35-44. — Situation de l'— en 1916-1917, v. FINOT. — V. Bibliothèque, Correspondants, Documents administratifs, Musée, Publications.

Epigraphie. Alphabet épigraphique siamois, V, 36, pl. II. — de Sukhodaya v. CÆDÈS. — Cf. Inscription.

FINOT (Louis). *J. F. Fleet*, VI, 59. — *H. Kern*, VI, 59-60. — *E. Leroux*, VI, 60. — *Rapport au Conseil de Gouvernement sur la situation et les travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient pendant l'année 1916-1917*, VI, 61-64. — *Recherches sur la littérature laotienne. Avant-propos*, V, 1-4. *Introduction*, I, *Luang-Prabang et ses pagodes*, V, 5-9. II, *L'écriture thai*, V, 10-29. III, *Notions de chronologie*, V, 30-39. *Littérature laotienne*: I, *Textes canoniques*, V, 41-52. II, *Parittam*, V, 53-60. III, *Grammaire, métrique, lexicographie*, V, 61-63. IV, *Littérature religieuse extracanonique*, V, 64-83. V, *Contes*, V, 84-115. VI, *Romans en vers*, V, 116-130. VII, *Romans en prose*, V, 131-135. VIII, *Çāstras*, V, 136-148. IX, *Textes historiques et légendaires*, V, 149-154. X, *Traditions laotiennes*, V, 155-174. *Liste générale des manuscrits laotiens*, V, 175-218. — *Comptes-rendus*, VI, 1-3, 5-15, 33. — Cf. VI, 35, 61.

Fleet (J. F.). Notice nécrologique, VI, 59.

Folklore laotien, v. FINOT.

Garuḍa, III, 52 n., 56, 57. — et les tortues, conte laotien, V, 94.

Généralités. Bibliographie, VI, 33.

Guerlach (le P.). Extraits de ses études sur les Bahnar, IV, 20 n., 34, 39 n., 53 n., 79 n., 82 n.

Hamada Kōsaku et Umehara Sueji.

Higo ni okeru sōshoku aru kofun oyobi yokoana (Ornamented tombs in the province of Higo), VI, 29-32.

Hara. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou sycomore, IV, 109.

Hārītī la Mère-de-démons, v. PERI.

Higo. Tombeaux du —, v. Hamada et Umehara.

Hing-ting et le groupe des divinités des salles d'exercices, III, 60-62.

Histoire. — du Japon, v. Okakura. — de la dynastie de Sukhodaya, v. CÆDÈS. Origines historiques du Laos d'après les traditions laotiennes, v. FINOT. Textes historiques laotiens, v. FINOT.

Hồ. Citadelle dite des —, VI, 44-45.

Hōdrōng. Alliances chez les Jarai —, IV, 113-119.

Horasat, V, 137-139.

Iă Pôm, déesse des affamés, IV, 53-64.

Iāng Dak, esprit des eaux, IV, 43-49.

Iāng Dōblah, génies de la guerre, IV, 64-67.

Iāng gōgul. Alliance des Rongao avec le —, IV, 110.

Iāng kōhlâu. Alliance des Rongao avec le —, IV, 109-110.

Iāng Kon Ngai, esprits lutins, IV, 83-86.

Iāng Ngòk, génie des montagnes, IV, 67.

Iāng Xori, esprit du riz, IV, 49-52, 53 n., 56-58.

Iconographie d'Avalokiteçvara, de Hārītī, v. PERI.

Içvara. Le perroquet d'—, conte laotien, V, 108.

Inde, Bibliographie, VI, 11-15. — Archéologie, v. Annual Report ..., Brown, Marshall, Narasimhachar. Culte de Hārītī dans l'—, III, 65-66.

Indochine. Bibliographie, VI, 1-10. — Chronique, VI, 35-56. — V. Annam, Birmanie, Cambodge, Cochinchine, Laos, Siam, Tonkin.

Inscription. — s birmanes et mones, VI, 7-8. — s de Nhan-biêu, VI, 46. — s de Nha-me, VI, 47. — de Tháp Lục-hiến, VI,

48-49. — découverte au Bayon, VI, 50-51. — khmère de Sukhodaya, v. CÆDÈS.

