UNIVERSITETETS·BIBLIOTEK
15 VIII. 1938.
UPPSALA

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XXXIII. — 1933



HANOI

—

1934

LE MARIAGE DE DRAUPADĪ

par P. V. VAN STEIN CALLENFELS

Inspecteur du Service archéologique des Indes néerlandaises
Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient.

Sur l'interprétation du bas-relief B. 214 d'Aṅkor Vât il existe encore des différences d'opinion notables. Dans son ouvrage *Les Bas-reliefs d'Angkor Vat* (BCAI., 1911), M. G. CŒDÈS qui traite de ce bas-relief, et le reproduit sur la planche XIII de sa monographie, le décrit dans les termes suivants :

« Au milieu d'une nombreuse assistance, un jeune homme, brandissant un grand arc, s'apprête à décocher une flèche contre un but (figuré par un oiseau perché sur une roue) ; devant lui, une princesse richement parée est assise sur un trône ; derrière lui se tient un brâhmane caractérisé par son chignon et sa barbiche : on reconnaît sans peine Rāma, Sītā et Viçvāmitra, et les archers rangés au-dessous de ceux-ci sont les prétendants évincés.

« Le bas-relief ne présente aucune difficulté d'interprétation. Tout au plus aurait-on pu se demander si les artistes n'ont pas voulu représenter le svayaṃvara de Draupadī plutôt que celui de Sītā. Le tireur à l'arc serait alors Arjuna, et les quatre personnages accroupis derrière lui seraient les quatre autres Pāṇḍavas. Mais, d'après la légende, les Pāṇḍavas étaient déguisés en brâhmanes tous les cinq : or, il n'y a qu'un seul brâhmane sur le bas-relief. On ne voit guère d'ailleurs quelles figures correspondraient à Karṇa, Dhṛṣṭadyumna et autres témoins indispensables du svayaṃvara de Draupadī. Aussi vaut-il mieux renoncer à cette hypothèse et regarder le bas-relief en question comme l'illustration d'un épisode capital du *Rāmāyaṇa*. »

A l'encontre de ces arguments on pourrait suggérer que les prétendants évincés ne sont pas ceux du svayaṃvara de Sītā, mais peuvent tout aussi bien être Karṇa, Dhṛṣṭadyumna et autres acteurs figurant dans le svayaṃvara de Draupadī du *Mahābhārata*. En effet, l'interprétation par le *Rāmāyaṇa* n'explique pas les trois personnages placés derrière Viçvāmitra, ni les deux personnages royaux représentés sur le même rang que les autres archers.

Mais, avant de donner mon opinion sur le bas-relief, il me faut encore citer deux autres autorités qui se sont à leur tour prononcées sur l'interprétation en litige.

Dans ses *Notes d'archéologie cambodgienne* (BCAI., 1912), M. L. FINOT écrit à ce sujet :

« On ne peut méconnaître la force des objections qui ont empêché M. Cœdès d'interpréter la scène comme le svayaṃvara de Draupadī. Mais l'autre hypothèse en soulève d'autres et de plus fortes encore. S'il est étrange qu'un seul des Pāṇḍavas soit en costume de brahmane, il ne l'est pas moins, d'autre part, que Viçvāmitra soit accompagné de quatre princes, alors qu'ils ne devraient être que deux. Mais voici la principale difficulté. Il y a entre les deux scènes une différence essentielle. Rāma ne vise pas un but ; il tend l'arc et le brise : c'est une épreuve de force. Arjuna vise un but et l'atteint : c'est une épreuve d'adresse. Or, dans le bas-relief, l'archer tire sur une cible consistant en un oiseau perché sur une roue.

« Le *Mahābhārata* (Ādip. 185, 10), ne donne qu'une description assez vague de la cible : ' Le roi de Pañcāla, souhaitant (pour gendre) le Kaunteya (Arjuna), fit faire un arc très raide, difficile à tendre, et une machine aérienne (*yantraṃ vaihāyasaṃ kṛtrimaṃ*); il fit une cible jointe à cette machine'. Devant l'assemblée des rois, Dhṛṣṭadyumna proclame les conditions du concours : ' Voici l'arc, voici le but et voici les flèches. . . . Mettez cinq flèches dans le trou de la machine. Celui qui, étant noble, beau et fort, accomplira ce haut fait aura pour épouse ma sœur Kṛṣṇā ' (185, 35). Le commentateur Nīlakaṇṭha (sur 185, 10) explique qu'il s'agit d'un mécanisme ' qui par sa rotation très rapide rétrécit le chemin du but. . . . Dans les exercices de tir (pensait Drupada), Arjuna seul a fait choir un but mobile : lui seul fendra la cible à travers une machine en mouvement'. Le même commentateur est plus précis dans sa glose de l'Anukramaṇikāparvan v. 127 : ' un exploit qui consistait à atteindre, en baissant la tête, un poisson en mouvement au-dessus de lui'. Conformément à cette tradition, les éditions indiennes du *Mahābhārata* contiennent ordinairement une gravure représentant Arjuna, en costume de brahmane, debout près d'un baquet d'eau : les yeux baissés, il règle sa visée sur l'image du poisson dans l'eau et sa flèche va percer au haut des airs l'œil du poisson.

« Dans notre bas-relief, le but est un oiseau, mais la roue sur laquelle il se tient est probablement le yantra tournant. Dans la stèle de Lolei, v. 55 (ISCC., p. 399), le roi Yaçovarman se vante d'avoir répété et surpassé l'exploit d'Arjuna : . . . 'Frappant le but, pour peu qu'il fût immobile, à travers l'orifice d'une machine en forme de roue, il n'était pas seulement un Arjuna pour la gloire, il était encore un Bhīma pour l'impétuosité'.

« Il y a donc, à notre avis, quelques chances pour que l'archer d'Aṅkor Vât soit Arjuna, malgré les détails qui semblent en contradiction avec le *Mahābhārata*, car la légende a pu, comme celle du Barattement, recevoir au Cambodge l'empreinte de traditions locales ».

Dans *La Légende de Rāma dans les bas-reliefs d'Angkor Vat* (Arts et Archéologie khmèrs, 1924, p. 324-25), M. J. Przyluski nous donne comme suit son opinion sur ce sujet :

« Ce point secondaire éclairci, la question se pose de savoir si le bas-relief représente le svayaṃvara de Sītā ou celui de Draupadī. Pour y répondre, nous

devons recourir au bas-relief xv, c.5 du Prambanan qui, emprunté à la série des épisodes du *Rāmāyaṇa*, figure certainement le svayaṃvara de Sītā.

« Le bas-relief javanais, antérieur de plus de deux siècles à celui d'Angkor Vat, est plus sobre, plus dramatique, mais la composition dans ses grandes lignes est la même : l'archer qui occupe le centre du panneau tient son arc non pour le briser, mais pour décocher une flèche ; d'un côté sont groupés les princes ; les femmes sont de l'autre côté. A Angkor Vat, Sītā est debout : la princesse qui se tient à sa droite est probablement sa sœur Urmilā. Du côté des hommes, à Java et à Angkor-Vat, nous trouvons les mêmes personnages, également au nombre de quatre. L'ascète barbu qui porte des bijoux et des ornements royaux est sans doute Viçvāmitra, le guru de Rāma. Les trois autres princes peuvent être Janaka, Kuçadhvaja, son frère, et Lakṣmaṇa, le frère de Rāma. Au Prambanan, le sculpteur n'a représenté qu'un petit nombre de personnages, tous intéressés à l'action. A Angkor-Vat, l'artiste s'est surtout efforcé de montrer la grandeur et la richesse de la cour de Janaka et il a multiplié les figurants au point que la scène est confuse et ne peut guère nous émouvoir. Malgré ces différences d'interprétation, le sujet est le même dans les deux cas. On peut affirmer qu'à Angkor-Vat comme au Prambanan les décorateurs ont voulu représenter le svayaṃvara de Sītā. »

Dans la suite M. Przyluski appelle l'attention sur la possibilité d'expliquer la différence entre le *Rāmāyaṇa* et les bas-reliefs de Java et d'Aṅkor Vât en supposant qu' « au Moyen Age on lisait et racontait au Cambodge comme dans l'Insulinde un *Rāmāyaṇa* sensiblement différent du *Rāmāyaṇa* original ». Il ajoute cette note : « Toutefois dans le *Rāmāyaṇa* kawi, l'arc du svayaṃvara est brisé par Rāma... »

Voilà bien toute la question. MM. Cœdès et Przyluski sont convaincus que le bas-relief représente le svayaṃvara de Sītā, parce qu' il y a seulement un brâhmane, et M. Finot l'interprète comme le svayaṃvara de Draupadī parce que le héros ne brise pas l'arc, mais tire une flèche. Laquelle des deux interprétations suivrons-nous ?

Dans le cours de ces dernières années les archéologues de Java ont reconnu que pour l'interprétation des bas-reliefs que nous présentent les monuments d'Extrême-Orient il ne faut pas se limiter, comme nos prédécesseurs et nous-mêmes par le passé, aux rédactions classiques des deux grands poèmes épiques. Aux Indes néerlandaises, dès le commencement du IXe siècle, les artistes ont illustré non la version classique, mais les rédactions populaires, et cela non seulement pour quelques détails, mais souvent pour des traits capitaux, où ils s'éloignent tout à fait du *Rāmāyaṇa* et du *Mahābhārata* sanskrits.

Or on a remarqué que les rédactions indigènes modernes sont plus proches des récits illustrés par les sculpteurs des bas-reliefs que ne le sont les poèmes classiques. Souvent même on a pu prouver, à l'aide de détails relevés sur ces bas-reliefs, que la version moderne est bel et bien celle-là même qu'employaient déjà les artistes du Moyen Age.

Pour trouver la solution de notre problème, il serait donc tout indiqué d'étudier les rédactions indochinoises modernes des épopées indiennes. Malheureusement, je n'ai accès ni aux rédactions siamoises ni aux rédactions cambodgiennes ; sur le peu que je sais d'elles, je crois pouvoir affirmer qu'elles sont, jusque dans les plus petits détails où elles s'éloignent des textes classiques, conformes aux récits modernes des Malais et des Javanais.

J'ai donc essayé de trouver une solution en examinant la littérature javanaise et malaise. La littérature javanaise du Moyen Age ne nous donnera rien. A la cour des rois hindouisés vivaient, en effet, des savants qui ont d'ordinaire traduit fidèlement en vieux-javanais tout ou partie des épopées classiques. Auprès de ces versions officielles existaient des versions populaires souvent toutes différentes, comme je l'ai pu prouver pour l'histoire du rapt de Rukminī par Kṛṣṇa. Mais les philologues occidentaux qui se sont consacrés à l'édition des manuscrits vieux-javanais, étant tous sanskritisants, ont naturellement commencé par la publication des rédactions les plus fidèles aux originaux classiques.

En ce qui regarde les récits modernes, la version malaise du mariage de Rāma et Sītā a été cependant publiée par W. F. STUTTERHEIM dans *Rāmalegenden und Rāmareliefs in Indonesien*, I, p. 35–37.

Quand Sita Dewi eut atteint ses douze ans, de tous les pays les rois se réunirent à Darwati Purwa. Maharĕsi Kali, le père adoptif de Sita Dewi, avait planté une haie de quarante palmiers à sucre. La main de la princesse était promise à qui pourrait percer les quarante arbres d'une seule flèche, en se servant d'un arc fait avec l'épine dorsale d'un ascète qui pendant 200 ans avait fait pénitence, arc donné par Bĕtara Guru à Bĕtara Brahma et remis en garde par celui-ci à Maharĕsi Kali. Rawana lui-même s'en vint participer au concours.

Maharĕsi Kali ne voulut pas commencer avant que les fils de Dasarata ne fussent venus. Après quelques difficultés il réussit à attirer Sĕri Rama et Laksĕmana. Le concours eut lieu et Rama seul perça les quarante arbres, Rawana en personne n'ayant pu en percer que trente-huit.

Il existe à Java deux rédactions du svayaṃvara de Sītā ; l'une, le *Sĕrat Rama*, est une adaptation en javanais moderne du texte vieux-javanais, et suit avec lui de très près le *Rāmāyaṇa* classique ; l'autre, appelée le *Rama Kling*, a fourni au wayang un répertoire de contes. De cette dernière rédaction, STUTTERHEIM a donné un bref aperçu dans son livre : on y trouvera l'épisode du mariage, pp. 75–76.

La seule différence entre la version malaise et celle du *Rama Kling* tient à ce que dans la dernière il y a seulement neuf palmiers à sucre à percer (Rawana parvient à en percer six), et que ces arbres se trouvent sur le dos d'un dragon qui remue : c'est seulement avec l'aide de son frère Murduka (Lakṣmaṇa), qui les tient en place, que Bĕrgawa (Rama) peut les percer.

Voilà éliminée la première objection contre l'interprétation du bas-relief comme svayaṃvara de Sītā, à savoir que sur l'image Rāma tire une flèche,

tandis qu'à suivre le *Rāmāyaṇa* sanskrit il aurait à briser l'arc. Il reste cependant une difficulté si l'on explique avec M. PRZYLUSKI les trois personnages derrière Viçvāmitra comme étant Janaka etc., les deux rois mis en bonne place en face de la rangée d'archers restent énigmatiques, alors que si l'on veut voir en eux, au contraire, Janaka et Daçaratha, les trois princes figurés derrière Viçvāmitra (place qui fait ressortir leur importance) restent à leur tour inexpliqués.

Et surtout il subsiste l'objection capitale que dans toutes les versions que nous connaissons (c'est-à-dire les versions malaises et javanaises) qui fixent un but pour le tir, il est question de rangées de palmiers à sucre et pas du tout d'un oiseau perché sur une roue au sommet d'un poteau. Il faut par surcroit tenir compte de cette indication précise que Yaçovarman, en parlant de frapper le but à travers l'orifice d'une machine en forme de roue, fait allusion à un exploit que les textes prêtent à Arjuna et non pas à Rāma.

Nous disposons de quelques versions du svayaṃvara de Draupadī appartenant à la littérature moderne malaise et javanaise : elles vont contribuer à éclaircir ce problème.

Dans le *T.B.G.*, XXV, p. 489-537, M. H. N. VAN DER TUUK a publié un article intitulé *Eenige Maleische Wajangverhalen toegelicht*, où on trouvera le récit de ce svayaṃvara de Draupadī, pp. 525-26.

Après l'incendie de la maison de laque, le mariage de Bima et d'Arimbi, la naissance de Gatotkatja et la première rencontre de Karna et d'Ardjoena, le résumé de VAN DER TUUK poursuit :

« Les Pandawas retournent à Martapoera (nom malais d'Indraprastha) laissant Gatotkatja avec sa mère et son oncle Pĕrbakesa à Pringgandani. En route ils arrivent à Pantjalapoera où le roi Mangsapati, qui veut marier sa fille Doerpadi par un sajĕmbara, a déjà convoqué les rois de plusieurs pays. Kĕsna (Kṛṣṇa) aussi était venu et désirait l'arrivée des Pandawas. Les Pandawas laissent Koenti et Semar en dehors de la ville et eux-mêmes y entrent déguisés en montagnards. Darmawangsa prend le nom d'Empoe Darma, Bima celui d'Empoe Bajoe, Arjuna d'Empoe Djaja, Sakoela et Sadewa d'Empoe Soewetah et de Sijoeman.

« Mangsapati envoie le patih Kintjaka aux rois, réunis dans le bale mangoentoer, pour leur faire savoir que celui qui pourrait toucher avec une de ses flèches le kitiran blanc (ou titiran blanc, espèce de pigeon, Turtur malaccensis ou Columba bantamensis Horsf.), placé dans une cage au sommet du wringin koeroeng (Ficus au milieu de la grande place qui s'étend devant les palais royaux), pourrait faire descendre la princesse de son panggoengan (kiosque élevé) et l'épouser. Tous bandent leurs arcs et tirent, mais seul Karna touche le bout d'une des ailes de l'oiseau. Il croit déjà posséder la princesse, quand Kĕsna, qui avait fait mine de ne pas reconnaître les Pandawas, remarque qu'il y a encore cinq hommes qui n'ont pas tiré.

« Empoe Djaja (Arjuna) est l'heureux vainqueur ; Karna et les autres princes s'esquivent à l'anglaise. Ardjoena obtient la princesse et les cinq frères

reviennent chez Koenti. Ils rentrent tous ensemble. En arrivant à Martapoera, Bima dispute la possession de la princesse à Ardjoena : c'est lui qui, au moyen du Bajoe kĕmpita (mantra pour invoquer une certane espèce de vent), a secoué l'arbre, et empêché Karna de toucher l'oiseau. Les jumeaux prétendent aussi à la princesse, parce que ce sont eux qui ont rattrapé la cage au moment où elle tombait du haut de l'arbre. Tout à coup Bijasa (Vyāsa) apparaît : il attribue la princesse à Darmawangsa, parce qu'il est l'aîné. »

Voilà donc un svayaṃvara où le but est un oiseau, et les Pāṇḍavas n'y sont pas déguisés en brâhmanes ; mais maintenant surgit la difficulté que dans cette version pas un seul brâhmane ne joue un rôle, alors qu'il n'est pas douteux que sur le bas-relief le brâhmane est un des personnages de marque.

Les contes du wayang malais dérivant des versions javanaises, il reste à chercher dans la littérature javanaise si nous ne trouverons pas la solution de nos difficultés.

Pour le svayaṃvara de Draupadī comme pour le Rāmāyaṇa, la littérature en vieux-javanais publiée à ce jour ne nous sera d'aucune utilité, parce que le *Bhāratayuddha* vieux-javanais, qui traite seulement du combat aussi bien que les traductions en prose de différents parvas du *Mahābhārata* faites à la fin du Xe siècle, suivent fidèlement le texte classique.

Dans la littérature javanaise moderne, c'est seulement dans les lakons du wayang qu'il est question du svayaṃvara de Draupadī. Je me souviens d'avoir assisté, il y a environ 25 ans, à une représentation de wayang quelque part dans l'Est de Java, où on donnait ce svayaṃvara. Je n'ai malheureusement pas pris de notes, mais je me rappelle très bien que là aussi le but était un oiseau, que les cinq Pāṇḍavas étaient déguisés, que Karna frôlait les plumes de l'oiseau, mais qu'Arjuna seul pouvait le toucher, parce que l'oiseau était en réalité une incarnation de Vyāsa. Le lakon s'appelle *Pĕksi Djiwata* ou *Pĕksi Dewata* et il est très populaire, mais je ne l'avais jamais vu écrit. M. R. Ng. Poerbatjaraka, conservateur des manuscrits du Musée de la Société royale de Batavia et le meilleur connaisseur de la littérature du vieux-javanais et du javanais, a bien voulu m'informer qu'il en connaissait un exemplaire unique, le premier lakon de la collection Brandes n° 741.

En outre, il a eu l'extrême amabilité, non seulement de m'envoyer une copie de ce texte, écrite par lui-même faute de personnel capable de transcrire ces textes javanais, mais de corriger dans la copie la ponctuation très défectueuse de l'original.

Même après cette rectification, le texte n'a en l'occurrence qu'une valeur limitée, parce qu'il y manque l'entrée en scène des Pāṇḍavas, point pour nous le plus important à cause du déguisement. J'en donnerai tout de même un résumé.

Droepada, roi de Tjĕmpala-rĕdja et Soejoedana, roi de Ngastinapoera, ont décidé de marier la princesse Doerpadi, fille du roi Droepada, à Doerna (Droṇa, qui dans le wayang a un rôle de pauvre sire). Mais la princesse refuse de se marier, tant qu'on ne lui aura pas donné une définition de la quintessence

de l'antithèse masculin-féminin. Questionné par Soejoedana, Doerna, grand vantard, dit que ce n'est pas seulement ce point de la science métaphysique, mais tous les autres avec, qu'il a pénétrés à fond et cela depuis qu'il n'était encore qu'un enfant. Là-dessus, Soejoedana avec le patih Sangkoeni, Doerna, Karna et tous les Korawas partent pour Tjĕmpala-rĕdja.

Pendant ce temps, le roi Droepada a envoyé son fils Doestadjoemĕna à Darawati pour demander à Krĕsna de venir, le voulant consulter sur la demande inexplicable de sa fille. Krĕsna vient : il est convaincu que Doerpadi n'a pas trouvé d'elle-même l'idée de poser cette question métaphysique ; il lui demande qui l'a instruite. Elle avoue que c'est la princesse Srikandi (Çikhaṇḍī, dans le wayang sœur cadette de Draupadī, plus tard épouse d'Arjuna) qui l'a instruite. Srikandi, interrogée, avoue qu'elle tient l'idée d'un d'oiseau qui depuis quelque temps habite le gynécée. Il l'a incitée à conseiller à Doerpadi de poser la question. Elle reçoit l'ordre d'apporter cet oiseau. L'oiseau, interrogé par Krĕsna, dit qu'il s'appelle Pĕksi Dewata, qu'il est venu de Java oriental et qu'il consent à être opposé à Doerna dans une controverse métaphysique. Quand Soejoedana et les Korawas sont arrivés et que Doerna et le Pĕksi Dewata ont commencé à s'interpeller l'un l'autre en santri sloka (apparemment une corruption de *saṃskṛta çloka*), Doerna pose des questions sur une certaine science des nombres métaphysiques, pendant javanais du système pythagoricien. L'oiseau est aussi versé dans cette science que Doerna lui-même et finit par raconter l'aventure de celui-ci avec une jument, d'où résulta la naissance de Swatama. Doerna, furieux que cette aventure peu flatteuse soit rendue publique, tire son kris et allonge un coup à l'oiseau. Mais celui-ci s'envole et disparaît. Srikandi s'évanouit de la douleur d'avoir perdu son oiseau et le roi Droepada proclame que celui qui rattrapera le Pĕksi Dewata obtiendra la main de la princesse. Soejoedana ordonne à tous les Korawas sous la conduite de Karna d'aller chercher l'oiseau.

Dans la forêt ils rencontrent Bambang Pamodja (Arjuna, déguisé en chevalier errant). Le combat usuel dans le wayang à l'entrée en scène d'un des membres de la famille des Pāṇḍavas, avec des Kauravas ou d'autres ennemis, prend place ; Bambang Pamodja, vainqueur, part pour Tjĕmpala-rĕdja, où les Korawas avec Karna le suivent.

Dans le gynécée du palais de Tjĕmpala-rĕdja, Bambang Pamodja apparaît aux princesses; il se donne pour un dieu, du nom de Bĕtara Langlang Asmara. Il ordonne à Srikandi d'aller chercher le roi Droepada et de lui dire que le Pĕksi Dewata est perché au sommet du wringin koeroeng devant le palais. Le roi devra procéder à un sajĕmbara : celui qui, de sa flèche, touchera l'oiseau obtiendra la princesse en mariage.

Droepada suit les ordres du dieu ; chacun des compétiteurs n'aura droit qu'à une flèche seulement, sauf Doerna, candidat officiel, qui doit en tirer deux. Doerna et tous les Korawas manquent le but, mais Dipati Ngawangga (Karṇa) touche les plumes dont une quantité est emportée par le vent. Dipati

Ngawangga se croit vainqueur et veut déjà entrer dans le palais pour prendre la princesse, quand Krĕsna s'oppose à cette prétention : d'où combat entre Krĕsna et les Korawas.

Ici existe dans le manuscrit une lacune, des plus déplorables, parce qu'elle nous prive de l'entrée en scène des Pāṇḍavas. Le manuscrit reprend à l'endroit où le fils du roi Droepada est envoyé par son père demander à Bambang Pamodja s'il veut prendre part au sajĕmbara. Bambang Pamodja accepte et on l'amène devant le roi et les deux princesses. Ces dernières reconnaissent en lui le dieu Bĕtara Langlang Asmara. Ensuite Doestadjoemĕna le conduit au wringin koeroeng pour tirer sur l'oiseau. Il touche le Pĕksi Dewata et sa flèche revient d'elle-même à lui, en apportant l'oiseau. Le Pĕksi Dewata est remis à la princesse Srikandi et Bambang Pamodja, proclamé vainqueur, est fiancé à la princesse Doerpadi.

Soejoedana arrive et demande qu'on lui confie Bambang Pamodja : il l'habillera en costume de fiancé et le reconduira avec pompe au palais pour les fiançailles. Le roi Droepada y consent, mais au sortir du palais, Bambang Pamodja est tué par Soedana. Le corps disparaît sur le champ.

Soejoedana rentre dans le palais et annonce au roi Droepada que Pamodja refuse la main de Droepadi et qu'il est tombé amoureux d'une de ses concubines à lui, Soejoedana. Il demande à nouveau la main de Dœrpadi pour Doerna. Droepada y consent et on commence les préparatifs du mariage. Les princesses, apprenant que Doerpadi aura à épouser Doerna, résolvent de se tuer. Au moment où elles se retirent dans leurs chambres pour se suicider, Bambang Pamodja apparaît. Srikandi qui s'est enamourée de lui, court à lui et l'embrasse, mais Dœrpadi s'en tient à sa résolution de se tuer. Rentrée dans sa chambre, elle rencontre Joedistira qui l'embrasse.

Doerna est conduit avec pompe au gynécée pour rencontrer sa fiancée. En entrant, il rencontre Wĕrkodara, et, en fieffé poltron qu'il est, s'enfuit immédiatement, poursuivi par Bima. Il en résulte un combat entre les Pandawas et les Korawas. Ces derniers perdent pied et se sauvent.

En présence de Krĕsna, de Baladewa et des autres princes, Doerpadi est donnée aux Pandawas par le roi Droepada.

Je crois saisir que, dans cette version, l'oiseau, à la différence du lakon que j'ai vu autrefois, n'est pas Abiasa (Vyāsa), mais Yudhiṣṭhira ; mais je n'en suis pas sûr. D'autre part, nous ne savons pas sous quel déguisement les Pāṇḍavas sont arrivés, sauf Arjuna, venu en chevalier errant.

Dans le wayang javanais, le svayaṃvara de Draupadī a lieu à la fin des treize ans de bannissement après la partie de dés, les Pāṇḍavas ayant à se retirer dans le forêt pour douze années et à rester cachés la treizième. Cette treizième année, ils la passeront : Yudhiṣṭhira déguisé en brâhmane, Bhīma en boucher, Arjuna en précepteur des enfants royaux, etc.

Il est impossible, même en s'aidant des rédactions courantes en Extrême-Orient, de donner, une interprétation satisfaisante du bas-relief comme étant

le svayaṃvara de Sītā. En effet, suivant ces rédactions, Rāma vise un but, mais ce but est toujours une rangée de palmiers à sucre. De plus, ou bien les deux rois importants de la deuxième rangée, ou bien les trois personnages derrière le brâhmane, restent toujours énigmatiques.

Au contraire, avec les rédactions javanaises et malaises du svayaṃvara de Draupadī, tout devient clair. Des Pāṇḍavas, Yudhiṣṭhira seul étant déguisé en brâhmane, les personnages derrière lui sont évidemment Bhīma et les frères jumeaux. Le visage farouche du deuxième personnage, Bhīma, confirme cette interprétation. Le but est un oiseau. A dire vrai, les versions javanaises et malaises ne parlent pas d'une roue, mais l'inscription de Yaçovarman prouve incontestablement que cet accessoire figurait dans les rédactions médiévales.

Les deux grands rois de la deuxième rangée sont les rois de Pañcāla et de Hastina, et la rangée d'archers représente Karṇa et les autres Kauravas.

Je ne prétends pas que l'identification soit irréfutable. Il faudrait, pour s'en assurer, consulter les rédactions cambodgiennes et siamoises : je suis à peu près sûr qu'on y rencontrera la même version. Pour le moment, en tout cas, le svayaṃvara de Draupadī, tel que le donnent les rédactions javanaises et malaises, reste la seule interprétation qui permette d'expliquer tous les détails iconographiques sur lesquels a porté la discussion.

Penang, 6 juillet 1933.

LE REPÊCHAGE DE L'ÂME

AVEC UNE NOTE SUR LES HỒN ET LES PHÁCH D'APRÈS LES CROYANCES TONKINOISES ACTUELLES.

Par NGUYỄN-VĂN-KHOAN

Assistant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Il nous a été donné d'assister à une cérémonie pour le rappel de l'âme (*lễ chiêu hồn* 禮招魂) d'un noyé. Comme cette cérémonie s'écarte sensiblement par certaines particularités du rituel funéraire normal, il nous a paru intéressant de la décrire ici. Nous noterons en détail les offrandes, le matériel employé, les manipulations et incantations rituelles que nous avons observées sur place et nous tâcherons d'expliquer celles-ci à la lumière des renseignements que nous avons pu recueillir de diverses sources.

Avant d'entrer dans les détails de la cérémonie, nous allons essayer de donner un aperçu sur les croyances des Annamites relatives à ce genre de mort.

On sait que la noyade est un des genres de morts violentes que l'on désigne par l'expression sino-annamite *bất đắc kỳ tử* 不得其死. Elle est particulièrement redoutée aussi bien pour l'âme de la victime que pour les vivants, au même titre, sinon plus encore que la mort par pendaison, par assassinat, par le poison, etc. Elle est considérée comme un châtiment des mauvaises actions commises dans les vies antérieures (*tiền oan* 前冤), ou comme un malheur assigné par le sort (*nghiệp chướng* 業障). La conséquence d'une telle croyance est de susciter des jugements, des propos malveillants à l'égard de la famille, à tel point que la coutume, suivant en cela la tradition chinoise, range la noyade dans la catégorie des morts à l'occasion desquelles on ne fait pas de visite de condoléances (1).

---

(1) 死而不弔者三.畏厭溺. « Il est trois classes d'hommes pour lesquels on ne fait pas de visites de condoléance : ceux qui meurent lâchement [littéralement : par peur], et ceux qui meurent écrasés ou noyés (par suite de leur imprudence) ». (*Li ki*, traduction COUVREUR, t. I, p. 130).

Chez les Annamites (du Tonkin tout au moins), les visites de condoléances (*điếu* 弔 ou *viếng* en annamite vulgaire) s'accompagnent toujours de cadeaux (papier-monnaie, encens, bougie, arec, alcool, thé, panneaux à inscriptions laudatives, riz gluant cuit, porc, monnaie, etc.). Ils sont apportés de préférence après la mise en bière et avant le

En outre, elle peut attirer les pires malheurs, et en particulier sur les membres de la famille de la victime. En effet, l'âme du noyé, si on ne faisait pas les sacrifices nécessaires pour la repêcher, resterait dans l'eau. Ne se trouvant pas dans son habitat normal, elle serait malheureuse et ne se lasserait pas de poursuivre les siens pour les tourmenter. Inapte à recevoir un culte et par conséquent à jouir des avantages conférés aux morts par le sacrifice, l'âme du noyé pourrait devenir un *con nam*, fantôme aquatique, réduit à vivre de petits poissons ou des immondices jetées dans l'eau. Elle resterait dans cet état tant qu'elle n'aurait pas trouvé une autre âme pour la remplacer. Et l'on conçoit que son principal souci soit d'attirer des gens vers l'endroit qu'elle habite pour les y noyer, afin de pouvoir remonter sur terre. La fréquence des noyades se reproduisant au même endroit, sans raison matérielle apparente, renforce cette croyance dans l'esprit du peuple (1).

---

transport du cercueil pour l'enterrement. Les cadeaux étant déposés sur un autel dressé devant le cercueil, l'ami qui les donne fait deux prosternations au mort comme s'il vivait encore. Si le mort est enterré, on lui fait quatre prosternations. La famille fait assez grand cas de la nature et de l'importance des cadeaux, mais elle attache encore plus de prix à ces prosternations, qui sont considérées comme un ultime hommage rendu au défunt. Aussi quand une personne est morte de mort violente, est-il de bon ton que sa famille ne lui fasse que des funérailles très simples et prenne des dispositions pour l'enterrer le plus vite possible, d'abord par esprit de contrition, et surtout pour éviter les condoléances qui sont en la circonstance une gêne aussi bien pour la famille elle-même que pour les amis. Si, en dépit de cette précaution, des amis se croient obligés d'en faire, ils s'en acquittent très discrètement en s'abstenant de tout cadeau, ou tout au moins des inscriptions laudatives. On se contente le plus souvent d'exprimer ses regrets à la famille ; c'est ce qui se dit *hỏi thăm* en annamite, littéralement : « s'informer des nouvelles ».

(1) Ces *séries* s'expliquent par deux raisons. D'abord, en été, la fréquence des congestions, qui, fatalement, finissent par se reproduire aux points habituels de baignade. Mais aussi, une fois la superstition éveillée, une sorte d'entraînement au suicide souvent constaté en divers endroits et notamment en un point particulier au bord du Petit lac (*hồ* Hoàn-kiếm) de Hanoi.

Afin de mieux faire comprendre l'idée qui s'attache au *con nam* et à la fréquence des noyades en un même lieu, nous reproduisons ci-après cette histoire traduite et publiée en 1899 par A. Chéon dans son *Recueil de cent textes annamites...*, 2e éd., Hanoi, Schneider, 1905, p. CCXI. « A l'intérieur de la ville de Hà nội se trouve le lac de l'Epée restituée ou Petit lac, lequel, dans la partie qui touche au temple de la montagne de Jade et à la pagode du Gouverneur, renferme un gouffre très profond, où chaque année se noie quelqu'un. On dit que dans ce grouffre réside un *con nam*. Le *con nam* c'est une personne qui est morte, noyée là et dont l'âme irritée, se transforme en un revenant qui s'appelle de ce nom. Ainsi quelqu'un meurt cette année et devient *con nam* ; l'année d'après, il en cherche un autre pour le remplacer, et, dans ce cas, obtient de s'incarner soit dans le corps d'un homme, soit dans le corps d'un animal, en sorte que chaque année il y a toujours quelqu'un qui périt.

« Il y a environ neuf ans une femme nommée Ba đệ, qui demeurait près de cet endroit, étant descendue sur la plate-forme posée derrière la maison, afin de se laver

Le mort qui nous occupe s'est noyé dans un puits creusé par les habitants du village de Mỗ-lao 姥 牢 dans le lit majeur de la rivière de Hà-đông, à 150 mètres environ, à droite du pont à l'entrée de la province. Ce puits, visible seulement en saison sèche (de décembre à février), est complètement recouvert par les eaux tout le reste de l'année. Aux dires des voisins, plusieurs morts y avaient déjà eu lieu auparavant.

La victime appartenait à une riche famille du village de Cự-đà 巨 陀, dans la province de Hà-đông. Fonctionnaire aisé, menant la vie la plus régulière, il est hors de doute que sa mort n'ait été purement accidentelle.

Il n'avait pas l'habitude de se baigner dans la rivière, quoique bon nageur. Pour la première fois, depuis trois ans qu'il était en service dans la province, il s'y baigna et il y périt : ces circonstances n'ont pas laissé de prêter à des interprétations superstitieuses. Il peut sembler qu'une puissance maligne l'ait attendu à cet endroit.

La journée avait été chaude. Après une partie de tennis, il se sépara de ses amis et se rendit à la rivière, où le puits était alors entièrement submergé. On nous a assuré qu'à cet endroit ne se baignent, et rarement, que des gens de condition humble ; encore ceux-ci n'y vont-ils qu'en groupes et à des moments où ils sont sûrs qu'il y ait des passants sur la route, tant l'endroit est mal réputé du fait des noyades qui s'y sont produites. Malheureusement ce jour-là il n'y avait personne. Sans un passant attardé qui remarqua sur le bord la bicyclette de la victime, personne ne se fût douté de sa mort. On ne la retira de l'eau qu'après plusieurs heures d'immersion, le corps déjà inerte, les mains contre les tempes, et la serviette de bain autour du cou. Malgré les soins qu'on lui prodigua, le malheureux ne reprit pas connaissance et, après les constatations d'usage, il fut enterré au cimetière de son village.

La cérémonie a été célébrée par les soins de sa femme principale, huit jours seulement après l'enterrement. Elle a eu lieu sur la berge de la rivière, à hauteur de l'endroit de la mort. Elle a nécessité des offrandes nombreuses et un matériel assez compliqué dont voici les détails :

1. deux autels ; 2. un miroir ; 3. un bâton magique ; 4. une bannière d'âme ; 5. un mannequin en papier ; 6. un pont en toile blanche ; 7. une petite échelle en pétioles de bananier ; 8. sept drapeaux de papier ; 9. un coq vivant ; 10. une marmite à amulettes ; 11. une barque véritable, amarrée à la berge de la rivière.

---

les pieds, vit tout à coup comme un être humain ou un animal qui du fond de l'eau l'empoignait par le pied et l'entraînait en bas. La femme se cramponnant solidement à un des pilotis de la plate-forme, se mit à pousser de grands cris. Les gens de la maison, ainsi que ceux des alentours s'étant rués à son appel la hissèrent à eux et ils s'aperçurent qu'elle avait le pied tout enduit de matières visqueuses. A la suite de cet événement la femme vendit sa maison et s'en alla demeurer ailleurs, n'osant plus rester à cet endroit. Jusqu'à cette année, il y a encore eu des personnes victimes de cette fatalité... ».

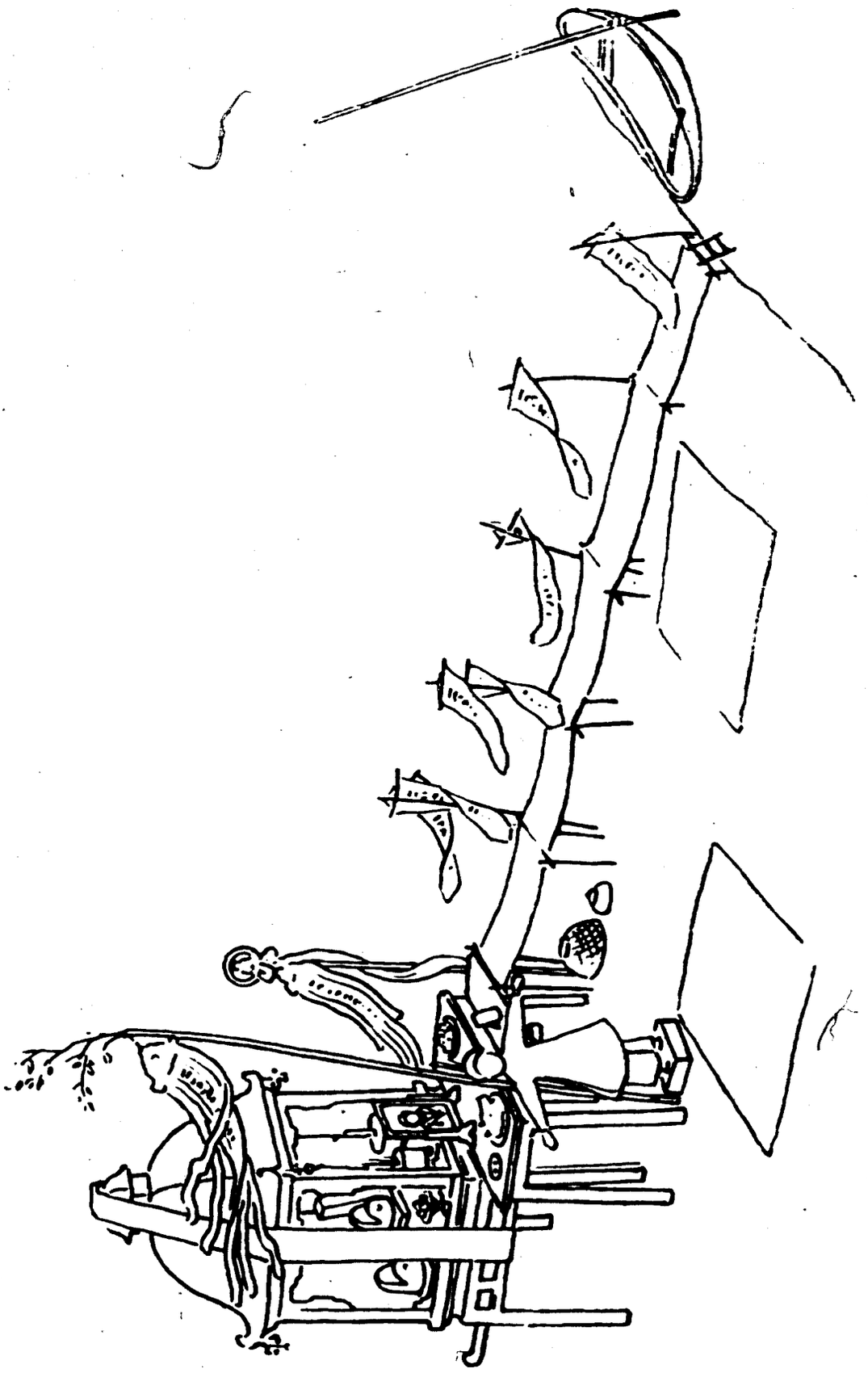


Fig. 1. — Schéma des dispositions rituelles.

Le premier des deux autels était installé dans un *long-đình*, pagodon portatif en bois sculpté qui sert dans les processions au transport des esprits. Il contient, outre les offrandes ordinaires (fruits, pains de farine de riz sucrée, paquets de lingots d'or et d'argent, alcool, bétel, etc.), deux bonnets de papier et une requête aux esprits dite : *điệp* 牒. L'un de ces bonnets était blanc et destiné au *hà-bá* 河伯. Les *hà-bá* sont des génies préposés chacun à la surveillance d'une partie de fleuve ou de cours d'eau. Ils ont dans le royaume des eaux à peu près les mêmes attributions que les *thổ-công* 土公 ou génies du sol. « Dans le royaume des eaux, dit Giran, nous trouvons des personnalités spirituelles semblables à celles de la terre. Aux dieux du sol correspondent des génies spéciaux appelés *hà bá* qui régissent telle ou telle partie des nombreux cours d'eau qui sillonnent les deltas indochinois. Il existe un dicton : *Đất có thổ công, sông có hà bá* : la terre appartient aux *thổ công*, et les fleuves aux *hà bá* (1). — Le domaine de chaque *hà bá* n'est pas aussi bien déterminé que celui des *thổ công* ; cela est assez compréhensible, car il est généralement assez difficile d'établir sur l'eau des limites bien précises » (2). Ainsi les *hà-bá* doivent être au courant de tout ce qui se passe dans leur domaine. Leur intervention est tout indiquée dans une cérémonie pour le rappel de l'âme d'un noyé.

L'autre bonnet, de couleur jaune, était destiné au *sứ-giả* 使者, esprit qui guide l'âme dans l'au-delà. « Dans ce monde nouveau pour elle, l'âme, en effet, est dépaysée; elle ne saurait se guider seule; elle a besoin, dans le terrible voyage qu'elle a à accomplir, d'un aide qui écarte les périls et lui permette d'effectuer sans encombre les diverses étapes » (3). Dans la requête aux esprits pour rechercher l'âme, ce guide est dénommé *âm phủ dẫn hồn sứ-giả* 陰府引魂使者 « esprit-guide de l'âme dans le royaume des ombres ».

La requête écrite à l'encre noire sur du papier jaune est enfermée dans une boîte en papier rouge. Elle s'adresse au *sứ-giả* cité en tête, aux généraux des cinq voies du monde 五道將軍 (Nord, Sud, Est, Ouest et Centre), et au génie du sol de l'endroit 當處土地正神. Ces esprits sont priés de s'entremettre, chacun dans son domaine respectif, pour ramener l'âme du noyé vers la bannière sacrée 神幡. On sollicite l'intervention de tous, car on ne sait pas exactement où se trouve l'âme.

Le deuxième autel est destiné à l'âme du noyé. Il est installé sur une table placée devant le premier, et dont les pieds passent par-dessus les brancards du *long-đình*. La photographie du défunt est placée debout, au milieu, mais un peu en arrière. Par devant sont disposées les offrandes, à peu près les mêmes que celles du premier autel, avec en plus une tête de porc. Sur le bord de la table, à gauche, on voit une assiette avec deux sapèques, qui servira à la consultation des esprits.

---

(1) Ou plus exactement : « La terre a ses *thổ-công* ; les cours d'eau ont leur *hà-bá* ».
(2) Paul Giran, *Magie & religion annamites*, Paris, Challamel, 1912, pp. 222-223.
(3) *Ibid.*, p. 383.

Le miroir est placé debout, face à la rivière, sur une planchette posée directement sur les brancards du *long-đình* qui dépassent en dessous de la table précédente. Il servira au rite du *khai quang* 開光 « l'ouverture à la lumière », quand l'âme sera censée retrouvée et assise sur l'autel.

Contre les bords de la planchette s'appuient à droite le bâton magique, à gauche la bannière d'âme et le mannequin, le tout face à la rivière.

Le bâton magique est le *kim-tích trượng* 金錫杖 (1) que les bonzes portent chaque fois qu'ils sont appelés à officier dans une cérémonie funéraire. C'est un bâton de bois surmonté d'un cercle de cuivre garni de plusieurs anneaux de même métal. Au cercle est suspendue une bannière en drap rouge brodée des caractères : *Nam vô thập phương chư phật* 南無十方諸佛. Ce bâton est un des attributs du Bodhisattva *Địa-tạng vương bồ-tát* 地藏王菩薩, le bodhisattva miséricordieux 慈悲 par excellence du bouddhisme annamite : c'est le Kṣitigarbha des textes sanscrits, guide des âmes à travers les « voies » de ce monde et de l'au-delà. « Son auréole éclaire les trois mille mondes, le bâton *kim-tích* à la main, il fait trembler la source jaune, tomber les cadenas des portes des enfers et rompt la succession des malheurs [des âmes en peine] » 毫光照耀遍三千. 手持金錫振黃泉. 獄門開鎖落. 罪障絕纏綿 (2).

Pour la circonstance le sorcier a ajouté au bâton une bande de toile blanche dont les deux bouts laissés libres retombent, mais dont le milieu attaché au cercle est noué de façon à figurer le signe  . C'est le cachet du Buddha, le « cachet fleuri de Çakyamuni » 釋迦如來花押 (3). Ce cachet figure sur l'entête du *phó-chúc* 付囑, sorte de passeport que le bonze ou le sorcier remet à l'âme d'un mort au moment de de la mise en bière, afin qu'elle puisse se rendre au royaume du Buddha (4).

---

(1) C'est le *khakkhara* indien. " Le bâton orné d'étain (錫杖 *khakkhara*) était un bâton surmonté d'une tête en étain portant un certain nombre d'anneaux de ce même métal. A l'origine, les religieux mendiants s'en servaient pour frapper aux portes... ". Ed. CHAVANNES, *Mém. sur les religieux éminents...*, Paris, E. Leroux, 1894, p. 11, n. 2. C'est un attribut normal de Kṣitigarbha. Cf. A. GETTY, *Gods of Northern Buddhism*, 2d ed., Oxford Clarendon Press, 1928, p. 102 sq. Nous devons à M. P. Mus les références concernant les termes sanscrits.

(2) 雜醮諸科集, éd. Thành-thái, vol. V, chap. 招魂科, f° 36 ro.

(3) 三敎正度實錄, f° 18.

Sur ces deux manuels, cf. *infra*, pp. 26-27.

(4) Dans *Le Rituel funéraire des Annamites* de DUMOUTIER (p. 20), le passeport est dit "Prière de *phó chúc Địa-Tạng* 付囑地藏". L'auteur qui en a donné la traduction dit : « Cette prière sert au mort de passeport pour le ciel, elle doit être écrite sur du papier jaune avec de l'encre noire ; on peut aussi en obtenir des épreuves au moyen de planches gravées, sur du papier ordinaire. Il faut en faire deux copies ; après lecture, on brûle la première copie qui s'en va rejoindre l'âme, et l'autre est pliée et placée dans la manche de l'habit du mort, où elle reste à la disposition des esprits gardiens du cadavre. On doit la mettre dans la manche gauche si c'est un homme, dans la manche droite si c'est une femme. L'entête du passeport est orné de la figure ci-dessus ».

La bannière de l'âme (*thần phan* 神幡) est un rectangle de papier blanc surmonté d'un chapiteau orné du signe 𑖌𑖼 (*úm*), 1er caractère de la formule sanscrite *úm ma ni bát minh hồng* (oṃ maṇipadme huṃ) (1) que le bonze ou le sorcier prononce souvent quand ils récitent une formule magique. « *Oum*, ou *ôm*, dit Dumoutier, est la syllabe invocatrice par excellence dans la prière bouddhique, l'interjection d'adoration, la traduction de l'élan spontané de l'âme vers la divinité » (2).

Le rectangle est divisé en trois compartiments longitudinaux. Sur celui du milieu sont inscrits les noms et la qualité du défunt, sur celui de droite, la date de sa naissance et sur celui de gauche, celle de sa mort. En bas pendent trois banderoles également en papier, portant respectivement de gauche à droite les noms des trois esprits gardiens du corps : *Bành-cư* 彭琚, *Bành-kiêu* 彭驍 et *Bành-chất* 彭質 (3).

---

(1) Les bouddhistes annamites répètent mécaniquement cette formule sans en avoir conservé la signification. Les auteurs européens traduisent d'habitude : « O le joyau dans le Lotus » ; le sèns véritable semble être : « Om ! Ô Maṇipadmā ! Huṃ ! » ; Maṇipadmā est une appellation de la déesse Tārā. Cf. Sten Konov, *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, vol. XI, p. 1 sq.

(2) Dumoutier, *op. cit.*, page 12, note 1.

(3) Nous trouvons dans le *Tam giáo chính độ thực lục* 三教正度實錄 (f°s 82vo et 83vo) deux modèles d'amulettes ou les noms de ces esprits sont disposés horizontalement. Nous lisons de droite à gauche : 彭琚 (*Bành-cư*), 彭驍 (*Bành-kiêu*), 彭質 (*Bành-chất*). La gravure qui illustre le f° 45vo du *Tam giáo chính độ tập yếu* 三教正度輯要, (sur ces deux manuels, cf. *infra*, pp. 26-27) offre un arrangement identique des noms. Si cette disposition répondait réellement à l'idée des auteurs de ces manuels et, par suite, à celle des sorciers qui s'en servent, il faudrait conclure — les amulettes se présentant de face — que *Bành-cư* 彭琚 garde la gauche, *Bành-kiêu* 彭驍, le centre et *Bành-chất*, 彭質, la droite. Or, Dumoutier (*op. cit.*, p. 42) fait de *Bành-kiêu* le gardien de gauche, de *Bành-cư* celui du centre et de *Bành-chất* celui de droite. De plus les caractères dont il accompagne ces noms ne leur correspondent pas : 居 (*cư*) pour *kiêu* ; 質 (*chất*) pour *cư* ; et 喬 (*kiêu*) pour *chất*. Il reproduit encore (p. 36) une autre formule d'amulette, qui se trouve aussi dans le *Tam giáo chính độ thực lục* (f° 81vo), et sur laquelle on trouve deux fois, à droite et à gauche 彭琚 (*Bành-cư*), avec 彭驍 (*Bành-kiêu*) au centre, mais où 彭質 (*Bành-chất*) n'apparaît pas. Il faut noter que les deux *Tam giáo* renferment d'autres formules, toutes comportant les trois noms, soit sous la forme abrégée de 三彭 (les trois *Bành*), soit écrits en une ligne verticale dans l'ordre 彭琚, 彭驍, 彭質 ; ces noms sont d'ailleurs d'emploi inséparable chez les sorciers, ce qui semble indiquer que l'arrangement à deux noms, avec répétition de l'un est une erreur de gravure. Signalons enfin que le *Rituel funéraire* de Dumoutier (pl. 4) contient une formule d'amulette « pour recouvrir à l'intérieur le couvercle du cercueil », qui ne se trouve pas dans nos éditions du *Tam-giáo* et où les noms des trois esprits sont disposés aussi dans le plan horizontal, mais où *Bành-kiêu* 彭喬 apparaît à droite, *Bành-chất* 彭質 au centre, et *Bành-cư* 彭居 à gauche.

Giran (*op. cit.*, pp. 210-213) donne une légende qui fait de ces esprits, des patrons des sorciers annamites.

Au-dessous du nom de *Bành-cư* est écrite cette invocation : *Tam hồn càu chí* 三魂俱至 « que les trois *hồn* arrivent tous ! » ; et au-dessous de celui de *Bành-chât*, l'invocation : *Thât phách càu lai* 七魄俱來 « que les sept *phách* viennent tous ! ». Enfin, sous chaque invocation figure dans sa forme stylisée le caractère : *Tốc* 速 « tout de suite ! ». C'est un ordre donné aux âmes de venir sans tarder.

La bannière ainsi composée a été suspendue, dans le cas qui nous occupe, à un bambou mort (*cày nứa khô*), surmonté d'une petite branche de feuilles vertes.

D'ordinaire ces bannières sont suspendues à des branches de bambou vert avec des feuilles. Nous n'avons pu trouver l'explication de ce détail dans aucun livre. L'emploi d'un bambou vert ne trouverait-il pas sa signification dans le fait communément admis que les âmes errantes aiment à se fixer aux buissons et que les arbres sont la demeure de prédilection des esprits ? En attachant la bannière à une branche verte et en particulier à un bambou, plante qui pousse partout dans le pays, on attirerait plus sûrement l'âme qui peut-être hésite et s'égare en dépit des appels. Tout à l'heure lorsque, par la grâce du Buddha, l'âme du défunt aura été ramenée, c'est à la bannière qu'elle s'attachera. Elle sera placée sous la protection du bodhisattva *Địa-tạng* représenté ici par le bâton magique.

C'est par le pont de toile que l'âme remontera de la rivière. Le pont est formé par une bande de toile blanche longue de trois fois sept fois (1) sa largeur (soit environ $0^m40 \times 7 \times 3 = 8^m40$). Partant de la planchette à miroir, il descend en droite ligne jusqu'à la rivière, sans toutefois toucher l'eau (2). Il est soutenu par six traverses de bambou attachées à des piliers plantés dans la terre, tenant ainsi la toile tendue à 0^m50 environ au-dessus du sol. La petite échelle faite de pétioles de bananier donne accès à ce pont ; le bout supérieur en est appuyé contre la dernière traverse, l'inférieur plonge dans la rivière.

Le long du pont sont plantés les sept drapeaux attachés aux piliers qui supportent les traverses. Ces drapeaux avec les inscriptions qu'ils portent sont des ordres que le sorcier donne, au nom du Buddha et de *Địa-tạng*, aux *hà-bá* et aux *sứ-giả*, esprits-guides des âmes des divers points de l'espace, de rechercher l'âme du noyé. Ils sont aux couleurs de ces esprits. Voici l'inscription et la couleur de chacun des drapeaux, telles que nous les avons notées au moment de la cérémonie, en partant de l'autel :

---

(1) Le nombre *trois* correspond sans doute à celui des *hồn* et *sept* à celui des *phách*. Pour une femme la longueur de la toile est de trois fois neuf fois la largeur : on sait qu'en théorie les femmes ont neuf *phách* et non sept comme les hommes. Cf. Giran, *op. cit.*, p. 34 et Cadière, *Anthropologie populaire annamite*, in *BEFEO.*, XV, 1, pp. 81 sq.

(2) Dans l'arrangement des autels, il semble qu'on n'a pas tenu compte des orientations. Cf. *supra*, p. 14, fig. 1 et *infra*, p. 21, fig. 2.

1. 河伯水官接引三魂七魄上路：
2. 河伯水官接引亡魂超升上路；
3. 南方赤衣使者接引亡魂渡超上路；
4. 東方青衣使者接引亡魂渡超上路；
5. 中央黃衣使者接引亡魂渡超上路；
6. 北方黑衣使者接引亡魂渡超上路；
7. 西方白衣使者接引亡魂渡超上路；

1. « Que le *hà-bá*, esprit des eaux, recueille et conduise les trois *hồn* et les sept *phách* sur la route !
2. « Que le *hà-bá*, esprit des eaux, recueille et conduise l'âme du mort sur la route !
3. « Que le *sứ-giả* à l'habit rouge de la région Sud recueille et conduise l'âme du mort sur la route !
4. « Que le *sứ-giả* à l'habit bleu de la région Est, recueille et conduise... !
5. « Que le *sứ-giả* à l'habit jaune du Centre, recueille et conduise... !
6. « Que le *sứ-giả* à l'habit noir de la région Nord, recueille et conduise... !
7. « Que le *sứ-giả* à l'habit blanc de la région Ouest, recueille et conduise... ! »

Le mannequin, *hình nhân* 形人, est un bonhomme fait de lamelles de bambou tressées et recouvert de vêtements en papier. Il est semblable aux mannequins qu'on brûle dans certaines cérémonies pour remplacer des morts dans l'autre monde, ou pour leur fournir des gens de service. Sa destination n'est indiquée que par une inscription à l'encre noire appliquée sur la poitrine même. Nous lisons : 形人一相替命生○ (nom de famille) 貴公諱○ (nom personnel) « mannequin destiné à remplacer *la vie* (on dirait en français *l'âme*) d'un tel ». Il sera jeté tout à l'heure dans la rivière pour remplacer, s'il le faut, le mort : précaution pour le cas où celui-ci serait retenu dans l'eau non par une puissance mauvaise, mais par une prédestination résultant de ses actes passés. Il ne s'agirait plus alors de vaincre la force qui le retient, mais de lui permettre de s'échapper par l'artifice de la substitution.

Le coq est enfermé dans une cage déposée sur le sol, sous le pont de toile, à côté du bâton magique. Le sorcier lui a fait avaler préalablement des amulettes lui conférant des pouvoirs magiques pour la recherche de l'âme. Son emploi est prescrit par les manuels de sorcellerie, à cause de ses « cinq vertus ». Les voici d'après le *Han che wei tchouan* 韓詩外傳 : « Par la crête qu'il porte sur la tête, il symbolise la civilité 文 ; par les ergots dont ses pattes sont munies, il symbolise le courage militaire 武 ; quand un ennemi se trouve devant lui, il ne craint pas de se battre, il a de la bravoure 勇 ; quand il trouve quelque chose à manger, il appelle ses semblables, il est charitable 仁 ; veillant la nuit, il ne se trompe pas d'heure, il est exact 信 » (1).

(1) 夫鷄乎首戴冠者文也.足傅距者武也.敢在前敵鬬者勇也.得食相告仁也.守夜不失時信也.(韓詩外傳, in 漢魏叢書. q. 2, f° 12ᵛᵒ).

Les sorciers l'appellent *thần kê* 神鷄 « coq magique » et, pour le consacrer, ils lui font avaler des amulettes. Dans la prière pour la recherche de l'âme, nous relevons ce passage relatif au *thần kê* : « Le coq magique est doué des cinq vertus ; il reçoit en partage les cinq éléments ; il distingue les jours et les nuits de l'univers ; il connaît la bonté et la méchanceté des hommes ; il comprend les huit divisions du temps (1) et observe scrupuleusement les quatre saisons : il ouvrira la voie pour rechercher l'âme et la faire descendre sur la bannière et rejoindre le corps » (2).

La marmite est en terre cuite ; munie de son couvercle et lourdement lestée de briques, elle est posée à côté de la cage du coq. Elle contient des amulettes qui, aux dires du sorcier, empêcheraient que d'autres morts ne surviennent dans la famille du défunt par l'influence maligne de ce dernier.

La barque sera utilisée pour une cérémonie sur l'eau au cours de laquelle seront successivement jetés dans la rivière le coq, le mannequin et la marmite à amulettes.

***

Nous arrivons maintenant à la cérémonie elle-même. Disons tout de suite que, comme toutes les cérémonies funéraires en général, elle est placée sous le patronage du Buddha, de tous les buddhas. Plusieurs prières ont été dites. Nous ne donnons que les résumés des plus importantes, susceptibles d'aider à l'intelligence du sacrifice. Toutes ces prières se trouvent dans le *Tam giáo chính độ* 三教正度 et le *Tạp tiêu chư khoa tập* 雜醮諸科集. De même nous négligerons ou presque les nombreux gestes qu'a faits le sorcier pour tracer dans l'air des formules magiques. Ces gestes se trouvent également décrits dans les deux ouvrages précédents ; mais pour les traduire en un langage compréhensible, il faudrait posséder à fond les règles de la sorcellerie, et ceci sort du champ de nos études.

Le sorcier, installé sur une natte étendue à même le sol, entre la rivière et les autels un peu sur la gauche, et faisant face au pont, commence par réciter une invocation dite *lễ hà-bá chiêu hồn khoa* 禮河伯招魂科

---

(1) Les huit divisions du temps : solstice d'hiver 冬至, solstice d'été 夏至, équinoxe du printemps 春分, équinoxe d'automne 秋分, commencement du printemps 立春, commencement de l'été 立夏, commencement de l'automne 立秋, commencement de l'hiver 立冬. Le calendrier sino-annamite place le milieu et non pas le commencement des saisons aux solstices et aux équinoxes.

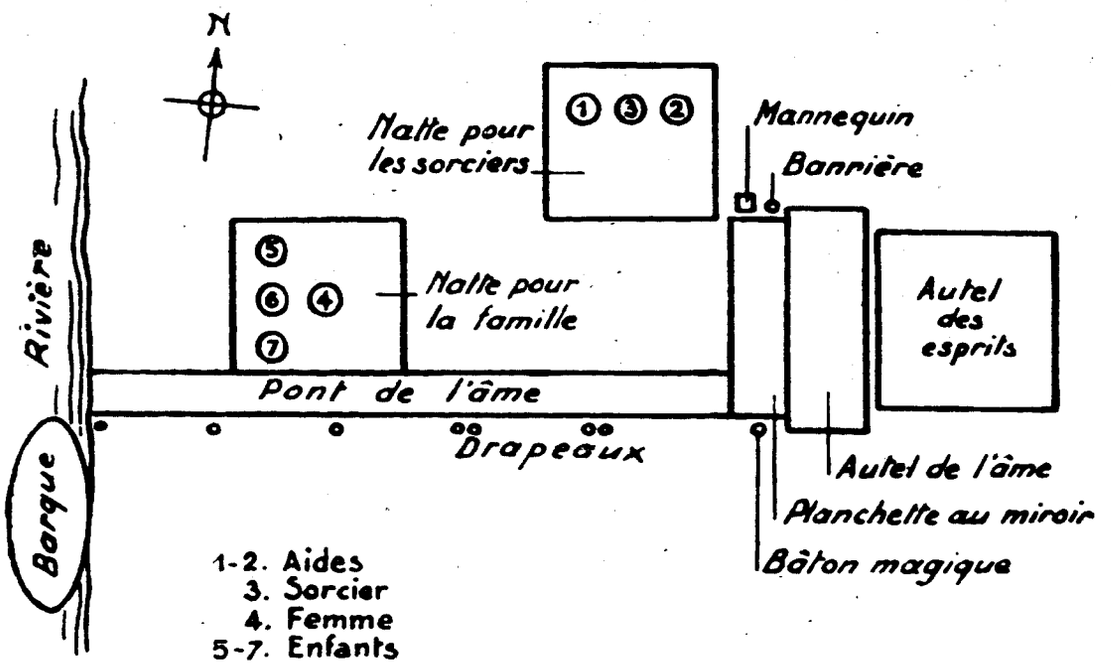
(2) 夫神鷄者. 性全五德. 稟受五行. 知天地之晨昏. 識人間之善惡. 曉通八節. 詳察四時. 開道招魂. 降幡附體. (雜醮諸科集, éd. Thành-thái, Vol. V, f° 44ro).

« sacrifice au génie du fleuve pour rappeler l'âme » (1), pendant que deux assistants frappent l'un sur un petit tambour, l'autre, sur une cymbale.

Les femmes et les enfants du défunt s'assoient sur une natte devant les autels, et font de temps à autre des prosternations aux esprits.

La prière est dite au nom de la personne qui fait les frais de la cérémonie, désignée par l'expression bouddhique *tín chủ* 信主 (en l'espèce la femme du défunt). Elle comprend deux parties. La première, après un exposé de l'objet de la cérémonie, nomme les esprits dont on sollicite l'intervention : ce sont les buddhas des dix régions 十方諸佛, les saints et les sages des trois mondes 三府聖賢, le tigre sacré 神虎, les divers génies des fleuves et des ponts 河橋水官部衆, le *sứ-giả*, guide de l'âme 追魂使者, etc. On les informe qu'une cérémonie pour le rappel de l'âme est en cours et on réclame leur intervention pour que « l'âme du mort soit sauvée » 亡魂超度 et que « le *tín chủ* jouisse de la tranquillité » 信主安寧.

La seconde partie comprend trois invocations : l'une adressée aux *Thập phương thường chụ tam bảo* 十方常住三寶 (2), au bodhisattva *U minh giáo chủ đại thánh Địa-tạng* 幽冥教主大聖地藏 (3), au *Đại thánh*



DISPOSITION DES AUTELS

FIG. 2.

(1) 雜醮諸科集, éd. Thành-thái, vol. V, f°s 11-14.

(2) Aux trois joyaux impérissables des dix régions.

(3) Mahârya Kṣitigarbha, Seigneur des Espaces obscurs, c'est-à-dire spécialement des trois « mauvaises destinations » ou apaya. Cf. A. WALEY, *A Catalogue of Paintings recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein*. London, 1931, p. XXIV sq.

Thủy-tạng vương bồ-tát 大聖水藏王菩薩 (1), à tous les *bồ-tát ma-ha-tát* 諸大菩薩摩訶薩 (2); la deuxième s'adresse à *Phạn-vương* 梵王 et *Đế-thích* 帝釋 (3), au génie du *Hải nhạc long cung* 海嶽龍宮 (4), etc.

Enfin la troisième et dernière invocation s'adresse à l'âme même. Après des considérations sur la vie et la mort que l'on compare à la succession des jours et des nuits, du soleil et de la lune, on prononce ces mots: « . . . Etant égarée du corps, elle ne sait sur quoi se reposer; nous souhaitons que les *hồn* ne s'obscurcissent pas, que les *phách* restent calmes comme pendant la vie, qu'ils soient amenés de par la miséricorde du Buddha et par la puissance des esprits. . . » (5).

Puis le sorcier lut une invocation aux *sứ-giả*.

Invocation au Sứ-giả 白使者 (6).

« . . . Respectueusement je demande aux *tam giới dẫn hồn sứ-giả* 三界引魂使者 « esprits-guides de l'âme dans les trois régions [du monde] » de descendre sans tarder sur l'autel fleuri et d'agréer les offrandes. Nous avons foi en l'efficacité de leur puissance divine pour recueillir et ramener l'âme du défunt immédiatement; soit que l'âme se promène dans l'empyrée; soit qu'elle s'en soit allée dans des régions lointaines; soit qu'elle se promène dans des champs spacieux, parmi les forêts des montagnes; soit qu'elle se trouve dispersée par les ponts ou les routes; soit qu'elle hésite à l'Est, à l'Ouest, au Sud, au Nord, soit qu'elle se distraie parmi les nuages, les eaux, les fumées et les vapeurs... Nous souhaitons que vous veniez afin de recevoir et conduire l'âme dans la bannière fleurie . . . ».

L'invocation finie, le sorcier prit une baguette d'encens allumée et traça dans l'espace les deux traits du caractère *Nhập* 入 « Entrez ! » et le caractère *Tốc* 速 « tout de suite ! » dans sa forme stylisée.

---

(1) * Mahārya Udakagarbha-rāja bodhisattva. Kṣitigarbha signifie littéralement « matrice *ou* sein de la Terre ». Dans le cas présent, comme il s'agit d'un noyé, nos textes ont recours à un bodhisattva calqué sur lui et qu'ils nomment « matrice des eaux » 水藏; il joue, vis-à-vis de Kṣitigarbha, le même rôle que les *hà-bá* vis-à-vis des *thổ-công* (cf. *supra*, p. 15).

(2) Bodhisattva Mahāsattva.

(3) Brahmā et Indra.

(4) Le génie du *Hải nhạc long cung* serait le roi-dragon 龍王, sur lequel, cf. DUMOUTIER, *op. cit.*, pp. 15, 52, 178.

(5) . . . 失落形骸. 無從依托. 惟願靈魂不昧. 淨魄如存. 憑慈力以提携. 仗神功而引至. . . (雜醮諸科集, éd. Thành-thái, vol. V., f° 13ᵛᵒ).

(6) . . . 謹請三界引魂使者. 速降花筵. 虔斯菲禮. 仰憑神力妙提攜. 接引亡灵魂速至. 或魂逍遙上界. 或魂遠去他方. 或神遊於曠野山林. 或魄散于橋梁道路. 或彷彿東西南北. 或遨遊雲水煙霞. . . 願來接引灵魂. 用入花幡. . . (三教正度輯要, f°ˢ 17ᵛᵒ-18ᵛᵒ).

Tous les esprits étant descendus et l'âme étant prévenue, un assistant prit la requête sur l'autel et, la tenant déployée des deux mains, la lut à haute voix.

Requête pour le rappel de l'âme 招魂牒 (1).

« Au Grand pays d'Annam, *phủ* de . . ., *huyện* de . . ., village de . . . . Un adorateur du Buddha, le *tín chủ* . . . demande grâce pour le nommé . . . qui, dans une année de vicissitudes, a ses *hồn* et ses *phách* sans soutien. Afin d'obtenir sa délivrance, il faut organiser une cérémonie pour le rappel de l'âme. Le *tín chủ* nous a prié de venir en cet endroit purifié et d'y installer un autel afin de « rappeler l'âme pour établir la tombe » 招魂立墓. Respectueusement nous nous conformons aux prescriptions des rites pour rechercher l'âme afin qu'elle vienne à l'autel et jouisse de vos bienfaits.

« En notre for intérieur, nous craignons que des obstacles ne surgissent dans les régions, que la communication ne soit difficile sur les routes. C'est pourquoi nous avons préparé cette requête que nous soumettons à votre connaissance.

« Nous demandons :

« Que l'esprit-guide de l'âme dans le royaume des ombres 陰府引魂使者, que les généraux des cinq voies du monde 五道將軍, que le génie du sol du lieu 當處土地正神 — qu'ils en avisent aussi tous les services qui dépendent d'eux ! — conduisent au moment voulu l'âme d'un tel à la bannière sacrée, et à l'autel. Qu'aux passes et aux embarcadères qu'elle traversera, aucun obstacle ne survienne ! Que l'ordre soit exécuté rapidement comme le vent et le feu ! Qu'ils manifestent leur puissance d'une façon apparente ! »

« Tel est l'objet de notre requête :

« Date...»

La lecture terminée, la requête est brûlée. Puis le sorcier prend sur l'autel l'assiette aux sapèques pour consulter les esprits : les offrandes sont agréées. Il lit alors l'invocation à l'âme.

---

(1) 大南國么府縣社居　奉　佛信主么伏爲么時年休咎魂魄無依欲伸超度之期用設招魂之禮處請命僧就于淨處修設　招魂立墓法壇一筵恭依　科敕　召神魂來赴法筵領霑功德窃慮方隅阻隔道路難通爲此合行移文　上達　牒請陰府　引魂使者五道將軍當處土地正神伏乞遍告所屬諸司至期引領字么赴上神壇來臨法席關津去處毋得阻延風火奉行分明報應故牒　歲次么年月　日時牒. (延生公文, éd. 13e année Tự-đức (1860), q. 下, f°s 11v° - 12r°). On trouve aussi le texte de cette prière dans le *Tạp tiểu công văn yếu tập* 雜醮公文要集 (f° 40v°), qui, comme le 延生公文, est une sorte de formulaire de requêtes pour diverses cérémonies. A quelques caractères près, le texte est identique; seulement au lieu de donner comme formule de lieu : 大南國么府縣社, il donne simplement : 入貫.

Invocation à l'âme (1).

« Tu vivais dans ce monde et brusquement tu rentres dans le palais des ténèbres. Tes *hồn* montent dans le ciel azuré, et tes *phách* descendent au pays des sources jaunes. Dans l'obscurité où tu te trouves, tu regardes, mais tu ne vois pas ; tu écoutes, mais tu n'entends pas. Cependant, dans les ténèbres qui t'environnent, tu viendras si on t'appelle, tu arriveras si on te convoque.

« Aujourd'hui ta veuve une telle (nom de la femme) t'appelle : « Ohé âme ! Tu as juré de partager avec moi ta couverture et ton oreiller ; tu as promis de vivre avec moi cent ans jusqu'à la vieillesse. Les sentiments conjugaux qui nous unissaient sont profonds. Comment peux-tu sans regret laisser ton habit sur la moitié du lit ? Quelle douleur ! Le son des guitares *cầm* 琴 et *sắt* 瑟 s'éteint ! (2) En l'espace d'un matin nous nous sommes séparés pour jamais. Quelle tristesse ! le *âm* 陰 (*yin*) et le *dương* 陽 (*yang*) sont séparés l'un de l'autre ! A la première invocation, viens ! » Que l'âme d'un tel arrive et s'abrite dans la bannière fleurie ! Qu'elle se manifeste de façon apparente ! »

Cette invocation a été répétée trois fois. Chaque fois, à la fin, la femme poussa des lamentations et, tout en pleurant, appela son mari.

A ce moment le sorcier prit une baguette d'encens et traça dans l'air, le long de la bannière, cette formule : « Om ! Nous enjoignons aux trois *hồn* et aux sept *phách* d'un tel de venir adhérer à la bannière ! Que ces âmes descendent tout de suite ! »

L'âme du défunt étant censée descendue sur l'autel, le sorcier procède au rite du *khai quang* 開光 « l'ouverture à la lumière ».

Comme il est dit dans l'invocation adressée à l'âme, l'âme du défunt, même quand elle se rend aux invocations qu'on lui adresse, ne peut encore ni voir ni entendre. Elle est comme obscurcie. Afin qu'elle puisse se rendre compte de ce qu'on fait pour elle, il faut recourir au rite de « l'ouverture à la lumière ». Le sorcier prend le miroir qu'il se met à faire tourner vers l'autel de l'âme, en prononçant une prière. Entre autres formules nous avons distingué les suivantes :

---

(1) 生居陽界. 乍入陰宮. 魂升碧珞之天. 魄降黃泉之地. 幽幽默默. 視弗見而聽弗聞. 查查冥冥. 呼必來而召必至. 茲者. 某妻某. 吁嗟魂兮. 顧同衾枕. 約云偕老百年. 義重夫妻. 奈忍棄衣半榻. 傷哉琴瑟聲沉. 一朝永斷. 嘆也陰陽路隔. 一召來臨. 惟願灵魂某來附花幡. 分明顯應. (三歡正度輯要, fo 20ro).

(2) « 琴 *K'in*, luth à cinq ou sept cordes. 瑟 *Chŏ*, luth à dix-neuf ou vingt-cinq cordes. L'accord de ces deux instruments est le symbole de la concorde entre les époux. » (*Che king*, trad. Couvreur, 2e éd., 1916, p. 5, Livre 1, chant 1, note 3).

開 眼 神 神 能 明 視.
開 耳 神 神 能 明 聽.
開 心 神 神 能 明 應.
開 意 神 神 能 明 靈 (1).

« Ouvrons l'esprit des yeux pour qu'il acquière la faculté de voir !
« Ouvrons l'esprit des oreilles pour qu'il acquière la faculté d'entendre !
« Ouvrons l'esprit du cœur pour qu'il acquière la faculté de sentir !
« Ouvrons l'esprit de la pensée pour qu'il acquière des pouvoirs magiques !».

Le rite de « l'ouverture à la lumière » terminé, un assistant coupe avec un couteau la petite échelle en trois parties qu'il jette ensuite sur le sol.

Maintenant une autre cérémonie a lieu sur l'eau. Le sorcier et ses assistants montent dans la barque où ont pris place la femme et les enfants du défunt. On y met également le mannequin, le coq et la marmite à amulettes.

La barque fait plusieurs fois le tour de l'emplacement exact de la noyade. Le sorcier, ceint de sa ceinture verte, prononce des invocations pendant que ses assitants font résonner le tambour et la cymbale.

En premier lieu on sacrifie le coq. Le sorcier le tient debout par les pattes et prononce des invocations aux dieux des régions célestes 天 王 et aux *súgiả* guides de l'âme 引 魂 使 者 de l'Est, de l'Ouest, du Sud, du Nord, du Centre, et de la région inférieure pour leur demander de ramener l'âme au mannequin qui représente le corps véritable 眞 形. Ce mannequin est jeté dans l'eau. Puis, après avoir énuméré les cinq vertus du coq, le sorcier le jette dans l'eau en disant :

放 靈 鷄 靈 鷄.
靈 魂 明 曉 勿 低 迷.
放 神 鷄 神 鷄.
神 魂 覺 喜 莫 慘 悽.
放 金 鷄 金 鷄.
亡 魂 早 得 伏 提 携. . . (2).

« Làchons le coq sacré, le coq sacré !
« Que l'âme soit intelligente et point obscurcie !
« Làchons le coq magique, le coq magique !
« Que l'âme soit joyeuse et point affligée !
« Làchons le coq d'or, le coq d'or !
« Que l'âme soit au plus tôt ramenée ! etc.».

La cérémonie se termine par la descente de la marmite à amulettes au fond de l'eau. Quand la marmite est immergée, le sorcier dit :

---

(1) 三 教 正 度 輯 要, f° 22ro.
(2) 雜 醮 諸 科 集, éd. Thành-thái, vol. V, fo 45ro.

魂兮魂兮.
沉溺江波.
天耶命耶.
如之奈何.
絕其後染.
莫犯人家. . . (1).
« Âme, Âme !
« Tu t'es noyée dans les eaux du fleuve.
« N'est-ce pas le Ciel ? N'est-ce pas le sort ?
« C'est un fait accompli ; il n'y a plus lieu de protester.
« Que toute contagion ultérieure cesse !
« Que tu ne nuises plus à personne ! etc.».

Cette prière a pour but d'empêcher que le présent malheur n'attire sur les vivants des conséquences funestes.

Les bonnets, les paquets d'or et d'argent ainsi que les drapeaux sont brûlés. La toile qui a servi de pont est roulée et devient la propriété du sorcier.

On forme un cortège et on ramène processsionnellement les autels et la bannière de l'âme à la maison mortuaire.

⁂

Voilà la cérémonie telle qu'elle a été célébrée. Nous allons voir maintenant rapidement de quel manuel elle s'est inspirée.

Des livres dont le sorcier s'est servi en cette occasion, nous retiendrons surtout le *Tam giáo chính độ* 三教正度 et le *Tạp tiêu chư khoa tập* 雜醮諸科集. Toutes les prières récitées pendant la cérémonie y sont contenues.

Le *Tam giáo chính độ* est un manuel qui donne tous les détails des cérémonies qu'un bonze ou un sorcier peut être appelé à faire à l'occasion d'une mort, depuis le moment où il est invité à se rendre à la maison mortuaire jusqu'à la fin du deuil. C'est une compilation de prescriptions tirées des trois doctrines bouddhique, taoïque et confucianiste. Il a fourni la matière du *Rituel funéraire des Annamites* de Dumoutier. Il en existe à la Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient deux rééditions (重鐫) datées de la 16e année Gia-long (1817). D'après la préface, l'édition originale remonterait à la période *Thiên-ứng chính-bình* 天應正 (sic) 平 (1232-1250) des Trần. Les exemplaires de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont des éditions de la précédente corrigée par le maître du Dhyāna Viên-chuyên 圓傳, revues et éditées par le bonze Tĩnh-đăng 禪子字性鐙, l'auteur de la préface.

La même bibliothèque possède de cet ouvrage un *Précis* intitulé 三教正度輯要, publié la 4e année Thành-thái (1892). Tout en gardant l'essentiel de l'édition Gia-long, ce *Précis* la complète en certains points, notamment au

(1) 三教正度輯要, fo 26vo.

chapitre du rappel de l'âme : il donne le texte de l'invocation adressée par la femme au mari (ou par le mari à la femme) qui ne se trouve pas dans l'édition de 1817. C'est lui qui a fourni l'invocation à l'âme dont nous avons donné plus haut la traduction.

Le *Tạp tiêu chư khoa tập* est un recueil de prières et d'invocations employées dans les sacrifices aux esprits les plus divers. Il en existe à l'Ecole Française d'Extrême-Orient deux éditions, l'une de la 12e année Tự-đức (1859), et l'autre de la 4e année Thành-thái (1892). Celle-ci est une refonte de l'autre, plus précise et plus claire. Elle comprend cinq volumes 卷. C'est dans le cinquième que se trouvent les prières pour la recherche de l'âme.

Et cependant en dépit de ces emprunts partiels, nous ne trouvons nulle part dans ces deux ouvrages la cérémonie pour la recherche de l'âme, telle exactement qu'elle a été pratiquée à Hà-đông.

Dans le *Tạp tiêu*, il y a deux chapitres pour le rappel de l'âme : l'un intitulé 禮河伯招魂科 « cérémonie au génie *hà-bá* pour le rappel de l'âme » (éd. Thành-thái, vol. V, f°s 11 r°-14 v°) ; l'autre 招魂科 « cérémonie pour le rappel de l'âme » (*ibid.*, f°s 36 r°-48 v°).

Le premier chapitre qui semble destiné aux noyés, et qui a été effectivement en partie employé à Hà-đông, n'est qu'une prière adressée au Buddha, au *hà-bá* et aux autres esprits, pour la recherche de l'âme ; la cérémonie qu'il décrit convient aussi pour le moment de la toilette du mort, puisqu'au-dessous du titre se trouve cette note en petits caractères : 或溺死用入殮 « [Cette formule] peut être employée pour le rite de la toilette du noyé » et, dans le corps même de la prière (*ibid*, f° 12 r°), la phrase : 修設召魂入殮法壇一筵 ... « préparer une cérémonie pour rappeler l'âme en vue de la toilette du mort... ». Mais il ne mentionne aucune offrande ni aucun matériel, pas même la bannière de l'âme, ni le pont.

Le second chapitre, au contraire, prévoit tout un matériel : un coq vivant, un plateau de mets d'où la chair animale est exclue (齋盤), trois plateaux de mets où la chair animale est admise (雜盤), de l'or et de l'argent (en papier), des habits et des bonnets en papier, un miroir, une canne à sucre, cent sapèques, une bannière d'âme. Il prévoit en outre que le sacrifice peut être fait « soit à une pagode 寺, à un abri 館, soit à un croisement de routes 三岐路, soit, si c'est pour un noyé 溺水, à la berge de la rivière 江津 » (*ibid.*, f° 36r°).

Mais cette cérémonie semble faite seulement pour la recherche de l'âme d'un mort dont le corps est perdu. En effet, elle recommande de : « prendre du bois de mûrier pour faire des os (以桑木爲骨), de la moelle de *Juncus effurus* pour faire les entrailles (燈心爲腸), des fils de cinq couleurs pour faire les nerfs (五色線爲筋), une noix de coco pour faire la tête (椰果爲首), de la terre pour faire le corps (取土作形), du *Caesalpinia sappan* pour faire le sang (蘇木煮水爲血) » (*ibid.*, f° 36r°).

De nombreuses phrases relevées dans le texte de la prière ne laissent aucun doute à ce sujet. Nous citerons celles-ci : 接引靈魂歸于幻骨 « recueillir et amener l'âme aux os factices » (f° 38 v°, 4e-5e lignes) ; 墓墳失落. 身屍失落. 骸骨難尋 « la tombe perdue, égarée ; le cadavre perdu, égaré ; le corps et les os difficiles à retrouver » (f° 39 v°, 5e ligne).

La cérémonie pour le rappel de l'âme donnée par le *Tam giáo* est employée pour les morts normales. Elle aussi doit avoir lieu au moment de la toillette avant la mise en bière. Comme offrandes et matériel, elle prévoit : « une table à placer au milieu de la cour ; sur cette table installer l'autel du *sứ-giả* 使者 (esprit-guide de l'âme) ; installer un autel pour le rappel de l'âme en bas ; dans l'autel (pour l'âme), placer du riz, vingt-quatre sapèques figurant les vingt-quatre voies, un miroir, un bol de riz cuit, une canne à sucre, cent sapèques, une paire de baguettes à fleurs, une bannière à trois banderoles, une échelle [en pétiole de bananier.] ». (三教正度, éd. Gia-long, f° 26 r°, 7e ligne-f° 26 v°, 1ère et 2e lignes ; éd. Thành-thái, f° 16 r°).

Elle prévoit aussi des variantes selon les genres de morts violentes : noyade, chute de cheval, blessures par cornes de buffle. Dans tous les cas, il est nécessaire que le cadavre soit encore là.

Or, nous nous trouvons en présence d'une cérémonie faite huit jours seulement après l'enterrement. Il semble donc que le sorcier, n'ayant pas de texte spécial, ait pris dans les deux manuels ce qui lui paraissait bon pour la circonstance, en y ajoutant des détails qu'il croyait susceptibles de faciliter la recherche de l'âme et par là d'apaiser les inquiétudes de la famille du défunt. Ainsi s'explique l'emploi du mannequin, de la marmite à amulettes, des sept drapeaux, et de la barque. Certes, tous ces objets sont utiles, mais leur emploi paraît facultatif, et il se peut qu'on n'y ait pas recours pour une autre cérémonie de même genre. Seul le pont de l'âme est de rigueur, bien qu'il ne soit mentionné dans aucun texte. On le retrouve en effet dans toutes les cérémonies pour le repêchage de l'âme des noyés. Seulement, comme il n'est qu'un symbole, il peut être fait de toile ou de papier, et, si la famille est très pauvre, sa longueur peut être réduite à sept fois ou neuf fois sa largeur, suivant que le mort est un homme ou une femme.

Dans le cas qui nous occupe, le sorcier, dans son désir de bien faire, a employé en outre, mais à tort selon nous, le coq magique prescrit par le *Tạp tiều*. Il fallait ou le supprimer ou l'employer avant le rite de « l'ouverture à la lumière ». Son emploi après ce rite n'a plus sa raison d'être, l'âme étant déjà censée assise sur l'autel.

La répartition des drapeaux ne nous semble pas non plus très judicieuse. Leur nombre a été de sept : cinq aux noms des esprits-guides de l'âme des cinq points de l'espace (Est, Ouest, Sud, Nord, Centre), et deux au nom du *hà-bá*, génie de la rivière. Selon nous, et d'autres sorciers que nous avons interrogés sont de cet avis, un seul drapeau aurait dû être au nom de ce génie ; l'autre, qui lui fut attribué, aurait dû l'être à un sixième guide de

l'âme : celui de la région inférieure 下方 (1). En effet, dans la prière pour le rappel de l'âme (雜醮諸科集, éd. Thành-thái, vol. V, f° 37v°), on trouve six esprits-guides de l'âme 使者六員, et un peu plus loin (*ibid.* f°s 43-44), les six points : Est, Sud, Ouest, Nord, Centre et région inférieure (下方). L'esprit de cette dernière région serait celui du royaume des ombres 陰府引魂使者, dont il a été parlé dans le *điệp* 牒 (*requête* aux esprits) (Voir p. 15).

*
* *

Note sur les hồn et les phách. — En terminant, nous dirons quelques mots des *hồn* 魂 et des *phách* 魄 que nous avons rencontrés à propos de la bannière d'âme et des invocations. Nous nous bornerons à citer quelques cas pris dans la vie courante des Annamites et où intervient leur notion. Peut-être, en examinant bien ces divers cas, arriverait-on à se faire une idée plus exacte de ce que les Annamites du Tonkin pensent de l'âme.

Suivant en ceci les rituels chinois, tous les rituels annamites admettent l'existence de deux sortes d'âmes : les *hồn* et les *phách* (ou *vía* en annamite). Les *hồn* relèvent du principe mâle *dương* 陽 (*yang*) et les *phách* du principe féminin *âm* 陰 (*yin*). Le P. Souvignet a fort bien résumé cette notion : « La vie est l'effet de l'union... de *hồn* et de *phách*, et elle durera tant que ces deux principes demeureront unis ; leur séparation amènera la mort... Au moment de la séparation, l'âme supérieure, *hồn khí* ou *l'air chaud*, monte dans l'espace et s'en retourne au ciel d'où elle est venue. Dès lors, la chaleur vitale quitte les membres par degrés insensibles : c'est l'âme inférieure, *hình phách*, qui retourne à la terre, son lieu d'origine » (2).

C'est certainement cette croyance qui a donné naissance au rite du *phục hồn* 復魂 encore observé de nos jours au Tonkin. Avant de mettre en bière un mort, un membre de la famille, de préférence le fils aîné ou l'héritier, prend une robe usagée du défunt, monte sur le toit de la maison, la face tournée vers le Nord (3), et se met à crier trois fois, en agitant la robe : *hú ba hồn bảy vía ông Mỏ*, (si c'est un homme), ou *ba hồn chín vía bà Mỏ* (si c'est une femme) *ở đâu thì về mà nhập quan* « Ohé ! que les trois *hồn* et les sept (ou neuf) *vía* d'un tel, où qu'ils se trouvent, reviennent pour la mise en bière ! »

C'est encore cette notion des âmes qui explique la prescription rituelle, lors de chaque cérémonie en l'honneur des morts ou des esprits en général,

---

(1) Noter que Kṣitigarbha est normalement associé à 6 « voies » de transmigration. Cf. A. Getty, *op. cit.* p. 103.

(2) *Variétés tonkinoises*, par A + B, Hanoi, Schneider, 1903, p. 323.

(3) « Dans les idées des Chinois, le Nord correspond aux ténèbres, et le Sud à la lumière ». *Li ki*, trad. Couvreur, vol. I, p. 200, n. 22.

de brûler des baguettes d'encens et de verser de l'alcool sur la terre (1). La fumée de l'encens qui monte ira rejoindre les *hồn* dans l'espace pour les convier à descendre sur l'autel. Pour atteindre les *phách* qui se trouvent dans la terre, le sacrificateur, quand il a terminé la prière, verse au contraire un peu d'alcool sur une touffe d'herbe appelée *sa mao* 沙茅 (2) placée devant l'autel. L'alcool pénétrera dans le sol et atteindra les *phách* ; plus subtil qu'un liquide ordinaire, il convient éminemment pour ce processus d'imprégnation. Si, dans la pratique, certains s'abstiennent de cette dernière opération, c'est par ignorance ou par négligence. D'autres versent simplement une tasse d'alcool sur le sol, sans employer le *sa mao*. De ce qui précède, il semblerait donc bien que chez les morts, les *hồn* et les *phách* gardent une existence séparée : les *hồn* ont une vie aérienne et les *phách* une vie souterraine.

Tels sont les rites théoriques, mais telle ne paraît pas être tout à fait la croyance populaire. Les rites du *phục hồn* et de l'invocation des âmes lors des sacrifices mis à part, le peuple semble ne plus reconnaître qu'un *hồn*, un *hồn*

---

(1) D'après le *Li ki*, ce rite a été pratiqué en Chine depuis la plus haute antiquité. « Sous les Tcheou on attachait la plus grande importance à l'odeur des offrandes. La liqueur extraite du millet noir, exhalait son parfum dans les libations. Le parfum de cette liqueur se mêlait à celui des herbes odoriférantes. Participant à la nature du principe *in*, il pénétrait jusqu'aux sources d'eau, jusqu'aux abîmes les plus profonds, (et attirait les esprits inférieurs qui demeuraient dans la terre).... Les libations terminées, on allait chercher la victime,... (On brûlait ensuite la graisse de la victime avec) de l'armoise et du millet. Le parfum qui s'en exhalait, participant à la nature du principe *iàng*, traversait les murs et les toits, (et attirait les esprits qui demeuraient dans les régions supérieures)....

« Chaque fois qu'on faisait des offrandes, on accomplissait soigneusement cette cérémonie préparatoire. (Après la mort), l'âme intelligente va au ciel, l'âme animale descend dans la terre. Pour cette raison, avant les offrandes, on avait soin de chercher (et d'inviter les âmes) dans les régions ténébreuses (dans la terre) et dans les régions lumineuses... ». *Li ki*, traduction Couvreur, vol. I, pp. 612-613.

Aujourd'hui, en Annam, sauf dans les circonstances solennelles comme la cérémonie du *Nam giao*, on ne brûle plus la graisse de la victime ; c'est l'odeur de l'encens qui va chercher les esprits dans les régions supérieures.

(2) *Sa mao* « chiendent sur du sable » est une touffe de brins de paille, longs environ de 10 cm, ficelés en leur milieu, et posés sur un petit lit de sable. Elle sert dans les sacrifices à filtrer l'alcool. Autrefois on offrait en sacrifice un alcool jaune dit *hoàng tửu* 黃酒, obtenu par la fermentation du riz gluant, qu'on laisse s'égouter. Le liquide ainsi obtenu contenait toujours des fragments de riz. Pour le clarifier, on le versait sur le *sa mao*. La couche de sable empêche la touffe de paille de glisser.

Nous possédons à la bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient un manuscrit intitulé *Tang lễ bị kí* 喪禮備記 « manuel complet du rituel funéraire » (cote A. 2227) qui donne des détails assez complets concernant l'encens, l'alcool du sacrifice et le *sa mao*. Le nom de l'auteur n'est pas indiqué ; mais la date et le lieu où l'ouvrage a été écrit, sont donnés par une colonne après le titre : 維新五年正月日書于雲齋亭所 « 1er mois de la 5e année Duy-tân (1903) écrit au *Vân-chai đình* ».

unique, qui personnifie le défunt. On ne parle plus guère de *phách* (ou *vía*) (1). Le *hồn* du mort ira vivre dans l'autre monde. Pour son usage, on brûle une maison, des animaux domestiques, des ustensiles de ménage en papier. Il mènera là-bas la vie qu'il avait menée ici, vaquant à ses travaux quotidiens, et conservera les qualités ou les défauts qui ont été les siens. Il ira chercher ses parents et alliés morts avant lui et se réunira à eux tout comme sur terre. De temps à autre, il reviendra à la maison de ses enfants, veillera sur eux et les protègera. Quelquefois il leur apparaîtra en songe et leur parlera de sa vie dans l'autre monde. S'il ne se manifeste pas, inquiets de son existence dans l'au-delà, ils s'adresseront à lui par l'intermédiaire d'un devin : c'est ce qu'on appelle en annamite *gọi hồn* « appeler l'âme ». Quand l'âme arrive et parle, elle se nomme constamment *hồn* : *hồn thương con lắm* « j'ai beaucoup d'affection pour mes enfants » ; *hồn vất vả lắm* « j'ai beaucoup de soucis » ; *hồn mới đi chơi về* « je reviens d'une promenade », etc. On pourrait citer d'autres exemples qui montrent qu'après la mort, seul le *hồn* unique existe dans l'esprit du peuple. C'est ainsi qu'on dit : *hồn ông vải* « l'âme des ancêtres ». Lors des cérémonies les gens du peuple disent dans leur prière : *mời linh hồn ông bà về thưởng giám* « j'invite l'âme de mes ancêtres à revenir pour goûter les offrandes », etc.

Par contre il est curieux de noter que, quand il s'agit des vivants, l'âme est appelée *vía* (ou *phách* en sino-annamite).

Une coutume très répandue dans la masse nous édifie sur ce point : c'est celle de faire parler, par la bouche du devin, l'esprit d'une personne vivante, mais absente. C'est là ce qu'on nomme *gọi vía sống* « appeler l'esprit vivant ». Quand l'esprit arrive et se met à parler, il se nomme constamment *vía*, et on dit que c'est le *vía* qui parle, que c'est le *vía* qui dit telle et telle chose.

Une autre coutume également très répandue, surtout dans la classe des commerçantes, montre elle aussi que le mot *vía* s'applique à l'esprit des vivants : c'est le *đốt vía*, ou le rite de « brûler l'esprit ». Si, dans la journée, une marchande ne vend pas, elle attribue sa malchance à l'influence de l'esprit d'une personne ou d'un client ; elle allume alors une petite torche, faite de préférence avec des feuilles de latanier arrachées à un vieux chapeau, et la promène rapidement sur la marchandise en disant : *Đốt vía đốt van, đốt thằng rắn gan, đốt con rắn ruột* (2), *vía lành thì ở, vía dữ thì đi* ! « Je

(1) « Cette distinction, dit M. P. Mus, commande tout le rituel funéraire annamite et celui du Culte des Ancêtres. Le peuple ne semble pourtant pas y plier sa pensee : on se représente communément les défunts sans concevoir que deux éléments de leur personne, dissociés, survivraient séparément ». (*Les Religions de l'Indochine*, in *Indochine*, Ouvrage publié sous la direction de M. Sylvain Lévi, Paris, Soc. d'Ed. Géogr., Mar. et Col., 1931, vol. I, p. 135.

(2) Les Annamites considèrent le foie comme le siège du courage, de la bravoure, de l'audace, et, par extension, de l'impassibilité, de l'insensibilité aux douleurs. *Van* n'est qu'un doublet de *vía*, et *ruột* (littéralement : entrailles) est pris ici dans le sens de cœur, sentiments du cœur ou *lòng* en annamite.

brûle l'esprit de l'homme au foie dur, de la femme aux entrailles dures ; que les esprits bons restent, que les esprits méchants s'en aillent ! »

« Les Annamites dans l'usage ordinaire de la vie font grande attention à cette qualité des *vía* des personnes avec lesquelles ils ont des rapports. Au jour de l'an, ils ne laisseront pas pénétrer dans leur maison quelqu'un qui passera pour avoir des *vía* funestes, alors qu'on recevra avec joie une personne dont les *vía* sont réputés favorables. De même, s'il y a dans la maison un malade, un nouveau-né, une femme en couches, si l'on nourrit des vers à soie, etc., une personne aux *vía* lourds sera écartée soigneusement...» (1).

Ainsi donc, dans les idées comme dans le langage du peuple, il semblerait que le mot *hồn* s'applique à l'esprit des morts, tandis que le mot *vía* sert à désigner celui des vivants. De nombreux exemples donnés par le P. Cadière à propos des *vía* dans *Anthropologie populaire annamite* renforcent cette opinion.

Il existe pourtant des cas intermédiaires où, chez les vivants, les *hồn* et les *vía* sont invoqués à la fois. On connaît la coutume qu'ont les Annamites d'aller à un carrefour de routes pour rappeler l'âme d'une personne qui, par suite d'un accident quelconque, tombe évanouie. En appelant l'individu par son nom, on crie trois fois de suite : *hú ba hồn bảy vía* (ou *chín vía*, si c'est une femme) *tên Mỗ ở đâu thì về* ! « Ohé ! que les trois *hồn* et les sept *vía* (ou les neuf *vía*) d'un tel, où qu'ils se trouvent, reviennent ! » Quand un petit enfant a fait une chute assez rude, on croit qu'une partie de son âme s'est égarée. On prépare alors sept boulettes de riz et sept œufs cuits ou un œuf coupé en sept morceaux (le nombre sera de neuf si c'est une fille). On place le tout, avec un habit de l'enfant, dans un panier à claire voie, de préférence un *cái sàng* (2) ; on promène le panier ainsi chargé au-dessus de l'endroit de la chute, ou, si la chute a eu lieu depuis un certain temps, à la porte de la maison, en criant : *hú ba hồn bảy vía thằng Mỗ* (ou *chín vía con Mỗ*) *ở đâu thì về* ! « Ohé ! que les trois *hồn* et les sept *vía* du petit N (ou les neuf *vía* de la petite N) où qu'ils se trouvent, reviennent ! » Ceci fait, on met l'habit à l'enfant et on lui donne le riz et l'œuf à manger ; si l'enfant est encore trop jeune, on fait manger ce riz et cet œuf à la mère ou à la nourrice.

Ceci peut paraître infirmer l'hypothèse qui place de préférence les *hồn* chez les morts et les *vía* chez les vivants. Il n'en est rien, croyons-nous. Si dans cette pratique, on nomme à la fois les *hồn* et les *vía*, c'est surtout à l'imitation du *phục hồn*. On a pu s'en rendre compte : les termes employés dans

---

(1) Cadière, *op. cit.*, p. 84.

(2) Le *cái sàng* est une sorte de van à claire voie utilisé dans les familles pour séparer la balle du paddy des grains après le travail du moulinage. Par son bord très bas et ses mailles claires, son emploi facilite la vue de l'habit, du riz et de l'œuf, et le passage de l'âme.

les deux cas sont identiques ; sauf que pour le *phục hồn* on ajoute seulement : *mà nhập quan* « pour la mise en bière ». De plus cette pratique pour rappeler l'âme d'un vivant est appelée *hú vía*. Le terme *phục hồn* (ou *hú hồn* en langue vulgaire) n'est employé que pour les morts, et ce serait une injure que de l'employer pour les vivants ; les gens superstitieux en général et les mères en particulier attachent une grande importance à cette distinction.

Cependant on relève dans le langage d'autres expressions employées presque journellement, où les mots *hồn* et *vía* paraissent désigner indifféremment le même objet : *không thày hồn nó đàu* « ne trouver son *hồn* nulle part » ; *không thày vía nó đàu* « ne trouver son *vía* nulle part », expressions équivalentes pour dire qu'on ne trouve la personne cherchée nulle part ; *sợ hết hồn* « avoir une peur qui fait perdre tout le *hồn* », *sợ hết vía* « avoir une peur qui fait perdre tout le *vía* », pour dire : éprouver une grande frayeur, etc. A quoi tient cette confusion ? Est-ce par défaut de raisonnement, ou par cet esprit de symétrie, de parallélisme, dont les Annamites sont si coutumiers ?