Jambupatisutta, v, 66-69

Japon. Bibliographie, VI, 20-32. — Archéologie, v. *Hamada* et *Umehara*. Culte populaire de Hārītī au —, III, 77-81. Offrande de nourriture dans les monastères japonais, III, 45, 57. Réveil du —, v. *Okakura*.

Jarai. Alliances chez les —, IV, 3, 12, 16, 113-119.

Jātakam laotien, v, 43-50.

Jil. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou muntjac, IV, 101-102.

Jinakālamālinī. Histoire de Sukhodaya d'après la —, II, 34-41, 43-46.

Jori. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou ficus religiosa, IV, 108-109.

Kaccayāna. Les traités de — au Laos, v, 61-63, 82-83.

Kalaket, roman laotien. Analyse, v, 121-127. Extrait, v, 129-130.

Keçava. Temple de —, v. *Narasimha-char*.

KEMLIN (J. E.). *Alliances chez les Reungao*. 1^{re} partie, *Alliance entre hommes*, IV, 1-2. I, *Contrat de simple amitié ou Krao pò*, IV, 2-9. II, *Alliance de père à fils ou Krao kôn bǎ*, IV, 9-16. III, *Alliance du sang ou Xêp*, IV, 16-23. IV, *Alliance de lait ou Krao kôn ù tuh*, IV, 23-24. V, *Alliance de sympathie d'âmes ou Krao bǎn*, IV, 24-26. 2^e partie, *Alliances avec les esprits*. I, *Caractères généraux de ces alliances*, IV, 27-34. II, *Alliances avec les esprits des éléments*, IV, 34-88. III, *Alliances avec les esprits des animaux*, IV, 88-107. IV, *Alliances avec les esprits des plantes*, IV, 107-110. V, *Conclusion*, IV, 110-119.

Kern (H.). Notice nécrologique, VI, 59-60.

Khmér. Inscription khmère de Sukhodaya, v. CÆDÈS. Musée — de Phnompenh, VI, 49, 64. Vestiges —s de Tânhiệp, VI, 47-48.

Khun Borom, v. *Nitan* —.

Kit drok. Alliance des Rongao avec l'esprit du — ou crapaud, IV 96-99.

Kotmai Lao ou Ratthāsāt, v, 136-137.

Kouan ting king. Légende d'Arita d'après le —, III, 24-28.

Kouan-yin donneuse d'enfants, III, 72-77.

Kouei-tseu-mou, mère-de-démons, III, 15-16. Hārītī honorée sous le titre de — dans les monastères chinois, III, 47-49. Légende de Hārītī d'après le — king, III, 16-22.

Kram. Alliance des Rongao avec l'esprit du bambou —, IV, 107-108.

Krao bǎn, v. KEMLIN.

Krao kôn bǎ, v. KEMLIN.

Krao kôn ù tuh, v. KEMLIN.

Krao pò, v. KEMLIN.

Lan Xǎn. Fondation du mroñ —, d'après les traditions laotiennes, v, 150-159, 163.

Laos. Alphabet laotien moderne, v, 38, pl. V. Ecriture thai au —, v, 25-29. Littérature laotienne, v. FINOT.

Leclère (Adhémar). Cambodge. Fêtes civiles et religieuses, VI, 1-3.

Leroux (E.). Notice nécrologique, VI, 60.

Āidaiya, petit-fils de Rāma Khām-héng, II, 4-9 sqq.

Lin Tōñ, roman laotien, v, 117-121.

Linguistic Survey of Burma, v. Taylor.

Littérature laotienne, v. FINOT.

Lư. Spécimen d'écriture —, v, 39, pl. VI. Chiffres —, v, pl. VIII.

Lữ Thǎi (Āidaiya), II, 4-9 sqq.

Luang Prabang. — et ses pagodes, v. FINOT. Archives du Cao Maha Uparat de —, v, 154. Plan de —, v, pl. XII. Premières fondations bouddhiques à —, v, 165-174. Sculptures de —, v, pl. X et XI.