Pour exprimer autrement cette même idée d'une grande frayeur, on trouve souvent l'expression *sợ bở vía* « éprouver une peur qui désagrège l'esprit », mais *sợ bở hồn* ne se dit jamais. On peut relever encore l'expression *liệu hồn*, employée pour dire à quelqu'un « qu'il prenne garde à son âme », et — le parallélisme sévissant toujours — son pendant : *liệu sác* « qu'il prenne garde à son corps », c'est-à-dire qu'il se corrige (sous entendu : autrement il en pâtirait). L'expression *liệu vía*, qu'on attendrait, ne s'emploie pas. Comme il s'agit d'une menace, peut-être a-t-on employé ici à dessein le mot *hồn*, afin de faire plus d'impression sur celui à qui elle s'adresse.

On pourrait soutenir que les différents cas cités plus haut et où les *hồn* et les *vía* interviennent à la fois ne font que confirmer la théorie de l'existence simultanée dans la conscience populaire des deux sortes d'âmes chez les vivants. L'usage exclusif à l'égard de ces derniers des expressions *gọi vía sòng*, *đòt vía*, etc., pourrait s'expliquer par le fait que les *vía* étant d'essence matérielle, inférieure, sont plus facilement accessibles, plus impressionnables que les *hồn*. Ce raisonnement a sa valeur. Mais qu'il soit de portée limitée, c'est ce que font bien voir d'autres expressions courantes où seul le mot *vía* est employé à propos d'un vivant et sans nulle acception péjorative, bien au contraire. Les termes : *gươm vía*, *cờ vía*, par exemple, pour désigner l'épée et le drapeau symboliques des grands mandarins et des chefs de rebelles. Cette épée et ce drapeau sont censés représenter, non seulement l'énergie vitale, mais toute la puissance, toute l'autorité à la fois morale, spirituelle et matérielle du chef. Et cependant ils sont appelés *gươm vía*, *cờ vía*, qu'on pourrait traduire par « épée de vie, drapeau de vie ». Ces mêmes termes servent encore à désigner les épées et les drapeaux sacrés de génies. Ces insignes sont l'objet des soins particuliers des villages et seuls sont admis à les porter pendant les jours de fête des gens supposés très purs, choisis de préférence parmi les jeunes gens encore célibataires ; dans ce cas,

vía ne saurait évoquer une essence inférieure. C'est la puissance *vitale* ou magique du génie tout entière qu'il désigne.

Voilà donc quelques cas pris dans la vie courante des Annamites et où les idées de *hồn* et de *phách* ou *vía* jouent un rôle appréciable. Nous les avons exposés tels qu'ils s'offrent à l'observation actuelle. Cet état des croyances, où se dénote quelque confusion, tient-il à l'oubli partiel d'une tradition autrefois plus florissante ? Ou bien la psychophysiologie et l'eschatologie savantes des ouvrages sino-annamites n'ont-elles jamais eu sur la masse une emprise beaucoup plus grande qu'à présent ? Nous n'entreprendrons pas d'en décider ici.

NAMPYŌKI

南漂記 (1)

[*Naufrage dans le Sud*]

traduit, avec une introduction et des notes

par Mme MURAMATSU-GASPARDONE

INTRODUCTION.

Le *Nampyōki* appartient à cette littérature des récits de naufrages, assez abondante au Japon, où elle a fourni en même temps la matière de rapports officiels et les thèmes de romans populaires. L'intérêt en a toujours été étendu, et elle offre des matériaux importants pour la connaissance des relations entre le Japon et les pays étrangers (2). L'événement qui fait le sujet du *Nampyōki* a été aussi présenté sous les deux formes. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser du roman. Le rapport officiel est dû à Kondō Morishige (3), qui l'écrivit en 1795-1796, durant son secrétariat à l'intendance de Nagasaki, 長崎奉行手滑, et l'inséra dans le premier livre de son recueil intitulé: *Annan kiryaku kō* 安南紀略藁 [*Brouillon d'un précis sur l'Annam*] (4). La traduction de ce rapport sera le meilleur résumé du *roman* et permettra d'en mesurer l'exactitude.

AFFAIRE DES NAUFRAGÉS DE [L'ANNÉE] *KŌIN* 甲寅 (1794).

Le 12e mois, en hiver, de l'année *otsubō* 乙卯 (janvier 1796), des naufragés de notre Sendai 仙臺 revinrent de l'Annam. Je m'occupai alors de cette affaire au bureau de Nagasaki 長崎 : je les conduisis au bureau et les interrogeai. A mesure

---

(1) V. sur ce titre ci-après, p. 44.

(2) Bibliographie dans la revue *Yomu hito* 讀む人, III, 1926, p. 7-17, et dans le catalogue de l'exposition faite en 1930 par la bibliothèque de l'Université de Sendai : *Moto Kano bunko bon hyōryūki tenran mokuroku* 元狩野文庫本漂流記展覽目錄. En Europe, M. RAMMING a étudié et traduit une histoire de naufragés japonais en Russie vers 1800 : *Reisen schiffbrüchiger Japaner im 18. Jahrhundert*, Berlin-Lankwitz, 1931, 4° III-91 p.

(3) Cf. sur Kondō Morishige la note de N. Peri in *BEFEO.*, XXIII, p. 134.

(4) P. 30-34, t. I, du *Kondō Seisai zenshū* 近藤正齋全集 [*Recueil complet de Kondō Seisai*], publié par le *Kokusho kankō kai* 圖書刊行會, Tōkyō, 1905.

qu'ils me la rapportaient, écrivant moi-même, j'en composais la relation véridique et les dessins (1) dans l'espoir que cela fournirait plus tard quelque aide [à la connaissance] de l'étranger. — Le 15 du 9e mois, en automne, de [l'année] *heishin* 丙辰 de [la période] *kansei* 寛政 (15 oct. 1796).

Kondō Morishige 近藤守重.

Le 9e mois de la 6e année *kōin* 甲寅 de [la période] *kansei* 寛政 (septembre 1794), le capitaine Seizō 清藏, le timonier Matsuhei 松平, les matelots Seizō 清藏, Chūkichi 忠吉, Kōtarō 幸太郎, Heigorō 平五郎, Minomatsu 己之松, Genzaburō 源三郎, Shūzō 周藏, Monjirō 門次郎, Seinojō 清之丞, Sōhachi 惣八, Tōkichi 藤吉, Hisanojō 久之丞, Yogorō 與五郎, et le cuisinier Heikichi 兵吉 (2), du bateau *Taijō-maru* 大乘丸, de la seigneurie de Sendai 仙臺, en Ōshū 奥州 (province de Mutsu 奥陸), en tout 16 hommes, ayant rencontré une tempête au large du Bōshū 房州 (province d'Awa 安房), firent naufrage. Le 21e jour du 11e mois (13 décembre 1794), ils arrivèrent en Annam. Le 4e mois de la 7e année *otsubō* 乙卯, de la même [période] (mai 1795), ils furent renvoyés de l'Annam à Makkao 阿媽港 (Macao) ; le 7e mois (août), ils furent renvoyés de Makkao à Kantō 廣東 (Canton), [et] arrivèrent à Saho 乍浦 (Tcha-p'ou), après avoir traversé le Kōsai 江西 (Kiang-si). Le 11e mois (janvier 1796), ils rentraient à Nagasaki 長崎.

Auparavant, le 8e mois de [l'année] *kōin* 甲寅 (août 1794), les 16 hommes, Seizō 清藏, etc., s'étaient embarqués sur le *Taijō-maru* 大乘丸, voilier de 25 *tan* 端 (3), vaisseau de Hikobjūrō 彦十郎, du village de Yuriage 閖上村, district de Natori 名取郡, province d'Ōshū 奥州, avec une cargaison pour Edo 江戸 de plus de 2600 *hyō* 俵 (4) de riz [expédié par] Nambu Keijirō 南部慶次郎. Le 23 (17 sept.), ils partirent du port fluvial d'Ishinomaki 石の巻. Le lendemain, ils attendirent le vent au port de Samukazesawa 寒風澤. Le 27 du 9e mois (21 oct. 1794), ils partirent et naviguèrent par vent *ine* 亥子 (N.-N.-O.). Le 30 (24 oct.), au matin, le vent vint du nord, il y eut une pluie violente et des vagues furieuses. La nuit, à un endroit qui semblait au large du Bōshū 房州, la poupe fut brisée, le gouvernail cassé et le bateau sur le point d'être renversé. Alors, ils tranchèrent le mât et jetèrent du riz ; [puis], se coupant les cheveux, ils prièrent les dieux. Pendant qu'ils flottaient au gré des flots, le 4e jour du 10e mois (27 oct. 1794), à une distance d'à peu près 40 *chō* 町 (5) dans la direction du *tatsumi* 辰己 (S.-E.), ils aperçurent une île. Ils la prirent pour Zushū 豆州, ayant entendu des vieillards dire de l'île de Hachijō 八丈島 (6) qu'elle était en forme de scie. Ils essayèrent d'en approcher en dressant la barre du gouvernail en guise de mât, où ils mirent la voile,

---

(1) Le rapport de Kondō Morishige est accompagné de dessins. *Op. cit.*, p. 95 s.

(2) Le document I fournit quelques variantes de ces noms. Cf. p. 112, n. 5.

(3) Terme pour mesurer la largeur de la voile. Un *tan* équivaut à 3 尺 *shaku*, c'est-à-d. 0 m. 909.

(4) Sacs de paille pour les grains. Un sac de riz en contient 4 *to* 斗, c'est-à-d. 72 lit. 1564, pesant 16 *kan* 貫, c'est-à-d. 60 kil. 096.

(5) 1 *chō* équivaut à 109m.10.

(6) La plus méridionale des sept îles d'*Izu* 伊豆, c'est-à-d. Zushū 豆州.

traînant deux paquets de cordage (1), mais à cause du grand vent et des vagues furieuses, ils n'y réussirent pas (2). Le 5e jour (28 oct.), ils aperçurent aussi, à 50 *chō* 町, une petite île, mais faute de barque, ils ne purent s'en approcher. Jusqu'au 4 du 11e mois (25 nov.), ils flottèrent sur les vagues irritées et furent entraînés dans l'océan. Depuis, la direction fut perdue et l'eau à boire épuisée ; ils n'eurent plus à manger que du riz grillé. Ils prièrent le dieu du dragon et le dieu de la foudre pour leur demander la pluie. Alors, le 8e jour (30 nov.), la pluie tomba ; ils la recueillirent dans des bassins et des bols et ils apaisèrent enfin leur soif. Cependant ils continuaient à flotter à la dérive. Le 17e jour (10 déc.), ils eurent la joie d'apercevoir à 2 ou 3 *ri* (3) une île d'environ 1 *ri* carré ; mais, à midi, ils la perdirent de vue. Le 27 (20 déc.) au soir, ils virent encore une grande île. Alors, ils consultèrent l'oracle du Dajingū 太神宮, qui répondit que c'était une île du Kara-kuni 唐國 (4). Le 1er jour du 11e mois intercalaire (22 déc.), ils s'approchèrent de cette île à environ 10 *chō* 町, mais n'y aperçurent ni maisons, ni plantes. Le 2e jour (23 déc.), il fit encore une tempête qui endommagea le bateau, et, dans la difficulté de tenir, on jeta encore du riz. Tantôt le vent changeait, tantôt les vagues s'irritaient. C'est à grand peine qu'ils ne devinrent pas la proie des poissons. Mais, le 20 (11 janv. 1795), par un matin clair, ils découvrirent une île. Le vent étant favorable, il purent enfin aborder. A ce moment, le fond du bateau, heurtant contre un récif, se brisa : l'eau l'envahit ; ils l'abandonnèrent et montèrent dans l'île. Il n'y avait aucune maison ; étonnés, s'attendant au pire, ils invoquèrent les dieux et Buddha. La nuit se passa ainsi. Le lendemain, 21 (12 janv.), vers la 6e demi-heure (7 h.), ayant aperçu au loin un bateau de pêcheurs, ils l'appelèrent, mais il n'approchait pas. Tous, joignant les mains, implorèrent secours, et il rama enfin vers eux. Cinq hommes le montaient, tous ayant les cheveux liés, couronnés de turbans blancs, en habits de coton à manches courtes, semblables à des chemises. Ils parurent étrangers aux naufragés, ce qui leur fit supposer qu'ils étaient en Chine. Genzaburō 源三郎 écrivit [les caractères] : *Nihonjin* 日本人 (Japonais), qu'il leur montra. Parmi eux était un vieillard qui lui demanda : *Nyappon* (5) ? [Genzaburō] écrivit encore : 何國 (Quel est ce pays ?). L'autre écrivit : 安南國 (Annam). Après cela, les pêcheurs firent monter les 16 naufragés dans leur bateau et les amenèrent dans une île où étaient des maisons. Deux des pêcheurs montèrent sur la berge et vers la 8e heure (2 h. *p. m.*), deux fonctionnaires en chaises à porteurs et une dizaine d'autres personnes, aussi montées, firent débarquer les naufragés et les conduisirent dans un lieu qui semblait un bureau, où ils leur

---

(1) Pour stabiliser le navire, cf. p. 53, note 1.

(2) Cette montagne devait être le Nokogiri-yama 鋸山, « Mont de la scie », du district de Hirano 平の郡, province de Bōshū 房州. Les naufragés ont dû être trompés à force de tourner. (Note de Kondō M.).

(3) Un *ri* 里 équivaut à 3 kilom. 927,27.

(4) De la Chine.

(5) J'ai interrogé sur ce mot des Hollandais, qui m'ont dit qu'en Europe, on appelait le Japon : *Yabban*, *Yappon* ou *Nihhon* ; mais qu'ils n'ont jamais entendu de dialecte où l'on dise : *Nyappon*. (Note de Kondō M.). Le mot n'est autre que l'annamite *Nhật-bản* 日本.

donnèrent du bouillon de riz. Le lendemain, on les mit dans une maison inoccupée, de 5 *ken* 間 (1) de façade, qu'on avait préparée pour eux, et on leur adjoignit deux gardiens et un domestique. Les repas de chaque jour leur furent servis par les gardiens. Il paraît que cet endroit s'appelait *Saisan* 西山 (2). Le premier jour du 12e mois (21 janv.), deux agents officiels (3) arrivèrent ; ils leur montrèrent les caractères : 安南國行 (Aller en Annam) et indiquèrent par gestes que, parmi des naufragés, le capitaine seul devait s'embarquer. Mais le capitaine était couché, malade. Heureusement, Genzaburō sachant très bien les caractères, s'embarqua seul et partit le même jour vers la 4e h. (10. h. *a. m.*). Naviguant jour et nuit, il arriva en Annam le 3 (23 janv.). Conduit dans un lieu qui semblait une citadelle (4), on le présenta au roi du

---

(1) Un *ken* équivaut à 1 m. 82.

(2) Tây-sơn. Cp. *Nampyōki*, I, 2, p. 54 s. et II, p. 58. Bien que l'auteur dise que le petit village de Tây-sơn se trouvait à l'embouchure du fleuve, nous ne sommes pas parvenus à l'identifier.

(3) Il paraît que l'un s'appelait 義森 [Nghĩa-Xâm] et l'autre 長吉 [Trường-Cát]. (Note de Kondō M.).

(4) 城のやうなる場へつれゆき國王の前へ出し... Huệ vương (Duệ tôn), neuvième seigneur de Huê, avait dû l'abandonner au début de 1775 (12e mois de l'année *giáp-ngũ* 甲午), et les Nguyễn n'y rentrèrent qu'en 1802, avec Gia-long. D'autre part, les Tây-sơn en avaient chassé les Trịnh en juin 1786 (5e mois de l'année *bính-ngũ* 丙午). Cf. *Đại Nam thực-lục* 大南實錄, Tiền-biên, q. 10, f° 25 *b*-26, et *Cương-mục*, Chính biên, q. 44, f° 10 ; *Đại Nam thực-lục*, Chính biên, 1er kl, q. 2, f° 20, et *Cương-mục*, Chính biên, q. 46, f°s 14 *b*-16. La « ville murée » ou « citadelle » 城 du rapport de Kondō M., p. 8, ou la « capitale et citadelle royale de l'Annam » 安南王都安南王城 du *Nampyōki*, p. 58, ne saurait donc être Huê en aucune façon. Plus au sud, Qui-nhơn ne fut définitivement reprise par Nguyễn Ánh qu'à la fin de 1799. Diên-kánh (Khánh-hòa — Nha-trang), assiégée par les Tây-sơn, en hiver 1794 (*Đại Nam liệt-truyện* 大南列傳, Sơ tập, q. 2, f° 8), ne peut être le lieu où se construisaient les navires qui allaient les attaquer au nord-est (*Nampyōki*, p. 57, 92) ; les marins japonais ne font allusion nulle part à une ville menacée (cp. Cadière, in *Bul. Amis V. Huê*, 1926, p. 263 s.). On est donc amené à choisir Gia-định comme la seule indentification probable, malgré une ou deux difficultés de leur témoignage. Le rapport de Kondō M. caractérise la ville royale comme ayant de vastes remparts, une population nombreuse, et un port animé, avec des vaisseaux étrangers, à cinq jours environ de l'embouchure du fleuve. Le *Nampyōki* ajoute à ces traits : « à l'ouest et au sud... de hautes montagnes », « à l'est, une grande rivière » par laquelle ils sont arrivés, et l'élévation graduelle du terrain à l'intérieur de la citadelle. Si ce dernier détail peut très bien être rapporté au « plateau » de Saigon, il n'est possible de résoudre la difficulté du signalement de *hautes* montagnes à l'ouest et au sud que par l'hypothèse, à la vérité peu satisfaisante, d'une erreur de mémoire concernant l'orientation, ou de la valeur relative des deux mots : 高山, le premier n'étant souvent qu'une épithète de nature, et le second pouvant à la rigueur désigner une simple éminence. Le convenu de certaines expressions se rencontre justement dans la description générale du pays qui précède celle de la ville (*Nampyōki*, I, 3, p. 57), où le « grand fleuve à l'eau claire », qui semble bien celui de la ville, s'accorde mal avec la « mer toute verte » et la même « mer boueuse et rougeâtre » de l'île au large de son embouchure (I, 1, p. 54 ; 2, p. 55). Les cinq jours passés pour remonter le fleuve, p. 39, 57 (Kondō M., ci-dessus, dit d'abord, trois jours), présentent une difficulté moindre si

pays. Apportant un pinceau, du papier et de l'encre, on lui ordonna par gestes d'écrire. Genzaburō écrivit: 日本人病人三人 (Japonais, [dont] trois malades). Il vit à cette occasion un exercice militaire. Ensuite on le fit entrer dans une dépendance 長屋. Le 5 (25 janv.), on prépara deux vaisseaux: sur l'un montèrent deux agents, un interprète, un médecin et huit matelots, avec Genzaburō; sur l'autre, qui semblait destiné à recueillir [les naufragés], sept matelots. Ils partirent. Le 10 (30 janv.), vers la 7e h. (4 h.), ils ramenèrent [Genzaburō] à *Saisan* (Tây-sơn) et le remirent dans la même maison avec les autres. Le 15 (4 février), les agents vinrent et firent monter les seize hommes sur le second bateau avec un interprète et sept matelots. Ils partirent vers 5 h. (8 h.) du matin, arrivèrent à Annam le 20 (9 février), vers 8 h. (2 h. *p. m.*), et débarquèrent. Cet endroit semblait être la capitale: les remparts étaient vastes, la population nombreuse, c'était une grande ville majestueuse. Le rivage, où des bateaux étrangers étaient mouillés, était surtout animé. On mit les seize hommes avec deux gardiens, un médecin, un interprète et un servant dans une maison inhabitée à quarante *chō* 町 (1) à l'intérieur de la porte de la ville. L'interprète aurait été un nommé Tenkan [T'ien-kouan] 天貫,

---

l'on pense que les mêmes textes, p. 40, 95, ne comptent qu'une semaine pour le voyage de son embouchure à Macao: on peut en conclure que, même si le passage est exact, il n'y a pas dans ce cas de rapport fixe du temps passé à la distance parcourue; cinq jours seraient encore plus embarrassants s'il s'agissait d'une ville de l'Annam actuel. Les données supplémentaires du petit village de Tây-sơn et du temple Vĩnh-trường ne nous ont pas été d'un grand secours, car nous n'avons pu malheureusement les retrouver dans les grandes géographies annamites. Leur silence sur le temple est assez étonnant s'il avait vraiment l'importance que lui attribue le *Nampyōki*, p. 68, mais que le rapport de Kondō, p. 40, ne confirme pas. Sur le village, il s'explique mieux, par le soin que la dynastie victorieuse a pris de faire disparaître jusqu'aux traces du nom de ses ennemis: cp. *Liệt truyện*, Chính biên, 1re tập, q. 30, f° 1: village de Tây-sơn, 西山一邑 (Mont de l'Ouest), changé de Yên-khê 安溪村 (Ruisseau de la Paix), du *phủ* de Hoài-nhân 懷仁 au Bình-định; et *Hoàng-triều quan chế* 皇朝官制 (ms. annamite A. 1233, f° 70 b): village montagnard de Phù-tây 扶西圓 (Soutien de l'Ouest), changé en Phù-an 扶安 (Soutien de la Paix), du *châu* de Quỳnh-nhai 瓊崖 au Lai-châu. En revanche, rien n'empêche d'appliquer à Gia-định les caractéristiques de la ville communes à Kondō M. et au *Nampyōki*, et c'est à Gia-định que Nguyễn Ánh construisait ses navires, exerçait ses troupes et préparait ses campagnes saisonnières contre les Tây-sơn. D'après les *Thực-lục*, Chính biên, 1re kỉ, q. 7, f° 11 *b*, il avait ramené l'armée à Gia-định le 9e mois de l'année *giáp-dần* 甲寅, 59e *k'ien-long* (24 sept.-23 oct. 1794), et il n'est question d'aucun départ pour le reste de l'année. Le roi se trouvait donc à Gia-định à l'arrivée des naufragés, et les détails du *Nampyōki*, p. 61, sur la première audience, notée par Kondō M., p. 38, peuvent en assurer à peu près l'authenticité. La deuxième audience royale du *Nampyōki*, p. 90, ignorée du rapport de Kondō, semble au contraire démentie par les *Thực-lục*, d'après lesquels Nguyễn Ánh était reparti avec la flotte le 3e mois de l'année suivante (19 avril-17 mai 1795), débloquer Diên-khánh et guerroyer dans le Sud-Annam jusqu'au 8e mois (13 sept. - 12 oct.). Cf. *Thực-lục*, Chính biên, 1 kỉ, q. 7, f° 28 *a*, et *Liệt truyện*, Sơ tập, q. 2, f° 3 *b*; q. 21, f° 10, etc.

(1) Cp. *Nampyōki*, II, 4, p. 59.

originaire de Nankin 南京 ; il serait passé jadis à Nagasaki. Il comprenait un peu notre langue. Pendant un séjour de quatre mois en ces lieux, ils reçurent de la part du roi 50 *kanmon* 貫文 (1) de monnaie pour leurs besoins quotidiens. Quand ils voulaient sortir, ils demandaient aux gardiens [la permission] de se promener ; quand ils voulaient aller plus loin, les gardiens les accompagnaient. Cependant, le capitaine Seizō 清藏, Matsuhei 松平, Yogorō 與五郎, Kyūnojō 久之丞, Sōhachi 惣八 et Tōkichi 藤吉, atteints peu à peu d'hydropisie et les remèdes n'ayant pas d'effet, moururent. [Leurs compagnons] ayant demandé à les enterrer, on les mit en des cercueils longs de plus de 4 *shaku* 尺 (2) et larges de 2 *shaku* et 5 ou 6 *sun* 寸 (3), avec [leurs] vêtements et d'autres objets. On les enterra dans le terrain du temple d'*Eichō* 永長寺 (*Vĩnh-trường tự*), de la secte du *Rinsai* 臨濟宗, où se trouve, entre autres, une Kwannon 觀音 (4).

Le 4e mois de [l'année] *otsubō* 乙卯 (mai 1795), quatre vaisseaux qui paraissaient être du lieu appelé *Makkao* (Macao) arrivèrent au port pour le commerce. Le bureau officiel fit transmettre [aux naufragés] par l'interprète Tenkan l'ordre de profiter de cette occasion d'être reconduits à l'étranger. Il paraît que le capitaine de Macao s'appelait Gabō et que deux autres capitaines et 50 matelots étaient venus aussi. Avant le départ, Tenkan, suivi de Genzaburō, se rendit audit bureau, où Gabō se trouvait déjà. Il sembla [à Genzaburō] qu'il se fît une remise [entre les deux autres], mais il n'en comprit rien. On lui donna une lettre d'envoi pour Canton (5). Le 24 (11 juin), Gabō restant, les deux autres capitaines, les dix naufragés et soixante matelots s'embarquèrent. A ce moment, un agent vint livrer seize *hyō* (6) de riz blanc de la part du roi. A la 5e heure (8 h. *a. m.*), on partit. Après quelque 5 jours de navigation, un poste de garde à l'embouchure du fleuve examina les personnes à bord (7). Ils montrèrent leur lettre d'envoi, le bateau de Macao subit aussi l'examen. Ensuite, il fit voile dans l'océan. A bord, on traitait les naufragés d'une façon très dure. Ils devaient monter les voiles, tirer l'ancre, rejeter l'eau du vaisseau. Au moindre relâchement dans leur travail, on faisait mine de les frapper du bâton. Aussi travaillaient-ils de toutes leur forces, mais le capitaine ne leur donna pas même leur nourriture. Ils apaisaient leur faim en préparant eux-mêmes le riz qu'ils avaient reçu en Annam.

Le 5 du 5e mois (21 juin), quand le bateau entra au port de Macao (8), on tira un coup de canon. Ce lieu appelé Macao est une île à l'extrémité du Kanton (Kouang-

---

(1) Un *kanmon* équivaut à mille sapèques dont chacune était le centième d'un *sen*.

(2) « Pied ». Un *shaku* équivaut à 0 m. 303.

(3) « Pouce ». Un *sun* équivaut à 0 m. 03.

(4) Cp. *Nampyōki*, II, 7, p. 68 s.

(5) Un commerçant chinois consulté sur cet objet m'a répondu que « c'était une pièce pour le contrôle et la permission de passage dans les lieux où l'on s'arrête » [en chinois dans le texte]. Les passages en chinois qui suivent sont les réponses de ce commerçant. (La lettre d'envoi, *okurijō*, *song-tch'ouang* 送狀, a été recopiée à la fin). (Note de Kondō M.). V. les documents, p. 112 s.

(6) V. p. 36, n. 4.

(7) C'était peut-être le port frontière d'Annam. C'est pourquoi on présenta les certificats 憑文. Et tout de suite ils repartirent. (Note de Kondō M., en chinois).

(8) Ces détails manquent dans le *Nampyōki* (cp. IV, 2, p. 91, et 24, p. 95).

tong). Les gens y sont les mêmes que les Poils-Rouges 紅毛人 (1) et les maisons d'habitation y sont nombreuses. Après l'arrivée, les deux capitaines, amenant les naufragés, montèrent au château sur la montagne. A la porte étaient rangés une dizaine de gardiens tenant des lances et des fusils. On passa la porte centrale ; une autre porte se trouve plus haut. Laissant [les naufragés] en dehors, les deux capitaines entrèrent. Peu après, ils ressortaient en disant « *Nyappon wa kamu* » (2), mais [les naufragés] ne comprirent pas. Après avoir échangé demandes et réponses par gestes, il leur sembla qu'on disait que les Japonais étant d'une religion différente, on ne pouvait pas s'occuper de les reconduire chez eux (3). Là-dessus, ils revinrent au bateau et y logèrent jusqu'au 21 du 6e mois (6 août), jour où Gabō arriva. Sa maison était très vaste et pour portiers il avait quelques nègres. Le derrière de cette maison se trouvait au-dessus de la plage ; les naufragés allèrent tous chez lui demander de retourner au pays. Il dit qu'il s'occuperait de les envoyer à *Taimin* (4), et qu'il leur donnerait du riz. Mais, ayant encore du riz donné en Annam, ils le refusèrent. Ensuite, ils demandaient de temps en temps leur retour. En ce pays (Macao), les gens du Kouang-tong et du pays d'Urumaneo (5) viennent aussi. En outre, des bateaux y mouillent. Cependant, le 16 du 7e mois (31 août), un agent du lieu appelé Hyōsan (香山) (6), du Kouang-tong (7), deux autres personnes

---

(1) Les Hollandais. Cp. *Nampyōki*, IV, 24-27, p. 95-98.

(2) Sur ce mot *kamu*, j'ai interrogé des Hollandais qui m'ont dit qu'en leur langue, il y a des mots *kamu* signifiant : peigne, crête de coq, roue de treuil, mais qu'ils n'ont jamais entendu de mot *kamu* signifiant « ne pas s'occuper », « ne pas s'en soucier ». (Note de Kondō M. Voir la phrase suivante).

(3) La 12e année de la période *jōkyō* 貞享, quand on eut ramené les naufragés japonais de Macao, [le gouvernement japonais] avait donné l'ordre de ne plus laisser venir des vaisseaux étrangers, même s'ils avaient des naufragés japonais, le passage au Japon étant interdit aux barbares du sud 南蠻. [Ce terme désigne tous les Européens venus du sud]. Voilà la cause, je suppose, des paroles rapportées. (Note de Kondō M. Cf. *Tsūkō ichiran* 通航一覽, k. 184, édit. du *Kokusho Kankōkai* 國書刊行會, vol. 5, p. 45-48). Cp. *Nampyōki*, IV, 24, p. 95.

(4) C'est l'appellation erronée des étrangers pour la Chine 唐國 [de cette époque, c.-à-d., 清] : T'ai-ming. (Note en chinois de Kondō M.).

(5) Nous ne pouvons identifier ce nom à aucun pays. Peut-être la leçon est-elle mauvaise et faut-il supposer que la dernière syllabe est une déformation de *Manera*, ancienne appellation japonaise de Manille.

(6) Siang cha, c'est-à-d. « Sancian », l'île où mourut François Xavier.

(7) C'est le pays de Fou-chan 福山, du *hien* de Siang-chan 香山縣. Ce fonctionnaire était un officier militaire chargé de la garde du poste. D'après le *Ta Ming Yi-t'ong tche* 大明一統志, préfecture de Kouang-tcheou 廣州府, la sous-préfecture de Siang-chan 香山 se trouve à 150 *li* au sud de la citadelle préfectorale. A l'origine, sous les T'ang, c'était le *tch'en* 鎮 de Siang-chan, du lieu de Tong-houan 東莞, du Kouang-tcheou 廣州. A la fin de [la période] *chao-hing* 紹興, des Song 宋 (1131-1162), il fut élevé au rang de *hien* 縣. Mais on lui adjoignit les terres maritimes prises aux trois *hien* de Nan-hai 南海, Siang-yu 香寓 et Sin-houei 新會. Sous les Yuan, il resta ainsi, comme sous la dynastie [des Ming]. Son territoire a 316 *li*. (Note, en chinois, de Kondō M.)

et cinq matelots arrivèrent par un bateau du fleuve. Gabō dit par gestes [aux naufragés] qu'il les passait [à ce bateau] qui allait les emmener. Le même jour, ils partirent. Ayant laissé à Macao le reste du riz donné en Annam, ils reçurent dès lors leur part de nourriture de l'agent de Hyōsan. Le lendemain, 17 (1er sept.), vers la 4e heure (10 h. *a. m.*), ils arrivèrent à Hyōsan. En ce lieu se trouve aussi une citadelle et les maisons d'habitation sont nombreuses. Le 18 (2 sept.), vers la 5e heure (8 h. *a. m.*), ils repartaient sur un autre bateau, accompagnés de deux agents (1).

Naviguant jour et nuit, ils arrivèrent le 20 (4 sept.) à Canton, où ils débarquèrent (2). Il y a [là] des remparts. Les rues ont aussi l'air d'être très riches et animées. Au port sont mouillés plus d'un millier de gros bateaux. Il y a aussi des maisons de *Poils-Rouges*. Des gens de Macao et du pays de *Mōru* (3) sont venus s'y établir. Les naufragés furent mis dans une maison inoccupée [qu'on avait] apprêtée. Sept naufragés annamites parmi lesquels étaient deux femmes, étant venus aussi, ils parlèrent [avec les Japonais] de ce pays. On leur apportait leur repas deux fois par jour et on leur envoyait chaque jour des gâteaux et des *tsukemono* (4). On ne leur adjoignit aucun gardien. Beaucoup de gens venaient regarder les naufragés et ceux-ci fermaient sur eux la porte. Cependant, Seinojō 清之丞 était atteint d'hydropisie ; le bureau officiel envoya un médecin qui le soigna en vain. Il mourut. [Les autres] demandèrent à l'enterrer. [Le bureau] fit faire une caisse comme auparavant, y mit divers objets [personnels] et l'enterra on ne sait où. Le 13 du 8e mois (26 sept.), un agent vint (5) leur montrer un écrit qu'ils ne comprirent pas. Genzaburō put lire les caractères : 江西送 « envoyer au Kiang-si ». Ils s'en réjouirent, croyant qu'on allait les renvoyer au Japon. Le même jour, on prépara deux vaisseaux ; sur l'un montèrent deux agents (6) et plus de dix matelots ; sur l'autre, les neuf naufragés et deux hommes qui avaient l'air de valets. A ce moment, les naufragés reçurent une lettre d'envoi pour Tcha-p'ou 乍浦, provenant, paraît-il, du bureau officiel de Canton (7). On donna à chaque naufragé deux habits de coton ouatés, confectionnés

---

(1) Ces fonctionnaires étaient ceux qui ont la garde des relais. Yao Yong-ts'ing 姚永清, inspecteur du bureau de Chen-ngan 神安, du *hien* de Nan-hai 南海, au Kouang-tong 廣東, est chargé de l'inspection des bateaux du port. C'est pourquoi il a envoyé deux hommes de son service pour l'escorte. (Note, en chinois, de Kondō M.). Ce passage par Siang-chan n'est pas noté dans le *Nampyōki* (cp. IV, 27, p. 98).

(2) Cp. *Nampyōki*, V, 28-33, p. 98-106.

(3) Le pays de Mughal 莫臥兒. Cf. le IIe vol. du *Seiyō kibun* 西洋紀聞 d'Arai Hakuseki.

(4) Légumes conservés dans de la saumure.

(5) Ce fonctionnaire était Wang Chou-pen 汪樹本, du bureau de police, originaire du Hou-nan 湖南 ; [il avait été] envoyé au *hien* de Nan-hai au Kouang-tong pour diriger une prison. (Note, en chinois, de Kondō M.). Cp. le document 2, p. 113.

(6) C'étaient Ts'ai Che-wen 蔡世文 et Fan Tche-siang 潘志祥, des maisons [destinées] aux naufragés. Ils avaient l'entreprise du service de Genzaburō et autres et la charge de les recevoir. Ce n'étaient pas des fonctionnaires. (Note, en chinois, de Kondō M.).

(7) La lettre d'envoi a été recopiée à la fin (Kondō M.). V. p. 113.

à la japonaise et quatre pièces de monnaie d'argent (1). On partit aussitôt. Dans le fleuve on changea plusieurs fois de bateaux, mais ils n'en comprirent pas la raison (2). Aux postes de garde de la rive, des agents sortaient et frappaient des gongs et des tambours (3), comme pour saluer. Au lieu appelé *Konsai* (4), ils virent aussi une citadelle et de nombreuses maisons ; mais n'ayant point débarqué, ils n'en savent pas le détail. Sur ce bateau, [tous], depuis les agents, montraient de la compassion. Outre les bons repas qu'on leur servait chaque jour, on leur offrait aussi des gâteaux et des morceaux de sucre. Quand les naufragés sortaient sur le plat-bord, on les gardait en les tenant par derrière à la ceinture. Le 6 du 10e mois (18 nov.), le bateau arriva à Tcha-p'ou 乍浦 (5). Un interprète chinois, appelé Mandarin Long 龍官 (6), vint au bureau où, ayant parlé avec les agents venus de Canton, ils semblèrent lui passer les [naufragés]. Ensuite, on mit les naufragés dans une maison à étage, inoccupée (7).

On les laissait préparer eux-mêmes leurs repas, leur apportant du riz, des poissons et des légumes ; ils avaient avec eux nuit et jour deux gardiens et un interprète. A cet endroit aussi il y a une citadelle. Le peuple [semble] riche ; au port mouillent des bateaux [venus] de toutes parts. Pendant leur séjour, on leur donna de la monnaie à trois reprises, chaque fois un *kanmon* (8). Le propriétaire du bateau, nommé Kou Ning-Yuan 顧寧遠, leur offrit (9)... *tan* 反 (10) de coton. Les gens des environs qui

---

(1) Cela venait de la bonté du gouverneur du Kouang-tong qui, ayant pitié des malheureux, leur avait fait donner des habits et de l'argent. (Note, en chinois, de Kondō M., qui ajoute en japonais :) J'ai vu deux de ces pièces d'argent rapportées par eux. Ce sont des monnaies à l'effigie d'un Poil-rouge, elles pèsent plus de 7 *momme* 匁 [Un *momme* équivaut à 3 gr. 756]. Les naufragés disent qu'une pièce de cet argent leur fut changée en Chine pour 3 *mon* 文 [Le *mon* est une ancienne unité de monnaie valant une sapèque]. Il semble que dans la région de Canton, il y ait beaucoup de monnaie européenne.

(2) Cf. *Nampyōki*, V. 34. p. 106 s.

(3) C'étaient les ports de l'intérieur du fleuve. Tous les vaisseaux ayant des charges officielles portent des drapeaux avec les caractères : « Par ordre » 奉旨. Il s'agissait de l'ordre de rapatrier les naufragés au Japon. C'est pourquoi on frappait des gongs et des tambours. (Note, en chinois, de Kondō M.).

(4) Le Kiang-si 江西 ; c'est la prononciation locale du Kouang-tong. (Note, en chinois, de Kondō M.).

(5) C'est le port de Tch'a-p'ou, du *hien* de P'ing-hou 平湖, du *fou* de Kia-hing 嘉興, au Tchō-kiang 浙江. C'est le port maritime où les bateaux chinois font le commerce. (Note, en chinois, de Kondō M.). Cp. *Nampyōki*, V. 35, p. 109 s.

(6) C'est l'appellation habituelle de Yao Long-p'ing 姚龍平. (Note, en chinois, de Kondō M.).

(7) C'était une des maisons vacantes destinées aux naufragés. Elles ont toutes des étages pour que tous ceux de passage puissent y loger. (Notes, en chinois, de Kondō M.).

(8) C'était de la monnaie de bronze donnée par le patron des deux bureaux pour leur usage. (Note, en chinois, de Kondō M.).

(9) Il manque ici un caractère.

(10) Pièce d'étoffe d'environ 10 m. de long.

venaient les regarder leur donnaient des images et des gâteaux. En outre, grâce aux bons offices de Mandarin Long, ils allèrent au théâtre, suivis de leurs gardiens. Le foyer en était dressé dans un lieu qui semblait la porte intérieure d'un temple. Des Chinois, la figure peinte, habillés de brocart, de damas et de satin, y jouaient aux sons des gongs et des tambours (1). La maison du propriétaire du bateau venu au Japon à cette occasion (2), semblait être une grosse maison de commerce ; on y trouvait beaucoup de serviteurs et de servantes. Il invita les naufragés et leur servit un festin sur un *shippoku* 卓袱 (3). La première décade du 11e mois (11-20 déc.), on leur fit dire par Mandarin Long qu'on allait bientôt les renvoyer au Japon et ils remercièrent (4). Le 7 (17 déc.), les fonctionnaires accompagnèrent les neuf naufragés jusqu'au port de Tcha-p'ou 乍浦 et leur donnèrent une liste des objets (5) qu'ils emportaient avec eux. On adjoignit à Seizō 清藏, Chūkichi 忠吉, Kōtarō 幸太郎, Heigorō 平五郎 et Minomatsu 己之松, un interprète chinois, et ils montèrent sur un bateau avec soixante-dix à quatre-vingts Chinois. On partit, et, le 22 du même mois (2 janv. 1796), on arriva à Nagasaki. Genzaburō 源三郎, Shūzō 周藏, Monjirō 門次郎, Heikichi 兵吉, l'interprète Mandarin Long, avec beaucoup d'autres Chinois, étaient partis en même temps sur un autre bateau, mais des vents contraires les avaient retardés en mer. Le 13 du même mois (24 déc.), ils firent naufrage à Kataura 片浦, du pays de Satsuma 薩摩國, d'où ils furent rembarqués. Ils arrivèrent à Nagasaki le 14 du 12e mois (24 janvier).

Le *Nampyōki* ne traite rien d'autre. Seulement, il présente la chose sous la forme d'un roman muni d'un préambule et d'un épilogue fabuleux. C'est même là, à peu près, tout ce qu'il y a de proprement imaginaire dans le récit. A l'aide d'un calembour, l'auteur substitue le mot *hyō* 瓢 (*calebasse*) à son homonyme : *hyō* 漂 (*flotter*) et transforme en *Nampyōki* 南瓢記 (*Récit [du maître] à la courge du sud*), le titre réel de *Nampyōki* 南漂記 (*Récit du naufrage dans le sud*). Le préambule et l'épilogue, qui ne tiennent point au reste, n'ont apparemment de raison d'être que de justifier cette substitution de titre. La relation terre à terre des événements est ensuite donnée dans une prose trop délayée où les seules supercheries consistent en ce que l'auteur évite en général d'écrire les dates et les noms propres véritables. Ainsi il écrit au lieu de Japon 日本 : « Hinoshita 日下 », ou bien « notre pays 本國, 我國 » (6). Il supprime tous les noms de naufragés et il les remplace gauchement par *nanigashi* 某, « un tel » ou « un certain » (7). Les noms de lieu sont

---

(1) Cp. *Nampyōki*, V, 36, p. 111.

(2) C'est-à-dire, à l'occasion du rapatriement des naufragés.

(3) Table à quatre pieds et de 0 m. 90 de haut environ.

(4) Cp. *Nampyōki*, V, 37, p. 111.

(5) Je l'ai copiée à la fin. (Note de Kondō M.). V. p. 117.

(6) V. ci-après, p. 55, 58, 62, etc. M. Ishii a chaque fois rétabli le mot 日本 dans son édition. Nous n'en avons signalé que les premiers exemples.

(7) V. p. 55, 65, 68, etc.

quelquefois déformés légèrement, par exemple: Samusawa 寒澤 pour Samukazesawa 寒風澤 (1); aux caractères corrects sont substitués d'autres caractères de même prononciation, comme: Sendai 先代 pour 仙臺 (2), Fushimi 臥美 pour 伏見 (3). Le nom de la période japonaise n'est pas donné et celui de la période chinoise est changé en nom inventé (4). La durée du séjour est exagérée (5). Il y a même des lacunes de texte qui proviennent de ce que les planches, une fois gravées, ont été, à quelques endroits, retouchées et creusées, laissant autant de blancs dans l'impression (6). D'ailleurs, involontairement ou non, l'auteur laisse intacts des mots comme *Wakoku* 和國 (7), *Yamato* 倭 (8), l'un et l'autre expressions moins usuelles de: Japon. On peut remarquer aussi une allusion à la réalité dans les caractères: *Yuriage* 閑上, nom du village des naufragés, employés extraordinairement pour: *yuriage* 搖上, ébranler (9). Le déguisement assez malhabile en roman ne doit donc pas faire illusion, et nous allons voir que la censure japonaise ne s'y est pas trompée longtemps.

Pourquoi ce déguisement? Sous le régime de la politique d'isolement instaurée par les Tokugawa, c'était un subterfuge pour échapper à l'interdiction qui frappait la publication des livres traitant des pays étrangers.

Par l'édit célèbre de la 10e année *kañei* 寬永 (1633), le 3e *shōgun* Iemitsu 家光 avait défendu, sous peine de mort, aux bateaux japonais d'aller à l'étranger, sauf les bateaux à sceau rouge 朱印船 (10). La 12e année (1635), un autre édit avait défendu à tous, seigneurs, bourgeois et paysans, de construire des navires de plus de 500 *koku* 石 (11) et confisqué ceux qui existaient déjà. Un nouvel édit, l'année suivante (1636), abolit le privilège des bateaux à sceau rouge. La 16e année (1639), le Japon se fermait aux vaisseaux étrangers autres que les Chinois, les Coréens et les Hollandais, et l'isolement de l'archipel se trouva réalisée. Cette politique fut suivie jusqu'à la 6e année *kaei* 嘉永 (1854), vers la fin du *shōgunat*. La raison de cette fermeture alléguée par le shōgunat lui-même et soutenue par les historiens fut la défense

(1) V. p. 52; cp. p. 106, n. 6.
(2) V. p. 79.
(3) V. p. 108.
(4) V. p. 94, n. 2; 100. Cp. p. 106, n. 3 et 5.
(5) V. p. 50 et 111. Cp. p. 90 et 110.
(6) V. p. 62, 63, 73, etc.
(7) V. p. 84. Cp. p. 106, n. 1.
(8) V. p. 83, 86, 104. Cp. p. 109, n. 3.
(9) V. p. 52, n. 7.
(10) Bateaux autorisés par le gouvernement. Cf. N. Péri, *Essai sur les relations du Japon et de l'Indochine*, in *BEFEO.*, XXIII, p. 26-27.
(11) Le *koku* vaut environ le quart d'un tonneau.

contre le christianisme. Mais cette défense ne pouvait s'appliquer à des livres comme notre *Nampyōki*, qui traite de l'Annam et de la Chine, pays bouddhistes comme le Japon, et qui ne fait aucune allusion au christianisme. M. Takekoshi Yosaburō 竹越與三郎, dans son *Nihon keizaishi* 日本經濟史, *Histoire économique du Japon* (1), s'exprime à peu près ainsi sur le sujet. Cette politique est née, à l'époque où la base du gouvernement des Tokugawa n'était pas encore affermie, de la crainte des activités possibles des *rōnin* 浪人 (2) à l'étranger. Sujets fidèles des Toyotomi, les *rōnin* haïssaient les Tokugawa. Mécontents des conditions nouvelles, nourris d'ambition grandiose, leur puissance risquait de devenir dangereuse si, échappant au contrôle du gouvernement, elle réussissait à s'établir dans un pays voisin. D'où la fermeture si stricte, malgré les pertes qui devaient en résulter pour le commerce extérieur.

Cette explication nous fait comprendre la défense rigoureuse qui frappait la publication de livres géographiques pouvant inspirer dans le peuple le goût des voyages outre-mer. En conséquence, parmi les nombreux récits de naufragés, seuls le *Nankai kibun* 南海紀聞 (3) et notre *Nampyōki* furent édités avant la 7e année *kaei* 嘉永 (1854), date de la signature du fameux traité d'ouverture des trois ports. Le premier de ces ouvrages fut imprimé en caractères mobiles de bois, et on n'en tira que dix exemplaires qu'on se distribua entre amis (4). Ce fut une sorte de publication secrète.

Quant à notre *Nampyōki*, malgré toutes les précautions qui tendaient à le faire passer pour un roman, on finit par interdire de le vendre et de le réimprimer. *L'Ōsaka shosekishō kyūki ruisan* 大阪書籍商舊記類纂 *[Recueil par genres de vieux documents des libraires d'Ōsaka]*, cité par M. Miyatake Gaikotsu 宮武外骨, dans son *Hikka shi* 筆禍史 *[Histoire des délits de plumes]* (5), rapporte que, le 6e mois de la 11e année *kansei* 寬政 (juillet 1799), le bureau de l'est d'Ōsaka 大阪東御役所, ordonna de lui présenter les exemplaires [déjà] distribués du *Nampyōki*, que le libraire Kōchiya Tasuke 河內屋太助 lui en apporta deux, et que le lendemain, 28 du 6e mois (31 Juillet), les ayant examinés, le bureau ordonna d'en détruire les planches et de ne plus le vendre. M. Miyatake se demande si cette destruction provenait aussi de la crainte qu'une description détaillée de pays étrangers pût stimuler chez le peuple la curiosité d'y voyager.

---

(1) Tōkyō, 1925, vol. III, p. 543-552.

(2) Samurai 武士 qui ne dépend d'aucun seigneur.

(3) Cf. Ishii Kendō 石井研堂, *Hyōryū kidan zenshū* 漂流奇談全集, Tōkyō, 1900, p. 153-225.

(4) Ishii Kendō, *Ikoku hyōryū kidanshū* 異國漂流奇談集, Tōkyō, 1927, p. 617.

(5) 1e édit., Ōsaka, 1911 ; édit. rev. et augm., Tōkyō, 1926. Cf. cette 2e éd., p. 91.

Même si l'auteur, dans sa préface, ne nous en avertissait pas modestement, nous ne tarderions pas à nous apercevoir que son livre n'est nullement une composition savante. Le style, surtout au début, est insipide et diffus. La narration est souvent puérile et le vocabulaire ne manque pas d'impropriétés (1). De petits dessins introduits dans le texte suppléent parfois à l'impuissance des mots. On y rencontre quelques phrases obscures et des expressions peu compréhensibles (2). La plupart des chapitres s'ouvrent par quelque lieu commun ou une petite dissertation de philosophie naïve, teintée de bouddhisme populaire, qui trahissent à eux seuls l'auteur et les lecteurs pour lesquels il écrivait.

Malgré ces défauts, le livre est intéressant. Il est certainement fondé sur des témoignages authentiques. Si l'inculture des pauvres marins ôte à leurs observations sur les classes sociales et surtout sur la géographie (3), la précision qu'on trouve chez un lettré comme Ts'ai T'ing-lan 蔡廷蘭 (4), et si la brièveté de leur séjour et leur ignorance de la langue rendent leur témoignage inférieur à celui de Samuel Baron (5), leur simplicité même donne à leur récit une fraîcheur et une franchise qui ne se retrouvent pas ailleurs. Ils ont conservé un humble détail, que de plus raffinés eussent dédaigné, de la vie quotidienne d'autrefois : cela n'est pas sans charme et leur récit est, à ce point de vue, un assez bon texte ethnographique. On y voit, entre autres choses, deux peuples très différents en présence dans ces rapports de petites gens. Cet ouvrage se recommande encore à notre attention par les renseignements qu'il fournit sur l'itinéraire et les procédures suivies pour le rapatriement de naufragés japonais à la fin du XVIIIe siècle. Enfin c'est un échantillon d'une branche de la littérature populaire du Japon vers la fin de l'époque d'Edo (6) et une contrepartie unique aux souvenirs des missionnaires, officiers et voyageurs européens sur le pays à cette époque.

Le *Nampyōki* a été publié pour la première fois, le premier mois de la 10e année *kansei* (16 fév.-16 mars 1798), à Kyōto, par la librairie Zeñiya Chōbē 錢屋長兵衛, en cinq fascicules (7). Chaque fascicule comprend une

---

(1) Par ex., p. 68, n. 5 et 6 ; p. 104, n. 4.

(2) Par ex., p. 54, n. 3 ; p. 55, n. 5.

(3) Cp. par ex. le chap. 4, p. 58.

(4) *Ngan-nan ki-tch'eng* 安南紀程, traduit sur la version russe par L. Léger dans *Public. de l'Ecole des langues orientales vivantes*, 1e sér. vol. VII, p. 63 s. (1878).

(5) S. Baron : *Description du royaume de Tonkin*, traduit de l'anglais par H. Deseille, in *Revue indochinoise*, juillet et août 1914, p. 59 s. et 199 s. Cp. Cordier, *Bibl. indos.*, col. 1624 et 1544. Voir le jugement très juste du P. Cadière sur le témoignage de Baron et des missionnaires européens dans *Bul. Com. arch. Indoch.*, 1913, p. 2.

(6) Cf. dans Péri, *op. cit.*, p. 111, un exemple du succès de ce genre.

(7) Voici les indications à la fin du cinquième volume : 寛政十歳午正月. 京都書林. 錢屋長兵衛. 六角通烏丸東江入町. *Kansei jussai uma shōgatsu. Kyōto shorin. Zeñiya Chōbē. Rokkaku-dōri, Karasumaru, Higashi e-iru machi.*

vingtaine de feuilles. Le format est de 15 cm. 6 de large sur 22 cm. 5 de long, qui est celui du papier japonais le plus répandu, le *hanshi* 半紙, « plié en deux ». L'impression s'est faite par planches gravées, en *kana* mêlés de caractères, d'un style cursif quelquefois difficile à déchiffrer. Chaque fascicule a quelques feuilles d'illustrations, treize en tout, d'une naïveté attrayante.

Les préliminaires comprennent deux préfaces, la première par un certain NAKANO Kan 中野煥 (1 f°), la seconde par l'auteur 自序, qui signe SHIHŌKEN Seishi 枝芳軒靜之 (1 f°). Viennent ensuite une courte notice d'introduction (1 f°) et la table des matières (2 f°s). Le texte est divisé en cinq chapitres qui correspondent aux cinq fascicules, et en paragraphes munis de titres. La couverture intérieure du dernier volume porte les indications relatives à l'édition.

M. ISHII Kendō 石井研堂, dans le volume où il a si heureusement réuni les anciennes relations de naufrages, *Hyōryū kidan zenshū* 漂流奇談全集 (Tōkyō, *Hakubunkan* 博文館, 1900), a publié cet ouvrage sous le titre de *Nampyōki*, rétablissant le caractère propre 漂 et omettant le préambule et l'épilogue de l'édition primitive. M. Ishii base son édition sur un manuscrit obtenu par hasard avant d'avoir trouvé l'édition, qui est rare (1). Ce manuscrit, intitulé 南漂記, est plus près que l'édition du rapport de Kondō Morishige. Nous signalons en notes les différences entre l'édition de M. Ishii et celle de 1798, que nous traduisons.

Son édition faite, M. Ishii acquit un exemplaire de l'édition ancienne qui avait appartenu à KIMURA Kenkadō 木村蒹葭堂 (1737-1802), bibliophile et érudit bien connu d'Ōsaka. M. Ishii y trouva des notes et des fiches collées, portant des corrections. Les titres de chaque fascicule y sont tous changés en 南漂記. Au reste, les corrections correspondent à peu près au texte manuscrit de la collection de M. ISHII.

A la dernière page de l'exemplaire de KIMURA Kenkadō acquis par M. Ishii, on lit la note suivante : « Le *Taijō-maru* 大乘丸 était un bateau de 120 *koku* 石, loué par Monsieur Nambu Keijirō 南部慶次郎樣. Le capitaine était Seizō 清藏, 28 ans, fils de Seidayū 淸太夫, du district de Natori 名取郡, Sendai 仙台 (2). Sur seize [matelots], huit revinrent sains et saufs. Le 25 du 6e mois de l'année (du serpent) dernière (18 juillet 1797), ils vinrent à la capitale (2). Du 27 au 30 (20-23 juillet), chaque soir on invita quatre d'entre eux pour les entendre et écrire ce qu'ils disaient. Ils quittèrent la capitale le premier du 7e mois (24 juillet). Ces quatre [hommes] étaient : Chūkichi 忠吉,

(1) Cp. le texte de KONDŌ Morishige.
(2) Kyoto.

32 ans, Monjirō 門次郎, 18 ans, Seikichi 清吉 (1), 42 ans, Kōtarō 幸太郎, 28 ans ? ».

Cela éclaire un peu les circonstances de la composition et confirme la préface de l'auteur, écrivant : « genoux contre genoux » (2). Le nom de l'auteur qui signe Shihōken Seishi 枝芳軒靜之 est inconnu par ailleurs. Dans une lettre qu'il a bien voulu nous écrire, M. Ishii conjecture que ce nom n'est autre que le pseudonyme de Kimura Kenkadō lui-même. M. Ishii se fonde sur la note ci-dessus, et la supposition semble naturelle. Cependant, la note dit que le récit fut enregistré à la capitale, c'est-à-dire, à Kyōto. Or Kimura Kenkadō est un homme d'Ōsaka, tandis que la librairie de la publication est bien de Kyōto. L'ouvrage qui nous occupe ne serait-il pas tout simplement une composition d'un libraire de Kyōto ? Il semble difficile d'attribuer à l'érudit Kimura Kenkadō un ouvrage si maladroit et si faiblement écrit.

Deux autres relations de naufragés japonais en Annam ont été recueillies également dans le *Hyōryū kidan zenshū* de M. Ishii. L'une est intitulée *Annan koku hyōryū monogatari* 安南國漂流物語, [*Récit d'un naufrage en Annam*], et l'autre *Oshūjin Annan koku hyōryū ki* 奥州人安南國漂流記, [*Récit du naufrage des gens d'Ōshū en Annam*]. Le premier raconte le naufrage d'un bateau du Jōshū 常州 (province de Hitachi 常陸), qui eut lieu le 10e mois de la 2e année *meiwa* 明和 (nov. 1765) ; le 2e, celui d'un vaisseau d'Ōshū (province de Mutsu 奥陸), qui eut lieu le 11e mois de la même année (déc. 1765). Les naufragés des deux vaisseaux se rencontrèrent à Hội-an 會安, en Annam, passèrent ensemble les jours d'exil, et rentrèrent en même temps sur un bateau chinois, le 7e mois de la 4e année *meiwa* (juillet 1767). Kondō Morishige consacre aussi aux uns et aux autres un chapitre dans son *Annan kiryaku kō* et en complète la documentation par la topographie. *Fudoki* 風土記, annexée à son premier livre, fondée surtout sur le rapport des naufragés de notre *Nampyōki* (3).

---

(1) Heikichi ? Cp. p. 36.

(2) Cf. p. 50.

(3) Cf. dans Péri, *Op. cit.*, p. 15-16 et 18-19, la mention de deux autres vaisseaux japonais naufragés sur les côtes d'Annam, en 1592 et en 1600. Une manière de contrepartie des trois récits se trouve dans un manuscrit annamite en 8 folios, à l'EFEO., (cote : A. 1164). Il porte le titre de *Nhật-bản kiến-văn lục* 日本見聞錄 [*Mémoire de choses vues ou entendues au Japon*]. C'est une médiocre relation de l'aventure de cinq soldats annamites de la citadelle de Gia-định, chargés de conduire à Huè un train de bois, que la tempête surprit après deux jours de navigation, au commencement du 5e mois de la 14e année *gia-long* (juin 1815), et entraîna dans l'océan où ils finirent par échouer aux îles japonaises. La relation est datée du 9e mois de la 9e année *minh-mạng* (oct. 1828), et l'auteur en est Trương Đăng-Quế 張登桂, originaire du village de Mỹ-khê 美溪, au Quảng-ngãi, reçu licencié la 18e année *gia-long* (1819), grand précepteur 太師 et duc (Tuy-thịnh công 綏盛公).

NAMPYŌKI

Première préface.

Le libraire *Shihōken* 枝芳軒 m'a présenté le *Nampyōki* composé par lui, et m'a demandé un mot de préface en disant : Je ne connais pas les caractères et ne parle qu'une langue rustique et dialectale. J'ai composé ce livre en recueillant ce que j'ai entendu dire. Il plaira peut-être aux enfants et aux femmes. Je répondis : Les livres servent à [exprimer] la vérité des évènements. Si [le vôtre] contient des paroles rustiques, c'est que vous avez noté ce que vous avez entendu ; s'il contient du dialecte, c'est que vous en avez conservé la vérité. Vraiment, c'est un ouvrage nouveau et singulier [des choses] d'au-delà des mers. Mais de tout vous avez des preuves. Il diffère des ouvrages composés de choses mal comprises. Il m'a distrait aux heures de tristesse, consolant mes longues pensées. Non seulement il amusera les enfants et les femmes, mais les savants y trouveront aussi leur bien.

Dernier mois d'hiver de l'année *teishi* 丁巳 de *kansei* (1797).
Nakano Kan 中野煥.

Préface de l'auteur.

Le propre du miroir, dit-on, c'est de réfléchir. L'eau est claire parce qu'elle coule, mais par vent violent elle cause des naufrages en mer. Le feu se transforme sous la main des hommes ; placé sur une hauteur, il sert de repère au loin et de près : c'est sa vertu. Mais « le pied du phare est obscur » (1), sa lumière n'éclaire pas des formes et des couleurs toutes proches, et, de même, le savoir du libraire ne dépasse pas la connaissance des titres. Je ne sais pas même lire les *kana*, encore moins faire une composition littéraire. Mais ce livre rapporte le rêve du *maître à la courge du sud* (2), où est raconté en gros un voyage à l'étranger, dans les mers du sud, et le retour au pays natal, après trois années d'épreuves (3). C'est un récit rare et curieux, ouï genoux contre genoux (4), donnant depuis les mœurs de ces pays jus-

(1) Dicton japonais.
(2) *Nampyō dōjin* 南瓢道人.
(3) La tempête eut lieu en septembre 1794, et le retour à Nagasaki en janvier 1796. C'est donc en réalité moins d'un an et demi d'épreuves qu'il faut entendre. Cf. l'*Introduction*, p. 35-36.
(4) Directement.

qu'aux degrés [de latitude]. Comme beaucoup de choses y étaient [pourtant] omises, montrant de nos ustensiles de ménage et des outils de nos métiers, j'ai demandé s'ils existent ou non en Annam. Recueillant les réponses dans leur désordre, [j'en ai fait] un livre que j'intitule : *Le récit* [*du maître*] *à la courge du sud* (1).

Shihōken Seishi 枝芳軒靜之.

Note introductive.

Les mesures de longueur marines et terrestres diffèrent selon les pays. Je me suis servi en général du *ri* 里 (2) japonais valant 36 *chō* 町 (3) japonais.

En principe, un grand bateau à voile de 36 pièces marche 6 *ri* à l'heure. J'ai calculé d'après cela la distance en mer.

Pour les mots étrangers, il y a une traduction japonaise. J'ai tout traduit en japonais.

Je note ici tout [ce qui concerne] les lieux célèbres, les souvenirs historiques, les fêtes religieuses et bouddhiques, la monnaie, le riz, le costume masculin et féminin, le théâtre, les promenades en bateaux, les oiseaux de basse-cour, les animaux, les poissons et les oiseaux, les produits champêtres, les arbres et bambous, toutes sortes d'objets, et jusqu'à la navigation.

Je calcule le degré de hauteur de l'étoile polaire au-dessus de l'horizon d'après les livres.

Quant aux climats, je les ai connus par ces [naufragés].

Seishi 靜之.

NAMPYŌKI 南瓢記. I.

1. Prologue (1).

Dans la capitale (5), il y avait un homme qui conservait chez lui des milliers de livres et portait en lui la doctrine des trois religions : chaque jour il prenait plaisir à écouter et noter les propos curieux des poètes et artistes de toutes les provinces qu'il rencontrait. Il regrettait, pourtant, de n'avoir

---

(1) *Nampyōki* 南瓢記.
(2) Un *ri* équivaut à 3 kilom., 927.
(3) Un *chō* équivaut à 109 m., 10.
(4) 發端.
(5) 洛陽, i. e. Kyōto.

jamais eu de rapports exacts sur les pays étrangers et il pria la *Kwannon* 觀音 du *Rokkakudō* 六角堂 (1), s'enfermant sept jours au temple, qu'elle lui montrât les mœurs de ces pays. Au bout du dernier jour de prière, un petit enfant lui apparut, disant : Sois béni ! Agréant ta piété, je t'accorderai ta demande. Il y a dans la province de *Mutsu* 奥陸 un immortel (2) qui porte toujours une calebasse grâce à laquelle il passe sans danger à travers les vagues en se l'attachant à la ceinture ; et quand il est à terre il fait sortir de la gourde un cheval sur lequel il va partout à son gré. Il vient de rentrer d'un voyage aux mers du sud 南海. C'est pourquoi on l'appelle *Nampyō Dojin* 南瓢道人, *le maître à la gourde du sud*. Heureusement, il se trouve dans la montagne de Kitashirakawa 北白河 (3), près de la ville, et je l'appellerai ici par ma magie. Interroge-le en détail sur les mœurs de l'étranger. Ayant ainsi parlé, il disparut. Soudain apparut un vieillard aux cheveux blancs tenant une calebasse. Mettant avec respect les mains aux côtés (4), l'homme lui demanda ce qu'il avait vu. L'immortel en souriant commença son récit :

Il y a quatre ans, passé le 20 du 8e mois, sur la plage de Chiga 千賀, à mon pays de Mutsu 陸奥, au port de Samusawa 寒澤 (5), où le vent d'automne soufflait, mes compagnons et moi voulûmes partir en mer. Mais le temps nuageux menaçant tempête, nous remîmes de jour en jour, durant presque un mois. Enfin le 27 du mois suivant, à l'heure du cheval (de 11 h. à 1 h. *p. m.*), nous partîmes par vent favorable (6). La nuit, par le même vent, nous mîmes à la voile. Le 29, nuit et jour, le vent se mit du nord. Le 30, vers 5 heures (8 h. *a. m.*), le vent du nord peu à peu reprit et, vers l'heure du singe (申, de 3 h. à 5 h. *p. m.*) [commencèrent] une pluie et un vent violents. Le bateau, secoué par des vagues furieuses, montait et remontait (7). Tous les côtés étaient noirs comme la nuit. Le vent contraire de plus en plus fort brise la poupe et le gouvernail et emporte les canots. Inondés de sueur, nous travail-

---

(1) A Kyōto, au quartier de Kyōgoku 京極.

(2) 仙人.

(3) Au nord-est de Kyoto.

(4) Salut respectueux.

(5) Le vrai nom, donné dans Kondō Morishige, est Samukazesawa 寒風澤. Cf. *Introd.*, p. 36.

(6) Cf. la version publiée par M. Ishii, *Hyōryū kidan zenshū* 漂流奇談全集, p. 697 : « Le 23 du 8e mois de l'année du tigre, 6e de l'époque *kansei* 寛政 (16 sept. 1794), embarqués au port d'Ishinomaki 石の巻, du district d'Ojika 男鹿郡, province de Mutsu 陸奥, ils arrivèrent le 24 à Samukazesawa 寒風澤 et en repartirent par vent du nord favorable, vers midi, le 27 du mois suivant ». Cf. pour cette dernière date, le rapport de Kondō M., p. 36.

(7) Les caractères ici employés ne sont pas ordinaires. Ils contiennent une allusion au nom du village des naufragés : Yuriage 閑上, dont la prononciation correspond à *yuriage* 揺上, « agiter et monter ». Cp. p. 45.

lions de toutes nos forces et de toute notre énergie, mais le vent était si fort que nous fûmes réduits à couper le mât. La tempête soulevait la mer et nous nous attendions au pire. Bientôt le jour commence à poindre, mais le vent, se renforçant, tourne de nouveau au sud et sa violence est inexprimable. Le capitaine veut s'orienter par l'aimant, mais le bateau tourne et se retourne au typhon et part à la dérive. Le 4, à 9 heures (midi), ayant aperçu au loin une île qui ressemblait à Hachijō-ga shima 八丈ヶ島, nous mîmes la voile sur la barre du gouvernail en guise de mât et plaçâmes deux paquets de cordes à la proue (1) dans l'espoir d'atteindre l'île. Mais le vent furieux et les vagues soulevées empêchèrent l'approche. Dès ce moment, à demi-morts, tous seize nous nous abandonnâmes au ciel et ne sûmes plus où nous allions. Chaque jour, le vent changeant soufflait tantôt du nord-ouest (戌亥), tantôt du nord-est (丑寅), maintenant, du sud-sud-est (己午), et, tout à l'heure, du sud-ouest (未申). Les matelots étaient épuisés de fatigue. Enfin le 30 du 10e mois, vers 5 heures (8 h.) du matin, le vent se rétablit dans la direction du nord-nord-est (子丑), le temps s'éclaircit et la tempête se calma. Cependant, l'eau à boire était épuisée avant le 2e jour du mois de givre 霜月 (2). Nous n'avions plus rien à boire et ne pouvions cuire le riz (3). En vain priâmes-nous dieux et bouddha : il fit un peu de vent, mais point de pluie. Faute de mieux, nous passions nos jours en mordant du riz cru. Du fond de la gorge l'haleine sortait comme une fumée et la souffrance était telle qu'elle rappelait les véritables peines de l'Enfer ; nous pleurions ensemble de désespoir. Nous vécûmes ainsi jusqu'au 7e jour ; si nous ne buvions pas, il serait pour nous le dernier. La 9e heure de la nuit (minuit), tous seize, nous nous coupâmes les cheveux et les vouâmes au *Daijingū* 太神宮 (4), demandant la pluie. Le lendemain, à 8 heures (2 h. *a. m.*), de grand matin, grâce à la bonté du dieu, le ciel se couvrit, il plut fortement une demi-journée. Nous recueillîmes l'eau du ciel dans des baquets, des seaux, des cuves et jusque dans des marmites et des chaudrons, et nous reprimes un peu nos sens. De reconnaissance, nous nous purifiâmes (5), et, prosternés, adorâmes *Daijingū*. Notre soif apaisée, nous eûmes un peu de répit. Il y avait déjà environ quatre-vingt jours que nous avions quitté Ishi-no-maki 石の巻. Abandonnés aux courants, nous songions avec une extrême tristesse à quel pays nous arriverions. Nous vîmes passer les jours, impuissants :

---

(1) 表 *omote*. Cf. *Hyōryū kidan zenshū*, p. 320 : « On laisse traîner un paquet de corde [pendu] à la proue et l'on vogue dans l'orage la poupe en avant, etc. (Quand le bateau perd son gouvernail, il faut laisser tomber des cordes à la proue et voguer la poupe en avant. Autrement, il se renverse) ».

(2) Le 11e mois.

(3) Faute d'eau.

(4) Le grand temple d'Ise 伊勢.

(5) Par des ablutions.

errant sur les flots, durant quarante à cinquante jours nous n'aperçûmes aucune terre ; vraiment c'était le grand océan du monde. Nulle part n'apparaissait un navire, une plage ! nos seuls compagnons étaient les oiseaux volant sur l'eau. Tandis que passaient les jours, peut-être pour avoir trop bu d'eau de pluie, nous eûmes tous seize la figure, les mains et les pieds gonflés, notre ventre enfla et nos yeux se fermaient peu à peu. En pressant du doigt nos mains et nos jambes, nous y laissions des marques profondes d'un pouce. Nous les contemplions, nous demandant si nous allions mourir aujourd'hui, ou serions noyés demain, et nous souhaitions de gagner une côte, quelque sort dût nous y attendre. Nous pleurions. Implorant encore *Daijingū* de nous rapprocher d'un village et des hommes, nous tînmes son oracle, voguant à la dérive. Enfin, vraiment par la protection du dieu, le 17 du 11e mois, au point du jour, avec le soleil, une petite île se montra à un *ri* 里 (1) dans la direction du sud-ouest (未 申). Nous tâchâmes de l'atteindre à la rame et en approchâmes. Durant la longue tempête, le bord supérieur [du navire] s'était fendu et avait glissé ; nous l'avions réparé avec nos cordes de palmier. Une fois arrivés, il s'enfonça dans l'eau de sept ou huit pieds, et le bateau se trouva hors d'état de naviguer. Craignant pour le lendemain, nous passâmes sur le pont pour monter sur la colline de l'île. Nous eûmes beau regarder partout, nous n'aperçûmes ni hameau, ni plage, rien que la surface de la mer toute verte. On était au 11e mois, où les jours sont courts ; le soleil s'inclinait déjà dans les montagnes de l'ouest (2), on n'entendait que les bruits du vent. Exténués de corps et d'esprit, surtout les malades (3), ne sachant que faire, nous ne pûmes que prier, les mains jointes. Parmi nous était un enfant de treize ans et un vieillard de plus de soixante ans. Nous nous prenions les mains (4). A la pensée de devenir gardiens de cette île (5), notre tristesse était infinie. Nous passâmes la nuit là, dans un demi-rêve, sans pouvoir dormir ni rester éveillés.

2. Le petit village de Saisan [Tây-sơn *tiểu thôn*] 西山小村 (6).

Le lendemain, 21 du mois de givre (7), le temps était beau et très chaud pour la saison : pas de trace de givre ni de brumes, un climat tout différent

---

(1) V, note 2, p. 51.

(2) Vieux cliché japonais.

(3) 我人互に身も心も労れはて, 其上病人の身となりて... L'expression n'est pas claire.

(4) Pour pleurer ensemble.

(5) 此島守となることかと... De vivre là abandonnés du monde. — Expression japonaise toute faite.

(6) V. p. 38, n. 2.

(7) V. p. 53, n. 2.

de celui du Michinoku 陸奥. C'est pourquoi nous nous crûmes à l'extrémité des mers du sud. Nous eûmes beau regarder : pas une poussière à l'horizon ; tout autour de nous, il n'y avait qu'une mer boueuse et rougeâtre. Nous étions inquiets de notre sort. Nous cuisîmes du bouillon de riz et le mangeâmes. Soudain, un matelot, montrant du doigt la mer, crut y distinguer un bateau. Tendant le cou pour mieux voir, il nous sembla qu'une barque ramait vers nous. La joie de ce moment est ineffable. Il approcha peu à peu jusqu'à trois ou quatre *chō* 町 (1). Tous, levant les bras, nous appelâmes au secours. La barque vint jusqu'à un demi-*chō* ; nous redoublâmes nos appels. Mais, peut-être à cause de nos têtes échevelées, de nos visages enflés et de notre aspect sordide, le bateau brusquement fit mine de s'en aller. Dépliant notre certificat d'envoi (2), écrit sur grand papier (3), nous implorâmes les mains jointes. Ils parurent enfin comprendre, vinrent au rivage et débarquèrent. Très différents des gens de notre pays (4), ils avaient les cheveux noués retenus par un petit peigne et la barbe longue (5). C'était un bateau avec cinq pêcheurs. Le capitaine • ° • (6) étant malade, le commissaire (7) leur fit l'histoire du naufrage et leur demanda du secours. Ils ne comprenaient mot. S'aidant des caractères chinois, il demanda quel était le pays où nous nous trouvions. Ils répondirent : « L'île déserte de Saisan [Tày-sơn] en Annam » (8). Ils demandèrent quel était notre pays. Il le leur expliqua par écrit. Ils demandèrent : « Etes-vous des *Hinoshita* ? (9) ». Il leur écrivit que notre bateau *hinoshita* avait eu mâts et rames brisés par la tempête, que nous avions des malades et demandions du secours. Ils y consentirent par gestes. Ils nous firent monter tous seize dans leur barque et, après environ quatre *ri* de navigation, nous arrivâmes à un petit port d'une vingtaine de maisons. Deux des cinq pêcheurs restèrent avec nous, les trois autres débarquèrent. Nous pensâmes encore : Quoique nous soyions arrivés dans un village, ce n'est pas notre pays (10), qui est à des milliers de *ri* [au-delà] des flots. Nous pensions avec inquiétude que ces gens pourraient nous vendre comme curiosités aux pays étrangers. Nous attendions impatiemment le retour des trois hommes. Deux personnages

---

(1) V. p. 51, n. 3.
(2) 送り手形.
(3) *Kataori* 大紙 : papier fabriqué à Iwakuni 岩國 dans la province de Suō 周防. Il a 9 pouces sur 4 pouces et demi.
(4) Dans Ishii : des Japonais.
(5) 本國人さは達髷髪にて髭ながく小さきくしにて髪を怎きさめ. La phrase est confuse.
(6) Dans Ishii : Seizō 清藏.
(7) Id. : Genzaburō 源三郎.
(8) 安南國西山離島. V. p. 38, n. 2.
(9) 日下, déformation de 日本, Japon.
(10) Dans Ishii : la terre du Japon 日本地.

en chaises qui semblaient les mandarins du lieu, suivis de huit hommes à pied et conduits par les trois [marins], vinrent près de la barque et nous montrèrent un écrit invitant le capitaine à descendre. Notre commissaire se présenta, qu'on interrogea. Il refit son récit par écrit et redemanda du secours. Ils nous répondirent de ne rien craindre, qu'on allait arranger l'affaire, et que bientôt on l'annoncerait au roi. On mit un de nos malades en chaise. Ce n'est qu'alors que nous prîmes confiance. L'autre malade conduit à la main et suivi des quatorze autres [naufragés], nous descendîmes à terre, guidés par les mandarins. A droite et à gauche on voyait des champs de courges, d'aubergines et de pastèques, avec des pruniers chargés de fruits. Sur la gauche, il y avait des touffes de bambous riches en pousses. Le pays semblait fort chaud : bien qu'on fût à la fin du 11e mois, il n'y avait point de trace de froid. Le temps était comme celui du 4e mois ou du 5e mois de notre pays, et très agréable. Ayant marché un demi *chō*, nos guides nous firent entrer dans une maison inoccupée. Le plancher était de lattes espacées couvertes d'une natte sans bordure. Les mandarins partirent et deux subalternes restèrent avec nous. Dès lors, nous échangeâmes avec eux demandes et réponses par écrit sur toutes les questions. C'était le 90e jour depuis notre départ et nos malheurs. Nous nous réjouîmes de nous retrouver saufs tous seize. Cependant, le temps passait, il était plus de 7 heures (4 h. *p. m.*). Un domestique apporta le dîner : des bols de bouillon de riz avec des *tsukemono* (1), des courges, des aubergines, des *umena* (2), et un écrit disant : « Ayant fait naufrage, vous devez être très fatigués de corps et d'esprit ; il est préférable que vous mangiez aujourd'hui du bouillon de riz ». Nous fûmes tous rassurés de cette attention polie. Le lendemain 22, on nous servit du riz (mais il avait très mauvais goût, comme la balle de riz chez nous : trop peu glutineux, cela n'avait pas le goût du riz), avec, comme ingrédients salés, des aubergines, des courges, des *umena*, des *seri* (3), des pousses de bambous. Le poisson comprenait beaucoup d'*akaei* (4), et de poissons de rivière. Quant aux quadrupèdes, on mange ordinairement des cochons ; quant aux oiseaux, des canards sauvages, des poules et des canards domestiques. Sur les trois repas, on servait une fois des légumes salés (5), deux fois du poisson, du poulet ou du cochon. On nous traitait gentiment. Bien qu'ignorants combien de *ri* séparent ce pays du nôtre, il nous paraissait bien gouverné : tout y était bien. Durant notre séjour, jusque vers le 15 du 12e mois, il y avait dans la maison voisine un vieillard d'environ

---

(1) 漬物, légumes conservés dans du sel.

(2) 梅菜, nom de légume, probablement dialectal que nous n'avons pas pu identifier.

(3) 芹, ananthe stolonifère.

(4) 赤鯵, pastenague commun.

(5) 鹽清の青物.

quatre-vingts ans qui venait chaque jour nous trouver, appuyé sur son bâton. Au cours de cette amitié de vingt jours, il nous montra une grande compassion. Il nous conseilla maintes fois, quand nous serions à la capitale, d'aller demander [la grâce] de retourner dans notre pays. Le jour de notre départ, il vint nous accompagner avec son bâton un ou deux *chō* et repartit en pleurant. L'affection du vieillard nous toucha tellement que nous parlions souvent de lui. Le 15 du 12e mois, un fonctionnaire de la capitale, accompagné d'un médecin et d'un interprète, vinrent en bateau sur le fleuve. ([La communication] entre ce lieu et la capitale se fait par le fleuve. Le trajet dure à peu près cinq jours. Le fonctionnaire semblait venir de la capitale ; car on [nous] y avait annoncés dans l'intervalle).

Le 20 du 12e mois, nous arrivions à la capitale.

3. Le pays (1).

De hautes montagnes se dressent au-dessus des nuages. Il y a des arbres nombreux et un grand fleuve à l'eau claire. La mer entoure [le pays] de trois côtés. Des bateaux marchands de Hollande, de Canton, de Macao, et d'ailleurs, mouillent dans le port du fleuve. C'est un lieu de commerce actif. Sur les côtes, il y a des villages de pêcheurs, et des chasseurs dans la montagne : les marchés ont beaucoup de poissons et de gibier. Les poissons de rivière abondent ; parmi les poissons de mer, les *akaei* sont les plus nombreux. Toute l'année, les champs donnent des légumes. Les fruits des arbres grands et petits complètent la nourriture. Il y a des bambous aux entre-nœuds d'une longueur extraordinaire. L'or et l'argent s'y trouvent. Le cuivre vient de Canton. Le riz mûrit trois fois par an ; les pois et les haricots aussi. Les humbles n'y connaissent pas le souci de la faim. Les gens sont aimables et compatissants. Le roi gouverne avec bonté et le peuple n'est pas malheureux. Mais le pays étant à l'extrémité des mers du sud, où sont beaucoup d'états insulaires, on est toujours prêt à se défendre contre une agression. L'exercice des armes est incessant. Le 4e mois de la 54e année *cảnh-hưng* 景興 (2), le pays de Tày-sơn se révoltait contre la capitale et, malgré une expédition punitive, on ne sait encore qui l'emportera. On prépare activement les bateaux de guerre, et la plupart en sont déjà partis : ce que nous verrons à la fin de cet ouvrage (3).

---

(1) 風土.

(2) 1793. C'est aussi la première année *cảnh-thịnh* 景盛 des usurpateurs Tày-sơn. Date fausse quant à la révolte. Cp. p. 91 s.

(3) P. 91 s.

NAMPYŌKI, II.

4. La capitale royale de l'Annam (1).

Le Giao-chi 交趾, le Đòng-kinh 東京, le Ngoại-la (de Đại-la) 外羅, le Nghi-an 儀安 (義安), le Tiêm-bút-la 尖筆羅, le Bò-chánh 布政, et le Tràn-châu 鎮州 (Phúc-yên), composent ce qu'on appelle l'Annam.

Entre la capitale de l'Annam et le Giao-chi, il y a plus de cent *ri* de distance (2). On dit qu'au Giao-chi se trouve même maintenant un quartier appelé Hinoshita (3), où habitaient jadis les gens du Hinoshita (4). En outre, l'Annam comprend beaucoup d'îles. Il a même des lieux qui sont à 15 ou 16 degrés d'élévation du pôle (5).

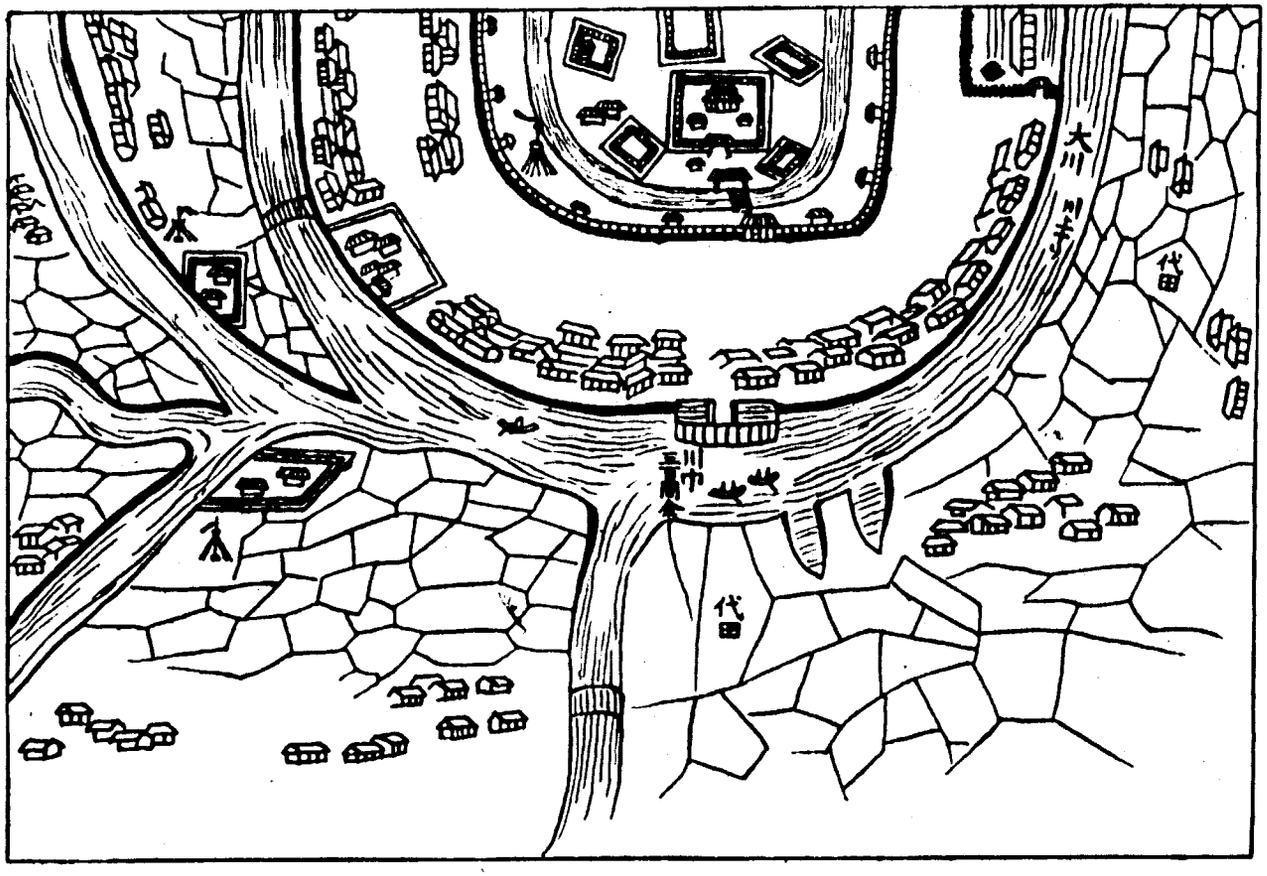
La ville royale (6) : A l'ouest et au sud sont de hautes montagnes. Au nord est la ville, à l'est, une grande rivière qui va se jeter dans la mer. Elle passe au petit village de Tày-sơn. A cent *ri* au nord-est se trouve le pays de Tày-sơn 西山國, il faut trois jours (7) de voyage par le bateau. (Un grand bateau fait 6 *ri* par heure (8) et 36 *ri* par jour, [calculant] d'après les *ri* du Hinoshita). C'est autre chose que le petit village de Tày-sơn 西山小村.

Aux quatre coins [des murailles de la ville royale] il y a douze canons à pierres. A l'est est la rivière qui va se jeter dans la mer. Dans la citadelle (9), le terrain s'élève graduellement. A l'intérieur, il y a une pagode à cinq étages, haute d'environ 200 pieds, qui est merveilleuse. (Dans les provinces du pays des Ts'ing 朝清 (10), il y a toujours des tours de cinq étages au-dedans et en dehors des citadelles. Quant à l'intérieur du palais royal, nous en parlerons ci-après) (11). Ce pays [d'Annam] est au sud-ouest par rapport au nôtre. Il est très chaud. Toute l'année, on y porte des habits sans doublure ; les habits ouatés n'y existent pas. Dans le plein été, la plupart des gens au-dessous de la condition moyenne, restent nus. Toute l'année, on a courges, aubergines, pastèques, prunes, pousses de bambous, mandarines, et citrons bigarades (12). Bien que les jours et les mois diffèrent légèrement en longueur d'avec les

---

(1) 安南王都, Gia-dịnh. Cf. *Introd.*, p. 38, n. 4.
(2) Les évaluations générales et d'après les on dit sont parfois sujettes à caution.
(3) Ishii : un quartier japonais 日本人町.
(4) Id. : les Japonais.
(5) 北極出地事十五度十六度の所もあり.
(6) 王城. Suivant les cas, nous avons dû rendre 城 par : ville, citadelle ou palais.
(7) Ishii : deux jours. Cp. Kondō M., p. 39 et 40.
(8) 2 heures actuelles.
(9) 城中.
(10) La Chine.
(11) 城中, p. 60 s.
(12) 橙.

安南國王城圖



La ville royale de l'Annam. Cp. p. 39 et 58. (D'après Kondō M., *Annam kiryaku kō*, II, p. 97).

nôtres, le calendrier, surtout des mois intercalaires, est le même. (L'Annam se trouve à cinquante jours de bateau au sud du Kouang-tong, au pays des Ta Ts'ing ; mais au Kouang-tong, les mois intercalaires retardent de deux ou trois mois sur les nôtres. Les cinquante jours de voyage s'entendent d'un vaisseau marchant 70 *ri* de chez nous chaque jour. Le climat diffère beaucoup du nôtre, mais le cours des jours et des mois et des mois intercalaires est le même). Le 20 du 12e mois de la 55e année *cảnh-hưng* 興景 (nom de période annamite) (1), nous arrivâmes du petit village de Tày-sơn au port fluvial [de la capitale] par le bateau. De là jusqu'à l'entrée de la ville (2), il y a à peu près 1 *chō*. (A l'entrée il y a une porte). La rue n'est pas cailloutée, mais le sol est tout en sable. A chaque *chō* il y une porte. (De loin en loin sont des portes surmontées d'observatoires et fortement défendues). La construction des maisons ne comporte pas de toits de tuiles. Toutes sont couvertes [de feuilles] d'aréquier ou de ce qu'on appelle *kachan* (3). (On en parle plus loin) (4). Les piliers sont de grosses colonnes de bois, longues d'un *jō* 丈. Pour les murs, on tresse aussi [des feuilles] de *kachan*. (On ne crépit pas avec de la terre). Les boutiques de marchands se rangent des deux côtés de la rue, tout comme chez nous. La ville a environ 2 *ri* carrés (5). Nous allâmes, en chaises à porteurs, conduits par trois cavaliers, dix officiers moyens, vingt officiers inférieurs ; soixante soldats et porteurs, soit une centaine d'hommes. Tout le long du chemin, environ 30 *chō*, les spectateurs s'entassaient (6), surtout aux carrefours. A peu près 6 *chō* avant le mur extérieur de la ville royale, on nous donna pour logement une maison très proprement nettoyée. Elle avait 3 *ken* (7) de façade et 7 ou 8 *ken* de profondeur ; elle avait un étage avec un

---

(1) Ishii : « qui correspond à la 6e année de l'époque *kansei* 寛政 (1794) ». Cette date annamite, comme celles des p. 57, 92 et 94, du *Xampyōki*, d'accord avec celle du premier document annexé au rapport de Kondo Morishige, servirait, s'il en était besoin, de marque de véracité. Antérieurement à 1802, Nguyễn Ánh ne changea pas le nom de la période et continua de suivre celle de *cảnh-hưng*. C'est ainsi, entre autres, que le texte de l'oraison funèbre de Pigneau de Béhaine s'ouvre par la date de la 60e année *cảnh-hưng* (1799) : 維景興六十年歲次己未十一月丙子乙卯朔越二十日甲戌 ... (Pièce 5 du recueil ms. de copies coté A. 969 à l'EFEO.). Ce sont les historiens des Nguyễn qui, au XIXe siècle, ont pris l'habitude de supprimer le nom de période, *niên-hiệu*, pour les années de l'usurpation tây-sơn, et n'en ont plus noté que les signes cycliques. La chronologie du P. Tchang, qui arrête la période *cảnh-hưng* à sa 47e année (1786), est donc à rectifier dans ce sens. Cf. *Synchronismes chinois*, 1905, p. 476.

(2) 城下入口.

(3) Les feuilles de cocotier, ann *cỏ tranh* (ou *cỏ gianh*) ; cp. p. 88.

(4) P. 88.

(5) Ishii : est aussi grande que *la capitale orientale* 東都 du Japon, c'est-à-d., Edo.

(6) Littér. 山の ごとく, « comme une montagne ».

(7) Un *ken* 間 équivaut à 1 m., 82.

grand jardin par derrière. Elle se trouvait dans un quartier de marchands très animé. Les officiers nous adjoignirent un cuisinier. Nous mangeâmes. Nous nous sentîmes là un peu soulagés et peut-être à cause de cela, nous dormîmes tous, cette nuit, profondément. A partir de ce jour-là, deux bas-officiers et un domestique nous furent attachés.

Le lendemain, 21, un officier vint annoncer qu'on allait bientôt nous présenter au roi, qu'il nous donnerait cinq *kanmon* (1) de monnaie et deux *hyō* (2) de riz blanc, de crainte que nous ne manquions de rien, et que nous devions demander tout ce qu'il nous fallait aux bas-officiers. Et il partit. Ici encore la communication se fit par l'écriture que le commissaire nous traduisait. Malgré cela, nous ne nous comprenions guère. Nous nous servions alors d'un livre emporté avec nous depuis notre pays. Nous en parlerons après (3).

Cinq ou six d'entre nous, y compris le capitaine, malades dès avant notre arrivée à Tày-sơn, le devenaient de plus en plus. Ils semblaient souffrir d'hydropisie et n'avaient point d'appétit. Jugeant leur état grave, nous fîmes parvenir aux mandarins une requête demandant des médicaments. Un ou deux jours après, on nous annonça que le roi voulait bien nous donner audience. Laissant les deux plus malades, nous partîmes en chaises à porteurs. (Le bas de la chaise est fait d'un ajustage en bois semblable au brancard pour le passage des rivières (4). On peut s'y asseoir. Il y a deux appuis-bras, une colonnette aux quatre angles, un coussin dans le fond. Comme on s'y asseoit à mi-genoux (5), c'est très confortable. Au sommet de la chaise, il y a un *gibōshu*) (6). Nous avancions accompagnés par des officiers; comme la première fois, tout le long du chemin et à chaque carrefour, une foule de spectateurs s'assemblait, qu'on écartait avec peine. Bientôt arrivés à la porte principale du palais royal, nous descendîmes et allâmes à pied. Jusqu'à la deuxième enceinte, il y a une double rangée de bâtiments fortifiés occupés par les gens du roi. Au-dessus de chaque porte, pend une sorte d'enseigne en forme de croissant. (Cela s'appelle *dahaimot*. On s'en sert pour indiquer le rang de chaque maison). A partir de la porte principale, on marche en tournant à peu près 3 *chō*, tandis que le terrain s'élève d'environ un *chō*. A l'entrée de la deuxième enceinte, il y a un observatoire, haut de 40 *ken*. Un officier y monte habituellement observer vers la mer; c'est un organe de

---

(1) Un *kanmon* 貫文 équivaut à mille sapèques.

(2) Sacs de paille pour les grains. Cf. p. 36, n. 4.

(3) Il s'agit d'un dictionnaire populaire japonais-chinois. Cf. p. 89.

(4) Ce qu'on appelle *rendai* 蓮臺, employé autrefois au Japon.

(5) 中腰 c'est-à-d. à l'européenne, par opposition à: s'asseoir les genoux pliés, c'est-à-d., à la japonaise.

(6) Ornement rond qui surmonte souvent le parapet d'un pont, la balustrade d'un temple, etc...

défense. On dit que les officiers y montent la garde tour à tour une demi-journée. A droite, il y a trois maisons carrées. Ce sont des officines médicales où beaucoup de personnes coupent des simples ou les pilent au mortier. (Le mortier est tout à fait comme le nôtre.) On aperçoit plus loin un magasin de ces plantes et une grande place pour les faire sécher. Toutes ces plantes médicales sont coupées de cette façon : ○ □, en grands morceaux. En dépassant cet endroit on voit au loin le corps principal [du palais] (1). Le sol (2) est dallé de pierres taillées et le plafond très haut. Il y a une double rangée de sièges sur une longueur de près d'un *chō*. Le plafond et les deux murs sont peints en rouge, avec, çà et là, des dorures et de l'argent. Cette merveille frappa nos yeux. Tous les sièges ont des sculptures, dont les motifs coloriés ont aussi de l'or et de l'argent, et les bras sont à balustrade. On dit que ce sont des sièges pour les seigneurs de toutes les régions. En Annam, depuis les hauts fonctionnaires jusqu'aux gens du peuple, tout le monde s'assoit sur des chaises, tant pour la conversation que pour les repas. Pour le salut de cérémonie, on se tient debout, on va l'un vers l'autre et l'on s'incline trois fois, sans jamais se courber profondément en laissant tomber les mains (3). Ce couloir se prolonge à peu près cinquante *ken*, le terrain montant peu à peu. Trois *ken* avant l'entrée du palais, étaient quatorze mandarins. Au bout de quelque temps, le roi apparut et s'assit sur un fauteuil rouge placé au milieu [de la salle], muni d'une balustrade et tout incrusté d'or, d'argent et de jade (4). Des deux côtés, deux princes s'assirent. Le roi semble avoir quarante ans (5). Il est habillé d'un costume de damas noir à jours (6) avec pantalons (*gon*) (7) de damas noir et ceinture (*eron*) (8). Un page porte son épée derrière lui. Il couvre sa tête d'une soie tissée de cinq pieds qui ne laisse à découvert que le bout du chignon, sur lequel est piqué un peigne en or. Les deux princes sont aussi en costumes noirs et portent des peignes d'argent. Des mandarins auprès d'eux portent tous une coiffure de soie bleue, jaune, rouge ou blanche et mettent des peignes de tortue, de buffle (9) ou de rhinocéros (10). Ils avaient une tenue solennelle. Personne

---

(1) 本丸.
(2) Il s'agit du vestibule d'entrée.
(3) Comme pour le salut japonais.
(4) Le trone.
(5) Nguyễn Ánh était né le 8 février 1762 (Cadière, in *BEFEO.*, V, 141).
(6) 紗綾.
(7) ゴン. Ann. *quần*.
(8) エロン. Ann. *thắt-lưng*.
(9) 水牛.
(10) 一角ウニコール, *unikōru*. Cf. *Kōmō yaku mondō* 紅毛譯問答 (*Questions et réponses sur les mots etrangers*), p. 8, dans *Namban Kōmō shiryō* 南蛮紅毛史料, éd. par Shinmura Izuru 新村出, Kyoto, 1930, I.

n'était en costume noir, sauf le roi (1) et les princes. Le prince aîné semble âgé d'une vingtaine d'années, il est très beau et incomparablement noble. Dans tous les pays visités au retour, nous ne vîmes personne aussi beau que lui. Enfin, l'interprète (dans ce pays, on étudie surtout le confucianisme, mais on ne comprend pas le chinois ; l'interprète est de Nankin, il a servi longtemps à... (2) et habite depuis l'Annam) se présenta devant le roi, le salua trois fois, et annonça les naufragés du Hinoshita (3). Le roi voulut bien faire un geste de salut. Nous le suppliâmes de nous renvoyer dans notre patrie. Il répondit par l'interprète qu'il le pourrait bientôt et que, dès ce jour, il allait envoyer un médecin à nos malades. Nous l'en remerciâmes. Accompagnés par les officiers, nous sortîmes, reprîmes nos chaises à porteurs, et rentrâmes à notre logement à l'heure du cheval (4).

5. Traduction de mots (5).

Mō	一 (un)	một	*Sao*	六 (six)	sáu
Hai	二 (deux)	hai	*Wai*	七 (sept)	bảy
Hā	三 (trois)	ba	*Tam*	八 (huit)	tám
Hon	四 (quatre)	bốn	*Sen*	九 (neuf)	chín
Nan	五 (cinq)	năm	*Moi*	十 (dix)	mười
			Mōran	百 (cent)	một trăm

Mōkan	一貫	(3 kil. 756 gram.)	một quan
Ren	御燈明	(lumière placée devant l'autel)	đèn
Yao	油	(huile)	dầu
Hei	紙	(papier)	giấy
Ga	扇子	(éventail)	quạt
Kan	鉢巻	(turban)	khăn
Gon	股引	(pantalons)	quần
Eron	一重帯	(ceinture)	thắt-lưng
Mai	米	(riz)	mễ
Reu	喜世留	(pipe)	điếu
Tōe	田葉粉	(tabac)	thuốc

---

(1) Cp. p. 95. Remarque analogue dans Vachet, un siècle plus tôt. V. *Bul. Com. arch. Indoch.*, 1913, p. 26 et 41.

(2) Nom laissé en blanc dans le texte. Ishii : à Nagasaki.

(3) Ishii : japonais.

(4) Midi.

(5) 解詞. Nous ajoutons le mot annamite usuel. Cp. *Annan kiryaku kō*, I, éd. cit., p. 38.