Mahā Māyā sūtra. Stances du — sur la Mère-de-démons, III, 30-31.

Mahā-vibhāṣā castra. Passage du — sur Hārītī, III, 32-34, 38.

Malai murn, Malai sên, Malai Pòthisāt, v, 65-66.

Maṇḍūkapakaraṇa, d'après une recension laotienne. Cadre général, v, 97. Ia, Les singes indisciplinés, v, 97. Ib, La vengeance du singe, v, 97-98. II, Le Vidyādhara complaisant, v, 98. III, Le serpent et la souris, v, 98. IV, Le renard cupide, v, 98-99. V, Les deux marchands rusés, v, 99. VI, Les roches flottantes, v, 99-100. VII, Le singe et le palmier, v, 100. VIII, L'uparat régicide, v, 100-101. IX, Histoire de Dasaratha, v, 101. X, Histoire de Rāma, v, 101. XI, L'ermite qui nourrit un chasseur de sa chair, v, 102. XII, Le roi qui nourrit un oiseau de sa chair, v, 102. XIII, Histoire de Duryodhana, v, 102. XIV, Les aventures du brahmane Yaññapurisa, v, 102-104.

Mañibhadra, III, 32, 39-40.

Manuscrits laotiens, v. FINOT.

Marchal (Henri). Travaux à Angkor, VI, 36, 49-57, 62.

Marshall (Sir John). Archæological Survey of India, Annual Report, 1913-1914, edited by —, VI, 12.

Maspero (Henri). Travaux, VI, 35, 62.

Min-nan-thu. Fresques, VI 6-7.

Moï. Alliances chez les —, v. KEMLIN.

Mongang. Alliances des Rongao avec l'esprit des —, IV, 106-107.

Monuments historiques de l'Indochine, VI, 44-57, 63.

Mulla Tantai, recueil de contes judiciaires laotiens, v, 113-144.

Musée. — cham de Tourane, VI, 64. — de l'École, VI, 43-44, 63-64. — khmèr de Phnom Penh, VI, 49, 64. — Collection préhistorique du — de Calcutta, v. BROWN.

Mysore. Archéologie, v. Narasimhachar.

Na-mei-pei et Hārīti, III, 39, 40.

Nandapakaraṇa, d'après une recension laotienne. Prologue-cadre: Maṇḍa Cakkavatti et Nañ Tantai, v, 88. Cadre secondaire: Le lion et le bœuf, v, 88-89. I, Le chien et le tambour, v, 89. II, Le roi et le perroquet, v, 89-90. III, La tortue et les

deux oies, v, 90. IV, Le pou et la punaise, v, 90. V, Le crabier, les poissons et le crabe, v, 90-91. VI, Le lion et le chameau, v, 91. VII, Les vanneaux et la mer, v, 91. VIII, Le chasseur, le tigre et la guenon, v, 91. IX, L'homme ingrat et les animaux reconnaissants, v, 91-92. X, L'ingratitude du tigre, v, 92. XI, Le singe, le tisserin et la luciole, v, 92. XII, Le singe et l'amateur de jardins, v, 93. XIII, L'éléphant, les oiseaux, le corbeau, la mouche et la grenouille, v, 93-94. XIV, Le perroquet d'Indra, v, 94. XV, Garuḍa et les tortues, v, 94. XVI, La vache du brahmane, v, 94. XVII, Le tigre et l'oiseau, v, 94-95. XVIII, La nymphe du figuier, v, 95. XIX, Les trois poissons, v, 95-96. XX, Le roi qui comprend le langage des bêtes, v, 96.

Nang Mrai. Le mont —, IV, 65, 67-69.

Narasimhachar (R). Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1916, VI, 13-14. The Kesava Temple at Somanāthapur, VI, 14-15.

Nécrologie. J. F. Fleet, VI, 59. H. Kern, VI, 59-60. E. Leroux, VI, 60.

Nghĩa-lô. Alphabet tai de —, v, 17.

Nikāya laotiens, v, 41-42.

Niṅan Khun Borom, v, 149-155-163.