Yoi	枕	(oreiller)	gòi
Tsui	筆	(pinceau)	bút
Moto	墨	(encre)	mực tầu
Mai	硯	(pierre servant d'encrier)	[nghiên] (1)
Toi	水	(eau)	thủy
Noo	湯	(eau chaude)	[nước] nóng
Au	給物	(nourriture)	[đồ] ăn
Toen	船	(bateau)	thuyền
Kabuun	手拭	(serviette)	khăn lău mặt
aa	庖丁	(couteau)	[con] dao
Roo	髮櫛差事	(mettre un peigne aux cheveux)	[chải] đầu
... (2)	兩親	(parents)	bô mẹ, ou cha mẹ
Zaa	男親	(père)	cha
Mame	女親	(mère)	mẹ
Ginai	兄	(frère aîné)	anh, ou anh trưởng (3)
Hangyō	姉	(sœur aînée)	chị, ou chị nhớn (3)
Biya	女房	(femme)	nữ
Kagea	子	(enfants)	con cái
Bochā	頭	(tête)	[đầu]
Mame	眼	(œil)	mắt
Moto	口	(bouche)	mồm
Ran	齒	(dent)	răng
Mai	眉毛	(sourcil)	[lòng] mài
Dai	耳	(oreille)	tai
Moi	鼻	(nez)	mũi
Roi	舌	(langue)	lưỡi
Mawan	茶碗	(tasse)	[cái bát, ou cái chén]
Kanron	飯	(riz cuit)	cơm (rang?)
Yatoshin	弓	(arc)	[cái cung]
Rowa	火	(feu)	lửa
Rai	鍋	(marmite)	nồi
Meohari	釜	(chaudron)	[cái vò, ou cái hũ]
Kanübanü	鈎	(balance)	cân (bao-nhiêu)
Nonkyō	笠	(chapeau à larges bords fait de bambou ou de jonc)	nón kinh
Hanzayō	灰吹	(cendrier qui sert en même temps de crachoir)	ông nhổ

(1) Sans doute annam. *mài* [*mực*] = frotter le bâton d'encre.

(2) Le mot manque.

(3) Il semble que les notations approximatives de ces deux mots aient été inversées par erreur.

Noinoofu	火入	(petit récipient pour la braise allumée)	[lồng àp]
Fūra	船頭	(capitaine)	[chủ tầu]
Daihō	財布	(porte-monnaie)	tài bồ (1)
Kai	否	(non)	không
Umu	せつない	(pénible)	mệt mỏi ?
Kyōo	狗	(chien)	chó
Hiko	鴛	(canard)	vịt
Too	藥	(médicament)	thuốc
Mayao	猫	(chat)	mèo
Kiyao	馬	(cheval)	ngựa (2)
Hayaron	綿切	(morceau d'ouate)	miếng bông ?
Meusu	明日	(demain)	sớm mai ?
Mao	雨	(pluie)	mưa
Moya	蚊帳	(moustiquaire)	màn
Chūya	灯提	(lanterne)	[đèn] treo
Hatsu	鳩	(pigeon)	[bồ] câu
Meuna	鳥	(oiseau)	điểu
Kikutori	鶏	(coq)	[gà sông]
Hirinokyō	傘	(parapluie)	[ò, ou giù lọng]
Akoro	大豆	(haricot)	[đậu]
Kukoro	小豆	(haricot rouge)	[đậu đỏ]
Kuntai	男	(garçon)	con trai (con giai)
Kono	女	(fille)	con gái
Sai	茶	(thé)	trè
Kisuo	藥椀	(bol pour les médicaments)	cái siêu
Matsusohakonrō	日月	(soleil et lune)	mặt trời và [mặt giăng]
Jōuchi	汚り	(sale)	[bẩn]
Mairon	物を調る事	(préparer les choses)	mai (mà) dọn ?
Kābon	日下(3)にも在之か	(Est-ce qu'il y a cela au Hinoshita aussi ?)	có không ?

Les mots annamites étant nombreux, nous n'en notons ici que quelques-uns. Quand nous arrivâmes en ce pays, le commissaire, qui était parmi nous un peu lettré, notait chaque jours les noms de différents objets, qu'il demandait en les désignant par gestes. Aussi connut-il dès le début quelques mots étrangers, et quand il y avait difficulté, il faisait compléter par les caractères. Il est très regrettable qu'il soit mort à son retour dans notre pays.

---

(1) On écrit plutôt *tài bao* 財包 ou *tiền bao* 錢包.
(2) Ou : *kiệu*, trotter, aller l'amble ?
(3) Ishii : 日本.

6. Le séjour (1).

Les officiers qui nous avaient conduits nous saluèrent et partirent. Il était très tard et nous avions faim. Nous mangeâmes d'abord, puis nous raçontâmes en détail à nos deux malades tout ce qui s'était passé au palais et nous nous entretînmes de notre retour dans la patrie, priant de loin nos dieux. Fatigué des émotions de la journée, chacun se sentait soulagé. Nous nous endormîmes. C'était l'hiver, les journées étaient courtes. Quand nous nous réveillâmes, secoués par nos gardiens, et que nous nous fûmes lavés le visage, le dîner était déjà prêt. Tandis que nous étions à table, l'un assis en bouddha (2), l'autre les genoux repliés (3), il s'assembla au dehors une foule d'indigènes qui nous regardaient. Soudain, une cinquantaine firent irruption dans la chambre et nous entourèrent, tout en bavardant dans une grande confusion. Etonnés, nous quittâmes nos baguettes. (Dans ce pays, on n'emploie pas de baguettes pour manger. Les gens de haute condition emploient des cuillères, les gens du peuple mangent à la main. Quant à nous, nous mangeâmes avec des baguettes que nous avions fabriquées. Comme, de plus, nous nous asseyions en bouddha ou les genoux repliés, cela excita leur curiosité, comme on verra). Nous appelâmes nos gardiens pour leur en demander [la cause]. Ils vous regardent, dirent-ils, parce qu'ils s'étonnent de vous voir manger assis et avec des baguettes. Ils les grondèrent et voulurent les chasser; mais ils étaient trop nombreux. Un de nous (4), qui était très courageux, brusquement prit par le bras un indigène qui venait de faire une méchanceté et le renversa dans la cour. (Quoiqu'ils mangent de la viande, les indigènes sont très faibles; c'est pourquoi il en vint à bout si facilement). A la vue de cette force, l'attroupement s'éclaircit; mais il en restait encore assez pour nous empêcher de dîner. Là-dessus, deux officiers appelés par nos gardiens, vinrent en arrêter deux ou trois et leur donner une vingtaine de coups ds bâton, chassant partout les autres. Nous pûmes finir de dîner à notre aise. Depuis, ils furent moins impertinents, mais souvent, à l'heure des repas, trente ou quarante nous regardaient du dehors.

Depuis Tày-sơn, le riz de nos trois repas quotidiens était sans saveur, n'étant point glutineux. Il était pire que le *kirazu* (5) de chez nous. Nous regardions parfois la façon dont notre domestique cuisait le riz: il le lavait,

---

(1) 旅宿.

(2) Les genoux pliés et ouverts, manière en usage chez les gens du peuple au Japon.

(3) Manière ordinaire de s'asseoir chez les Japonais.

(4) Ishii : Kotarō 小太郎, qui correspond à Kōtarō 幸太郎 dans Kondō Morishige.

(5) Débris de haricots qui servent à faire le *tōfu* 豆腐, pâte de haricots détrempés dans l'eau et broyés à la meule. Cp. p. 72.

le mettait dans une marmite en poterie qu'il emplissait d'eau. (Dans ce pays, il n'y a point d'ustensiles de métal. Tout est en poterie, même les seaux des puits. Il n'y a pas de vaisseaux de bois, même pour se baigner. Il n'y a pas non plus d'objets de laques). Quand l'eau bouillait et devenait glutineuse, il la jettait. Trouvant cela bizarre, nous l'interrogeâmes. Il répondit qu'en ce pays méridional, où l'on ne connaît pas le froid, le riz se récolte trois fois par an, qu'il est moins bon que celui du Kouang-tong 廣東, pour ne rien dire de celui du Hinoshita ; et que dans ce pays, où l'on mange beaucoup de viande, si l'on cuisait le riz sans en enlever le gluten, il serait trop fort pour qu'on vive longtemps. Il paraît que c'est partout ici la même chose. Nous comprîmes que c'était question de coutume. Comme il nous était facile de trouver des légumes et du poisson autant que nous en voulions, nous mangions des *akaei* (1), du poisson de rivière et des légumes, nous abstenant de viande, sauf quand, parfois, des voisins nous invitaient chez eux, où nous ne pouvions faire autrement que d'en prendre. C'est un pays qui manque complètement de *shōyu* (2). On cuit tout au sel en ajoutant de la graisse de bœuf ou de cochon. Aussi ne pûmes-nous en manger au début. Avec le temps, toutefois, nous commençâmes de le trouver bon et nous y habituâmes.

Mais nous regrettions la patrie, même ceux qui n'étaient pas malades. Peut-être à cause de la différence du climat, on sentait les articulations du corps se relâcher. A la vue des moustiquaires en usage toute l'année, nous nous disions que nous ne pourrions pas supporter cette chaleur extrême. A cause de la chaleur, les maisons n'ont pas de *tatami*, mais du treillis de bois. Dans notre logement, on mit par-dessus une natte. Les gens du peuple n'ont pas même cette couverture. Beaucoup vont pieds nus sous la pluie. Il pleut quatorze ou quinze jours par mois, mais la pluie n'est pas continue ; elle tombe par averses. Le parapluie est fait de papier bleu, huilé de palme, et d'une armature de bambou mince, ce qui ne diffère pas beaucoup du nôtre. Nous regrettons de n'avoir pas entendu le nom de ce papier. Il y a des *geta* (3), mais elles sont d'un bois en forme de mortier (4) et ressemblent à des souliers. Qu'il pleuve ou non, la plupart vont pieds nus. Pour nous, nous nous fîmes donner de la paille, et nous nous en fabriquâmes des sandales. Cela excita beaucoup la curiosité. De jeunes voisins à qui nous apprîmes la recette en furent contents. Les maisons n'ont que des lanternes pendues où l'on brûle de l'huile de cocotier ou de *e* (5). Pour se parfumer les cheveux

---

(1) V. p. 56, n. 4.
(2) 醬油 saumure japonaise.
(3) 下駄, chaussure japonaise en bois.
(4) Il s'agit du mortier japonais, *yagen* 藥研, de forme allongée.
(5) 荏 *e*, *perilla ocimoides*.

et la barbe, on n'emploie que l'huile de cocotier. (Ce palmier n'est pas le même que le cocotier-marin) (1). Les rasoirs, les peignes sont à peu près comme les nôtres. Hommes et femmes mangent beaucoup de fruits d'aréquier en prétendant que c'est tonique. (On le mange enveloppé de feuille de bétel). Aussi leurs dents sont-elles noires comme s'ils mettaient du *kane* (2). A notre arrivée, de la coiffure aux habits, hommes et femmes se ressemblaient tellement que nous ne les distinguions guère ; nous le pûmes ensuite. Parmi les hommes, beaucoup ont le talon noir, ce que nous finîmes par comprendre. Ce pays, bien que très riche en argent et en céréales, manque complètement de pierre à encre (3) ; chez les riches et même chez les fonctionnaires, on frotte l'encre sur une porcelaine ou sur des tessons ; chez les gens du peuple, on la frotte sur son propre talon, pour écrire des lettres par exemple. C'est pourquoi tant de gens ont le talon noirci. Ce qui ne diffère pas [de chez nous], c'est le cri des enfants et des prêtres bouddhistes.

Les jours passaient. Le 30 du 12e mois, au matin, le roi nous envoya par un messager un cochon, une chèvre (4) qui ressemblait à un petit chien, deux coqs, des aubergines, des courges, des salades. C'étaient les cadeaux de la veille du jour de l'an. Pendant notre séjour, nous reçûmes du bureau officiel à plusieurs reprises dix à quinze *kanmon* (5) pour nos dépenses, ce qui nous permit de les faire largement. Au bout de quelque temps, nous priâmes les gardiens et le domestique de se retirer afin de vivre à notre gré. L'interprète était un homme très liant. Tantôt nous l'invitions chez nous, tantôt nous l'allions visiter. Nous sortions avec lui au marché et ailleurs. Nous avions coutume de nous entretenir ensemble. Il nous demanda un jour si des naufragés étrangers arrivés au Hinoshita vont à l'audience royale. Nous lui répondîmes que c'était impossible. Chez nous aussi, dit-il, mais comme vous êtes du Hinoshita, vous l'avez pu. Tous ces propos nous faisaient penser davantage à la patrie ; attendant une occasion [d'y retourner], une journée nous semblait trois ans. Cependant arriva le premier jour de l'année suivante, 56e de *cảnh-hưng* (1795). Bien que le nom de l'époque diffère, le nom de l'année cyclique doit être le même, celui du lièvre, 卯 (6). Nous passâmes les trois premiers jours en songeant à notre famille.

---

(1) 海の椰子, plante de l'archipel malais, dont les indigènes fabriquent du vin appelé *arrak*. D'après le *Ranseisu benwaku* 蘭說辨惑 *(Eclaircissements sur les affaires hollandaises*, k. I, art. *Kokinnyo*), copié par Arima Genchō 有馬元晁, le maître Ōtsuki Bansui 大槻盤水 a publié un *Umiyashi kō* 海椰子考 *(Etude sur le cocotier marin)*.

(2) 鐵漿 *kane*, composition employée autrefois par les femmes japonaises pour se noircir les dents.

(3) 硯 *suzuri*, pierre spéciale sur laquelle on frotte l'encre.

(4) 野牛, v. note 7, p. 76.

(5) 貫文, 1 *kan* valait 1.000 sapèques dont chacune valait un centième de *sen* 錢

(6) Ishii : la 7e année de l'époque *kansei* 寛政 de notre pays.

Le capitaine • ° • (1) et les cinq autres malades qui [souffraient] depuis le bord, avaient perdu l'appétit, ils enflaient de plus en plus, et ne pouvaient plus uriner. Les médecins envoyés par le roi mettaient une grande application à préparer des remèdes et déployaient tout leur savoir. C'était en vain, l'état des malades empirait de jour en jour ; leur gorge s'était fermée, même pour les remèdes. (Les médecins [annamites] ne tâtent pas le pouls. Ils examinent seulement en frottant doucement le ventre, le dos et les pieds. Ils nous écrivaient leur diagnostic. Pour composer des remèdes, ils n'ont ni cuillère, ni boîte à médicaments (2) ; ils mettent avec les doigts directement leurs remèdes dans des sacs de papier). Le cœur anxieux, nous avions mille soins pour nos malades. Nous n'imaginions rien de plus heureux que leur guérison et le retour ensemble au pays natal (3). Nous les frictionnions doucement, nous ne les quittions pas un moment. Nous priions les dieux et Bouddha, en prononçant des vœux. Mais ils devaient être au bout de leur destin ; en soixante jours, ils passèrent tous six, l'un après l'autre. Malgré le dicton, « tout vivant doit mourrir » (4), combien ce monde est triste ! Perdus sous une terre étrangère et lointaine, cela nous semblait, à nous qui restions, rêve ou illusion (5). Nous aussi, délaissés, inquiets de l'avenir, nos jours s'écoulaient tristement, nos manches mouillées de pleurs. Un des six morts avait laissé de vieux parents au pays ; un autre, un petit enfant déjà orphelin de sa mère et confié à de pauvres gens ; un autre encore était le seul soutien de sa mère. Pourtant, puisque c'est, malgré tout, une chose établie en ce monde cruel et qu'on ne peut changer (6), suivant les instructions des fonctionnaires, nous les enterrâmes, un à un, dans un temple appelé *Eichōji* (*Vĩnh-trường tự* 永長寺).

7. Le *Vĩnh-trường tự* 永長寺 (7).

A environ un *ri* et demi au nord-ouest de la capitale [est] le *Vĩnh-trường tự*, temple de la secte du *zen* (*dhyāna*) 禪 et temple funéraire de la famille royale. Le supérieur actuel, le bonze Pháp-vũ 法雨和尙, qui semble âgé de soixante et dix ans, est un maître du *dhyāna* très vénérable. [Le terrain] du temple a environ deux *chō* carrés. A l'intérieur, il y a des rangées de portes ; dans le

---

(1) Ishii : Seizō 清藏.

(2) Contre la coutume des anciens médecins japonais.

(3) Ishii : au pays du Japon.

(4) 生者必滅.

(5) うつつ (現), proprement : *réalité*. Même emploi erroné du mot, p. 104.

(6) Le texte : « *nakinishi* koto ni arazareba », n'a pas de sens. Il faut comprendre sans doute : « *yoshinaki*. . . », que nous traduisons ici.

(7) Cp. Kondō Morishige, p. 40.

jardin, des pins, des cryptomères, des sortes de chênes 柏 et des camphriers touffus, où s'assemblent les oiseaux. A côté de la salle principale 本堂, il y a le logement des bonzes et une bibliothèque. (C'est une collection complète des Ecritures — 切經藏). A l'angle sud-est, se trouve un bain, qu'un bureau joint du nord. Derrière la salle principale est une salle de contemplation 座禪堂. Au milieu de l'autel est une statue dorée de *Kwannon* 觀音, avec ses assistants des deux côtés. Au nord de l'autel sont rangées les tablettes des rois par générations; au sud sont les portraits des bonzes depuis le fondateur du temple. Dans une chapelle séparée, un petit autel de *Nyoirin Kwannon* 如意輪觀音 porte son image dessinée par le révérend Pháp-vũ. Nos six compagnons n'étant pas morts en même temps, nous dûmes chaque fois avertir les fonctionnaires du palais. L'enterrement suivait toujours le même chemin. La cérémonie était réglée par les fonctionnaires d'après l'usage du pays (2). Trente à quarante mandarins et autant de subalternes en étaient chargés. Nous autres suivions tous dix [le cercueil]. Pour aller au *Vĩnh-trường tự*, on traversait surtout des rues marchandes. Quand le cortège arrivait, hommes, femmes, vieux et jeunes sortaient de leur maison pour saluer le cercueil et, versant des larmes, ils nous apportaient à l'envi des bâtonnets d'encens, de l'encens, des gâteaux, etc. Leur gentillesse est inexprimable. Bientôt, la porte du temple franchie, guidés par quelques bonzes en robes grises, on montait [le cercueil] dans la salle principale. En présence du révérend Pháp-vũ, on commençait de réciter les livres. Peu après; la récitation terminée, on disait des prières aux sons de *mokugyo* (3). Trois domestiques portaient ensuite le cercueil au cimetière. Le cercueil est fait en bois de thuya ou de châtaignier. Il a trois pouces d'épaisseur, l'extérieur et l'intérieur en sont bien rabotés, les quatre coins calfatés au goudron. On y couche [le mort (4)], et deux ou trois hommes le portent [au cimetière]. On en verra le détail plus loin. Nous laissâmes les noms posthumes au *Vĩnh-trường tự* (5) et en rapportâmes [plus tard] les copies dans notre pays. Comme tout est triste et éphémère (6) !

---

(2) 國法, loi du pays.

(3) 木魚, instrument de bois qu'on frappe pour accompagner les prières.

(4) Le détail est noté, car la position du mort chez les gens du peuple au Japon est souvent accroupie.

(5) Sans doute les noms posthumes, 戒名, écrits sur la tablette et dans le registre du temple.

(6) L'édition originale, vol. II, f° 16, reproduit ici une image du temple, représentant « Nyoirin Kanzeon bosatsu 如意輪觀世音菩薩 (*Avalokiteśvara*). Elle tient un petit enfant dans ses bras. Elle est sur une feuille de lotus, au-dessus de l'eau. Papier chinois large d'un pied cinq pouces et monté sur papier simple ».

8. Vendeuses (1).

En ce qui concerne les mœurs et coutumes, ce sont les femmes, très intelligentes qui, neuf fois sur dix, s'occupent de faire du commerce. L'homme reste oisif, buvant du vin, chantant, jouant du luth, de la guitare et du violon à trois cordes, et, sans se soucier du commerce, se promenant pour se distraire. Tel est l'usage du pays. En ville, il y a sept ou huit marchés qu'on appelle Tân-dât 新地. Une haute muraille les entoure entièrement. Au-dedans sont des boutiques de location semblables à nos baraques louées au jour, rangées sur environ un *chō*. Chaque jour, de 5 heures (8 h.) du matin à l'après-midi, on y apporte des marchandises, les unes sur la tête, les autres à bras, les autres à dos. On les étale à l'envi en ces boutiques. Les achats et ventes y sont d'une animation extraordinaire. Le fait que le commerce est réservé aux femmes et qu'on ne trouve dans ces marchés aucun homme, soit pour vendre, soit pour acheter, nous paraissait si curieux que nous y allions de temps en temps regarder ces boutiques, et nous en revenions embarrassés de nos achats. C'était chaque fois une source d'anecdotes.

[Produits].

Le riz 米. Un *shō* 升 (2) environ coûte douze *mon* (3). [Cette valeur] ne change jamais. Nous disons : environ, parce que dans ce pays, il n'y a pas de mesure de capacité. Le riz se vend au bol de porcelaine tenant à peu près cinq *shō* et rempli par dessus le bord, douze *mon* la double bolée, ou six *mon* la bolée simple. Il existe un instrument pour enlever la balle du riz. On le rend blanc simplement en le pilant une ou deux fois dans un mortier. L'année donnant trois récoltes, [le riz] est faible et de peu de goût. Dès la balle enlevée, il est déjà à peu près blanc (4). On ne met aucun engrais dans la rizière, mais au moment de la récolte, on y laisse la paille pour qu'elle y pourrisse ; la paille ne sert pas à autre chose. Un sac de riz contient à peu près cinq ou six *to* 斗 (5). Ces sacs sont faits de nattes comme celles des Lieou-k'iou (6), cousues des deux côtés et fermées ensuite avec du fil. Pour porter un de ces sacs, il faut deux ou trois hommes, car ils sont très faibles.

---

(1) 女商人.

(2) Mesure de capacité valant 1 lit. 80 c.

(3) 文, ancienne unité de monnaie valant une sapèque.

(4) Par opposition au riz japonais dont le raffinage exige des procédés assez compliqués.

(5) Mesure de capacité, égale à 10 *shō* 升, c.-à-d., 18 lit., 03.

(6) 琉球表, nattes grossières tressées aux îles Lieou-k'iou.

On exporte le riz en grande quantité à Amakawa (Macao). Le soya et le haricot rouge sont encore meilleur marché que le riz. Celui-ci a la forme allongée et grêle, comme cela : ○.

Le bois a brûler 薪. Il est très bon marché. On emploie quotidiennement du bois qui sent très bon.

Le sel 鹽. Il y en a beaucoup, il est un peu noir. Il provient des environs.

L'huile 油. Il y a beaucoup d'huile de *e* (*perilla ocimoides*) et de cocotier. Dans ce pays, les cocotiers sont nombreux. On use aussi de l'huile de cocotier pour les cheveux et la barbe.

Le vin 酒. Il est aussi fort que notre *shōchū* (1) et plus fort que notre *awamori* (2).

La viande 肉. Bœuf, cochon, mouton, buffle, poule, canard, canard sauvage se vendent tout coupés en menus morceaux.

Le poisson 魚. Les *akaei* (3) abondent. Quant aux poissons de rivière, il y en a plusieurs : carpe, cyprin doré 鮒, anguille, etc.

Les légumes 青物. [Il y a des] courges, des aubergines, des concombres, des carottes, des pastèques et tous les légumes de notre pays. Toute l'année, on a des mandarines, des citrons bigarades 橙 et des légumes verts. Nous notons plus loin quelques articles qui manquent là-bas.

Le tōfu (fromage de haricot) 豆腐 (4). Il est blanc et ne diffère pas beaucoup [du nôtre]. Il a deux pouces carrés. Le goût n'est pas désagréable.

Les algues 昆布. Elles viennent de notre pays (5) en passant par Canton. Elles coûtent excessivement cher et ne sont employées que pour le service des hôtes de marque.

Les étoffes 呉服. Il y a du satin (繻子), du damas (緞子), du damas à jours (紗綾), du crêpe (縮緬), et encore plusieurs tissus très curieux. Les magasins d'étoffes sont particulièrement nombreux. Quant au coton, il y en a plusieurs espèces, mais il ne diffère pas beaucoup [du nôtre].

Les couleurs 繪具. Toutes les couleurs sont excellentes. Les vermillons sont particulièrement beaux.

Le tabac 田葉粉, *tabaco*. [Il y en a] du jaune, du vert, du bleu. Leur goût ne diffère pas beaucoup de celui du nôtre.

Le thé 茶. Il ne diffère pas non plus.

Pipe 喜世留. Le tuyau est long d'à peu près deux pieds et le fourneau est comme ceci :



Le bout est fait surtout de porcelaine et parfois d'ivoire.

Fig. 3.

(1) 燒酒 (酎), spiritueux japonais.
(2) 泡盛, vin fort qui rappelle l'arrak.
(3) 赤鱓, cf. p. 56 n. 4.
(4) Cf. p. 65, n. 5.
(5) Ishii : du Japon.

Les balances 秤, et l'abaque 十露盤. Ils sont à peu près les mêmes que les nôtres (1).

L'encre 墨. Elle est excessivement mauvaise, comme notre *encre-à-mauvaise-odeur* (*kusazumi*) (2). En outre, on la frotte sur [un encrier] de porcelaine ou même sur son propre talon, ce qui en rend la teinte encore plus mauvaise.

Le pinceau 筆. Celui qu'on emploie quotidiennement peut servir de quatre façon : par l'intérieur, l'extérieur, et les deux bouts. Il est très commode.

Le papier 紙. On en importe beaucoup de Canton. D'habitude, on se sert de papier chinois 唐紙. On dit que dans ce pays aussi on en fabrique plusieurs. Malheureusement nous n'en savons pas le détail.

Les livres 書物, *hon*. Il y a aussi des livres du pays. Beaucoup viennent de Canton ; d'autres, de Nankin 南京 et de Fou-tcheou 福州.

Les éventails 扇. Les principales ossatures sont de tortue ; les autres sont entièrement de bois aromatique. Il en est d'*unikōru* (rhinocéros), travaillées de plusieurs manières. On en trouve depuis le prix infime de douze *mon* ; les meilleurs coûtent jusqu'à un *ryō* 兩 (3).

Les médicaments 藥種. Tous sont coupés en morceaux remarquablement gros. Le détail est au début [du livre] (4).

Les fleurs 花. Vers les 11e ou 12e mois, les pivoines fleurissent merveilleusement. A cette saison, il y a beaucoup de fleurs curieuses pour nous.

Le cuir 皮. [Il y a du cuir] de cochon, de mouton, de bœuf, de cheval et de serpent. [Ce dernier] est très gros ; on s'en sert pour les guitares à trois cordes qu'on appelle [guitare] à peau de serpent 蛇皮.

Les objets de métal 金道具. Il y a beaucoup d'objets fabriqués de cuivre jaune et de bronze. Les objets de fer sont rares. Même les clous sont tous en cuivre jaune ; ils sont ronds, il n'y en a pas de carrés.

Les forgerons 鍛冶. Il y a beaucoup [d'ouvriers] de ce métier. Ils fabriquent habituellement beaucoup de canons et de fusils. C'est le fer qu'on emploie pour ces armes ; c'est pourquoi on ne l'emploie pas pour les autres objets. Tous les soufflets de forge ont la forme de ce dessin :

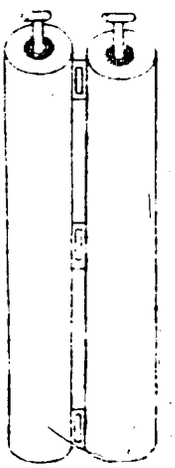


Fig. 4.

C'est un double soufflet qu'on emploi debout (5). Les instruments de forge ne sont pas vendus au marché ; mais nous les notons ici à l'occasion des autres.

---

(1) Ishii : ceux du Japon.

(2) Encre de mauvaise qualité.

(3) Ancienne monnaie d'or équivalant à 60 *momme* d'argent.

(4) Cf. p. 61.

(5) Ces soufflets se voient encore de nos jours, même à Hanoi, surtout dans les boutiques de la rue des Forgerons.

Les vendeuses étalent beaucoup de choses, nous les avons indiqués en gros. Les choses qui n'existent pas dans ce pays [d'Annam] sont: les échecs 碁 et 將 棊, le koto 琴 (1), les *masu* 枡 (2), les seaux en bois 桶 類, les petits objets laqués 塗 物, les encriers de pierre 硯, les *tatami* 疊 (3), les *geta* 下 駄 (4), le sarrasin 蕎 麥, le blé 麥, l'udon 温 飩 (5), le *miso* 味 噌 (6), le *shōyu* 醬 油 (7), le *konnyaku* 蒟 蒻 (8), la bardane 牛 房, les *natamame* 鉈 豆, les radis cultivés 大 根, les pêches 桃, les kaki 柿, les marrons 栗, les pommes 林 檎. Ces choses n'existent pas.

Certains instruments en porcelaine, d'usage courant, sont fabriqués à volonté.

9. Monnaies (9).



Fig. 5.

[Cette pièce de monnaie] porte la frappe de la première année *thuận-thiên* 順 天, de Thái-tổ 太 祖 d'Annam (1428). Cela fait 369 ans jusqu'à l'année 丁 己 (10).

Telle est la grandeur de cette pièce de monnaie. Le trou en est plus grand qu'à l'ordinaire. La qualité du métal est excellente. La pièce est mince, et la frappe fine. Nous avons vu beaucoup de monnaies de cette espèce dans les trois villes (11), mais celles qui ne sont pas fausses sont rares. Nous vîmes à peine un *mon* de la monnaie..... (12), mais sa valeur est très différente.

Les monnaies [ci-dessus] sont des monnaies courantes en Annam. Soixante *mon* valent un *ryō*. On appelle *hon* 本 (13) une enfilade de 180 *mon* équivalant à 3 *ryō*. Les 10 *hon* valent 30 *me* 目 (14). (Cela correspond à 16 *ryō* (15) en monnaie japonaise). Il n'existe pas d'enfilade de 100 *mon*.

---

(1) Instrument de musique à treize cordes.

(2) Mesure de capacité.

(3) Paillasson en paille de riz d'environ 2 × 1 m., et de 0 m. 05 d'épaisseur, recouvert d'un simple tissu de jonc, ordinairement bordé d'étoffe. Il sert à couvrir le plancher des maisons japonaises.

(4) V. p. 66, n. 3.

(5) Macaroni fait avec de la farine de blé.

(6) Pâte faite de blé ou de riz, de haricots et de sel.

(7) Saumure japonaise. Cp. p. 66.

(8) Plante dont les tubercules sont comestibles (*conophallus konjak*).

(9) 貨 物.

(10) De *kansei* 寛 政 (1797). Ishii : 9e année de *kansei* 寛 政.

(11) 三 都. Sans doute les trois villes du Japon : Kyoto, Osaka et Edo. Ici l'auteur se montre incohérent. Cf. p. 89, n. 1.

(12) Le texte présente ici une lacune laissée en blanc. Ishii : que [les naufragés] ont apportée.

(13) Suffixe numéral pour les objets de forme allongée.

(14) Autre nom de *momme* 匁, petite pièce de monnaie équivalant à la 60e partie d'un *ryō*. Toutes ces unités monétaires sont indiquées à la japonaise, mais la valeur ne correspond pas.

(15) Ishii : 十 六 匁 錢, « 16 *momme* ».

La grandeur des pièces d'or et d'argent est comme cela (1). Ni sur pile, ni sur face, il n'y a de dessin. Elles sont minces. Quand on veut faire un achat avec une de ces pièces, on la pèse dans une balance prêtée par le marchand et on en coupe, avec des ciseaux, un morceau correspondant au prix de la marchandise.

On s'en sert [ainsi] au poids, ajoutant ou retranchant selon les besoins.



Fig. 6.

Nous notons ici cette pièce, parce qu'elle porte les caractères de l'époque annamite [actuelle]. C'est une monnaie annamite, 越國; les pièces marquées: *thái-bình* 太平 ou *nguyên-phong* 元豐, qui lui ressemblent, sont dites de *cảnh-hưng* 景興.

Si l'on considère que les pièces marquées: *thuận-thiên nguyên-bảo* 順天元寶 furent frappées d'abord sous le fondateur, 太祖, du royaume d'Annam, il semble que la fondation ait eu lieu pendant la période [japonaise] *ōei* 永應 (2)...

NAMPYŌKI, III.

10. Civilité (3).

L'année dernière (4), deux mois après notre arrivée dans ce pays, six (d'entre nous) étaient morts et notre tristesse était grande. Ignorant la durée de notre sort misérable, toutes nos pensées allaient vers un vaisseau qui nous ramènerait chez nous; aucun jour ne passait sans que nous ne priions [les dieux] de nous accorder de rentrer encore une fois sains et saufs dans notre patrie; nous comptions les jours en attendant l'ordre du roi. Cependant, la 2e lune, à la fête de la mort du Bouddha (5), dans ce pays aussi une foule de gens visite les temples. Les officiers nous avertirent que, puisqu'on ne savait combien durerait notre séjour, on nous permettait de nous rendre à cette fête. Aussi allâmes-nous à notre gré dans la ville et même dans les faubourgs, et nous nous entretenions chez nos voisins. Nous commençâmes ainsi à faire des connaissances.

---

(1) Ici, un cercle de 5 cm., 8 de diamètre.

(2) La période *ōei* correspond aux années 1394-1427. L'auteur se trompe donc d'une période: l'époque *thuận-thiên* correspond aux années 1428-1433. Celle de *thái-bình* des Dinh, va de 970 à 980; celle de *nguyên-phong*, sous le premier Trần, de 1251 à 1258. Le texte présente ici une lacune laissée en blanc. Dans l'édition d'Ishii, elle est remplie: 日本百二代 « 102e empereur du Japon ».

(3) 深節.

(4) Ishii: l'année dernière, du tigre, 寅.

(5) 涅槃會.

A une ou deux maisons de la nôtre, vivait une vieille de soixante ans, qui avait trois fils. (L'aîné avait 35 ou 36 ans, le cadet environ 30 ans, le troisième, 25 ans). Nous allions souvent chez elle, elle nous servait du thé et nous traitait fort civilement. Quand parfois, ne l'ayant pas trouvée, nous ne l'attendions pas, elle demandait à son retour à ses fils si les visiteurs n'étaient pas venus ce jour-là, et, apprenant que nous étions rentrés tout de suite, elle les grondait [de ne pas nous avoir retenus]. Sa bonté fut inexprimable.

Quatre ou cinq maisons après la nôtre, il y avait une boutique d'alcools d'apparence aisée ; la famille comprenait une quinzaine de personnes. Nous nous y arrêtâmes une fois par hasard, et, depuis ce moment, chaque jour on venait nous y appeler. Rien ne nous pressait ; nous y bavardions des demi-journées et des journées entières, nous distrayant un peu de notre tristesse. L'hôte paraissait avoir la quarantaine, et sa femme moins de trente ans. Ils avaient un jeune fils et un petit de deux ans. Quand ce dernier criait, on lui donnait le sein, il s'endormait, on le mettait dans [un] berceau de filet très fin suspendu au plafond, on le balançait à l'aide d'un cordon, ce qui l'endormait agréablement. De plus, étant suspendu bien au-dessus du plancher, il était à l'abri des moustiques, des mouches et des puces. C'est une invention ingénieuse. Le filet est très fin. Le fond, de deux pieds de large sur un de long, est en rotin tressé.

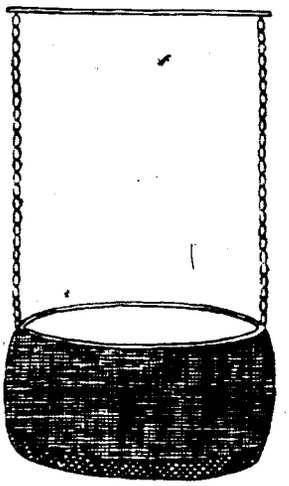


Fig. 7.

Comme nous nous promenions chaque jour par les rues, de plusieurs maisons on nous appelait en faisant : *Nai, nai* (1). Prenant cela pour une invitation, nous entrions dans n'importe quelle maison où l'on nous avait appelés. [Un jour], chez un confiseur, on nous servit toutes sortes de gâteaux, comme du *manjū* 饅頭 (2) et d'autres choses curieuses. Le goût nous plut, nous en mangeâmes beaucoup sans cérémonie, le confiseur en fut content et nous donna encore plusieurs sortes de gâteaux. (D'ailleurs, les gâteaux sont bon marché. Un *manjū* qui vaut un *bu* 分 (3) chez nous, coûte [là-bas] deux *mon*. Le *an* 餡 (4) est de sucre blanc. Le sucre candi (5) coupé vaut un *mon* le pouce carré. Un fabricant de *mochi* 餅 (6) nous en servit. Entrant partout où l'on nous appela nous reçûmes pipes, tabac, papier, encre.

(1) Ann : Này !

(2) Gâteau rond fait de farine de blé, renfermant de la pâte de pois sucrée, et cuit à la vapeur.

(3) Nom d'une ancienne monnaie : 1 *bu* est le quart d'un *ryō*, c'est-à-dire 25 *sen*.

(4) Pâte de pois sucrée dont on fourre le *manjū*.

(5) 氷砂糖.

(6) Gâteau fait avec du riz cuit à la vapeur et broyé dans un mortier.

pinceaux, etc. En un mois, nous eûmes [ainsi] beaucoup de connaissances familières.

Le marchand d'alcools nous invita au théâtre ; nous y allâmes à 8 heures passées (2 h. *p. m.*), mais ne comprîmes rien de ce qu'on jouait, ce furent tout à fait « discours de chinois endormi » (1). Quatre ou cinq acteurs, la face peinte, montaient tour à tour sur la scène et péroraient ; cela ne nous amusa guère. Une foule confuse de spectateurs nous regardait. Il faisait très chaud ; quelques-uns d'entre nous eurent un grand mal de tête et nous rentrâmes chez nous dès la fin du spectacle. [Au cours de notre voyage] de retour, nous allâmes au théâtre à Tso-p'ou 左布 (2). Cela était autre chose, nous en parlerons à la fin du livre (3).

Comme ils voyaient pour la première fois des gens du Hinoshita, ils nous servaient toutes sortes de choses, parmi lesquelles le *sōmen* 素麺 (4) nous embarrassa beaucoup. C'est du *sōmen* aussi gros que de l'*udon* (5) et cuit au sel, sur lequel on versa de la graisse de porc en guise de sauce. Cela nous donna mal au cœur. Mais voyant les gens du pays en manger beaucoup, nous nous forçâmes à en manger trois ou quatre bols, ce qui nous écœura vraiment. Nous nous promenions les uns les autres à notre gré, et nous rencontrâmes plusieurs choses curieuses, que nous rapporterons dans le volume suivant.

11. Animaux (6).

Il y a tant d'animaux dans les rues qu'ils encombrent les passants. Chaque maison en a quelques-uns, porcs, moutons, bufles ou chiens. Ils sont nombreux, parce qu'on s'en nourrit. Il y a des maisons qui manquent de chien : c'est que, seul, le chien ne se mange pas.

Porcs. On les nourrit habituellement avec du riz, parce que le riz est bon marché.

Moutons. On les nourrit aussi de riz et de sel. On leur prend les poils trois ou quatre fois par an pour en fabriquer des pinceaux.

Chèvres (7). Le pelage n'est pas beau et très sale. Elles sont nourries comme les précédents.

---

(1) « 唐人の寝言 », expression courante pour désigner des paroles incompréhensibles.

(2) 乍浦. Cf. *Introd.*, p. 45, n. 1.

(3) V. p. 111.

(4) Vermicelle.

(5) Macaroni.

(6) 禽獣蟲.

(7) 野牛. Le texte accompagne ces deux caractères du *kana* : *yagyū*. Actuellement 野牛 *yagyū* signifie : *bison*. Autrefois, il semble qu'on employait ces caractères

SINGES 猿. Nous avons vu souvent, dans le bois à côté du palais (1), des singes dont la queue avait de deux à plus de trois pieds de long. Ils n'ont pas la face très rouge. Leurs petits ressemblent parfois à ceux des singes de chez-nous. Les singes à queue longue sont nombreux.

CHEVAUX. Les chevaux ont les oreilles d'un pied et demi à deux pieds. Leur hauteur est ordinaire. Les meilleurs sont choisis parmi ceux qui ont de longues oreilles. Les chevaux à petites oreilles servent aux travaux de charge.

BŒUFS 牛. Ils ont des cornes longues d'un pied à plus d'un pied et demi. Ils ne sont pas grands. Pour la forme, ils diffèrent un peu de ceux de notre pays (2).

CHATS. Ils ne diffèrent pas beaucoup (3).

RATS. Ils ne diffèrent pas non plus (4).

COQS. Leur forme n'est pas différente. Leurs chants ne marquent pas l'heure (5), nous croyons que c'est à cause de la chaleur du pays.

CANARDS. Chaque maison en élève beaucoup. [Le jour], on les laisse à la rivière ou aux champs ; le soir, on les enferme.

MOUSTIQUES ET MOUCHES. Ils sont excessivement gros. Ils abondent toute l'année.

PUCES ET POUX. Ils sont nombreux toute l'année. Les indigènes mangent beaucoup de viande, leurs corps sentent mauvais. En outre, ils ne se baignent pas souvent et ces sortes [d'insectes] abondent. Leur forme est la même que [chez nous].

SERPENTS. Parmi les gros, beaucoup ont plus de cinq pieds. Quand on en trouve, on les tue, les écorche et sèche leur peau pour en faire des cordes de guitare.

ELÉPHANTS. Sous la conduite de fonctionnaires, nous en vîmes qui appartenaient au roi : ils avaient la peau blanche, étaient haut de quinze pieds. La

---

pour : *chèvre*, en prononçant *yagi* ou bien *yagyū*, probablement parce qu'on ne connaissait pas les bisons. V. le *Kankai ibun* 環海異聞 (*Nouvelles étranges d'outre-mer*), p. 523 du *Hyōryū kidan zenshū*, où le mot russe *kozël* (bouc) est rendu par 野牛 accompagné du *kana* : *yagi*. Le *Yūrin zatsuwa* 楡林雑話 de NARAHARA Jūbē 楢原重兵衛, p. 14 du *Namban Kōmō shiryō*, t. I (cp. p. 57, n. 10), donne les caractères 野牛 pour le *kana* : *yagi* やぎ. Dans l'appendice des *Keiho guhitsu* 瓊浦偶筆 (p. 148), de SAWA Gengai 澤元愷, les *kana* : *yagyū* やぎう traduisent le nom chinois : 山羊, qui est actuellement employé en japonais (même recueil, t. II). Notre texte, vol. II, fol. 12 (cp. p. 67), dit que cet animal ressemble à un petit chien, ce qui appuie notre identification.

(1) 王城の片脇の森にて.

(2) Cette description nous fait supposer que les naufragés prirent les buffles pour les bœufs.

(3) Dans Ishii, « beaucoup » est remplacé par : du Japon.

(4) Ishii : [de ceux] du Japon.

(5) Les anciens Japonais distinguaient les heures du matin par les chants du coq : le premier chant, 一番鶏, indiquait 2 heures ; le deuxième, 二番鶏, 4 h. ; le troisième, 三番鶏, le point du jour.

trompe avait trois pieds de long et la queue deux pieds sept pouces. Les pattes avaient deux pieds et demi de tour. La défense avait trois pieds de long et plus d'un pied de tour.

Il y a encore plusieurs sortes d'animaux. Nous ne notons ici que les principaux.

12. Tempérament (1).

Ce peuple est d'une gentillesse naturelle, mais en même temps, il commet beaucoup d'actes de cruauté.

Hors de chez nous, même les îles ont leurs seigneurs, dont certains dépendent des Ts'ing (2) ; les îles du sud sont toutes soumises à l'Annam. C'est la coutume, dans tous ces pays, de manger beaucoup de viande, à la différence du nôtre, auquel nous devons bien de la reconnaissance (3). En Annam, chaque maison élève tant de volailles et d'animaux pour sa nourriture quotidienne qu'il serait difficile de les énumérer tous. C'est ainsi qu'étant allés voir un de nos amis du voisinage, pour festoyer les gens du Hinoshita, on poussa dedans un des cochons en train de s'ébattre au dehors, devant tout le monde on lui lia les pattes, on plaça un bol par-dessous, et, avec un gros couteau à double tranchant d'environ trois pouces de large, on lui arracha quatre ou cinq pouces de poils sous la gorge, où on le saigna. Sans faire aucune attention à l'animal fou de douleur et poussant des cris, on lui monta dessus, et l'on recueillit son sang dans le bol. On boit le sang cru comme accompagnement du vin (4) ou on en arrose le riz chaud. On le met aussi dans une marmite de porcelaine que l'on cuit pour le coaguler, et l'on s'en sert comme accompagnement du vin. On coupa les pattes de l'animal : on le jeta encore vivant dans un grand chaudron d'eau bouillante. On l'en retira quelques temps après pour l'épiler ; cette façon rend l'opération très facile. On renverse l'animal le ventre en l'air, on l'ouvre depuis le bas de la gorge jusqu'au ventre, et, partant d'une extrémité on le découpe en petits morceaux. Pendant ce temps, dans une marmite de porcelaine (5), on fait un bouillon de la graisse de bœuf ou de porc, assaisonnée de sel, dans laquelle on cuit [les morceaux de cochon] jusqu'à absorption de l'eau. Après un assez long temps, on met de côté la marmite pour la refroidir et on emploie [son contenu] comme accompagnement

---

(1) 强 勢.
(2) 清 朝, la Chine.
(3) L'auteur commence par dire très maladroitement qu'en dehors du Japon, dans tous les pays, on mange de la viande, ce qui oblige d'être cruel en tuant des animaux et qu'il est reconnaissant d'appartenir à un pays où l'on ne connaît pas un tel usage.
(4) 酒 の 肴 *sake no sakana*.
(5) 瀬 戸 な べ.

du vin et du riz. Cela est extrêmement pénible à voir. La première fois que [la viande] crue nous fut servie en guise de *nuta* (1) et de *sashimi* (2), il nous fut impossible d'en manger un seul morceau. C'est ainsi [qu'on prépare] les moutons et les chèvres (3). Quant aux canards et aux poulets, on en recueille le sang sans le cuire ; ou bien, on leur lie les ailes et on les jette tout entiers dans de l'eau bouillante ; on les en retire, on enlève les plumes, et on en fait différents plats. Et tout le monde, femmes et enfants compris, se réunit pour les manger. Ces [sortes de festins] nous parurent horribles. Mais peu à peu nous nous y habituâmes et cela ne nous sembla plus si extraordinaire. Pour des invités de marque, on place sur la table la tête fraîchement coupée du porc, du mouton ou du bufle, et l'on sert [d'autres plats] : poisson, poulet et légumes frits. C'est le menu des invités nobles ; nous y goûtâmes à l'occasion.

Une autre fois, étant sortis quatre ou cinq pour nous promener, cinq ou six jeunes gens de la ville qu'il faudrait appeler une bande de garnements, nous coururent sus insolemment et nous retroussèrent le bas de la robe par devant et par derrière. Un de nous (4), qui était très brave, se fâcha et, saisissant d'une main forte son homme, le leva en l'air et le rejeta par terre sur la route. Puis, assailli en même temps par les autres, lui, matelot natif de Sendai (5), agile autant que robuste, encouragé par nous, déconfit les indigènes, pensant que s'il eût été battu, il eût déshonoré sa patrie (6). Les spectateurs indigènes en furent tout saisis, et cela nous rendit bien aises. Depuis, personne nulle part ne nous chercha querelle ; nous semblions leur inspirer grand'peur, et ils disaient : *Hinoshita ! Hinoshita !* Peut-être l'incident avait-il été rapporté aux fonctionnaires et un ordre officiel avait-il été publié : les indigènes ne nous inquiétèrent plus. Rien ne nous fut plus agréable durant notre séjour à l'étranger ; ce fut un divertissement.

Une autre fois encore, on joua au *udeoshi* (7) chez le voisin marchand d'alcools. L'hôte y était très fort, et aucun de ses compagnons ne pouvait le vaincre. Un d'entre nous (8), ayant bien médité son coup, le battit dès l'abord merveilleusement, ce qui l'humilia beaucoup. Ce jeu d'*udeoshi* se joue sur une table (9).

---

(1) Plat japonais composé de poisson cru et de légumes assaisonnés de *miso* (sorte de pâte de haricots).

(2) Poisson cru coupé en tranches minces.

(3) 野牛. V. la note 7 de la page 76.

(4) Ishii : Kotarō.

(5) 先代. Ishii : 仙臺.

(6) Ishii : le Japon.

(7) 腕押, jeu qui consiste à placer les poings contre ceux de l'adversaire et à essayer de lui faire ployer les coudes.

(8) Ishii : Kotarō.

(9) Au Japon, sur les *tatami*.

Dans ce magasin d'alcools, on pouvait voir de nombreux sacs tressés (1). Nous en sortîmes deux ou trois dans [la cour] intérieure, et fîmes là plusieurs tours de force. Tantôt nous élevions en l'air deux sacs de riz, l'un sur l'autre en T, tantôt nous marchions lestement, deux sacs sur l'épaule. Les gens de la famille et même les voisins se réunirent pour nous regarder, et leur étonnement leur fit répandre sur nous la réputation de lutteurs puissants. (Dans ce pays, on ne joue pas à la lutte. Bien qu'ils mangent de la viande, ils ne sont pas forts. Pour porter un sac contenant cinq ou six *to* (2) (de riz), ils se mettent à deux ou à trois).

Pendant notre séjour, des matelots d'Amakawa (Macao) se promenaient chaque jour dans la ville avec de grands coqs pareils à des *tōmaru* (3). Ils s'entendaient avec un indigène ; ce dernier apportait aussi un coq. Des deux côtés on armait les ergots de gros clous de cuivre jaune, longs d'à peu près deux pouces, et on les faisait battre. Le vainqueur gagnait le coq vaincu, le cuisait et le mangeait sur le champ. Cela ne nous parut pas si curieux. Les clous qu'on met aux ergots sont si aigus que les deux [coqs] sont bientôt couverts de sang.

Les indigènes mangent chaque jour beaucoup de viande et ils semblent très braves, par exemple quand ils préparent leur cuisine d'animaux. Pourtant, lorque nous nous traitâmes par les moxas, ils en eurent excessivement peur, si bien que pas un seul n'osait s'approcher et qu'ils nous regardaient de quelques *ken* en faisant des grimaces, ce qui nous amusa beaucoup. Quoique les moxas viennent de Canton, comme ils ne les emploient qu'en médicaments, ils en ignorent la cure par combustion. Quand nous nous les appliquâmes sur le dos ou sur les pieds, les indigènes nous trouvèrent plus forts que des êtres humains. Nous aussi, quand nous avions vu pour la première fois la cuisine des porcs et des moutons, nous avions eu grand'peur. Cet étonnement réciproque sur la cuisine et sur le traitement aux moxas resta pour nous un sujet de rires.

13. Garde en liberté (4).

Dans le palais royal, dans toutes les rues de la capitale et dans tous les temples, à chacune des douze heures (24 heures) de la journée, il y a des

---

(1) Pleins de grains, comme au Japon.

(2) V. p. 70, n. 5

(3) 軍鶏, coqs de combat.

(4) 時放飼 *Hanashigai*, proprement : élevage aux champs, en liberté, des animaux : bœuf, chevaux, etc. L'expression est ici abusivement appliquée à des prisonniers gardés en plein air.

hommes qui vont, frappant du *hyoshigi* (1) pour signaler l'heure. Chaque maison grande et petite a [ainsi ?] son horloge. Le gardien de chaque quartier signale l'heure, jour et nuit, dans son seul quartier. Chaque quartier a sa porte, mais elle reste ouverte pendant la nuit. La porte des maisons n'a pas de serrure. En général, les grandes portes sont relevées vers l'étage, retenues par des chevilles, et le soir, on les rabat. Même pendant le sommeil, on n'y met ni verrou, ni crochet, ni clef. On néglige beaucoup les fermetures.

Beaucoup de voleurs, venus des îles voisines, circulaient et entraient un peu partout. Notre logement fut visité trois fois. Quatre ou cinq [de nous], saisissant bravement des lattes de bois et d'autres armes improvisées, coururent aux voleurs qui, effrayés de cette furie, s'enfuirent sans regarder derrière eux. Nos gens voulant en battre au moins un en châtiment, les poursuivirent à grands cris jusqu'à la plage, à peu près trois ou quatre *chō* : les voleurs sautèrent dans des bateaux qui les attendaient et se sauvèrent lestement à la perche. Nos gens satisfaits rentrèrent en riant et frappant des mains. Craignant une nouvelle visite, nous préparâmes des *bâtons de garde* 用心棒, faits d'un gros bambou ou d'un gros bois, pour leur donner une leçon. Nous les attendîmes plusieurs nuits, mais soit que ce fussent toujours les mêmes, soit que [les autres] nous craignissent, il n'en revint plus et nous nous en félicitâmes.

Promenant chaque jour en ville, nous vîmes des hommes d'aspect étrange. Ils avaient au cou une planche de deux ou trois pieds carrés, épaisse de près d'un pouce, fermée dans le dos par une serrure, ou portaient sur le dos un gros poteau de la taille d'un homme, retenu par une chaîne passée autour du corps et terminée par une serrure ; d'autres traînaient de longs bâtons aux pieds, la serrure aux genoux. Ils se promenaient sans gardiens, à leur gré, et leur air était vraiment curieux, surtout le traîneur de bâtons, qui ressemblait beaucoup à nos chiens mordeurs. On nous dit que c'étaient des criminels. Nous en voyions beaucoup journellement dans la capitale ainsi gardés en liberté. On dit que chacun a son temps [de punition] fixé. Au début, nous nous étions étonnés d'en apercevoir un grand nombre parmi les gens qui nous regardaient. De temps en temps, nous allions aux prisons et regardions du dehors ; du dedans, des têtes se levaient à leur tour vers nous. Il y a de ces prisons à trois ou quatre endroits.

Nous vîmes aussi deux mandiants, s'arrêtant à chaque porte et demandant à manger, la main tendue, et nous nous dîmes que c'est une chose qui ne diffère nulle part.

---

(1) 拍木. Deux planchettes de bois dur que l'on frappe l'une contre l'autre par manière de signal, claquoir.

14. Le costume (1).

L'habit et la nourriture sont les deux premières nécessités des hommes. Depuis les hauts fonctionnaires jusqu'aux paysans, l'habit marque dans tous les pays le rang et l'état de chacun. Les livres d'anciennes coutumes (2) en détaillent les exemples.

L'HABIT ANNAMITE. Il est tout à fait comme [celui] des Chinois ming 明 朝. Les manches sont minces et de près d'un pied plus longues que les mains. Les pantalons appelés *gon* (3), ressemblent à notre *nobakama* (4). On met par-dessus une ceinture.

LE ROI. [Les étoffes et les pièces de son habit sont] : le crêpe noir, le damas noir, une ceinture blanche, un turban noir (appelé *kan* (5)), un peigne d'or, des souliers blancs. La toilette noire est uniquement pour le roi et les princes royaux (6). Quand le roi va à pied dans son palais et en ville, on tient sur lui un parasol à long manche.

Les gens qui le précèdent et le suivent portent tous les turbans (*kan*) en soie bleue, jaune, rouge ou blanche. Leurs peignes sont en tortue, en buffle et en rhinocéros. Ils vont sur deux rangs, une vingtaine de chaque côté.

L'ENTOURAGE DU ROI. Ils sont une vingtaine, habillés comme [les précédents].

SES OBJETS PERSONNELS. Un nécessaire à fumer en argent, une pipe, une tabatière, un sabre à manche ciselé d'or et d'argent, et différents menus objets. Chaque chose a son porteur.

SA CHAISE À PORTEURS. Le bas est en treillis [de bois]. Le fond est surélevé et sert de siège. [Celui-ci] a des appuis de bras. Le tapis est en tissu extrêmement riche. [Sur le toit] il y a un *gibōshu* (7) d'or.

LES LANCES. Elles sont aussi courtes que des hallebardes. Le bout est couvert de plusieurs sortes d'étoffes tissées. Cinquante à soixante lances marchent sur deux rangs.

LES SEIGNEURS. Leurs costumes sont de soie bleue, jaune, rouge ou blanche en tissus variés. Leurs turbans et pantalons sont des mêmes couleurs. Sauf le roi, nul ne porte de ceinture blanche. Tous vont au château royal à cheval et passent par la porte principale.

---

(1) 服.
(2) 有職故實.
(3) V. p. 61, n. 7.
(4) 野袴. Espèce de culotte large, employée surtout par les *samurai* pour la chasse.
(5) Khăn.
(6) Cp. p. 62, n. 1.
(7) Ornement rond, v. p. 61, n. 6.

LES MANDARINS. Leurs costumes sont les mêmes [que les précédents]. Selon le rang, ils ont de trois à cinq serviteurs qui portent leurs objets personnels. Tous vont à cheval. On n'emploie pas en ville la chaise à porteurs (1).

LES GENS DE LA VILLE (2). [Leurs habits sont] en coton ou en soie. Nous avons déjà parlé des couleurs. Ils s'entourent la tête d'un coton blanc long d'environ dix pieds. Sur le chignon ils mettent un peigne de bois, d'ivoire ou d'autre matière. Dans le turban de coton, on insère un éventail, une pipe ou une tabatière. Gens de la ville et paysans portent tous des pantalons. Ni les hommes ni les femmes n'ont de *shitaobi* (3), ni de *yumaki* (4) ; c'est pourquoi ils portent des pantalons.

LES SABRES. La lame est mince et non tranchante. Elle est très flexible, ne coupe pas, mais pique seulement.

LES BONZES. Il y a beaucoup de [bonzes] du *zenshū* 禪宗 et du *tendaishū* 天台宗. Ils sont tous habillés du *koromo* (5) gris.

15. Manière de s'asseoir (6).

La politesse est la base de tous les actes. On appelle politesse ce qui est correct. Respect et piété filiale en sont des applications. A l'étranger comme chez nous (Yamato), dès l'âge de sept ou huit ans, garçons et filles doivent apprendre la politesse en même temps que le rudiment, la calligraphie, le calcul à l'abaque, la couture et le tissage ; c'est une chose que leurs professeurs doivent bien leur apprendre. D'autant plus que notre pays est le pays des dieux, que la doctrine impériale y est correcte et que les étrangers l'appellent, dit-on, élogieusement, le pays des gentilshommes 君子國. En Annam aussi, le gouvernement étant juste, le peuple et les paysans mêmes sont polis, respectueux et enfants pieux, ce qui ne diffère pas beaucoup [de chez nous].

Mais, peut-être à cause du climat, leur manière de s'asseoir diffère [de la nôtre]. Nous en donnerons un ou deux exemples. Dans chaque maison il y a des sièges à l'étage et en bas ; on s'y appuie (7) et même si quelques nobles

---

(1) Le texte dit : 乘物城下の間はなし.

(2) 町人, habitants de la ville ; ceux qui ne sont ni *samurai* 武士 ni paysans 百姓. En général, marchands.

(3) 下帶, et (4) 湯卷, sortes de pagnes portés autrefois sous la robe par les Japonais, les premiers par les hommes, les derniers par les femmes.

(5) Robe bouddhique.

(6) 男女座.

(7) Pour des Japonais de cette époque, *s'asseoir* 座 signifiait s'asseoir à la japonaise, c'est-à-d. agenouillé, les jambes cachées sous le corps. S'asseoir sur la chaise à l'européenne n'était, pour eux, que s'appuyer 倚了.

ou hauts fonctionnaires arrivaient, on les saluerait dans cette posture. Les visiteurs aussi s'y appuient pour converser. Cela nous paraît, sans savoir pourquoi, très négligé et très impoli, mais c'est une des coutumes du pays. Quand nous rencontrions des fonctionnaires, si nous faisions le salut de *jigi* 辭儀 (1) en baissant les mains, ils prenaient un air étonné. En général, les indigènes ne savent pas même s'asseoir d'une manière convenable, non plus que baisser les mains (2). Très rarement, on en voit quelqu'un s'asseoir [comme nous], [mais alors] il tord les genoux et laisse sortir ses deux pieds sur les côtés : ce qui s'appelle, au Japon 和國 : « s'asseoir en forme de lettre *he* ∽ ». Même ainsi, au bout d'un moment, il lui faut allonger ses jambes ou s'appuyer sur une chaise. Cela nous parut étrange ; en y regardant de près, [nous vîmes] que les gens de ce pays avaient les genoux trop raides pour les plier. Les femmes aussi, qu'elles cousent ou qu'elles tissent, allongent leurs jambes devant elles et même si des supérieurs arrivent, elles les saluent sans changer de posture, ce qui nous semble vraiment impoli. Les jours de cérémonie, tout le monde change d'habits et, se tenant debout, salue trois fois sans rien dire, les mains jointes dans les manches, ce qui paraît très poli. Mais cela ne se fait pas d'habitude : les hommes s'appuient sur des chaises, les femmes allongent leurs jambes ; ou bien, on s'accroupit, les genoux levés et les pieds rapprochés. Cette posture nous semblait instable, à moins de se tenir les mains à [ses propres] jambes. Pourtant elles semblent d'aplomb et cousent, etc., dans cette posture. C'est pour cela, nous le comprîmes plus tard, que des indigènes, au commencement, nous regardaient dîner, les genoux pliés ou dans la posture de bouddha (3).

La veille du jour de l'an, devant chaque maison on plante des bambous et l'on suspend une lanterne à la porte. Cela est gai. Nous comprîmes [en voyant cela] la raison des cadeaux du roi, l'année dernière. Le jour de l'an, on commence la fête en mangeant du *mochi* (4) et des *dango* (5) cuits à l'huile. Après cela, hommes et femmes, ayant changé d'habits, sortent pour échanger les félicitations, ce qui ne diffère pas beaucoup [de chez nous]. Partout on célèbre le début de l'année, mais dans ce pays, c'est surtout la nuit de la veille du jour de l'an qu'on le fête en buvant du vin et chantant des poèmes.

Manger est un besoin quotidien, mais il en est un autre. Dans ce pays, les latrines consistent en une fosse profonde derrière la maison, surmontée d'une cabane au plancher surélevé avec un dispositif de bois muni de bras. Quand [la fosse] est pleine, on la recouvre de terre et l'on déplace le cabinet. Les

---

(1) Salut qui consiste à s'incliner profondément tout en laissant descendre les mains.
(2) Pour saluer.
(3) V. p. 65, n. 2.
(4) 餅. V. p. 75, n. 6.
(5) 團子, gâteau en forme de boule fait avec de la farine de riz.

gens du peuple sont d'une rusticité extrême, se soulageant aux carrefours ou aux portes des maisons inhabitées. Un pot de terre rouge sert d'urinoir ; quand il est plein, on s'en sert d'engrais pour les légumes. En général, on ne fume pas les cinq céréales.

16. Kwan-ti (Kouan-ti) 關帝.

Le temple d'Amaterasu 內外大神宮 (1) est le temple ancestral du Hinomoto 本國 (2). [De toutes parts], depuis l'extrémité du pays de Tsukushi 筑紫 (3), à l'ouest, jusqu'au *Toroku* (4) du pays d'Oku 奥 (5) à l'est, on y vient en pèlerinage. Non seulement les hommes, mais même les animaux, tous [les êtres] sentent sa remarquable vertu divine. A son défaut, les pays étrangers adorent Kouan-ti 關帝, comme nous adorons le temple Daijingū. En Chine, des temples de Kouan-ti se trouvent partout. En Annam, il n'y en a pas, ni d'autres, à vénérer, mais chaque maison fabrique l'image de Kouan-ti montée en *kakemono* et on la met sur un autel devant lequel on suspend un store ; on lui fait chaque jour des offrandes et on l'adore en lui demandant richesse, longévité, longue descendance. On suspend son image en amulette au cou des enfants. Tout le monde l'adore pour échapper aux malheurs.

Il y a aussi des saints semblables aux *yamabushi* 山伏 (6) de notre pays 本邦. Ils servent d'officiants. Le jour où l'un doit venir, on prépare dès le matin plusieurs offrandes sur une table bien propre. Il arrive bientôt, il s'incline trois fois devant l'autel, ou à l'entrée de la maison, il prie le foyer un certain temps. Quand il a fini, on le festoie avec du vin et du riz. Cela ressemble à notre fête du dieu de la cuisine, Kōjinbarai 荒神祓. Pour ce qui est de l'adoration des dieux, les pays étrangers et le nôtre ne diffèrent pas beaucoup (7).

---

(1) Les *kana* du texte ne correspondent pas aux caractères, qui se traduisent proprement par « Les temples intérieur et extérieur des grands dieux ». Ces deux temples, le premier consacré à la grande déesse Amaterasu 天照大神, l'autre à l'oyoukehime 豐受姬, portent l'appellation commune d'*Ise daijingū* 伊勢大神宮. Ishii : 天照大神.

(2) Nom un peu poétique du Japon. Les *kana* ne correspondent pas aux caractères qui signifient : « notre pays ». Ishii : Japon.

(3) Ancien nom du Kyūshū 九州.

(4) Mot inconnu.

(5) Forme abrégée de Mutsu 陸奥.

(6) Religieux bouddhistes vivant dans les montagnes où ils se livrent aux exercices pieux.

(7) Ici se place une *Description des temples de Kouan-ti trouvée dans les livres* 諸書に出る關帝庙之記, où, après avoir dit qu' « en Annam, aux Lieou-

17. La séparation des époux (1).

Depuis le commencement du monde, l'homme, les oiseaux, les animaux et même les plantes connaissent la distinction entre le *Yin* 陰 et le *Yang* 陽, la femelle et le mâle. Chez les hommes, le principe du mariage étant établi, partout dans le monde cet engagement des descendants des dieux est le même, au Japon (2) comme à l'étranger. Pourtant, la vie de chacun étant limitée, il faut quitter un jour ce monde, avant ou après [son compagnon]. Ce propos du Bouddha, que ceux qui se sont réunis devront se séparer (3), est vraiment une parole d'or. Durant notre séjour en Annam, nous vîmes tantôt un mari mourir en laissant sa femme, tantôt le contraire. Malgré la promesse de « vieillir ensemble pour avoir un même tombeau » (4), on part [tout seul] pour la terre obscure et les sources jaunes (5). C'est la loi imposée aux vivants et bien connue de tous. Ce qui distingue ce pays [d'Annam], c'est la coutume, quand la mort sépare les deux conjoints, vieux ou jeunes, que [celui qui reste] se couche tout nu avec [le mort] la dernière nuit, et le lendemain on fait la cérémonie de l'enterrement. Même si le défunt était mort de maladie, quelque pernicieuse qu'elle fût, [le survivant] partage une dernière fois [avec lui] la couche conjugale, ce qui ne laissa pas de nous sembler louable. Chez les officiers, les gens de la ville et les paysans mêmes, si le mari meurt dans un pays lointain, sa femme, dès qu'elle en est instruite, prend le deuil de sept semaines ; elle déploie ses cheveux, en lie une mèche du milieu avec un papier blanc et les porte tombants. Nous avons noté ici ce que nous vîmes ou entendîmes çà et là durant notre séjour.

NAMPYŌKI, IV.

18. Rue des fleurs (6).

A l'étranger, on appelle les quartiers de courtisanes *truong-đài* 章臺, *thanh-lâu* 青樓, *hoa-nhai* 花街 (7). Dans notre pays, ils portent des noms comme *kuruwa-chō* 郭, *naka* 中, et autres. Dans ce pays, il y a des courti-

---

k'ieou, en Mandchourie, en Corée, à Luçon, au Siam et ailleurs on élève à Kouan-ti des temples et [qu]' il n'est pas de prières qu'on ne lui adresse », on a rassemblé quelques anecdotes relatives surtout aux temples de Kouan-ti en Corée, composant un hors-d'œuvre qui, suivant l'auteur même : 全文にかかわらず, « n'a aucun rapport avec le texte », et qu'en conséquence nous avons supprimé.

(1) 夫婦別.
(2) *Yamato* (en *kana*).
(3) 會者定離.
(4) 偕老同穴. locution proverbiale.
(5) 冥土黃泉.
(6) 花街.
(7) Expressions chinoises. Nous en donnons la prononciation annamite.

sanes [de haute classe] (1), celles des bateaux, et celles de la rue. Etant naufragés, nous ne nous arrêtâmes pas en ces endroits. Chaque soir, dans les canals qui vont de l'embouchure du fleuve à la capitale, on voit des bateaux couverts, munis de portes vitrées, de rideaux de verroterie, avec de menus ornements et des clochettes, une balustrade rouge et des rideaux en damas, où des chanteuses attendent les clients en jouant du violon et de la guitare. Des jeunes gens, s'invitant l'un l'autre, vont s'y amuser, buvant, dansant, frappant des mains en mesure. Nous admirâmes tant de richesse pour un bateau de plaisir. Près du manège du palais, aux carrefours, se tiennent les prostituées de la rue. Elles aussi, vêtues de soie ou de crêpe, fardées de blanc et de rouge, paraissaient avec le crépuscule. La ville est d'ailleurs gaie jour et nuit. Port fréquenté par les bateaux de plusieurs pays, il y a tant de monde dans ses rues qu'elles semblent trop étroites (2).

Pour les arts d'agrément, il y a la trompe (3), la danse, le chant, le tambour (4), la guitare à trois cordes (5), la guitare [à quatre cordes] (6), le violon (7). Il y a aussi un jeu quotidien à l'aide de fiches de papier (8). Les échecs, 碁, 將棊, et le *koto* (9) manquent complètement. Nous donnons ici l'image de la plupart de ces objets.

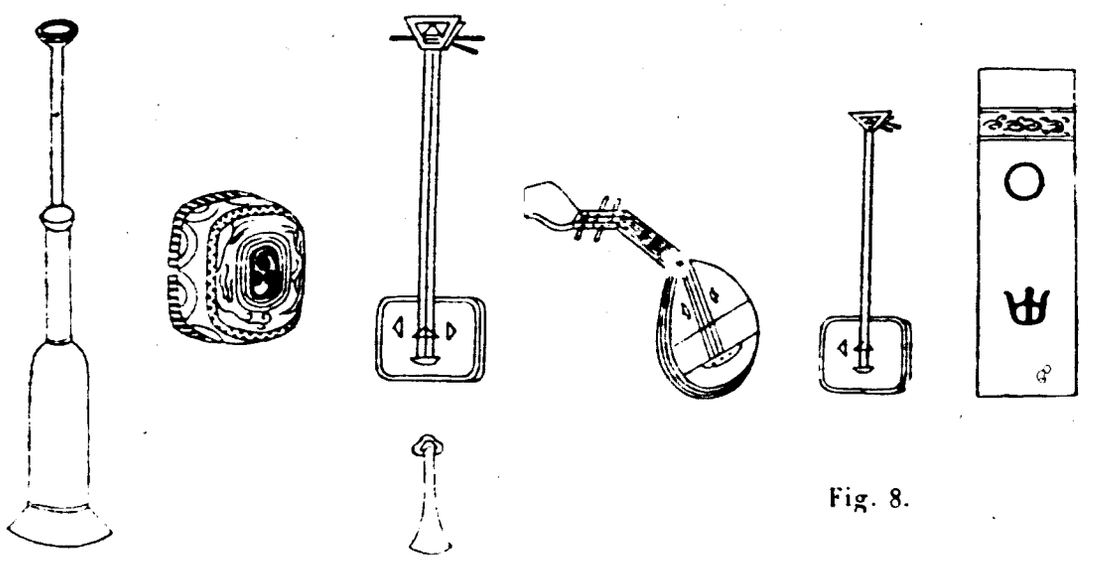


Fig. 8.

(1) 傾城.
(2) 大道狹し. Cliché.
(3) 喇叭.
(4) 太鼓.
(5) 三味線. La légende de la figure l'appelle guitare à cordes de serpent 蛇皮線.
(6) 琵琶.
(7) 胡弓.
(8) 輕多 Ishii : « *karuta* », cartes à jouer. Les jeux d'argent étant défendus sévèrement au Japon, l'auteur évite de donner le nom propre. Cf. p. 106, n. 3.
(9) 琴. V. p. 73, n. 1.

Pour la guitare à trois cordes et le violon, il n'y a pas de plectre. En général, on joue avec les doigts. Il y a plusieurs dessins (1). Nous avons donné les instruments que nous vîmes quand les gens chantaient, dansaient, et s'ébattaient dehors ou chez eux.

19. Arbres. Bambous (2).

Le planère 欅 (3). Il en est dont la hauteur mesure vingt-quatre ou vingt-cinq fois un éventail.

Le camphrier 楠 (4). Il y en a d'aussi grands que le précédent.

Le camphrier 樟 (5). Quand ils sont devenus vieux, on les coupe et l'on s'en sert de bois à brûler ordinaire. C'est pourquoi les fagots de chaque maison sentent bon.

Les cryptomères 杉. Ceux qui servent à faire des mâts de navires sont souvent d'une grandeur extraordinaire.

Le pin 松. Il n'est pas très différent [du nôtre].

L'aréquier 路葉. C'est un grand arbre. Les indigènes en mangent les fruits comme tonique. Hommes et femmes ont les dents noires, parce qu'ils en mangent (6). Les feuilles sont employées pour couvrir [les maisons] et même tenir lieu [de la terre] des murs.

Les sophora du Japon 槐, les thuya 桧 (7) et les autres grands arbres sont innombrables.

Le cocotier 椰子油 (8). Cet arbre est très grand, il ne meurt pas, même centenaire. Ses feuilles, appelées *kachan* (9), sont employées pour les toits et pour les murs, au lieu [de terre], comme celles de l'aréquier. Ses fruits sont comestibles, son écorce sert à faire des cordes de navires ; le noyau du fruit remplace les clous de fer. Son tronc est découpé et bouilli pour en extraire l'huile qui sert pour les lampes ou pour les cheveux. C'est le plus utile des arbres. Il y en a encore beaucoup d'autres. Nous n'avons noté que les plus remarquables.

---

(1) Le nom qui désigne le dessin manque, par la raison indiquée p. 87, n. 8. Ishii : かるた, 数六十枚, « cartes à jouer. Le jeu est de soixante cartes ».

(2) 木竹.

(3) Zelkona crénelé.

(4-5) Le 楠 et le 樟 désignent le même arbre avec la même prononciation. Nous ne savons pas pourquoi les naufragés les distinguent.

(6) Confusion entre le chiquage du bétel et le laquage des dents.

(7) *Chamaecyparis obtusa.*

(8) *Cocos nucifera.*

(9) V. p. 59, n. 3.

Les bambous. Voici les mesures des entre-nœuds de trois pièces de bambous :

1. 2 pieds, 8 pouces, 2 dixièmes.
2. 2 pieds, 9 pouces.
3. 3 pieds, 4 pouces, 7 dixièmes.

Voilà les mesures de trois pièces de bambous (1)... La circonférence d'un grand bambou mesure d'un pied et demi à deux pieds. La longueur entre les deux nœuds n'est pas moins de deux pieds et demi. Voici le dessin de clous fabriqués en noix de cocotier. Ils sont ronds et servent surtout pour [la construction] des navires.



Fig. 9.

20. Mémentos japonais-chinois 和漢節用.

Dans la joie et dans la tristesse, nous nous rappelions sans cesse notre capitaine • ° • (2), venu dans ce pays, mort au début du printemps, ainsi que les cinq autres, morts après lui. L'année dernière, il avait acheté au pays (3) deux nouveaux mémentos : le *Wakan setsuyō musō bukuro* 和漢節用無双袋 (*Sac sans pareil d'emploi quotidien japonais-chinois*) et le *Daidai setsuyō manji kai* 大大節用万字海 (*Mer des dix mille caractères du très grand* [*recueil*] *d'usage quotidien*) (4), et il les consultait jour et nuit pendant ses voyages. Il les avait emportés avec lui au départ d'Ishinomaki 石の巻. Naufragés par la tempête, il était mort dans ce pays, mais ses deux livres restaient pour nous son souvenir. Grâce à eux, à notre arrivée à Tây-sơn, quand nous ne savions pas écrire un caractère, nous le cherchions d'après l'ordre du syllabaire et nous le montrions en style cursif. Nous nous tirâmes d'affaire avec ces livres, qui nous rendirent de grands services, et nous nous entretînmes de la vertu des livres. Ils nous servirent aussi durant notre séjour à la capitale. Même les fonctionnaires et l'interprète les trouvèrent curieux et, les ayant empruntés, ils les consultèrent souvent à leur grande satisfaction. A la fin du *Wakan setsuyō*, les dessins [qui accompagnent] les pronostics de mariage représentant les costumes des femmes de notre pays (5) les firent beaucoup rire. Ils furent frappés par la vie des cent héros guerriers ; d'autre part, ils s'étonnèrent de ce qu'un même

---

(1) Le texte laisse ici une lacune. Ishii : que [les naufragés] apportèrent avec eux et que nous vîmes. Le passage est peu cohérent.

(2) Ishii : Seizo.

(3) C'est-à-d., au Japon.

(4) Pour la bibliographie des *setsuyō*, v. *Bul. Mais. franco-japonaise*, IV, 1933, p. 46.

(5) Ishii : des Japonaises.

caractère pouvait avoir deux prononciations : *on* et *koe* (1). Les fonctionnaires durent en parler au roi, car la veille de notre départ, on nous demanda de les lui offrir. Nous conformant à ce désir, nous lui en apportâmes un quand nous allâmes au palais pour prendre congé. Ce livre est resté en Annam, où on le garde précieusement. Nous trouvâmes étrange que ce livre fût ainsi gardé dans le pays même où son propriétaire était mort. Quant à l'autre, le *Daidai setsuyō*, nous le conservâmes jusqu'à Tcha-p'ou en Chine, où un fonctionnaire l'ayant désiré, il devint aussi un trésor de ce pays. Vraiment, la vertu des caractères éclaire les quatre mers et c'est une chose merveilleuse qu'ils aient cours même à l'étranger.

21. Adieux (2).

Les étoiles se déplacent et la lune change. Le temps est comme l'étincelle qui jaillit du briquet (3). Depuis notre arrivée, six mois avaient passé. Le 8 du 4e mois, c'était l'anniversaire de la naissance du Bouddha, aux temples du pays, la fête religieuse d'*unohana* (4) eut lieu. Vers la troisième décade, nous reçûmes du roi l'ordre de nous rendre tous dix au palais. Nous nous apprêtâmes et nous y présentâmes dès le petit jour. Le roi, comme la dernière fois, daigna paraître. Il nous fit dire par l'interprète que, depuis notre arrivée, le vent du nord étant fort, il n'avait pas eu l'occasion de nous renvoyer, mais que le vent du sud ayant commencé, la navigation devait être facile ; qu'il voulait équiper un bateau pour nous renvoyer au Hinoshita, mais que, depuis le 4e mois dernier, occupés de l'expédition punitive contre les Tày-sơn 西山, plus de la moitié de ses gens y étaient partis ; que, même actuellement, il y envoyait chaque jour des bateaux de guerre (5), ce qui l'empêchait, faute de monde, de nous reconduire jusqu'au Hinoshita, si loin. [Il ajouta] qu'heureusement un bateau de commerce de Macao (6) partait dans quelques jours, auquel il nous avait bien recommandés et sur lequel nous pouvions nous embarquer sans crainte, afin de regagner par étapes notre pays ; que nous n'avions ainsi plus qu'un peu de temps à attendre, en nous préparant, et qu'enfin, si nous avions quelque besoin, nous l'en prévenions par les fonctionnaires. Ainsi le roi, par l'interprète, nous fit connaître toute sa volonté. On nous avertit de prendre congé de lui, et, nous inclinant [devant lui] nous le

---

(1) 音. prononciation à la chinoise ; 聲. prononciation purement japonaise.
(2) 暇乞.
(3) 光陰石火の如く. Cliché.
(4) Fleurs qui fleurissent le 4e mois lunaire ; d'où, le nom du mois lui-même.
(5) Cp. p. 92.
(6) 可馬巷. Cf. Ishii : 阿媽港, caractères ordinaires pour Macao.

remerciâmes de sa pitié profonde depuis le dernier mois de givre (1). Nous saluâmes aussi les princes et tous les grands fonctionnaires et rentrâmes chez nous. Nous étions si joyeux de l'occasion de rentrer au pays (2), que nos pieds n'allaient plus assurés (3). Nous nous mîmes à attendre le jour du départ. Non seulement nos amis du voisinage, mais encore les gens [habitant] à un ou deux *chō*, ayant appris la nouvelle, vinrent nous voir à l'envi et nous dire leurs regrets. Ils nous apportèrent, comme provisions de route, des cordiaux, des remèdes contre [les maux provenant du] changement de l'eau à boire, des onguents, pilules, emplâtres, styptiques, des gâteaux, des confitures, des pierres à feu, du papier-mouchoir, des éventails, des pinceaux, du tabac, et même des vues du pays (4) apportées par des enfants. Tout cela était bien civil. Notre vieille amie la voisine nous apporta du vin et de la nourriture. Frottant nos poitrines et frappant la sienne, elle nous fit entendre par ce geste la grandeur de son affection. Elle montra le ciel du doigt. Pensant qu'elle nous demandait le jour de notre départ, nous lui présentâmes un doigt pour indiquer que c'était le lendemain. Elle se jeta par terre sans rien dire et se mit à gémir. Très émus de l'affection de cette vieille femme, nous la relevâmes et l'apaisions de notre mieux. Ses trois fils, qui venaient d'arriver, la consolèrent aussi, et nous nous mîmes tous à boire du vin avec eux pendant plusieurs heures. Nous prîmes aussi congé [d'eux] et reconduisîmes la vieille jusqu'à sa porte. Nous passâmes la dernière nuit à songer au départ qui eut lieu le lendemain matin, 30 du mois. Ce matin-là, nous embarquâmes à bord du bateau de Macao qui mit la voile au vent du sud. Environ 1 *ri* du port fluvial, beaucoup de personnes nous attendaient sur la plage et nous donnèrent encore du vin et de la nourriture. Nous leur dîmes adieu. C'étaient là choses fort civiles.

22. Histoire des Tây-sơn 西山話 (5).

Le pays de Tây-sơn 西山國 est une île de plus de dix mille maisons à environ cent *ri* au nord-est [de la capitale] (6). C'était d'abord un pays dépendant, sous un gouverneur envoyé par l'Annam. Jusqu'au règne du roi précé-

---

(1) 霜月, le 11e mois.

(2) Ishii : au Japon.

(3) Cliché pour exprimer une grande joie.

(4) 圖繪.

(5) Ishii : 西山征伐, Expédition contre les Tây-sơn. On peut consulter sur l'histoire des Tây-sơn, Ch.-B. Maybon, *Hist. mod. du pays d'Annam*, 1919, ch. V-IX, où l'on trouvera en même temps l'indication des sources. On se reportera aux p. 183 s. pour les origines et p. 301 s. pour la période du séjour des naufragés en Annam. Leur témoignage contient des erreurs manifestes, et se trouve en plus d'un point en désaccord avec les chroniques officielles. Il suffira ici de noter l'intérêt de cette version populaire contemporaine.

(6) 長百里に當て, 西山國は戶數一萬有餘の島(しま)なり.

dent, on changeait ce gouverneur tous les cinq ans. En cas d'affaires difficiles, il en rapportait au palais royal, lequel décidait les punitions ou les récompenses. Le roi précédent y envoya un de ses favoris, qui s'attacha le peuple par sa générosité et adoucit l'administration en créant de nouvelles lois. Aussi était-il vénéré dans tout le pays, qui souhaitait de conserver toujours ce gouverneur. A la fin de la cinquième année, lorsqu'au palais royal on délibérait sur le successeur [à lui donner], les habitants de Tày-sơn présentèrent une requête signée de tous où l'on disait que le pays entier, jouissant d'une paix due à la générosité profonde du gouverneur, sollicitait pour lui le renouvellement de sa nomination pour cinq autres années. Cela fut accordé, et le roi envoya au gouverneur une lettre d'éloges. Celui-ci se réjouit de voir un projet mûri de longue date se réaliser sans avoir eu un mot à dire. Au palais, la délibération sur son successeur fut arrêtée. Au bout de quatre ans, le roi mourut d'une maladie soudaine et le roi actuel lui succéda. On annonça ces événements au pays de Tày-sơn, mais, sous le prétexte d'être fort occupé, il n'envoya pas même un messager à l'occasion de ce deuil. L'année suivante, [le gouverneur] refusa de se laisser remplacer. Cela provoqua de nombreux conseils dans le palais. Le roi lui fit deux appels. Il refusa sous divers prétextes, retardant les allées et venues des envoyés, si bien que six mois passèrent. Cependant, il augmentait [le nombre] des ouvriers qui travaillaient nuit et jour à construire une citadelle. La soumission qu'il fit des îles environnantes (1) révéla son intention de se rendre indépendant. Chaque jour il exerçait ses troupes dans le dessein d'annexer l'Annam même. Dès que cette nouvelle parvint au palais, le roi tint conseil, et, devant la gravité de l'affaire, il envoya des messagers aux seigneurs dépendants, les conviant à lever des troupes pour une expédition punitive. Les armées de tous ces pays se réunirent dans le danger [qui menaçait] le Palais. A partir du 4e mois de la 55e année *cảnh-hưng* 景興 (1794), de compagnie avec l'armée royale, elles passèrent [à Tày-sơn] dans trois cents vaisseaux, et commencèrent la campagne. (Sur les vaisseaux, voir ci-après). Au cours des combats, il y eut beaucoup de morts des deux côtés. Les troupes royales manquaient d'armes, et le froid était vif à Tày-sơn, qui est à cent *ri* au nord-est de la capitale : on remit la campagne au printemps, et les armées rentrèrent vers le milieu du 10e mois (2). Les armes furent bientôt prêtes et, à partir de la 1re décade du 5e mois de cette année, les vaisseaux de guerre se rangèrent de nouveau sur la mer et il en partait plusieurs dizaines par jour. C'était une chose vraiment glorieuse. Cette histoire nous a été racontée par les gens du pays.

---

(1) 近國の島, « des îles des pays voisins ».

(2) Allusion aux campagnes de mousson. Cp. Ch.-B. Maybon, *op. cit.*, p. 308 s.

Pendant notre séjour, [nous vîmes des gens du] *Chanhan* 占城 et du *Kabōcha* 柬埔寨 (1). Ce sont les pays [des gens] nus. Ils dépendent de l'Annam et se trouvent dans l'Inde du sud (2). Cette région est à 11 degrés et demi [d'élévation du pôle]. Un millier d'hommes, venus de ces pays comme troupe auxiliaire, étaient tous nus avec une sorte de pantalon (3) au-dessous des reins. Nous aurions aimé connaître leur costume au combat. Depuis le rivage, environ trois cents vaisseaux de guerre étaient rangés sur la mer. D'après les gens du pays, chaque vaisseau contient trois cents hommes.

Les navires (4). Ce sont des navires à la chinoise (5), à mâts de 36 pièces (6). Chaque bateau est pour 300 personnes. On y embarque des cochons, des moutons, du riz, du sel et de l'huile. Les drapeaux [comprennent] des enseignes 指物 et des bannières 吹貫 de cinq couleurs. Plusieurs dizaines de hallebardes 鉾 et de lances 鎗 sont plantées [comme ralliements]. Les arcs sont tous de petite dimension (7). Ils sont très forts. Un de nous (8) ne put parvenir à les tendre en plein.

Les trois étages des navires [sont] : l'étage inférieur dont l'avant et l'arrière ont chacun 8 grands canons ; l'étage du milieu, avec 9 canons moyens à l'avant et autant à l'arrière ; l'étage supérieur, avec, au-devant, 16 fusils à balles de 20 *me* (9), aux fûts décorés. On place [ces fusils] sur un support à roue qui les dirige à volonté dans toutes les directions.

On remorque une jonque de guerre jusqu'à l'embouchure du fleuve par une trentaine de petits bateaux. Plusieurs centaines de charpentiers travaillaient tous les jours à construire six cents de ces navires. Nous sommes allés les voir souvent.

23. Félicitations au départ (10).

Nous notons ici quelques-uns des présents [qu'on nous offrit] au départ.

Un gros volume, complet, la couverture écrite à la main, donné en Annam à notre commissaire (11). [Ses matières sont] : l'astronomie, la

---

(1) Du Champa et du Cambodge ; en annamite : Chiêm-thành et Giản-phô-chại (寨).

(2) 南天竺. Même erreur signalée dans N. Péri, *op. cit.*, à propos du plan d'Aṅkor (*BEFEO.*, XX, p. 119 s.).

(3) *Gon* (ann. *quần*).

(4) 船.

(5) 南京船.

(6) 帆柱三十六本.

(7) 半弓, de la demi-dimension du 大弓, qui a d'ordinaire 7 pieds et demi.

(8) Ishii : Kosaburo 小三郎 erroné pour : Kōtarō.

(9) 目. 匁, balle qui pèse 55 gr.

(10) 賀出帆. Cf. Ishii : 餞別出帆.

(11) Ishii : Genzaburo.

géographie, les empereurs successifs, l'arithmétique, la méthode pour convertir les livres en onces (1), les cent familles de *Dasshi* (2). Pour le reste, on y a rassemblé toutes sortes de matières choisies (3).

DES ÉVENTAILS. Ils étaient nombreux, nous n'en décrirons qu'un (4). L'ossature est en écaille de tortue. Le clou [qui réunit et retient les nervures] est rond. Les nervures sont en bois d'aréquier et sentent bon. Le dessin [est fait d'un] paysage, [avec l'inscription] : 白雲深處盡人家, (Où les nuées blanches sont profondes disparaissent les maisons des hommes) (5). L'envers [a] 34 lignes de plus de 500 petits caractères. A la fin on lit que c'est écrit (offert) à « Monsieur l'ancien pour qu'il l'examine et corrige » (6). [C'est signé] Trúc-trang (7).

[UNE INSCRIPTION], grande feuille de papier chinois en gros caractères de style semi-cursif, écrits par le fils de notre voisin le marchand d'alcools : « *Daijingū, Hachimangū-Daimyōjin* (8), 56e année *cảnh-hưng* (1795), Annam... [le nom manque], âgé de 13 ans ». Il l'a écrit d'après le brouillon que nous lui avions donné. L'écriture en est très belle.

UNE IMAGE [REPRÉSENTANT] DES COURTISANES. L'une est debout ; en robe bleu foncé, sans ceinture ; un peigne aux cheveux et un fichu par derrière. Elle se poudre légèrement et porte au cou un collier en cristal de roche. Une autre, appuyée à une fenêtre, regarde dehors. [Elle est] en robe grise avec des nuances plus claires. Toutes les deux sont à côté d'un rideau. En haut est un tableau avec [l'inscription] : « aimer la lune », 愛月. Cette peinture a été faite par un indigène avant notre départ.

QUATRE CAISSES EN BAMBOU, à serrures, pour mettre nos affaires pendant le voyage. Elles ont deux pieds de large, un pied et demi de long et autant de profondeur.

Du commencement du livre jusqu'ici [il s'agit de] l'Annam (9).

---

(1) 斤求兩法.

(2) ダッシ 百家姓. Probablement le *Po kia sing* 百家姓, qui est une sorte de dictionnaire.

(3) Un dessin reproduit la page de titre : 居家寶要, 百備全書, 張太史鑒定... *Cư-gia bảo-yếu. Bách bị toàn thư. Le trésor des familles. Livre complet des cent choses entières*, vu et établi par le *thái sử* Trương.

(4) Cette phrase dans le texte est placée à la fin de la description qu'elle annonce.

(5) Ce vers semble la déformation d'un vers de Tou Mou 杜牧, V, ap. *Ts'iuan T'ang che* : 遠上寒山石徑斜. 白雲生處有人家... (山行).

(6) 翁老先生清案拜正.

(7) 竹庄, appellation de l'auteur de l'inscription.

(8) 大神宮入幡宮大明神. Le premier nom est celui du temple d'Ise. L'autre est le nom du dieu de la guerre du temple consacré à l'empereur Ōjin 應神.

(9) C'est-à-d., fin de ce qui concerne l'Annam.

24. Amakawa 可馬巷 (1) (Macao).

Le 30 du 4e mois, nous nous étions embarqués sur le navire [d'un nommé] Gabō, de Macao. Le vent du sud était favorable, les voiles sur 36 [pièces de] mâts. En huit jours et huit nuits, nous naviguâmes environ 600 *ri* au nord. Le 7 du 5e mois, nous arrivâmes au port de Macao. (C'est un pays au sud de Canton). Bien que le commissaire du navire eût sur le champ fait connaître [notre affaire] au château royal (2), non seulement aucun fonctionnaire ne fut envoyé pour constater, mais encore on nous fit avertir par le commissaire qu'on ne s'occuperait pas de nous, parce que les Hinoshita sont de religion différente. Embarrassés, inquiets de ce que nous ferions, nous implorâmes le capitaine Gabō. Il eut pitié de nous et nous dit que bien que son roi ne s'occupât point de nous, puisque l'Annam était le pays avec lequel il commerçait habituellement, et que surtout nous lui avions été confiés par le roi d'Annam, nous pourrions rester dans son bateau jusqu'à l'arrivée de celui de Canton. Cela nous rassura, mais, même durant notre séjour à bord, nous vécûmes en nous abandonnant au destin. En effet, dans ce pays de religion différente, un malheur imprévu pouvait bien nous arriver.

Les trois repas, à la différence de l'Annam, étaient tout en viandes, et nous les digérions mal. Nous attendîmes le bateau de Canton comme on attend le vent favorable (3), et nous logeâmes à bord près de soixante-dix jours. Nous n'avions rien à faire qu'à prier les dieux que rien ne nous arrive et qu'à regarder tout ce que nos yeux pouvaient atteindre. Nous notons ici la plupart des mots de cet endroit que nous apprîmes pendant ce temps. D'ailleurs, les gens de ce pays ressemblent aux Hollandais.

25. Mots de Macao (4).

Maruko	舩	(bateau) (5)
Kabitan	舩頭	(capitaine) (6)
Berôto	亜手代	(commissaire) (7)
. . . (8)	黒坊	(nègre). Ceux des vaisseaux hollandais sont aussi tous expédiés de cet endroit.

---

(1) V. p. 90, n. 6.

(2) 王城, que nous avons traduit plus haut par « palais royal »

(3) C'est-à-dire, impatiemment.

(4) 可馬巷詞. Ishii : 阿馬港詞.

(5) Portugais : Barco.

(6) Capitão.

(7) Pilote. Les naufragés durent prendre le pilote pour le commissaire ; cf. *Roson oboegaki* 呂宋覺書, (*Notes de Luçon*), p. 2, t. II des *Namban komō shiryō*.

(8) Le mot manque.

Buriko	豕	(cochon) (1)
Baka	羊	(mouton) (2)
Karegi	鷄	(poule) (3)
Kacchoro	犬	(chien) (4)
Kome	飯	(riz cuit) (5)
Arufusu	米	(riz) (6)
Meshi	喰事	(repas) (7)
Ako	水	(eau) (8)
Beshi	肴	(poisson) (9)
Chiri	胡枡	(poivre) (10)
Shoro	沙糖	(sucre) (11)
Yawan	鉢	(bol) (12)
Futsuran	茶碗	(tasse à thé)
Hikoto	箸	(baguette à manger)
Eron	小風呂敷	(mouchoir)
Poku	火	(feu) (13)
Beno	竹	(bambou) (14)
Kabesa	頭	(tête) (15)
Kawairo	髪毛	(cheveux) (16)
Nansu	鼻	(nez) (17)
Haedō	爪	(ongle)
Heno	眉毛	(sourcils)
Kokoryo	眼	(œil)
Tanka	渡守	(batelier)
Reirei	行	(aller)

Voilà quelques mots de Macao. Ils sont trop nombreux pour les noter tous.

---

(1) Porco.
(2) Vacca = vache.
(3) Callinho.
(4) Cachorro.
(5) Comes.
(6) Arroz.
(7) Mesa.
(8) Aqua.
(9) Peixe.
(10) Chile (Cf. DALGADO, *Glossario luso-asiatico*, I, 1919, p. 273, s. v.).
(11) Assucar.
(12) Les noms sans renvois sont ceux que nous n'avons pu identifier.
(13) Fogo.
(14) Bambú.
(15) Cabeça.
(16) Cabello.
(17) Nariz.

26. Porte de la garde (1).

Le château royal embrasse à partir du port une haute montagne qui en défend l'abord. Du sommet à la base courent des murailles de pierre très hautes. A mi-côte, il y a une tour de cinq étages, puis un observatoire. A chaque rangée de créneaux il y a des canons et d'innombrables meurtrières pour les fusils. La ville longe le pied de la montagne. Au port, on a construit un mur haut de plus de dix pieds (2), surmonté de canons sur roues. On se tient toujours prêt à la guerre. Des bandes de vingt à trente soldats, tenant des fusils et des mèches allumées, patrouillent en un jour et une nuit quatre ou cinq fois dans la montagne, qui continue hors du château. Les navires de commerce étrangers, dès qu'il entrent au port, arborent des enseignes pour se faire reconnaître. Sinon, l'observatoire avertit le *roi* du pays et les fusils les attaquent. (Des enseignes de reconnaissance des bateaux de commerce étrangers se trouvent aussi chez ledit roi. A l'arrivée des navires [étrangers], le château les fait arborer au port; dès que le départ est officiellement annoncé, on les retire.)

27. Fête des morts (3).

Passant tous dix nos jours à bord, nous n'apercevions qu'une allée de grands arbres sur le rivage, le château, et la montagne hors du château. Les oiseaux qui s'assemblaient dans les arbres ne différaient pas beaucoup des nôtres (4), mais nous nous demandâmes s'il n'y avait pas de corbeaux dans le pays, car nous n'en vîmes pas un seul en soixante-dix jours. La ville de Macao étant entourée d'une haute muraille de plus de dix pieds, nous n'en pûmes rien voir.

Cependant, les 15 et 16 du 7e mois, les jeunes gens du pays sortirent sur le rivage et se mirent à tirer des salves joyeuses avec les canons. Dans le château même, de place en place, il y avait des fusées qui ressemblaient à des signaux. De grands bateaux sans nombre sortaient à la rame [jusqu'à] un ou deux *ri*. Une foule d'indigènes y avaient élevé très haut d'innombrables lanternes, et y jouaient des gongs, des tambours, et des trompettes, tout en brûlant des feuilles de papier découpées en forme de *hei* (5), si bien que

---

(1) 見附.

(2) Texte : « 1 *jō* 丈 », c'est-à-dire 10 pieds.

(3) 盆, *bon* : l'*ulambana*, la fête bouddhique des morts.

(4) Ishii : de ceux du Japon.

(5) 幣, morceaux de papier blancs ou dorés, attachés à une baguette que l'on dresse sur l'autel shintoïste.

l'aspect du feu sur la mer était effrayant. A terre, le bruit des salves retentissait partout. De notre côté, les échos de la musique semblaient [tout] ébranler. La terre et la mer formaient un spectacle merveilleux.

Le 15e jour, juste après le coucher du soleil, une petite pluie commença. Un homme chaussé de souliers s'approcha de notre bateau, tenant un parapluie. Ce parapluie était trop beau pour un homme de la ville (1), nous supposâmes une personne de condition. Cependant, les gens qui arrivaient après lui avaient des parapluies semblables. Etonnés, nous interrogeâmes le commissaire du bord, qui nous dit que tous les parapluies du lieu étaient de même. Le dessin du parapluie est à peu près comme ceci :



Fig. 10.

Les parapluies [sont de] soie bleue, noire, verte ou jaune. Les baleines sont entièrement de cuivre jaune [et] l'anneau est de bronze. Le manche est fait d'un bois chinois semblable au santal rouge.

Il n'y a pas de *geta*, mais seulement des souliers. (Il y en a pour le beau temps et d'autres pour la pluie).

Du 5e au 7e mois, nous fîmes à bord un séjour d'environ soixante-dix jours. Un bateau de commerce de Canton arriva, qui devait repartir le 17 [du 7e mois]. Gabō informa le capitaine de ce navire de l'affaire de notre retour dont l'avait chargé le roi d'Annam. Ledit capitaine, acceptant, nous fit embarquer. Le 17 au matin, par vent favorable, nous sortîmes du port de Macao et, naviguant jour et nuit, nous arrivâmes le 21 au port fluvial de Canton. Des fonctionnaires nous firent débarquer et nous conduisirent au logement [qui nous était destiné].

La distance [entre Macao et Canton] en bateau est d'à peu près 350 *ri*.

NAMPYŌKI, V.

28. Canton 廣東州.

C'est une province extrêmement grande parmi les quinze provinces 省 des Ts'ing 清朝, et c'est une ville de *daimyō* (2). (Elle a 3 *ri* carrés). Les palais

(1) 町人, voir p. 83, n. 2.
(2) 諸侯の城下なり.

impériaux (1) sont à Pékin, ou Chouen-t'ien *fou* 順天府 (2). [Nous arrivâmes à Canton] la 60e année *kong-li* 弘曆 (3). (Ce pays est à 21 degrés d'élévation du pôle et se trouve juste à l'ouest du Fou-kien. Il a douze ports, appelés les douze portes 十二門, qui l'ouvrent sur la mer. De Macao au pays de Canton, comme c'est la même mer, les bateaux ne s'arrêtent pas à Fou-tcheou (4). Ce pays appartenant à la dynastie des Ts'ing a une voie de communication avec le nôtre. L'interprète comprenait bien la langue et nous servit à nous tirer d'affaire. Le cours du soleil et de la lune (5) n'est pas le même qu'en Annam. Les mois intercalaires et la durée des mois diffèrent de ceux de notre pays. Le climat n'est pas très différent.