Niṅan Praya Croñ Lun, v, 151-153.

Nordemann (Edmond). Chrestomathie sino-annamite, VI, 3-5.

Ōda Tokunō. Bukkyō dai-jiten (Grand Dictionnaire du bouddhisme), VI, 20-22.

Okakura Kakuzō. Les Idéaux de l'Orient. Le Réveil du Japon. Traduction de Jenny Serruys, VI, 22-29.

Orient, Bulletin of the School of Oriental Studies, VI, 33. Idéaux de l'—, v. Okakura.

Pāli. Inscription — e de Ḷidaiya, II, 29-32. Textes — sur la dynastie de Sukhodaya, v. Cœpès.

Pañcatantra laotien, v, 84-113.

Paṅṅāsajātakam, v, 44-49.

Parittam laotien, v. FINOT.

PARMENTIER. (Henri). *Anciens Tombeaux au Tonkin. Découvertes antérieures à 1913*, I, 1-3, pl. I. *Tombeau principal de Quang-yên*, I, 3-12. *Autres tombeaux de Quang-yên et environs*, I, 12-14, pl. II-VI. *Tombeau de U'ong-bi*, I, 15. *Tombeaux de Sept-Pagodes*, I, 15-25, pl. VII-VIII. *Tombeaux d'Annam*, I, 25, pl. IX. *Observations*, I, 28-29. *Répertoire des pièces trouvées dans les tombeaux*, I, 31-32. — Cf. VI, 35, 45-49, 62.

PERRI (Noël). *Hārīti, la Mère-de-démons*. I, *Textes et légende*, III, 1-43. II, *Culte*, III, 44. *Culte monastique*, III, 45-65. *Culte populaire: Hārīti et Avalokiteçvara*, III, 65-81. *Culte tantrique*, III, 81-82. *Sādhana de la grande yakṣiṇī la mère Abhirati et de Priyaṅkara*, III, 83-96. *Sūtra du mantra de la mère Hārīti*, III, 96-102. — Comptes-rendus, VI, 16-32. — Cf. VI, 35, 62.

Phimānākās. Dégagement du —, VI, 54-56.

Phung, famille, IV, 113-119.

Pie yi tsa a-han king. Passage du — sur la mère-de-démons, III, 36-37.

Pirey (H. de). Fouilles archéologiques en Annam, 45-46, 63.

Pisācapakaraṇa, d'après une recension laotienne. Cadre général, V, 104. I, Le poltron victorieux, V, 104-105. II, Le mari rusé, V, 105. III, Le roi meurtrier et le garde vigilant, V, 106. IV, Le mort jaloux, V, 106. V, Le mari faible, V, 106. VI, Le jeune homme ruiné, V, 107.

Poṅsavadan. Origines légendaires et historiques du Laos d'après les —, V, 155-174. — Kāsāt Viēn Can, V, 150. — Mroñ Laos, V, 149-150.

Priyaṅkara, III, 6-15 sqq.

Prok. Alliance des Rongao avec l'esprit du —, rat palmiste, IV, 106.

Publications de l'École, VI, 63.

Purn Prā Bañ, V, 150-151.

Purn Prā Kéo, V, 151.

Punarvasu, III, 34-38.

Quá-giang. Disparition de la tour de —, VI, 46.

Quang-yên. Anciens tombeaux chinois découverts à —, v. PARMENTIER.

Quì-châu. Spécimen d'écriture tai de —, v, 19-20.

Quỳnh (Phạm —). Compte rendu, VI, 3-5.

Rājasavaṇī, V, 140-146.

Rāma. Histoire de —, conte laotien, V, 101.

Rāma Khāmhēng, II, 5-7, 32-34; V, 10-15.

Ratthāsāt, v. Kotmai Lao.

Religion. Fêtes religieuses du Cambodge, v. Leclère. Littérature religieuse du Laos. v. FINOT. — v. Bouddhisme.

Report of the Superintendent Archaeological Survey, Burma (1916 et 1917), VI, 5-9.

Reungao = Rongao.

Rokok. Alliance des Rongao avec l'esprit du serpent —, IV, 99.