Les hommes se rasent la tête à la tartare (6), laissant au milieu une touffe de cheveux qui retombent sur le cou. Depuis les hauts fonctionnaires jusqu'aux gens de la ville et aux paysans, tout le monde porte un chapeau en forme de petit *kasa* (7), juste de quoi couvrir la tête. Il est fait de plusieurs sortes de lainages ou de tissus, surmonté d'un *gibōshu* (8) en argent, en écaille de tortue ou en bois chinois ouvragé. Le chapeau, en été, est de joli bambou. Le *gibōshu* est toujours le même, été ou hiver ; il distingue les rangs des gens. Il y a différents habits, supérieurs ou inférieurs, mais la façon est la même ; ils ont le col fermé.

Les femmes ne se rasent pas les cheveux et les roulent en chignon sur un peigne avec des ornements. Certaines se fardent le visage. La robe, à l'inverse des hommes, n'a pas de col fermé, et les manches sont larges. Les femmes portent toujours un petit *hanten* (9) vert. Seulement, chose curieuse, leurs pieds sont de taille si petite, que même les femmes d'âge moyen ne les ont pas plus longs que cinq pouces. Beaucoup de petites filles les ont liés. Les gens du pays nous dirent que, chez les femmes, les grands pieds passent pour vulgaires et que celles qui en ont ne peuvent pas même se marier. De là vient cette coutume en Chine. D'ailleurs, la tenue des femmes est plus vulgaire qu'en Annam ; les pieds sont si petits que les jambes paraissent trop grosses. A nos yeux, cela est absurde.

---

(1) 王城.
(2) Autre nom de Pékin datant du début de la période *yong-lo* (1403 s.).
(3) Période imaginaire pour *k'ien-long* (1795). Ishii : 乾隆.
(4) Cette phrase semble absurde.
(5) 日月行道.
(6) 髡剃風.
(7) 笠, Chapeau de forme conique.
(8) 擬寶珠. V. p. 60, n. 6. Il s'agit ici du bouton.
(9) 半襖, vêtement court de dessus, porté au Japon surtout par les gens du peuple.

29. La ville.

Le 21 du 7e mois de la 60e année *kong-li* (1), année du lièvre, ayant débarqué au port de Canton, des fonctionnaires nous conduisirent, au bout d'un demi-*chō*, à l'entrée de la ville. Dans ce pays, contrairement à l'Annam, les quartiers ont des rangées de magasins, dont les toits couverts de tuiles n'ont pas de différence de hauteur. Les grandes rues sont entièrement pavées de pierres équarries. Dans chaque quartier, à l'extérieur de la porte, il y a encore une muraille. A l'intérieur [de chaque quartier] se rangent les boutiques des marchands. Chaque quartier se borne à un genre de commerce; étoffes, articles de toilette, de ménage, objets de métal, planches et bois, médicaments, livres, encres et pinceaux, et beaucoup d'autres boutiques [donnent] une apparence brillante de commerce. Aux carrefours, on entoure les vendeurs de la rue. Tous les quartiers et toutes les rues sont ainsi. Dans les grandes rues, surtout, on n'est pas gêné par les cailloux ou le sable.

Nous arrivâmes au logement [qui nous était destiné], à un *ri* et demi environ de la porte de la ville. Dès notre arrivée, des fonctionnaires nous avaient accompagnés et ils nous défendirent de sortir hors de notre quartier. Les repas de chaque jour ne diffèrent pas beaucoup des nôtres; on sert des poissons de fleuve ou des légumes; la viande n'apparaît que dans les festins. Le *miso* (2) ne se trouve pas ici non plus. Depuis le départ de notre pays, il y avait si longtemps que nous n'avions pas pris de soupe de *miso* (3), que nous nous en sentions mal à l'aise. Quoiqu'il y ait du *shōyu* (4), comme il ressemble au *nigari* (5) du sel, ce n'est pas le vrai *shōyu*. Rien n'a bon goût [de ce qu'on mange]. Le riz, quoique meilleur qu'en Annam, ne vaut pas le nôtre. Notre désir de rentrer (6) bientôt sans encombre nous faisait passer les jours à en parler. De notre logement, le château du gouverneur (7) n'était pas visible, sauf la tour à cinq étages qu'on aperçoit jusqu'à cinq *ri* au loin. Tous les deux ou trois jours, un officier venait chez nous. Notre gardien s'avançait jusqu'à la porte et tous deux, sitôt rapprochés, croisaient les jambes et se prenaient les mains. Cela était plaisant et semblait un salut. L'officier introduit, tous nous le saluions. Peu après il repartait et nous voyions devant lui sur deux rangs, quatre ou cinq porteurs de bâtons écarter les passants en criant : *Wā-wā* ! Nous supposons qu'ils criaient : Place !

---

(1) V. p. 99, n. 2.
(2) 味噌, v. p. 73, n. 6.
(3) 味噌汁, la soupe de *miso* est encore aujourd'hui le plat essentiel du premier déjeûner.
(4) 醤油. V. note 2, p. 66.
(5) 鹵汁, eau provenant de la fonte du sel.
(6) Ishii : au Japon.
(7) 國守.

Dans ce pays aussi, durant la trentaine de jours que nous y passâmes, nous allions bavarder ça et là dans le quartier, et nous finîmes par y trouver des maisons de connaissance. Chaque jour, les repas finis, nous laissions notre gardien au logis, et nous allions, les uns et les autres, nous promener jusqu'au prochain repas. Les maisons sont très bien construites et il y en a aussi à étage. Comme en Annam, c'est appuyés (1) sur des chaises qu'hommes et femmes prennent leurs repas, banquettent, etc. Comme la saison était encore chaude, nous vîmes des gens faire la sieste : ils se couchent, hommes ou femmes, la tête sur un oreiller, les pieds sur un support plus haut que l'oreiller. Il en va de même, dit-on, pendant la nuit. Vraiment, les coutumes diffèrent avec le pays. Les maisons ont des nattes sur le plancher, et des chaises près des colonnes. Nous nous dîmes qu'il devait y faire bien froid en plein hiver. (A notre arrivée ici, un grand nombre de curieux vint aussi au port fluvial et la rue s'encombra de foule).

30. La nouvelle mariée (2).

Pendant notre séjour [à Canton], dans la maison en face [de notre logement] eut lieu une cérémonie de mariage. Nous en avions attendu le jour avec curiosité. Trois jours avant, avait eu lieu une cérémonie où l'on avait invité les gens de la famille, les amis et les connaissances. Trois jours après, la nouvelle mariée arriva : des femmes qui semblaient des assistantes, habillées de belles robes, le visage fardé de blanc et de rouge, chaussées de sortes de souliers d'étoffe d'environ six pouces, s'avancèrent lentement, en deux files d'une quinzaine chacune, les deux premières portant un oreiller dans un sac de brocart, les autres tenant divers petits objets. Elles marchaient sans regarder de côté et nous les regardions, pleins de curiosité, devant notre porte. Frappées peut-être de notre costume étrange, elles oublièrent la procession, et s'arrêtèrent pour nous regarder. Cependant, la chaise à porteur (elle est sans aucune différence avec celle d'Annam) de la mariée s'était approchée aussi. Des coussins de brocart s'y entassaient, le bas de la robe sortait des deux côtés, [mais] la porte de la chaise étant fermée, nous ne pouvions en voir l'intérieur. Nous brûlions d'envie d'apercevoir sa mine. La chaise arriva à la porte de la maison d'en face. Tandis que les gens qui la recevaient écartaient la foule, la mariée, sans doute curieuse aussi, fit ouvrir la porte et nous regarda. Voici sa toilette : sa tête était ornée d'une sorte de couronne, le visage très beau, légèrement fardé ; elle avait sur elle un habit de soie

---

(1) V. p. 83, n. 7.
(2) 花 嫁.

brodé. Des assistantes vêtues de soie à dessins de jolies couleurs se tenaient à ses côtés ; elle avait la bouche et les yeux parfaits, qui s'attardaient à nous regarder furtivement. Nous pûmes ainsi la contempler avant qu'on l'eût présentée au nouveau marié, et d'avoir pu la regarder si longtemps fut un bénéfice de notre naufrage ; cela nous divertit, ce fut [l'épisode] le plus plaisant de notre long voyage.

31. L'enterrement (1).

Le matin, la cloche tinte gaiement ; le soir, elle nous fait sentir l'impermanence (2). C'est le train de ce monde d'être tantôt joyeux et tantôt triste. Le lendemain du jour où le mariage chinois nous avait amusés, sept ou huit maisons après la nôtre, il y eut un mort (3). Dans la maison d'en face, [ç'avait été] un banquet et de la joie ; chez l'autre voisin, on se réunit dans le deuil. Pensant que ce ne sont pas des choses qui n'arrivent qu'aux autres, nous attendions le bateau avec impatience. Ayant appris que l'enterrement aurait lieu le lendemain, nous nous plaçâmes en face de cette maison, dans l'espoir d'y trouver le sujet d'un nouveau récit. D'abord s'avançaient les bonzes, tenant dans leurs mains des bâtonnets d'encens, des fleurs ou des aliments en offrande. Puis [vint] un grand cercueil sur lequel on avait placé un coq vivant, retenu par des bambous (4). Les gens de la suite peu à peu traversèrent notre quartier. (Le cercueil, comme en Annam, enferme le mort couché. L'épaisseur de son bois est aussi d'à peu près trois pouces. Il ne diffère guère [de celui d'Annam].)

Ayant l'ordre de ne pas sortir [du quartier], nous rentrâmes et demandâmes à notre gardien la raison du coq, et si l'on incinère ou enterre. [Il répondit] qu'on ne brûle ni n'enterre, qu'environ un *ri* d'ici, hors de la ville, est un cimetière d'environ cinq *chō* carrés, entouré de quatre hauts murs avec une seule entrée. Les tombes sont construites à la suite. Chacune a sur sa porte une inscription où sont gravés le nom et l'adresse de la famille (5). [Cette porte] est d'habitude fermée à clef. Quand quelqu'un meurt, dès le matin, on nettoie et on laisse la porte ouverte. Quand le cercueil arrive, on l'introduit dans la tombe, on le place au-dessus des cercueils déjà entassés, et on y inscrit la date et le nom posthume. On referme à clef la porte du tombeau, et le

---

(1) 墓所藏.
(2) 無常.
(3) 不幸.
(4) 挾み. Littéralement : « *pince* par des bambous ».
(5) 持主. Littér. : « du possesseur ».

cortège se retire. Ces tombeaux n'ont pas d'étage. Leur grandeur est de deux à trois *ken* carrés ; mais ceux des riches ou des familles nombreuses peuvent avoir jusqu'à dix et quinze *ken* carrés. Il y a quinze ou seize cimetières semblables à l'extérieur de la ville de Canton. Dans le voisinage de ces cimetières, la mauvaise odeur est toute l'année excessive, [parce qu']on laisse pourrir [le cadavre] tel qu'il est dans le cercueil. Quant au coq, on le laisse dans le caveau et il y meurt bientôt. Chez les gens très pauvres, on porte le cercueil au bord d'un champ ou près d'une colline et on l'y abandonne en le recouvrant de nattes ou d'autres choses. Les tombeaux des grands et moyens fonctionnaires ont un cimetière spécial. En écoutant le gardien raconter ces détails, nous nous étonnâmes de la différence des coutumes entre les pays.

32. La fête religieuse (1).

La fête religieuse de la ville de Canton a lieu le 8e mois, du 6 au 9 pendant quatre jours. La ville s'étend sur 3 *ri* carrés : la partie [de la ville] chargée de la fête comprend trente à quarante quartiers et change chaque année. Le tour, paraît-il, revient tous les douze ans. C'était justement celui des quartiers où nous logions et il nous fut ainsi donné d'assister à cette grande fête, que nous raconterons en gros. Tous les magasins du quartier rangent leurs marchandises, car pendant ces quatre jours tout commerce cesse. De la façade à l'arrière, chacun nettoie sa maison. Les colonnes à l'extérieur sont enveloppées de laine écarlate ou de damas. Sur les trois côtés de la boutique, on suspend des stores de verre à dessins de fleurs et d'oiseaux. Jusqu'au fond du jardin, on aperçoit une décoration de perles et de verre. A des cordes tendues en travers de la rue pendent au moins cinq cent lanternes par quartier. Les grandes maisons suspendent en outre cent cinquante à deux cents lampions de verre, depuis la façade jusqu'au fond ; les petites maisons elles-mêmes en apprêtent trente à cinquante. Dès la tombée du jour, on allume tous ces luminaires ; alors, d'un seul coup, éclatent les décorations de verre, et les motifs de fleurs brillent comme de rosée et les oiseaux semblent s'animer. Le spectacle est indescriptible. Dans chaque quartier, on frappe un tambour d'environ huit pieds [de haut]. Dans les maisons, on joue de la guitare à trois cordes (2) et du violon (3), on chante comme des petites chansons, on festoie les invités avec des vins et des mets magnifiques. Le pinceau ni les paroles ne peuvent en rendre l'animation et la joie. Nous nous promenions cha-

(1) 祭禮.
(2) 三味線.
(3) 胡弓.

que soir pendant ces quatre jours. Rentrés émerveillés, nous demandâmes à l'interprète en l'honneur de quel dieu on célébrait cette fête. Il paraît que c'est en celui de Kouan-ti 關帝, dieu de la guerre, et la foule des spectateurs qui se presse chaque soir comprend les gens des autres quartiers venus voir les décorations. Cette fête curieuse, rencontrée au cours de notre mois de séjour, nous fournit [ainsi] un sujet de récit. Les dieux consacrés en Chine sont : le *p'ou-sa* Kouan-ti 關帝菩薩, Ta-tao kong 大道公 (en habit de mandarin), le marquis guerrier Tchou-ko [1] 諸葛武侯, Tchang, le maître céleste [2], 張天師, Lao-ma chen, 姥媽神 (divinité protectrice des navires).

33. Phénomènes [3].

Si l'on n'y prend garde, ce qu'on voit reste comme un rêve [4], on ne répond pas à ce qu'on entend et l'on ne trouve plus de goût à ce qu'on mange [5]; l'esprit s'affaiblit et l'on commence à se livrer aux illusions. En Chine et au Yamato [6], un nombre incalculable de gens sont ainsi. Tandis que nous étions à Canton, avant la fête religieuse, nous vîmes un homme étrange, portant une ceinture de femme large d'environ six pouces, les cheveux retenus en arrière et tombant plus de deux pieds, vêtu d'un long brocart et suivi d'un serviteur, qui traversait [la ville] d'ouest en est. Sa tenue était extraordinaire dans le pays. Nous demandâmes à l'interprète ce qu'il était. C'était, nous dit-on, un saint semblable à nos *yamabushi* [7]. Les gens comme les *yamabushi*, les sorciers et sorcières, sont extrêmement nombreux dans ce pays. Ils vivent d'aumônes reçues en visitant les malades, les possédés du renard, et en assistant aux cérémonies qui précèdent les constructions [8]. Dans ce pays aussi, en s'inquiétant de choses imaginaires et en recourant à ces gens-là, beaucoup se font prendre de grosses sommes d'argent pour la chiromancie, les ordonnances des médecins-devins [9] et les changements

---

(1) 諸葛亮 Tchou-ko Leang, le général légendaire de l'époque des trois royaumes.

(2) Appellation de Tchang Tao-ling 張道陵, des Han Orientaux, un des fondateurs du taoïsme moderne.

(3) 可有物.

(4) *Utsutsu* (現), *réalité*. Cf. p. 68, n. 5.

(5) Allusion à la *Grande Etude*, *Ta hio* 大學: 心不在焉, 視而不見, 聽而不聞, 食而不知其味.

(6) 倭. Ishi: 日本.

(7) V. p. 88, n. 6

(8) 地祭, cérémonie accomplie pour se rendre les dieux propices en commençant une construction.

(9) 八卦醫者.

d'orientation [des bâtiments]. En entendant cette histoire, nous répondîmes que la cause en était que la Chine et le Yamato (1) étaient tous deux en paix.

Pendant la fête, les carrefours, évacués par les marchands en plein air qui les occupent d'habitude, deviennent le lieu de réunion de misérables couverts de haillons ou de paille : culs-de-jatte ou boiteux y arrivent peu à peu et s'y querellent. Nous pensons que c'était là, comme partout, des gens qui s'étaient mal conduits. Ils n'entrent pas dans les quartiers : on leur fait apporter par les domestiques les restes dont on ne veut plus.

Derrière notre maison, il y avait une rivière à l'eau claire. Un après-midi, nous y allâmes. Sur l'autre bord nous aperçûmes une femme de vingt-quatre à vingt-cinq ans, ébouriffée, criant des paroles dénuées de sens. Au bout d'un temps, retroussant sa robe, elle entra hardiment dans l'eau et s'en aspergea plusieurs fois la tête. Ensuite elle rit gaîment vers nous et se mit à prier les mains jointes. Nous pensâmes que c'était une folle et nous nous en étonnions, quand elle remonta de la rivière pour s'en retourner tranquillement. Elle dut devenir ainsi à la suite d'une émotion trop forte pour son cœur féminin (2). Cela nous fut un sujet de conversation.

Dans chaque quartier, il y a [toujours] deux ou trois endroits où des gens jouent (3) [de l'argent], [abrités par les] rebords des toits. Deux hommes s'asseoient près du mur avec une planchette écrite ; un troisième, un paquet à la main, se tient derrière eux. Dès qu'ils se sont ainsi installés, des passants s'attroupent et placent sur la planchette autant de marques (4) qu'ils veulent. Les deux hommes [y] lancent des sortes de baguettes divinatoires (5) et font bon ou mauvais (6). Au bout de plusieurs tours, l'homme au paquet [s'offre] à prêter [de l'argent] à celui qui a perdu. [Au moment du règlement], s'il ne s'est pas rattrapé, parfois on le dépouille de ses habits et on ne le lâche que nu. Chaque jour, dans chaque quartier, du matin au soir, il y a beaucoup de gens qui se laissent prendre à cette sottise. Ç'a aussi été pour nous un sujet de rire dans ce pays.

Notre séjour durait déjà depuis près d'un mois, quand un fonctionnaire supérieur vint nous avertir que notre bateau partirait dans quelques jours, et chacun se prépara. (Pour les mots chinois, on trouve la prononciation chinoise 唐音 dans le premier volume du livre intitulé *Tōwa sanyō* 唐話參要, *Gui-*

---

(1) やまと.

(2) つき詰し女氣の. Cliché.

(3) 慰み, amusement. Les jeux d'argent étant défendus sévèrement, l'auteur évite, dans ce passage, de les décrire en termes propres. Ishii : 博奕. « jeu d'argent ». Cf. p. 87, n. 8 ; 88, n. 1.

(4) Ishii : 錢 d'argent.

(5) 算木の如き品. Ishii : 賽, dé à jouer.

(6) 善惡. Ishii : 勝負. gain ou perte.

de de la conversation chinoise, imprimé au Japon (1). Plus tard, nous lûmes ce livre et le copiâmes). Voici un des manuscrits donnés à notre commissaire (2) par un voisin de Canton ; nous supprimons les autres : *Wen-tch'ang Hiao king* 文昌孝經 (*Le livre de la Piété filiale*, [édition] Wen-tch'ang), regravé en automne de l'année *yi-yeou* (30e) de *k'ien-long* (1765) (3). Il y a une préface de cinq folios à pagination séparée. [Le texte] a cinquante folios. La couture est sur le côté.

34. La traversée (4).

Le 13e du 8e mois de la 60e année *kong-li* (5), nous nous embarquâmes sur un bateau du fleuve. Nous devions continuer à naviguer jusqu'à Tso-p'ou 左甫 (6). (Comme il s'agit d'un grand fleuve qui se jette dans la mer, il est parcouru par beaucoup de navires). Notre bateau, comme tous les navires chinois, avait les voiles sur beaucoup de mâts. Il y avait à bord notre convoyeur cantonais (7), nommé Tchou Chou-pen 注樹本 et beaucoup d'autres, avec les matelots et nous-mêmes. Nous n'étions plus que neuf, un de nous (8) étant mort deux jours avant notre départ de Canton.

Le jour du départ, il fit beau ; le vent arrière était favorable. Nous éprouvions tous une grande joie de nous rapprocher de notre pays. Nous y rapportions les dernières paroles des morts [pour leurs familles] et cela nous faisait songer à la tristesse de ce monde, où nous sommes comme des éphémères, ignorant aujourd'hui ce que nous serons demain. Pour les morts, il n'y avait plus rien à faire. Nous autres, qui leur survivions, [espérions] que la pitié des dieux et du Bouddha nous ramènerait bientôt à la terre natale, où nous raconterions à nos parents, aux femmes et aux enfants, nos tristes et longues aventures et ferions les cérémonies bouddhiques pour les morts. Nous nous en entretenions journellement.

On nous servait à bord, comme nourriture d'accompagnement du riz (9), le matin du *tōfu* (10) ou des carpes cuites à l'huile ; pour le déjeuner et le dîner, de la volaille. Ayant eu jour et nuit vent favorable, le 2e jour nous passâmes

---

(1) 和板.
(2) Ishii : 源三郎.
(3) 平瀾西門內. 文昌閣藏板. 乾隆乙酉秋重鐫.
(4) 船路.
(5) Ishii : 乾隆. Cp. p. 45, n. 4.
(6) Déformation de Tcha-p'ou 乍甫. Cp. p. 45. Ishii : 乍甫.
(7) 廣東護送官.
(8) Ishii : Seinojō 清之丞.
(9) 菜, tout ce qu'on mange avec le riz.
(10) V. p. 65, n. 5.

devant un port nommé Konsai (1). Des hommes vieux et jeunes, sans une seule femme [parmi eux], s'entassaient en foule sur la rive du fleuve pour nous voir. Nous regardions de notre côté, en nous dressant sur la pointe des pieds. Nous aperçûmes à gauche la ville, une tour de cinq étages (2) en avant. Notre bateau passa. Autour du port, pendant trois *ri*, sur les deux rives du fleuve sont des bois d'orangers dont les branches pliaient sous les fruits. Nous les contemplâmes tant que nous pûmes. [Nous vîmes] plus loin beaucoup de corbeaux blancs (3) perchés sur les arbres ou picotant à terre. Il n'y en avait pas un seul noir, ce qui nous parut bien curieux. Nous allions toujours par vent favorable. Tous les deux jours, nous apercevions des villes (4) d'une ou même deux provinces, chacune avec sa tour de cinq étages. Nous comptâmes jusqu'à 47 ou 48 citadelles avant Tcha-p'ou. Chaque ville se trouve d'un demi *ri* à deux *ri* du fleuve. La vue n'atteignant que trois *ri*, les tours seules se voyaient bien de loin. Tout le long du fleuve, durant 40 à 50 jours (5) se succédaient sur les deux rives, les différents lieux avec leur masse de curieux, où, nulle part, ne se montra une femme. Bientôt, le 12e ou 13e jour, nous arrivâmes à un port appelé *Jikkon* (6), à [l'embouchure] du fleuve, et nous débarquâmes avec les fonctionnaires.

Tandis que nous nous reposions, vers une heure qui nous sembla être 8 heures passées (vers 3 h. *p. m.*), l'eau au large s'éleva de quinze à seize

---

(1) コンサイ. Sans doute le Kiang-Si 江西 de Kondō Morishige. Les naufragés durent prendre le nom de province pour celui du port. Cp. la note 5.

(2) 五重塔.

(3) 白鳥.

(4) 城下, ville où il y a un château, c'est-à-dire, citadelle.

(5) Les naufragés durent prendre la voie fluviale par l'intérieur du pays jusqu'à Tcha-p'ou, quoiqu'il semble un peu bizarre qu'ils ne parlent pas des passages par terre entre les fleuves, comme s'ils avaient suivi un seul fleuve. Peut-être la description a-t-elle été abrégée faute de détails ou parce qu'il ne s'agissait plus de l'Annam. Cf. le *Hyōryū shimatsu kuchigaki* 漂流始末口書 [*Déposition écrite du naufrage*] de Gibē 儀兵衛, du port d'Aomori 青森港, p. 785 du *Hyōryū kidan zenshū*. Naufragés dans les environs de Manille, ce Gibē et ses compagnons furent renvoyés au Japon également par Canton et Tcha-p'ou : « Nous traversâmes six ou sept jours par le bateau du fleuve la province de Kouang-tong... Nous débarquâmes ici et descendîmes à une auberge. Le lendemain, ... nous cheminâmes sept ou huit *ri*, etc. Le lendemain, rembarqués, nous passâmes le fleuve devant l'auberge... Débarqués encore, nous marchâmes sept ou huit *ri*, nous descendîmes à une auberge près d'un fleuve; le lendemain, nous prîmes de nouveau le bateau... Nous arrivâmes à Tcha-p'ou à peu près le soixantième jour depuis Canton, ayant tantôt remonté, tantôt descendu des fleuves. De Canton à Tcha-p'ou, nous fîmes la plus grande partie [du voyage] en bateau de fleuve ». Cp. le rapport de Kondō M., p. 43.

(6) ジツコン, sans doute : Tchō-kiang 浙江. Cette supposition est basée sur ce qu'on raconte ci-après du phénomène si remarquable de marée fluviale à cet endroit. Cf. *Ōshima hikki* 大島筆記, par Tobe R. 戸部貞熙, ap. *Namban kōmō shiryō*, t. II, p. 98.

pieds et se mit à rouler vers le rivage comme un raz de marée. Surpris de cette chose imprévue, nous nous enfuîmes en courant. Les matelots nous crièrent de nous arrêter et nous expliquèrent que la mer [s'élevait] ainsi chaque jour en ce lieu au moment de la haute marée (1), et qu'étant entrés au port en calculant son heure, nous y étions en sûreté. Pendant ces discours, la marée sembla se retirer peu à peu. Nous leur dîmes que notre surprise venait de ce que c'était une chose inconnue dans les mers de notre pays.

Le fleuve a un affluent dont le cours [lui est] perpendiculaire. Cet affluent a une largeur d'à peu près un *chō*; il vient d'au-delà de la ville de *Jikkon*, et il est sillonné de petits bateaux. Il y a cent *chō* depuis la ville. A mi-chemin entre le grand fleuve et la ville est une tour de cinq étages avec, au pied, un village d'une centaine de maisons. C'est le village des gardiens de la tour. Chaque soir, au crépuscule, ils montent sur la tour et allument vingt-cinq lanternes sur les quatre côtés du premier et du deuxième étages. Cela sert de phare pour la mer et le grand fleuve. Aucune autre tour en Chine n'approche, en hauteur, de celle de *Jikkon* : elle est bien d'une hauteur de quatre cents pieds et semble faire quatre fois la tour du Tennōji 天王寺 (2) de notre pays. Un petit fonctionnaire nous assura que même la tour de la capitale impériale ne l'égale pas. Beaucoup de chars à bœufs viennent chaque jour de la ville à ce village et retournent à la ville chargés de marchandises. Cela nous rappelle exactement les voitures à bœufs de Fushimi 伏見 (3) dans notre pays. Accompagnés des fonctionnaires, nous arrivâmes à la ville à la tombée du jour. Le lendemain, nous traversâmes la rue principale. Comme Canton, ce lieu est très animé. Les commerçants y semblent riches. Les boutiques étalent toute sorte de marchandises. Les rangées de maisons y sont d'une longueur immense. Nous mîmes de 5 heures et demie (9 h.) du matin jusqu'à 8 heures (2 h. *p. m.*) pour longer une rue toute droite ; ce qui prouve que c'est une grande ville.

Nous nous rembarquâmes [à un point situé] de 50 à 60 *chō* hors de la ville. Après 42 jours de navigation où nous ne cessâmes de voir des terres d'un côté ou de l'autre, nous arrivâmes au port de Tcha-p'ou. Tandis que nous étions débarqués [à Jikkon], le bateau avait été placé de l'autre côté, à la sortie [du port]. Les chargeurs travaillant [à bord, le jour] de notre débarquement, le bureau semblable à un relais, et les chaises à porteurs dans lesquelles nous montâmes, rien n'était différent de notre pays.

---

(1) Cf. *Ts'eu yuan*, s. v. 浙江, 2 ; la géographie de la Chine du P. L. Richard, Tchō-Kiang, Hydrographie ; etc.

(2) Un vieux temple d'Ōsaka.

(3) Ishii : 伏見, ville près de Kyōto.

35. Tso-p'ou 左甫 (Tcha-p'ou).

Nous arrivâmes au port de Tcha-p'ou le 3 du 11e mois de l'année de lièvre, après environ deux mois de traversée depuis Canton. (Ce lieu est de la préfecture de Ning-po 寧波府, au Tchō-kiang 浙江 (1). Sous les T'ang, c'était le gué 津 de Ming-tcheou 明州. Il est situé à 31 degrés d'élévation du pôle. C'est le plus grand port de la Chine : tous les bateaux de l'étranger qui viennent chez nous y attendent là le vent favorable). Du bateau, nous aperçûmes des fonctionnaires dans un bureau sur la rive. [Il était] gardé par trente à quarante hommes de différents grades. Notre convoyeur nous fit débarquer et s'adressa au gens du bureau. [Un oficier en sortit]. On nous mit en chaises, l'officier en tête, notre convoyeur, l'interprète et les domestiques suivant en ordre. Nous traversâmes la ville environ deux *ri*. Nous trouvâmes trois ou quatre maisons inhabitées, un demi *chō* avant la porte principale de la citadelle. L'officier nous annonça que c'était notre logement. Après un peu de repos, nous ayant fait servir un repas, il s'en alla. De l'étage, nous regardâmes au dehors ; la vue était très belle, donnant au loin sur l'océan par trois côtés. Le palais du gouverneur se trouve à l'ouest (2). Il est construit en plaine, mais un grand fleuve lui sert sur deux faces de fossé naturel. Une autre face s'avance sur la mer, l'autre côté domine la plaine. A l'intérieur est une tour à cinq étages. De la ville, cette citadelle paraît très élevée. De la porte de garde au port, il y a à peu près deux *ri*.

Là mouillent les bateaux marchands de plusieurs pays, et se rangent les maisons des entrepositaires. Chaque jour, les marchandises débarquées s'entassent dans leurs magasins. Les rues et les ruelles sont [toujours animées] comme aux jours de marché. Quoique [la ville] soit plus petite que Macao et Canton, tout le jour, dans les maisons à toits de tuiles, on prépare les paquets à expédier et on les apporte dans des barques aux grands navires. Chaque jour se croisent les vaisseaux qui partent et ceux qui arrivent. L'état florissant de ce pays rappelle notre Naniwa (3).

Le 3e jour, l'officier qui nous avait installé vint nous annoncer qu'on nous permettait de faire notre cuisine nous-mêmes et nous remettre de la part du bureau ce qui nous était nécessaire. Ainsi fîmes-nous, passant les jours à notre gré.

Ces quelques maisons vacantes sont destinées depuis longtemps à abriter à leur passage les naufragés renvoyés des autres pays de la Chine. Elles ont un plancher surélevé, couvert de nattes, et ne manquent de rien, ni en meubles,

---

(1) Ceci n'est pas exact. Cp. *Introd.* p. 43, n. 5.
(2) 國主の城は西表にして.
(3) 浪華, ancien nom d'Ōsaka.

ni en ustensiles de cuisine. Il y a six ans, des naufragés de notre pays (1) semblaient avoir passé dans notre logement, car le mur conservait distinctement une inscription qu'ils avaient tracée.

Cependant, on était au commencement de l'hiver. C'est dans ce pays, au nord-est de Canton que nous sentîmes le froid pour la première fois depuis deux ans. Portant toujours nos habits de naufragés, nous avions froid de plus en plus. Nous nous adressâmes aux fonctionnaires. Ils nous demandèrent quels habits nous préférions. Nous répondîmes : Des habits ouatés. Ils nous dirent que c'était entendu et nous demandèrent si nous voulions du crêpe, du damas, ou encore autre chose. Nous leur répondîmes que nous ne voulions pas un luxe pareil et que l'habit ouaté en coton [nous suffisait]. On nous l'accorda, et le lendemain, avant sept heures (4 h. *p. m.*), un fonctionnaire vint nous distribuer des habits ouatés de coton neuf, cousu à la japonaise. Nous en eûmes chacun deux, [soit] dix-huit en tout, et on nous annonça aussi des couvertures ouatées (2). Le lendemain, on nous donna à chacun un *futon* neuf bien ouaté, qui nous protégea du froid. La rapidité avec laquelle tout cela avait été prêt nous fit supposer l'état prospère du pays. De temps en temps des fonctionnaires supérieurs ou moyens (3) venaient nous voir par groupes de cinq ou six, ou de sept ou huit. Ils nous posèrent des questions par l'interprète et nous réconfortèrent de leur mieux. Leurs sabres ressemblent à nos *wakizashi* (4). En arrivant chez nous, ils les renversaient à leur ceinture, le manche en bas et la lame en haut. Comme ils faisaient souvent ainsi, cela nous étonna, et, après leur départ, nous en demandâmes [la raison]. On nous expliqua que c'était afin de nous rassurer, la façon ordinaire de porter le sabre pouvant nous inquiéter (5). Cela nous fit rire et nous nous dîmes qu'ils étaient bien honnêtes. (Pourtant, quand des fonctionnaires nous apportaient quelques communications officielles, ils n'agissaient pas ainsi. S'ils le faisaient, c'est qu'ils étaient venus seulement pour causer). Pendant la trentaine de jour que nous passâmes [à Tcha-p'ou], nous allâmes jusqu'à huit fois au théâtre, qui se trouvait dans un temple vers le port. Nous y allâmes chaque fois en chaises accompagnés par deux ou trois fonctionnaires (6).

---

(1) Ishii : de Matsumae 松前, ancien nom de la ville de Fukuyama, Hokkaido.
(2) 蒲團 *futon*.
(3) 上官, 中官.
(4) 腰指, petit sabre, par opposition à 太刀.
(5) Ishii : des Japonais.
(6) Dans l'édition de M. Ishii, la conclusion est la suivante : Restés « en ce lieu jusqu'au 6 du 11e mois, rembarqués dans ledit bateau de Canton, avec le convoyeur, l'interprète et jusqu'aux bas-officiers, nous gagnâmes le port du pays de Hizen 肥前, au Japon. Nous fûmes renvoyés sains et saufs grâce à la puissance de notre pays, respectée même à l'étranger. Le prestige de la terre des dieux est inexprimable ».

36. Le théâtre (1).

Dans un temple qui se trouve un *chō* au nord du port, il y avait un théâtre. Il était monté de telle façon qu'il enfermait le temple dans sa tente. A l'extérieur on avait dressé une clôture en planches avec une porte d'entrée. A l'intérieur, sur trois côtés il y avait une galerie légèrement surélevée. La scène était dans le bâtiment principal du temple, avancée sur l'autre côté, les coulisses à côté du bâtiment principal. On nous dit qu'il n'y avait pas de théâtre permanent et qu'on donnait tous les trente jours des représentations dans plusieurs temples.

Chaque fois que nous allâmes au théâtre, ce fut toujours dans une section de la galerie, d'environ trois *ken*. On plaçait devant nous une tablette à longs supports d'un pied de large et deux *ken* de long, sur laquelle on rangeait toutes sortes de gâteaux, confitures, *manjū* (2), fritures et fruits. En les mangeant [ainsi], hors du déjeuner, nous nous amusions tout le jour. Ces gâteaux étaient si abondants que nous rapportions le reste au logis dans les papiers et nous en régalions plusieurs jours. [Nous étions nous-mêmes objets de spectacle]. Les acteurs négligeaient leur jeu pour nous regarder avec les [autres] spectateurs. Pourtant, nous y retournâmes huit fois et nous y amusâmes (3).

37. Epilogue.

Restés dans cette ville à peu près jusqu'à la première décade du mois de givre (4), nous fûmes renvoyés, sains et saufs, dans notre pays, après une absence de trois années (5). Ce fut vraiment grâce à la puissance de notre pays divin. Et si je vis toutes ces choses en détail, ce fut par la vertu de ma calebasse (6). Comme il parlait ainsi, entendant des voix à la porte, il sortit un cheval de sa courge, l'enfourcha et s'envola au loin dans le ciel.

Le rêve était fini. [Notre homme], réveillé, regarda autour de lui et se retrouva agenouillé devant la précieuse statue de Kwannon, pinceau et papier à la main. Il était émerveillé : grâce à la grande bonté [de la déesse], il avait pu entendre, dans un rêve de peu de durée, le récit du solitaire. C'est pourquoi il intitula *Récit [du maître] à la courge du sud* la relation qu'il en fit en le résumant.

---

(1) 芝居.

(2) V. p. 75, n. 2.

(3) Ici se placent quatre fos d'illustrations reproduisant des scènes du théâtre de Tcha-p'ou.

(4) 11e mois (cp. Kondō M., p. 44).

(5) Ceci n'est pas exact. V. *Introduction*, p. 36, et la note 3, p. 50.

(6) L'immortel du début reparaît ici pour conclure le récit. Le reste est la reprise de la fiction, qui l'avait introduit, et qui l'achève.

Documents (1).

1. Lettre d'envoi annamite (2).

Lettre pour envoyer respectueusement Genzaburō. etc., dix hommes.

Le commissaire royal, *biển-nội đàm-kha quan* (3), commandant adjoint du camp de gauche de la garde de gauche, chargé des affaires des navires, et l'adjoint auxdites affaires énumèrent :

(Un bateau japonais, patron Seizō, chassé par le vent, le 20 du 11e mois intercalaire [de l'année] *dần* arriva à ce port, et s'y brisa. Les gens d'un bateau de pêche secoururent les seize [naufragés]. Mais six étaient malades; les médecins les examinèrent, mais les remèdes pris n'ayant pas eu d'effet, il n'est resté que dix hommes. On leur a donné de l'argent et du riz. Ils ont demandé de les laisser monter dans un bateau de Mā-cao (Macao) pour tâcher de retourner dans leur pays. Il convient que nous leur donnions la permission d'aller, pour qu'ils la présentent aux gardiens-inspecteurs (4), afin qu'ils l'examinent et les laissent passer. Si [ces gardiens] créent des difficultés et contreviennent [à la loi], ils auront des punitions. Ceci est notre ordre.)

Les noms des dix hommes retournant dans leur pays (5) :

Genzaburō, Seinoshin, Seishichi, Chūkichi, Kōtarō, Heigorō, Monjirō, Sekizō, Minomatsu, Kōkichi.

Et les noms des six morts de maladie :

Patron Seizō, Sōhachi, Matsuoto, Kyūnoshin, Tōkichi, Kōgorō.

Qu'on exécute !

56e année *cảnh-hưng* [*ất-*] *mão* (1795), le 2 du 4e mois (6).

---

(1) Kondō Morishige, *Annan kiryaku kō*, I, p. 38-45 de l'édition citée. Nous donnons le texte de cette édition, après en avoir fait disparaitre les coquilles évidentes.

(2) 安南送狀. L'enveloppe est en papier blanc, avec suscription rouge. Au haut et au bas de la face intérieure sont les deux caractères : 護封 (Scellée). (Titre et note de Kondō M.).

(3) 欽差扁內談苛官. Ce titre semble la déformation de : 欽差屬內該奇 *khâm-sai thuộc-nội cai-cơ*, chef de compagnie dépendant du palais. Cf. par ex. *Đại-Nam thực-lục* 大南寔錄, Chính biên, Ier kl, q. 8, f° 9 *b*. *Khâm-sai* commence la plupart des titres sous Gia-long.

(4) Les *tuần-tư* 巡司.

(5) Ces seize noms diffèrent en partie des seize noms donnés au début du rapport de Kondō M. La cause en est certainement l'incorrection de l'édition du *Kokusho kankō-kai*. Dans l'impossibilité où noms sommes de les vérifier, nous donnons telles quelles les différentes leçons.

(6) 深奉
源三良等十人書.
欽差扁內談苛官, 左衛左軍營副將, 知艚務官, 副知艚務官.
計
一日本艚, 艚長清藏, 由被艚漂風寅閏十一月二十日, 就本港, 艚被壞, 漁艚人救人數十六人, 而被病六人, 醫士胗視,

2. Lettre d'envoi du Kouang-tong (1).

Lettre pour informer sur Genzaburō, etc., neuf hommes.

Wang Chou-pen, secrétaire du *hien* de Nan-hai, du *fou* de Kouang-tcheou, province de Kouang-tong, chargé de l'escorte des étrangers malheureux qui retournent dans leur pays, vous informe.

Revenus dans votre pays, faites connaître [ceci] à votre Roi :

Le 7e mois, à cause de la tempête, étant arrivés sur le territoire du *hien* de Siang-chan, province de Kouang-tong, en notre grand empire, grâce à leurs Excellences le Gouverneur Général et le Gouverneur-inspecteur de ladite province, vous m'avez été confiés pour vous reconduire jusqu'au bureau de Tcha-p'ou, au Tchō-kiang, afin qu'il cherche l'occasion d'un bateau pour vous embarquer et retourner dans votre pays. [Comme] il commence à faire froid, chacun [de vous] recevra pour la route deux habits de coton. Tout ce que nous vous fournirons en route vient de ce que nous nous conformons à la volonté de notre Saint Empereur, favorable aux étrangers. De retour dans votre pays, il faut le faire connaître à votre Roi pour qu'il apprenne la vertu bienfaisante du Grand et Auguste Empereur de notre Dynastie ; [car] c'est ce qu'on appelle : aimer le souverain à travers son peuple.

Post-scriptum.—Des dix hommes d'abord arrivés à Siang-chan à cause de la tempête, l'un d'eux, Seinoshin, était déjà malade ; en outre, n'ayant pas supporté le climat, au bout de quelques jours il mourut de maladie au Kouang-tong. Il ne reste plus que neuf hommes que l'on renvoie dans leur pays (2).

視,葯飲無效,故止存拾人,給錢米,乞搭從瑪瑳艒尋回本所,合付許行,便呈巡守驗准,若生事爲非有罪,茲付.
返回本所拾名,
源三良,清之進,清七,仲吉,幸太良,平五良,門次良,關藏,巳之松,幸吉.
被病死六名.
艚長清藏,想八,松弟,久之進,藤吉,興五良.

行

景興五十六[乙]卯年四月初貳日.

(1) 廣東送狀. Enveloppe en papier blanc, suscription rouge. La lettre écrite sur papier rouge. (Note de Kondo M.).

(2) 致意
源三良等九人書.
護送難夷回國官,廣東廣州府南海縣典史,汪樹本啓,爾等至本國稟知
國王,因七月遭飄到
大皇帝廣東省香山縣地方,仰奉廣省
總督部堂,
巡撫部院,委官汪樹本,送至浙江交乍浦同知衙門,覓有便船附搭回國,天氣漸寒,沿途每名置辦棉衣二件,此一路照

3. Rapport des maîtres de navires qui ramenèrent [les naufragés] (1).

Pour vous informer respectueusement.

Lou Ming-ts'i, maître du navire de Nankin, n° 卯 九 (?), du Bureau de la Monnaie, et Fong Cheng-yuan, maître du navire de Nankin, n° 同 十 (?), du Bureau Public, vous prient de transmettre leur rapport.

Il est advenu que des hommes malheureux de Votre Pays, neuf en tout, ont fait naufrage en Annam, et ont été renvoyés de là au Kouang-tong, dont les autorités ordonnèrent, le 6 du 10e mois, de les reconduire au Bureau de Tcha-pou, du *hien* de P'ing-hou, au Tchō-kiang. Lequel les ayant aussitôt interrogés, ils déclarèrent être du Sendai, dans Votre Pays, victimes de la tempête, etc. Leur bateau comprenait seize hommes, dont six en Annam et un au Kouang-tong moururent de maladie. Les neuf autres ont été confiés à la direction du commerce des deux Bureaux du cuivre, pour les recevoir et surveiller, s'occuper de leur entretien, etc. Le 1er du 11e mois, le Gouverneur, en ayant reçu l'Ordre Impérial, ordonna à la direction du commerce des deux Bureaux de fournir chacun un navire pour reconduire [les naufragés] dans leur pays. En conséquence, chacun [des deux bureaux] a envoyé un bateau. Dans le navire de Lou Ming-ts'i, du Bureau de la Monnaie, ont été pris: Heigorō, Chūkichi, Minomatsu, Seishichi, Kōtarō, cinq hommes, et dans le navire de Fong Cheng-yuan, du Bureau Public: Genzaburō, Monjirō, Shūzō, Heikichi, quatre hommes. Le 7 du 11e mois, les deux navires sont partis ensemble de Tcha[-p'ou], et par un bon voyage les ont conduits au port. Tous ces faits sont exposés complètement dans [ce] rapport.

En outre, en Chine, les autorités nous ont donné l'ordre que les deux navires suivent l'ancien règlement, qui leur permet de retourner dans le délai de trois mois; que nous devons annoncer par un rapport le bon voyage et ce transport, etc. C'est pourquoi nous vous prions respectueusement, Messieurs en charge cette année, de transmettre à Votre Roi [la requête] qu'il veuille bien nous accorder ce délai de trois mois, [au bout duquel] il nous permettrait de retourner; — et d'aviser [de cette requête] les autorités pour qu'elles demandent pour nous une réponse. Alors non seulement nous en serons

---

應, 皆我等臣子仰體
聖天子思施外國之意, 爾等同國, 亦當上達
國王, 得知我朝
大皇帝恩德, 所謂愛其主以及其民也.
遭風至香山, 原係拾人內清之進一名來, 己患病, 兼之, 水土
不服, 數日, 在廣東病死, 止存九人, 送回本國, 又照.

(1) 護送船主申報 (Titre de Kondō M.).

reconnaissants, mais la direction du commerce en Chine en aura aussi obligation sans fin.

7e année *kansei*, le... du 12e mois.

Cachets de Lou Ming-ts'i et de Fong Cheng-yuan (1).

4. Déclaration à Nagasaki (2).

1 Déclaration.

Nous, Lou Ming-ts'i, maître du navire de Nankin, no 卯 九, du Bureau de la Monnaie, et Fong Cheng-yuan, maître du navire de Nankin, no 同 十, du Bureau Public, ayant reconduit en nos deux bateaux neuf hommes malheureux de Votre Pays, Ordre a maintenant été donné, convoquant tout l'équipage à Votre Bureau, pour y être interrogé sur les causes [de notre venue], [ordre dont] nous avons tous pris connaissance avec respect.

Les neuf hommes : Heigorō, etc., reconduits sont originaires du Sendai, dans Votre Pays. D'abord ils étaient seize en tout. Le 27 du 9e mois de l'année *kōin*, ayant chargé des *tan* de riz, ils étaient partis pour Edo. Le 30 du même mois, la nuit, en mer, ils subirent une tempête qui brisa le mât, et leur navire fut entraîné à la dérive par le vent. Le 20 du 12e mois, ils échouèrent à la mer d'Annam, où leur bateau se brisa. Ils l'abandonnèrent et montèrent dans

---

(1) 具呈, 錢局, 卯九番, 南京船主, 陸名齊, 公局, 同十番, 南京船主, 馮聲遠, 爲祈轉啓申報事. 切有
貴國難民, 共計九名, 漂到安南國, 由該地送至廣東, 該地方官令, 今年十月初六日, 解送浙江, 平湖縣, 乍浦衙門, 即據
貴國仙臺人民, 迺罹受難, 等情, 該通船十六名, 內六名, 在安南病故, 又一名, 廣東病故, 所存九名, 委着辦銅兩局商總, 收管加意, 攝養, 等因. 於十一月初一日, 府臺奉
旨諭, 令兩局商總, 各發船隻, 護送回國, 等因. 故分撥兩艘, 錢局, 陸名齊船上, 護帶, 平五郎, 忠吉, 己之松, 清七, 幸太郎, 五名, 公局, 馮聲遠船上, 護帶, 源三郎, 門次郎, 周藏, 兵吉, 四名. 於十一月初七日, 兩艘一同, 由乍開駕, 平安護送到港. 此等情, 由備情稟報. 再在唐, 官府囑令各等名兩艘援照舊例, 期限三個月, 准令回棹, 須將平安護送情. 由報銷, 等語. 爲此伏乞
當經管各位老爹, 轉啓
王上, 恩准三個月爲限, 飭令回棹, 報明 各憲, 庶使轉請題覆, 則不特名等感激, 在唐商總亦均感無窮矣.
寬政七年十二月... 日. 卯九番, 南京船主, 陸名齊印.
同十番, 南京船主, 馮聲遠印.

(2) Sans titre de Kondō M.

une île déserte. Le 21, des pêcheurs les secoururent et les conduisirent à terre. Le Bureau officiel, aussitôt prévenu, les recueillit et logea. Parmi les seize, six: Seizō, Sōhachi, Matsuhei, Kyūnojō, Tōkichi et Yogorō, moururent successivement de maladie, et il en resta dix. Le 24 du 4e mois, par un bateau parti d'Annam ils arrivèrent à Canton, où on les débarqua. Le nommé Seinojō y mourut à son tour, et il n'en resta plus que neuf. Le 13 du 8e mois, ils quittèrent Canton. Le 6 du 10e mois, ils étaient tous débarqués à Tcha-p'ou. Le même jour, [le Gouverneur ?] ordonna que par les soins des *ts'ai-tong* Ts'ien Ngen-yong et Yang Tch'ouen-chouei ils fussent logés et nourris convenablement, et renvoyés dans leur pays. Ayant reçu cet Ordre, on leur prépara logement, nourriture et médicaments, habits et couvertures, dont ils furent pourvus et munis. Le 1er du 11e mois, le Bureau nous a ordonné de prendre ces malheureux sur les navires de mer de ces nos pour les reconduire dans Votre Pays. C'est pourquoi nous avons répartis ces neuf hommes sur les deux bateaux équipés par les deux Bureaux de la Monnaie et Public: cinq sur le bateau de Lou Ming-ts'i, du Bureau de la Monnaie, et quatre sur le bateau de Fong Cheng-yuan, du Bureau Public. Le 7 du 1er mois, nous sommes partis ensemble de Tcha[-p'ou], et nous sommes arrivés à bon port pour nous acquitter de la charge de les livrer. Durant leur séjour en Chine, on a tâché de les consoler, sans les exhorter à rien de coupable. Tous les faits déclarés ci-dessus sont conformes à la vérité. Pour cela nous avons fait cette déclaration que nous

Vous présentons

[afin que vous la] transmettiez.

7e année *kansei*, le... du 12e mois.