Rongao. Alliance chez les —, v. KEMLIN.

Rongao. Alliance des Rongao avec l'esprit du poisson —, IV, 104.

Saba, nourriture des êtres vivants, III, 45, 57.

Saddavimāla, V, 77-80.

Sadet. Génie de l'épée des —, IV, 78-83.

Sakuṇapakaraṇa, d'après une recension laotienne. Cadre général, V, 107. I, Le vautour, le tigre et le chacal, V, 107. II, Le tigre ermite, V, 107. III, Le roi lépreux, V, 108. IV, Le perroquet d'Içvara, V, 108. V, Le perroquet et le serpent, V, 108-109. VI, La grue obstinée, V, 109. VII, Le chat ermite, V, 109. VIII, Le barbier ignorant, V, 109. IX, Les corbeaux amateurs d'ordures, V, 109. X, Le tigre, le chacal et l'âne, V, 110. XI, Le singe et le crocodile, V, 110-111. XII, Révolution causée par une mouche, V, 111. XIII, Les métamorphoses du chien, V, 111. XIV, La mangouste tuée par erreur, V, 111-112. XV, Le serpent et les grenouilles, V, 112-113. XVI, L'éléphant et la souris, V, 113.

Samyuktāgama. Passage du — sur la Mère-de-démons, III, 34-36.

Samyuktavastu. Légende de Hārītī d'après le — III, 2-15.

Sédang. Alliances chez les —, IV, 6 sqq., passim.

Sept-Pagodes. Anciens tombeaux chinois de —, v. PARMENTIER.

Serruys (*Jenny*), v. *Okakura*.

Shan. Écriture thai en pays — s, v. 20-25.

Siam. Chronique, VI, 57. — Alphabet siamois, v, 36-37, pl. III. Chiffres siamois, v, pl. VIII. Écriture thai au —, v, 10-15. Evolution de l'alphabet épigraphique siamois, v, 36, pl. II. Histoire, v. CÆDÈS. Le Parittam, d'après les sources siamoises, v, 54-56.

Sieu Savat, recueil de contes judiciaires laotiens, v, 114-115.

Sihinganiḍāna. La dynastie de Sukhodaya, d'après le — II, 41-46.

Somanāthapur. Le temple de Keçava à —, v. *Narasimhachar*.

Sōn dok mai, v, 72-74.

Sukhodaya. Dynastie de —, v. CÆDÈS. Écriture thai de —, v, 26.

Suphasit, v, 147-148.

Sutta-pitaka laotien, v, 41-50.

Tai. Alphabet — du Tonkin, v, 35, pl. I.

Tantrisme. Culte tantrique de Hārītī, v. PERI.

Tao Bê, roman laotien, v, 127-128.

Tao-siuan. Sur la pratique de l'offrande de la nourriture aux êtres vivants dans les monastères chinois, III, 47-50.

Taylor (*L. F.*). Linguistic Survey of Burma. Preparatory stage or Linguistic Census, VI, 9-10.

Tche-yi et la pratique de la confession, III, 57-59.

Thai. Écriture —, v. FINOT. Version — de la stèle khmère de Sukhodaya, II, 3, 24-28.

Thaih, cymbale, IV, 48-49.

Tham. Alphabet —, v, 37-38, pl. IV et VIII. Spécimen d'écriture —, v, 38, pl. VI.

Tháp Lục-hiến, VI, 48.

Tokot. Alliance des Rongao avec l'esprit du —, varan, IV, 103-104.

Tombeaux. — chams près du monument de Pō Dam, VI, 47, 49 fig. 1. Anciens — du Higo, v. *Hamada* et *Umehara*. Anciens — chinois au Tonkin, v. PARMENTIER; cf. VI, 44.

Tonkin. Chronique, VI, 44. — Alphabet tai du —, v, 35, pl. I. Anciens tombeaux au —, v. PARMENTIER; VI, 44. Écriture thai au —, v, 15-20.

Tripiṭaka. — laotien, v, 41-52.

Umehara Sueji. Higo ni okeru sōshoku aru kofun oyobi yokoana, v. *Hamada* et —.

Uḥassavijaya, v, 74-76.

U'ong-bi. Ancien tombeau de —, v. PARMENTIER.

Uparat. Archives de l'— de Luang Prabang, v, 154. L'— régicide, conte laotien, v, 100-101.

Uraṅganidāna, v, 153.

Vajirañña. Bibliothèque Nationale —, VI, 56.

Vat Kéo. Fondation du monastère de —, v, 165-174.

Vidyādhara. Le — complaisant, conte laotien, v, 98.

Vieñ Chan. Cercle astrologique de — v, pl. IX. *Poḥsavadan Kāsāt* — v. 150.

Vinaya laotien, v, 51-52.

Viṣṇu. Stèle des neuf cents — de Luang Prabang, v, 171-172.

Xâp, v. KEMLIN.

Xieñ Mieñ, v, 115.

Yaññapurisa. Les aventures du brahmane —, conte laotien, v, 102-104.

Yuon. Chiffres —, v, 39, pl. VIII. Spécimen d'écriture —, v, 39, pl. VII.

Zimmè Paṅṅāsa, v, 44-49.

TABLE DES MATIÈRES.

N° 1

Henri PARMENTIER. — Anciens tombeaux au Tonkin (p. 1-32 et pl. 1-ix).

N° 2

George CŒDÈS. — Documents sur la dynastie de Sukhođaya (p. 1-47).

N° 3

Noel PÉRI. — Hārīti, la Mère-de-démons (p. 1-102).

N° 4

J. E. KEMLIN. — Alliances chez les Rongao (p. 1-119).

N° 5

Louis FINOT. — Recherches sur la littérature laotienne (p. 1-218 et pl. 1-xii).

N° 6

BIBLIOGRAPHIE.

I. — **Indochine.** — A *Leclère*. Cambodge. Fêtes civiles et religieuses (L. FINOT), p. 1 — E. Nordemann. Chrestomathie annamite (PHAM-QUYNH), p. 3. — Report of the Superintendent Archæological Survey, Burma (1916 et 1917) (L. FINOT), p. 5. — Linguistic Survey of Burma. Preparatory stage or Linguistic Census (L. FINOT), p. 9.

II. — **Inde** (L. FINOT). — Annual Report of the Archæological Survey of India, Part I, 1915-1916. — Archæological Survey of India, Annual Report, 1913-1914, p. 11. — R. Narasimhachar. Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1916. — *Id.* Architecture and sculpture in Mysore. N° 1. The Kesava Temple at Somanāthapur, p. 13.

- III. — **Chine** (N. PERRI). — *S. Couling*. Encyclopædia sinica, p. 16.
- IV. — **Japon** (N. PERRI). — *Ôda Tokunô*. Bukkyô dai-jiten, p. 20. — *Okakura Kakuzô*. Les idéaux de l'Orient. Le réveil du Japon, p. 22. — *Hamada Kôsaku* et *Umeda Sueji*. Higo ni okeru sôshoku aru kofun oyohi yokoana (Ornamented tombs in the province of Higo), p. 29.
- V. — **Généralités** (L. FINOT). — Bulletin of the School of Oriental studies, London Institution, p. 33.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE : Ecole française d'Extrême-Orient, p. 35

Tonkin, p. 44.

Annam, p. 44.

Cochinchine, p. 47.

Cambodge, p. 49.

SIAM, p. 57.

NÉCROLOGIE.

J. F. Fleet (L. FINOT), p. 59. — *H. Kern* (L. FINOT), p. 59. — *E. Leroux* (L. FINOT), p. 60.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS, p. 61.

INDEX ANALYTIQUE, p. 65.

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 DESINÉ LACROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 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. CADIERE, 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 1^{er}. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 15 fr.

V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. 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 1^{er}. 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 ÉTIENNE AYMONIER, 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 JAINISME 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 1^{er}. 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.

XI^{et XII bis}. — Le même. TOME II et Album de Planches. (*Sous presse.*)

XIII. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par ÉDOUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME 1^{er}. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1915, 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 1^{er}. 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-1^o. 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.