Cachets de Lou Ming-ts'i, maître du navire de Nankin 卯九; de Tchou Yao-chan, commissaire; T'ao Tō-kouei et T'ang Chouei-long, garçons; Sie Sseu-kong, quartier-maître. Et les matelots.

Cachets de Fong Cheng-yuan, maître du navire de Nankin 同十; de Wang Tsong-ting et Tch'en Kouo-tchen, commissaires; Siu Yun-kouan et Houang Tchao-long, garçons; Ts'iuan Ts'ouen-k'ai, quartier-maître. Et les matelots (1).

---

(1) 具供. 錢局, 卯九番, 南京船主, 陸名齊, 公局. 同十番, 南京船主, 馮聲遠, 切名等兩艘船上, 護送
貴國難民九名, 前來. 玆傳 令通船人全喚至公衙. 卽蒙查詢緣由, 俱謹領悉. 今所護送之平五郎, 等九名, 本係
貴國仙臺人民, 原船通共十六名, 於甲寅年九月二十七日, 裝儎米石, 發船該應解運
江戶, 于同三十日夜, 在洋遇颶, 折壞桅, 船隨風漂蕩, 乃於十二月二十日, 漂至安南洋面, 打壞船, 身捨上孤嶼, 于二十一日, 漁戶撈救携領到岸上, 即刻報知衙門, 而安頓宿歇. 其十六人內, 清藏, 惣八, 松平, 久之丞, 藤吉, 與五郎

5. Liste des objets [donnés] à Tcha-p'ou (1).

Avis. Liste des bagages emportés par les étrangers malheureux renvoyés : Genzaburō, etc. (Cachet rouge).

Hien de P'ing-hou, *fou* de Kia-hing, Tchō-kiang.

Pour information.

Ledit *hien* embarque aujourd'hui les étrangers malheureux du Japon : Genzaburō, etc., sur les navires du cuivre, pour qu'ils retournent dans leur pays. Ils emportent avec eux les objets de voyage ci-après.

A savoir :

a) Les cinq étrangers malheureux, embarqués à bord du navire marchand officiel, Kin Wang-ngan (?) :

Seishichi, Chūkichi, Minomatsu, Heigorō, Kōtarō,

emportent ces objets de voyage :

5 tapis de grosse soie cuite ; 5 couvertures de coton européen : 5 coussins de toile bleue ; 5 robes noires, à larges manches, brodées du Grand Chariot ;

等六人，陸續病故，所存十名．于四月二十四日，由南開船押到廣東，遞解，其清之丞者又于該本地身故，尚存九名．于八月十三日，由廣東開駕．于十月初六日，一同押解到乍，即日示仰名等，財東，錢恩榮，揚春水，加意安置留心撫養．令其回國，等因．奉　命之下，打點房屋，安排食劑，置備衣服被褥等，供給布置．至十一月初一日，衙門囑附，此番洋船，携帶難民送回

貴國，等因．是以，將該九人內，分派錢公兩局發辦船兩艘，在錢局，陸名齊，船携帶五人，公局，馮聲遠，船携帶四人．于十一月初七日，由乍同開，而平安抵港，以卸押解之責成．其該人民，在唐居停之日，留心撫恤，並不敢勸誘邪教．等事．以上所供情由，委屬實情．爲此具供

上．

覆．

寬政七年十二月…日．

卯九番．南京船主，陸名齊印
財副，朱耀山印
服侍，陶得貴印
同，　唐水隆印
總營，薛思功印
水手等

同十番，南京船主，馮聲遠印
財副，王宗鼎印
同，　陳國振印
服侍，徐雲觀印
同，　黃兆龍印
總管，全存開印
水手等．

(1) 乍浦荷物帳，(Titre de Kondō M.).

5 habits longs de coton bigarré, brodés de même ; 5 tuniques extérieures doublées, en duvet de satin ; 5 habits simples, en toile ; 5 culottes de toile ; 5 ceintures de toile ; 5 ceintures de satin ; 5 paires de chaussettes de toile ; 5 paires de souliers de toile ; 5 paires de souliers de satin ; 5 nattes de paille ; 5 parapluies ; 5 serviettes ; 5 éventails ; 5 pipes ; 5 coffres de bambou.

b) Les quatre étrangers malheureux, embarqués à bord du navire marchand privé, Kao Yong-li :

Genzaburō, Kōkichi, Sekizō, [Monjirō],

emportent ces objets de voyage :

4 tapis de grosse soie cuite (1) ; 4 couvertures en coton européen ; 4 coussins de toile bleue (2).....

Avis du... du 11e mois de la 60e année *k'ien-long* de la grande dynastie des Ts'ing. (Cachet rouge) (3).

---

(1) L'édition a : 線, fil, au lieu de : 緜.

(2) L'édition a : 焦, bananier, au lieu de : 蕉. Sauf cette variante et la précédente qui appartiennent très certainement aux nombreuses coquilles de l'édition, le reste, à la différence du nombre (4 au lieu de 5), reproduit la liste *a*.

(3) 咨. 送難夷, 源三郎. 等, 隨帶行李冊.
浙江, 嘉興府, 平湖縣, 爲稟明事. 本縣今將日本國難夷, 源三郎. 等, 附搭銅船同國, 携帶行李物件開後,
計開.
官商, 金萬安, 船, 配搭難夷五名.
清七, 仲吉, 已之松, 平五郎, 幸太郎.
携帶行李物件.
緜黑五五五五 條, 洋布棉被五條, 藍布褥子五條,
斗紋曞布馬夾五套, 雜色布褥子棉衣褲
件, 條, 雙, 雙, 把, 斗紋布衣被五長衣褲
條, 把, 件, 條, 單布五雙, 布布鞋
布, 帶, 五五, 雨竹箱傘五把, 手巾
緞鞋子五, 草烟管五枝, 隻.
扁利船, 配搭難夷四名.
領商, 高源泳三郎, 幸吉, 國籍, [門次郎].
携帶行李物件.
緜陸拾疋四條, 洋布棉被四條. 蕉布褥子四條...
大清乾隆陸拾年拾壹月... 日咨. (朱印).

TABLE DES MATIÈRES.

		Pages
	Introduction	35
	Nampyōki, vol. I.	50
	Première préface	Id.
	Préface de l'auteur	Id.
	Note introductive	51
1.	Prologue	Id.
2.	Le petit village de Tây-sơn	54
3.	Le pays	57
	Nampyōki, vol. II	58
4.	La capitale de l'Annam	Id.
5.	Traduction de mots	62
6.	Le séjour	65
7.	Le *Vĩnh-trường tự*	68
8.	Vendeuses	70
	(Produits)	Id.
9.	Monnaies	73
	Nampyōki, vol. III	74
10.	Civilité	Id.
11.	Animaux	76
12.	Tempérament	78
13.	Garde en liberté	80
14.	Le costume	82
15.	Manière de s'asseoir	83
16.	Kouan-ti	85
17.	La séparation des époux	86
	Nampyōki, vol. IV	Id.
18.	Rue des fleurs	Id.
19.	Arbres. Bambous	88
20.	Mémentos japonais-chinois	89
21.	Adieux	90
22.	Histoire des Tây-sơn	91
23.	Félicitations au départ	93
24.	Macao	95
25.	Mots de Macao	Id.
26.	Porte de la garde	97
27.	Fête des morts	Id.

Pages

Nampyōki, vol. V. . . . . —
28. Canton. 98
29. La ville.. . . . . Id.
30. La nouvelle mariée. 100
31. L'enterrement. 101
32. La fête religieuse. 102
33. Phénomènes 103
34. La traversée. 104
35. Tcha-p'ou. 106
36. Le théâtre 109
37. Epilogue. 111
Documents. . . . . Id.
. 112

LES ROIS ŚAILENDRA DE SUVARṆADVĪPA

par R. C. MAJUMDAR
Professeur à l'Université de Dacca (Bengale).

L'inscription sur plaque de cuivre de Nālandā (1), datée de la 39e année de Devapāla, nous a fait connaître une lignée de rois appartenant à la dynastie des Śailendra et ayant régné sur Yavabhūmi et Suvarṇadvīpa. Les historiens hindous ne savent pas grande chose sur ces deux royaumes et sur les dynasties qui y ont régné, et les quelques informations que nous possédons se trouvent résumées d'une façon satisfaisante par l'éditeur de l'inscription, le pandit HIRĀNANDA ŚĀSTRI dans ses remarques préliminaires. Les rois Śailendra occupent toutefois une place de premier ordre dans les annales de l'Indonésie, et leur histoire est à l'heure actuelle le sujet d'une vive controverse parmi les savants néerlandais. Comme les relations des Śailendra avec l'Inde sont, à mon avis, bien plus intimes qu'on ne l'a cru jusqu'à présent, je me propose de passer rapidement en revue le sujet tout entier, en me réservant de le reprendre en détail dans un livre que je prépare actuellement sur l'histoire des anciennes colonies indiennes en Malaisie (Péninsule Malaise et Archipel Malais). Pour la commodité du lecteur, je vais commencer par un exposé sommaire des témoignages qui se rapportent à la dynastie Śailendra.

§ 1.

1. L'inscription de Ligor datée de 775 A. D. (2).

Une stèle trouvée à Ligor dans la Péninsule Malaise, au Sud de la baie de Bandon, contient deux inscriptions (A-B) gravées sur ses deux faces.

L'inscription A commence par l'éloge de Śrīvijayendrarāja et mentionne ensuite l'édification de trois temples de briques, consacrés à des divinités bouddhiques par Śrīvijayeśvarabhūpati ; Jayanta, l'aumônier royal (*rāja-sthavira*), construisit trois *stūpa* par ordre du roi. Après la mort de Jayanta, son disciple et successeur Adhimukti, construisit deux *caitya* de briques à côté des trois *caitya* (construits par le roi). Nous apprenons enfin que Śrīvijayanṛpati, qui ressemblait à Devendra, construisit dans ce lieu des *stūpa* en l'an śaka 697 (*muni-nava-rasa*).

(1) *EI.*, vol. XVII, p. 310. L'inscription a aussi été publiée séparément par M. N. G. MAJUMDAR dans un mémoire de la Varendra Research Society.

(2) *BEFEO.*, vol. XVIII. VI, App. I, pp. 29 sqq.

L'inscription B, gravée sur le revers de la stèle, ne contient qu'une seule stance avec quelques lettres de celle qui lui fait suite. Elle débute par l'éloge d'un empereur (*rājādhirāja*) dont le nom était Viṣṇu (*Viṣṇvākhyo*). La dernière ligne est difficile à interpréter (1). Elle semble se rapporter à un seigneur de la dynastie Śailendra appelé Śrī Mahārāja, et il est probable, mais non absolument certain, que ce personnage est le même que le *rajādhirāja* nommé Viṣṇu.

II. Inscription de Kalasan datée de 778 A. D. (2) Cette inscription a été trouvée dans le village de Kalasan, dans le district de Jogjakarta à Java. Son contenu peut se résumer ainsi :

Adoration de la déesse Ārya Tārā. Le précepteur (*guru*) des rois Śailendra avait fait édifier un temple de Tārā avec l'aide (ou le consentement) du « Mahārāja dyaḥ Pañcapana Panaṃkaraṇa ». Sur les ordres du guru, quelques officiers du roi construisirent un temple avec l'image de la déesse Tārā, ainsi qu'une maison d'habitation pour les moines professant le Vinaya-Mahāyāna.

Dans le royaume prospère de « l'ornement de la dynastie Śailendra » (*Śailendravaṃśatilaka*), le temple de Tārā a été construit par le précepteur des rois Śailendra. En l'an 700 śaka, Mahārāja Panaṃkaraṇa fit édifier un temple à Tārā pour le culte du Guru (*gurupūjārtham*) et fit don au Saṅgha du village de Kalasan. Ce don doit être protégé par les rois de la dynastie Śailendra. Śrīmān Kariyāna Panaṃkaraṇa fait cette requête à l'adresse des rois futurs.

Selon Vogel, *Bijdragen*, 75, p. 634, l'inscription se réfère à deux rois Śailendra : le Śailendrarāja de Sumatra dont le Guru a joué un rôle important dans la fondation du temple consacré à Tārā, et Kariyāna Panaṃkaraṇa descendant de la dynastie Śailendra et régnant à Java.

III. L'inscription de Kĕlurak datée de 782 A. D. (3) Cette inscription se trouvait à l'origine à Kĕlurak, au Nord du temple de Loro Jonggrang à Prambanan, dans le district de Jogjakarta (Java). Elle est en partie illisible et l'extrait qui va suivre reproduit les passages les plus importants au point de vue historique.

— Adoration des trois Joyaux (*ratnatraya*).

— Louanges des divinités bouddhiques.

---

(1) M. Cœdès lit le second mot de la deuxième ligne *Śailendravaṃśaprabhu-nigadataḥ*, ce qui ne donne pas de sens satisfaisant. Je proposerais de lire *nigaditaḥ*, mais M. Cœdès m'informe qu'il n'y a pas trace de la voyelle *i* au-dessus du *d*. M. Mus. dans *BEFEO.*, XXIX, p. 448, propose de corriger *prabha[va]nigadataḥ*.

(2) Cette inscription fut d'abord publiée par Brandes dans *Tijdschrift*, vol. 31, pp. 240-260. Elle a été rééditée par Sir R. G. Bhandarkar dans *J. Bo. B. R. A. S.*, XVII. La dernière édition est due au Dr. Bosch, *Tijdschrift*, vol. 68, pp. 57 sqq.

(3) Editée par Bosch dans *Tijdschrift*, vol. 68 (1928), pp. 1 sqq.

— Cette terre est protégée par le roi apppelé Indra, qui est un ornement de la dynastie Śailendra (*Śailendravaṃśatilaka*), qui a vaincu les rois dans toutes les directions, qui a détruit le plus puissant héros ennemi (*vairivara-vīravimardana*).

— Par lui dont le corps a été purifié par la poussière des pieds du Guru venu de Gauḍa (*Gauḍidvīpaguru*),... cette image de Mañjuśrī a été érigée pour le bien-être du monde par le précepteur royal (*rājaguru*).

— En l'année 704 śaka, Kumāraghoṣa (c'est-à-dire le précepteur venu de Gauḍa, mentionné plus haut) érigea ce Mañjughoṣa.

— Ce pilier de gloire, borne excellente de la religion (*dharmasetu*) ayant l'aspect d'une image de Mañjuśrī, a été érigé pour la protection de toutes les créatures.

— En cet ennemi de Māra (*Smarārātinisūdana*) résident Buddha, Dharma et Saṅgha.

— Ce manieur de la foudre glorifié comme Svāmī Mañjuvāk, contient tous les dieux, Brahmā, Viṣṇu, Maheśvara.

— Je demande aux rois futurs de maintenir cette borne de la religion (*dharmasetu*).

— Le précepteur qui a obtenu la déférente hospitalité (*satkāra*) du roi Śrī Saṅgrāmadhanañjaya.

IV. L'inscription sur cuivre de Nālandā datée de la 39e année du roi Devapāla (1).

Cette inscription commémore le don de cinq villages par Devapāla, à la demande de l'illustre Bālaputradeva, roi de Suvarṇadvīpa (*Suvarṇadvīpādhipa Mahāraja Śrī Bālaputradeva*).

L'inscription se termine par une brève généalogie de Bālaputradeva que l'on peut résumer ainsi :

Il y eut un grand roi de Yavabhūmi (*Yavabhūmipāla*) dont le nom signifiait « tourmenteur des ennemis courageux » (*vīravairimathanānugatābhidhānaḥ*) et qui était un ornement de la dynastie Śailendra (*Śailendravaṃśatilaka*).

Il avait un fils vaillant (appelé) Samarāgravīra (ou celui qui est le premier dans la bataille).

Sa femme Tārā, fille du roi Śrī Varmasetu (2) de la race lunaire, ressemblait à la déesse Tārā.

De cette femme, il eut un fils Śrī Bālaputra qui fit construire un monastère à Nālandā.

V. En plus de ces textes, plusieurs inscriptions Chola se rapportent à des rois de la dynastie Śailendra régnant soit sur Kaṭāha, Kaḍāra, Kiḍāra, soit

---

(1) Voir note 1, p. 121.

(2) Paṇḍit H. Śāstri lit ce nom Dharmasetu, mais la lecture de M. N. G. Majumdar : *Varmasetu*, me paraît indubitable.

sur Kaṭāha et Śrīvijaya et dont ils mentionnent les relations tantôt amicales, tantôt hostiles avec les rois Chola.

1° Le texte connu sous le nom de grande charte de Leyde (1), est écrit partie en sanskrit (1044 A.D.), partie en tamoul (1045 A.D.). Il nous apprend qu'en 1005 A.D., Śrī Māravijayottuṅgavarman, roi de Kaṭāha et roi de Śrīviṣaya, issu de la dynastie Śailendra, a fait don d'un village à un monastère bouddhique de Nagipattana construit par son père Cūḍāmaṇivarman et portant son nom. Dans la partie tamoule du texte, ces rois sont mentionnés une fois comme roi de Kaḍāra et une autre fois comme roi de Kiḍāra.

2° Les plaques de Tiruvalangadu (2), datées de la 6e année de Rājendra Chola (1017-1018 A.D.), se rapportent à la conquête de Kaṭāha par ce roi, avec l'aide de ses vaillantes armées qui avaient traversé l'océan.

3° Une inscription de Rājendra Chola datée de 1029-30 A.D. (3) mentionne celui-ci comme régnant sur Kaḍāram (4).

4° Trois inscriptions datant de 1043, 1050 et 1068 A. D. ont trait à la conquête de Kaḍāram par Rājendra Chola.

5° Plusieurs inscriptions de Rājendra Chola dont les dates s'échelonnent entre 1034 et 1039 A. D. énumèrent d'une façon détaillée les territoires de Saṅgrāmavijayottuṅgavarman, roi de Kaḍāram. Parmi les noms des localités conquises mentionnées dans ce texte, figure le nom de Śrivijaya (5) dont le souverain est expressément nommé roi de Kaḍāra.

6° L'inscription de Perumber (6) de la 7e année de Vīra Rājendra (1068-1069 A. D.) nous fait savoir que : « Ayant conquis Kaḍāram, il daigna rendre ce pays à son roi qui avait vénéré ses pieds ».

7° La petite charte de Leyde (7) datée de 1089-1090 A. D. dit : « Sur la demande du roi de Kaḍāra communiquée par ses envoyés Rājavidyādhara-Sāmanta et Abhimanottuṅga-Sāmanta, (le roi Chola) Kulottuṅga déclara exempt d'impôts le village qui avait été donné au monastère bouddhique appelé Śailendra-Cūḍāmanivarma-vihāra » (c'est-à-dire celui-là même auquel se réfère la grande charte de Leyde).

---

(1) Edité par Burgess in *Arch. Surv. S. India*, vol. IV, p. 206.

(2) *South Ind. Ins.*, vol. III, part III, pp. 383 sqq. La partie sanskrite de cette inscription, bien qu'expressément datée de la 6e année du règne de Rājendra Chola, est considérée d'ordinaire comme ayant été gravée plus tard. J'ai discuté tout au long cette question dans mon livre et je n'y reviendrai pas ici.

(3) *Ep. Carnatica*, vol. IX, p. 29.

(4) *Ep. Carnatica*, vol. IX, pp. 107, 33 ; *EI.*, vol. XVIII, pp. 45-46, 54.

(5) *Ep. Carnatica*, vol. IX, pp. 148-150, 161, 30, 35. — *South Ind. Ins.*, vol. II, part I, pp. 105 sqq. (avec des corrections dans *EI.*, vol. IX, pp. 231-2).

(6) *South Ind. Ins.*, vol. III, part II, p. 202.

(7) *Arch. Surv. of S. India*, vol. IV, pp. 226 sqq.

§ 2.

Nous allons voir maintenant comment se sont développées peu à peu les vues actuelles sur la puissance des Śailendra.

Ce fut M. Cœdès qui déclencha le premier le mouvement. Dans un article devenu presque classique, il a essayé de prouver que Śrivijaya est la forme originale du nom correspondant au Fo-che, Che-li-fo-che, Fo-ts'i et San-fo-ts'i des Chinois et au Sribuza des Arabes. Comme toutes ces localités se trouvent situées à Palembang, Śrīvijaya doit être identifié avec ce pays (1).

M. Cœdès déduisit tout naturellement de l'inscription de Ligor que l'autorité de Śrīvijaya s'était, à la fin du VIIIe siècle A. D., étendue jusque sur la partie Nord de la Péninsule Malaise. Il formula en outre l'hypothèse que le roi de la dynastie des Śailendra, mentionné sur la face B de l'inscription de Ligor, était identique au roi de Śrīvijaya à laquelle se réfère la face A de la même stèle.

M. Cœdès concluait donc logiquement à l'existence d'un empire Śailendra ayant Palembang comme capitale et comprenant Sumatra et la Péninsule Malaise. Il considérait également comme probable l'hypothèse de Chavannes et de Gerini, à savoir que l'empire en question était identique à celui que les Arabes nous font connaître sous le nom de Zābag. Ferrand (2) fit un pas de plus et déclara que cette identité n'était point douteuse en identifiant Zābag avec le San-fo-ts'i. Ainsi la dynastie des Śailendra de Palembang devint aux yeux des savants la maison régnante d'un puissant empire du Pacifique dont des descriptions éloquentes nous ont été léguées par tant d'auteurs arabes.

On doit à M. Krom (3) et à M. Vogel (4) de nouvelles lumières sur la puissance des Śailendra. Ces deux savants, travaillant indépendamment l'un de l'autre et presque simultanément, ont mis en valeur le rôle important joué à Java par les Śailendra. Les inscriptions de Kalasan et de Kĕlurak attestent nettement la suprématie des Śailendra à Java en 778 et 782 A. D. En se basant sur ce fait, M. Krom a montré la grande influence que les Śailendra bouddhistes ont dû exercer sur l'art et la religion de Java. Bref, il exprima cette opinion que c'est aux Śailendra que l'on doit l'introduction à Java du bouddhisme Mahāyāna et la construction d'édifices aussi célèbres que le Barabudur, Chandi Mĕndut et Chandi Kalasan. C'est ainsi que naquit l'hypothèse d'une période sumatranaise dans l'histoire de Java avec ses lointaines conséquences pour l'histoire politique et culturelle de Java.

---

(1) *BEFEO.*, XVIII, vi.

(2) G. Ferrand, *L'empire sumatranais de Śrivijaya*. JA., 11e série, vol. XX (1922), pp. 1-104, 161-244, cf. spécialement pp. 163 sqq.

(3) Krom, *De Soematraansche periode in de Javaansche geschiedenis*. Leiden, 1919. Un résumé en français de cet article a paru dans *BEFEO.*, XIX, v, p. 127.

(4) J. P. Vogel, *Het Koninkrijk Śrivijaya* (Bijd., 1919, pp. 626-637).

Cette théorie, toutefois, reçut un coup fatal lorsque STUTTERHEIM (1) étonna le monde savant, en formulant l'hypothèse hardie que la dynastie des Śailendra aurait été d'origine javanaise et aurait ensuite conquis Śrivijaya. Ainsi, au lieu d'une période sumatranaise dans l'histoire de Java, nous aurions, d'après cet auteur, à envisager une période javanaise dans l'histoire de Sumatra.

§ 3.

Devant les divergences radicales d'opinion qui se manifestent parmi les savants, nous allons reprendre toute la question depuis ses origines, à la clarté des données positives, et en renonçant à toute théorie ou à toute idée préconçue.

Tout d'abord, examinons l'opinion de M. CŒDÈS qui suppose que les Śailendra étaient à l'origine rois de Śrīvijaya (Palembang).

Le témoignage auquel il se réfère est celui de l'inscription de Ligor. La face A de cette inscription se rapporte à Śrīvijayendrarāja, Śrīvijayeśvarabhūpati et Śrivijayanṛpati. M. CŒDÈS suppose que ces trois appellations peuvent se traduire par roi de Śrīvijaya, tandis que M. STUTTERHEIM propose de traduire les deux premières par « Rois des Seigneurs de Śrīvijaya ». Quant à la troisième, elle ne peut certainement signifier autre chose que roi de Śrīvijaya. M. STUTTERHEIM, en défendant son point de vue relatif à l'existence d'un souverain placé au-dessus du roi de Śrīvijaya, s'exprime en ces termes : « En mentionnant le roi pour la troisième fois, cette indication fut supprimée et remplacée par l'expression plus courte de roi de Śrīvijaya, titre qu'il portait en fait aux yeux des habitants de ce pays » (2). Or, sans méconnaître la force de cet argument, il y a lieu de constater que la vraisemblance est du côté de l'opinion exprimée par M. CŒDÈS (3). Bien que nous ne puissions considérer la chose comme absolument certaine, nous pouvons admettre comme hautement probable que ces appellations désignent le roi de Śrīvijaya.

Toutefois, lorsque ce roi de Śrīvijaya est identifié avec le roi du Śailendravaṃśa mentionné sur la face B de cette inscription, nous sommes obligés d'exprimer un doute sérieux.

Le mot *svasti* placé au début de la seconde inscription prouve qu'il s'agit d'un texte indépendant et non pas de la suite de la première inscription. En comparant l'écriture de ces deux textes, on acquiert la certitude que ceux-ci, tout en étant contemporains ou à peu près, n'ont été tracés ni par la même main, ni au même moment. Ensuite, dans le long panégyrique du roi de Śrī-

(1) W. F. STUTTERHEIM, *A Javanese period in Sumatran History*, Surakarta, 1929.
(2) *Op. cit.*, p. 14.
(3) MUS a montré dans *BEFEO.*, XXVIII, p. 520, le bien-fondé de la théorie de CŒDÈS.

vijaya faisant partie de la première inscription, ce dernier n'est nulle part mentionné comme appartenant à la dynastie Śailendra. D'autre part, Śrīvijaya n'est pas mentionné dans la seconde inscription, qui ne se contente pas de citer un *Rājādhirāja* et *Prabhu* (Seigneur) de la dynastie Śailendra, mais donne encore deux de ses appellations : Viṣṇu et Mahārāja. Il est donc légitime de prétendre, jusqu'à preuve du contraire, que les deux inscriptions doivent être considérées comme émanant de personnes différentes, la face B étant manifestement postérieure à la face A.

Ainsi, les seules conclusions raisonnables que nous puissions tirer des inscriptions de Ligor sont : 1° que la localité en question faisait partie en 775 A. D. du royaume de Śrīvijaya, 2° qu'elle se trouvait sous la suzeraineté des rois de la dynastie Śailendra à une période subséquente. Rien ne prouve que le roi de Śrivijaya ait appartenu à la dynastie des Śailendra.

M. Cœdès a émis l'opinion que les rois Cūḍāmanivarman et Māravijayottuṅgavarman, appartenant à la dynastie Śailendra, sont mentionnés dans les inscriptions Chola comme souverains de Śrīvijaya, et que par conséquent le roi Śailendra nommé dans la face B de l'inscription de Ligor peut être considéré également comme roi de Śrīvijaya.

En examinant les textes Chola, il apparaît que les deux rois en question étaient considérés plutôt comme des rois de Kaḍāra (ou Kaṭāha-Kedah dans la Péninsule Malaise) dont l'autorité s'étendait sur Śrīvijaya, et non pas comme des rois de Śrīvijaya. A l'exception d'un seul, tous ces textes se réfèrent simplement à des souverains de Kaṭāha, Kaḍāra ou Kiḍāra. Même dans le texte qui fait exception, et qui est la grande charte de Leyde, la partie en langue tamoule mentionne ces rois comme rois de Kaḍāra, tandis que la version sanskrite les désigne par le titre de rois de Kaṭāha et rois de Śrīviṣaya.

Alors que les inscriptions de la dynastie Śailendra ont été trouvées à Java et dans la Péninsule Malaise, aucune n'a été trouvée jusqu'ici à Sumatra, et rien ne prouve que le centre de l'autorité des rois Śailendra ait été à Śrīvijaya, du moins avant la fin du Xe siècle A.D. Il est intéressant de constater à ce propos que la dynastie des Śailendra n'est mentionnée dans aucune des quatre inscriptions de Śrīvijaya appartenant à la fin du VIIe siècle A.D. (1), époque à laquelle ce royaume était déjà entré dans cette période d'expansion, qui devait aboutir, selon M. Krom, à l'établissement de sa suzeraineté sur Java.

Nous avons ainsi une preuve certaine que les Śailendra régnaient sur la Péninsule Malaise et Java vers la fin du VIIIe siècle A.D. Or, l'histoire du puissant empire de Zābag comprenant les îles de l'Indonésie et la Péninsule Malaise, apparaît pour la première fois chez les auteurs arabes vers le milieu du VIIIe siècle A.D. (2).

---

(1) Ces inscriptions ont été éditées par Cœdès, *BEFEO.*, XXX, p. 29.

(2) Les textes arabes ont été traduits par G. Ferrand, *op. cit.*, pp. 52 sqq.

Le premier qui en parle, IBN HORDĀDBEH (844-848 A. D.), nous apprend que le roi de Zābag était appelé Mahārāja. Ceci nous rappelle immédiatement que dans l'inscription de Ligor, face B, l'empereur Śailendra est mentionné comme *Mahārājanāma*, c'est-à-dire « portant le nom de Mahārāja ». Quelque intéressante que soit cette donnée, elle ne peut être considérée comme un argument décisif en faveur du point de vue d'après lequel l'empire de Zābag serait identique à l'empire Śailendra.

Toutefois, pour des raisons d'ordre général, il est raisonnable d'admettre qu'au IXe siècle, et au siècle suivant, il n'y avait dans le Pacifique qu'un seul grand empire conforme à la description des auteurs arabes, plutôt que deux. Etant donné que les Śailendra régnèrent sans nul doute sur un vaste empire en Malaisie pendant cette période, on peut considérer comme extrêmement vraisemblable que l'empire Śailendra est le même que l'empire mentionné par les Arabes comme étant celui de Mahārāja du Zābag. Mais avant de discuter cette question, il y a lieu d'identifier le Zābag.

§ 4.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, on admet maintenant généralement que le nom de Zābag et les autres formes de ce nom utilisées par les auteurs arabes désignent le pays appelé par les Chinois Che-li-fo-che ou Fo-che ou San-fo-ts'i, c'est-à-dire Śrīvijaya. Cependant, la question n'est pas sans présenter certaines difficultés. M. FERRAND, qui fut le dernier en date à traiter ce sujet, a donné les raisons suivantes en faveur de cette identification (1) :

1° D'après l'inscription de Ligor, le roi de Śrīvijaya est appelé Mahārāja (*Śrī-Mahārājanāma*). Tous les auteurs arabes mentionnent Zābag comme étant le royaume de Mahārāja.

2° ABŪLFIDĀ dit, en s'appuyant sur l'autorité d'auteurs plus anciens, que « l'île du Mahārāja est l'île de Sribuza », ce qui signifie que les deux noms désignent la même île. Il est certain que Sribuza représente Śrīvijaya. L'île du Mahārāja, conformément au témoignage de DIMAŠḲĪ est « la mère des îles appartenant au Mahārāja », ou en d'autres termes la capitale des îles formant le domaine du Mahārāja. Cette île, par conséquent, ne peut être que Zābag. Nous pouvons donc poser l'équation suivante :

Île du Mahārāja = Zābag = Śrīvijaya.

Or, le premier de ces arguments perd sa force après ce qui a été dit précédemment. Quant au second, nous pouvons accepter sans difficulté l'identification de l'île du Mahārāja avec Zābag. Cette identification est confirmée par le fait que divers auteurs arabes, en décrivant certaines caractéristiques de ce royaume, les rapportent tantôt à Zābag, tantôt à

(1) FERRAND, *op. cit.*, pp. 163 sqq.

l'île du Mahāraja. Ainsi ABŪ ZAYD ḤASAN dit que Zābag a une population très dense et qu'il s'y trouve une ligne ininterrompue de villages, si bien que lorsqu'un coq se met à chanter au lever du jour, son appel est répété par le coq du village voisin et que le son parcourt ainsi une distance de près de 100 parasanges. Le même auteur nous conte l'histoire du lac situé en face du palais, où le roi de Zābag jetait chaque jour une brique en or. Rappelons à ce propos que IBRĀHĪM BIN WĀṢIF-ŠĀH raconte la première de ces histoires à propos de l'île du Mahārāja, et que IBN SA'ĪD reproduit la seconde à propos de la même île.

Toutefois, bien que île du Mahārāja soit l'équivalent de Zābag, son identification avec Śrīvijaya paraît impossible. Car ABŪLFIDĀ, cité par FERRAND, distingue nettement Zābag de Sribuza (Śrīvijaya) en donnant pour les deux royaumes des longitudes différentes.

Ce point de vue est confirmé par le témoignage des autres auteurs arabes que FERRAND passe sous silence. Ainsi IBN SA'ĪD distingue nettement Sribuza de Zābag. Il place Sribuza par 3° 40' latitude et 88° 30' longitude, tandis que la latitude et la longitude de Zābag sont respectivement 12° 30' et 151°. Ceci s'accorde entièrement avec l'affirmation de cet auteur qu'au Sud-Est de Sribuza, il y a un grand nombre d'îles constituant l'archipel de Zābag.

ABŪ ZAYD ḤASAN établit lui aussi une distinction nette entre Zābag et Śrivijaya. Après avoir décrit le royaume du Mahārāja dont Zābag était la capitale, il dit : « parmi les royaumes sur lesquels il règne se trouvent les îles appelées Sribuza et Rāmī ». De même MAS'ŪDĪ dit que l'île de Sribuza est située dans les limites de l'empire de Zābag, faisant ainsi une distinction entre les deux. HARAḲĪ énumère Sribuza et Zābag comme des îles distinctes dans l'océan indien. YĀḲŪT est encore plus net. Non seulement il mentionne les deux îles séparément sur sa liste, mais il remarque en outre que, tandis que Zābag est une île située à la limite entre l'Inde et la Chine, Sribuza est une île dans l'Inde même.

Il est donc tout à fait clair qu'en regard de l'affirmation d'ABŪLFIDĀ que l'île du Mahārāja est identique à Śrīvijaya, il y a des témoignages décisifs émanant d'un grand nombre d'auteurs arabes, tendant à prouver que Zābag et Śrīvijaya sont deux îles différentes.

Les auteurs arabes ne nous permettent pas de localiser définitivement Zābag, mais ils nous donnent quelques données générales sur sa position. Les renseignements qu'ils nous fournissent peuvent être résumés ainsi (1) :

1° L'Inde est limitée au Sud par le royaume de Zābag (62, 54), qui se trouve à mi-chemin entre la Chine et le royaume de Balharā (62). Zābag se trouve à l'extrémité orientale de l'Inde au-delà de la mer de Harkand (Golfe de Bengale) et à l'Ouest de la Chine (66).

(1) Les nombres entre parenthèses dans les citations qui suivent renvoient aux pages de l'article de FERRAND, *L'empire sumatranais de Çrīvijaya*, JA., 1922.

2° Zābag sépare la Chine de l'Inde (62), et de sa capitale à la Chine, le voyage dure environ un mois.

3° Le pays khmèr est situé sur la même longitude que Zābag. La distance entre les deux pays équivaut à un voyage de 10 à 20 jours par mer dans la direction Nord-Sud ou inversement (59). La position relative du pays khmèr et de Zābag est identique à celle de Madura et Ceylan (62).

4° Il existe un « golfe de Zābag » et la mer de Chine forme de nombreuses criques sur la côte de Zābag (61). Les îles de Zābag forment un vaste archipel (63).

5° L'équateur traverse la mer au Sud de la Chine passant par l'île de Zābag (qui contient de l'or), entre les îles de Kalah et Sribuza (65-73).

6° La latitude et la longitude de Zābag, telles qu'elles sont indiquées par les auteurs arabes, varient sensiblement et, comme le mode de calculer de ces auteurs diffère considérablement du nôtre, la seule indication utile que nous puissions tirer de leurs données est une notion de la position réciproque de ces diverses localités.

Ainsi Ibn Sa'īd nous fournit les données suivantes :

	Latitude	Longitude
Zābag	12° 30'	151°
Sribuza	3° 40'	88° 30

(Abūlfidā, p. 74, en citant Ibn Sa'īd, donne, au lieu de cette indication : 108° 30').

Jāwa	5°	145° (a)
Lāmurī	5°	145° (a)
Pancūr (Fančūr)	1° 30'	145° (a)

(a) selon des données empruntées à Abūlfidā (p. 74).

D'après Aṭwāl cité par Abūlfidā (p. 74) :

Zābag	115°.

Selon Albīrūnī cité par Abūlfidā (p. 74) :

Sribuza	1°	140°.

Parmi les pays cités dans cette liste, le seul qui puisse être sûrement identifié est Lāmurī ou Lambri dans le Nord de l'île Sumatra, à laquelle se rapporte évidemment la mention de Jāwa.

Il ressort également de ce tableau que l'île de Zābag est localisée à environ 6° à l'Est et 7° 30' au Nord de Sumatra septentrional où se trouve Lambri. Les longitudes indiquées pour Sribuza diffèrent considérablement entre elles, mais toutes situent ce pays à l'Ouest de Lambri.

Toutes ces données semblent désigner la Péninsule Malaise, que les auteurs arabes considèrent, de même que Sumatra, comme étant composée d'un certain nombre d'îles. Le témoignage d'Ibn Sa'īd paraît être concluant sur ce

point. Il dit qu'au Sud de Zābag se trouve l'île de Jāwa. Etant donné que les villes de Lāmurī et de Fančūr sont placées dans Jāwa, ce dernier pays doit être identifié avec la partie septentrionale de Sumatra. Donc, l'île du Mahārāja doit être localisée dans la Péninsule Malaise. Ceci est confirmé par le fait que l'auteur situe Kalah au Sud-Est, soit de l'île du Mahārāja, soit de Jāwa. De toutes façons, comme Kalah désigne la localité bien connue de Kedah, l'île du Mahārāja doit être placée au Nord de celle-ci. Les longitudes pour Jāwa (extrémité Ouest), Zābag et Kalah sont respectivement 144°, 151° et 154°. Jāwa se place entre les latitudes 1° et 5°, tandis que l'île du Mahārāja se situe par 12°, 30 de latitude. De plus, IBN SA'ĪD place les îles du Mahārāja non loin des Andaman dans la direction Sud-Est. Tout cela paraît correspondre assez bien avec la partie septentrionale de la Péninsule Malaise.

Le plus ancien parmi les auteurs arabes, IBN HORDĀDBEH (844-848 A.D.), mentionne le royaume insulaire de Djāba et, bien qu'il utilise parfois la forme Djāwaga, les considérations suivantes montrent que les deux localités sont identiques (1) :

1° Il mentionne l'île de Kilah (*i.e.* Kalah) comme appartenant au royaume de Djāba (p. 27), tandis que son contemporain SULAYMĀN (851 A.D.) et d'autres auteurs arabes parlent de Kalah-bār, identique à Kilah, comme dépendant de Djāwaga.

2° Il mentionne le volcan de Djāba (p. 28) que SULAYMĀN (p. 41) et d'autres auteurs arabes (p. 60) situent dans le voisinage de Djāwaga (p. 41, note 7).

3° Il mentionne Djāba, Salāhīṭ et Harladj comme situés à proximité immédiate les uns des autres (pp. 27-28), tandis que IBN ROSTEH (903 A.D.) considère Djāba, Salāhaṭ et Harladj comme des îles voisines.

Or, EDRĪSĪ (1154 A.D.) ne se contente pas de mentionner Kilah, Djāba, Salāhaṭ et Harīdj (variante de Harladj, p. 27, note 9) comme extrêmement rapprochés les uns des autres, la distance entre eux n'étant que de 2 parasanges, mais il ajoute que toutes ces localités constituent le territoire d'un seul roi qui réside à Kilah et est appelé Djāba (pp. 184-5). En d'autres termes, le souverain de tous ces états tenait son titre de Djāba, mais son quartier général se trouvait à Kilah. Cette constatation ne permet point de douter que Djāba, et par conséquent aussi Djāwaga, ne fût situé dans la Péninsule Malaise et qu'au XIIe siècle le souverain suprême de ce pays et des îles voisines n'ait résidé à Kalah. Ceci s'accorde bien avec les témoignages des inscriptions Chola qui mentionnent le roi comme étant celui de Kaṭāha (Kalah).

Nous arrivons à la même conclusion en étudiant les conceptions géographiques des Arabes. Les auteurs arabes les plus anciens parlent d'un pays appelé Rahmā, et d'après les détails qu'ils nous en donnent, on ne peut douter

---

(1) FERRAND, *Textes*. Les nombres entre parenthèses renvoient aux pages de cet ouvrage.

que ce terme ne désigne le Pégou ainsi que l'admet effectivement M. FERRAND (1). Or IBN AL-FAḲĪH dit : « Il y a dans l'Inde un pays appelé Rahmā qui se trouve sur la côte. A côté de ce royaume se trouve la contrée de Djāwaga dont le roi est appelé Mahārāja. Il n'y a personne derrière lui, car l'île où il règne est la dernière » (2).

Or, si Rahmā désigne le Pégou, nous sommes évidemment obligés de chercher Djāwaga dans la Péninsule Malaise, et, pour un auteur arabe ignorant peut-être Bornéo et considérant la Chine, le Cambodge et la Péninsule Malaise comme une suite de pays échelonnés du Nord au Sud, l'expression « il n'y a rien derrière (c'est-à-dire à l'Est de) Djāwaga » n'est pas loin de la vérité.

Bien entendu, nous ne devons point oublier que le terme Djāwaga est employé par presque tous les auteurs arabes dans le sens étendu de Malaisie, ce qui nous explique aisément les affirmations de IBN AL-FAḲĪH. Quelques autres affirmations peuvent être expliquées de la même façon.

Ainsi IBN AL-FAḲĪH mentionne le volcan situé dans le voisinage de Zābag (3) et décrit aussi Fančūr comme une province ou un pays faisant partie du Zābag (4). Etant donné que Sumatra, ou du moins une partie de cette île, se trouvait comprise dans la désignation plus générale de Zābag, les affirmations de cet auteur se comprennent aisément, et ne paraissent point incompatibles avec le point de vue d'après lequel Zābag proprement dit signifie Péninsule Malaise. En regard de Fančūr, nous pouvons noter par exemple que Ko-kou-lo, placé par KIA TAN à l'Ouest de Kala, et qui de ce fait doit être localisé dans la Péninsule Malaise (5), est mentionné comme étant un pays du Djāwaga (6).

L'affirmation des Arabes que Zābag était le pays frontière entre l'Inde et la Chine confirme sa localisation dans la Péninsule Malaise. Car le port de Kalah est mentionné par les auteurs arabes comme étant le premier pays indien situé dans le voisinage de la Chine à une distance de 300 parasanges (7). Si l'on se rappelle que Rahmā (Pégou) et Khmèr (8) sont considérés l'un et l'autre comme des parties de l'Inde, et que Djāwaga est décrit comme séparant la Chine de l'Inde, ou bien encore comme étant située à l'extrémité orientale de l'Inde, au delà de la mer de Harkand et à l'Ouest de la Chine (9), nous

(1) FERRAND, *Textes*, pp. 29, 36, 43.
(2) *Ibid.*, p. 64.
(3) *Ibid.*, p. 59.
(4) *Ibid.*, p. 65.
(5) *BEFEO.*, IV, p. 353.
(6) FERRAND, *Textes*, p. 308.
(7) *Ibid.*, p. 313.
(8) *Ibid.*, p. 64.
(9) *Ibid.*, p. 92, 205. De ces deux exemples, nous pouvons conclure que Zābag, tout en étant à la frontière entre l'Inde et la Chine, était considéré comme faisant partie de l'Inde. Mais un auteur plus ancien, IBN ROSTEH (ca. 903 A. D.) dit expressément que « derrière Multān se trouvent des rois, jusqu'à ce qu'on parvienne au pays de Djāwaga. »

pouvons tout naturellement admettre que Djāwaga représente la partie septentrionale de la Péninsule Malaise ainsi que les contrées situées immédiatement au Nord de ce pays.

Le témoignage arabe que Zābag était le pays frontière entre l'Inde et la Chine nous amène à y inclure le Laos et le pays montagneux, vaguement défini, qui se trouve au Nord de cette contrée et qui était connu sous le nom de Java ou Sava (1). Dans ce sens vague, le terme de Ḍavāka, usité dans l'inscription de Samudragupta, peut être considéré comme l'origine de la variante de Jāvaka ou de la forme arabe Zābag (2). La théorie que Zābag doit être localisé dans la Péninsule Malaise est confirmée d'une façon frappante par des témoignages indépendants de ceux que nous venons d'invoquer. La littérature de l'Inde du Sud fait mention d'un pays appelé Śāvaka ou Jāvaka. Nous en trouvons une référence dans le fameux poème épique *Manimekhalai* (3). Ainsi que le constate M. Ferrand, les noms Jāvaka et Zābag sont les seuls termes de la géographie indonésienne dont l'équivalence puisse être établie avec certitude (4).

La chronique singhalaise *Cullavaṃsa* nous a conservé le récit détaillé de deux invasions de Ceylan par Candrabhānu, roi de Jāvaka (5). Or, une inscription du roi Candrabhānu, roi de Tāmbraliṅga, a été trouvée à Jaiya, près de Ligor. M. Cœdès a démontré, en rapprochant les dates, que le roi Candrabhānu qui fit rédiger cette inscription en 1230 A.D. doit être le roi mentionné par la chronique singhalaise (6). Il est ainsi définitivement établi que le *Cullavaṃsa* désignait par le terme Jāvaka une partie de la Péninsule Malaise.

Candrabhānu fut aidé dans sa deuxième expédition par les Pāṇḍya. Un peu plus tard cependant le roi Pāṇḍya se vante dans ses inscriptions d'avoir défait à la fois le roi de Jāvaka et le roi de Ceylan. Or, dans une inscription de Jaṭāvarman Vīra Pāṇḍya datée de 1264 A. D., celui-ci prétend avoir vaincu et tué les Śāvaka, et dans une inscription de l'année suivante nous trouvons dans la liste des rois vaincus le roi de Kaḍāra (et non le roi de Śāvaka) (7). On en est inévitablement amené à conclure que Śāvaka ou Jāvaka et Kaḍāra désignent tous deux le royaume de Candrabhānu. Ainsi les chroniques singhalaises sont d'accord avec les auteurs arabes pour localiser Jāvaka dans la

---

(1) Gerini, *Researches*, p. 131.

(2) Le rapprochement de Zābag avec Java, Sava ou Ḍabāka, est une simple suggestion qui ne saurait être poussée bien loin dans l'état actuel de nos connaissances.

(3) V. R. R. Dikshitar, *Studies in Tamil literature and history*, p. 83.

(4) *Op. cit.*, p. 172.

(5) *Cullavaṃsa*, ch. 83, st. 36-48 ; ch. 88, st. 62, 75.

(6) *Bijd.*, 1931, p. 463 sqq.

(7) Ces inscriptions sont mentionnées dans *Govt. Epigraphist's Report*, Madras (N° 588 de 1917, et N° 356 de 1906). Leur contenu a été résumé par Ferrand, *op. cit.*, p. 48-49.

Péninsule Malaise. Ajoutons que l'auteur arabe SULAYMĀN, qui écrivait en 851 A. D., avait constaté que « Kalāh-bār et Zābag étaient gouvernées par le même roi ». Kalāh-bār étant sans nul doute identique à Kedah, il en résulte que Kedah et Zābag formaient un seul royaume.

Les auteurs arabes du Xe siècle A. D. attestent l'extension de l'autorité de Zābag sur les différentes îles du Pacifique. Cependant, ABŪ ZAYD ḤASAN (vers 916 A. D.), notre autorité la plus ancienne en cette matière, distingue nettement le royaume de Zābag proprement dit, avec sa capitale appelée Zābag, de l'île nommée Sribuza (1), représentant un état dépendant de ce royaume. En Sribuza nous ne pouvons pas ne pas reconnaître Śrīvijaya. Ainsi il apparaît clairement que Zābag était autrefois un royaume distinct, et que son autorité s'était étendue sur Śrīvijaya dès le Xe siècle A. D. C'est sans nul doute l'extension de l'autorité politique de Zābag sur les diverses îles qui a amené les auteurs arabes à donner le nom de Zābag à l'ensemble de la Malaisie. Mais l'île de Zābag proprement dite était toujours considérée comme distincte de l'empire de Zābag, lequel comprenait l'archipel. Etant donné l'accord entre les témoignages des auteurs arabes et ceux du *Cullavaṃsa*, nous sommes autorisés à localiser le royaume de Zābag proprement dit dans la Péninsule Malaise, probablement dans le voisinage de Ligor.

Avant de clore la discussion sur l'identification de Zābag, il faut dire un mot des données chinoises. A l'heure actuelle, on considère comme acquis que le royaume nommé San-fo-ts'i dans les ouvrages chinois du Xe au XIVe siècle A. D. est identique à Zābag ou Zābaj. Mais cette théorie implique des hypothèses qui, à mon avis, ont été acceptées sans preuves suffisantes. Ces hypothèses sont les suivantes : 1° San-fo-ts'i, Che-li-fo-che, Zābag et Sribuza seraient tous l'équivalent de Śrīvijaya, et 2° tous ces états seraient à identifier avec l'actuel Palembang.

En ce qui concerne la première hypothèse, nous avons vu plus haut que Zābag est distinct de Sribuza, et cela suffirait pour démontrer la faiblesse de la théorie en question. Che-li-fo-che et Sribuza sont tous les deux des équivalents manifestes de Śrīvijaya, mais on ne peut pas en dire autant de San-fo-ts'i ou de Zābag. M. AUROUSSEAU identifie bien San-fo-ts'i avec Che-li-fo-che (2), mais M. FERRAND pense qu'il est impossible de voir dans San-fo-ts'i l'équivalent de Śrīvijaya, et cela pour des raisons d'ordre philologique (3). En outre, les Chinois eux-mêmes n'ont jamais suggéré que Che-li-fo-che fût l'équivalent de San-fo-ts'i. L'histoire des Ming (4) nous apprend que San-fo-ts'i fut appelé jadis Kan-da-li (ou Kan-t'o-li). Selon TCHAO

(1) FERRAND, *op. cit.*, p. 170.
(2) *BEFEO.*, XXIII, p. 476.
(3) FERRAND, *op. cit.*, p. 170.
(4) GROENEVELDT, *Notes*, p. 68. — FERRAND, *op. cit.*, p. 24.

Jou-koua (1), San-fo-ts'i entre en relations avec la Chine en 904-907 A. D. Ces deux témoignages s'opposent définitivement à l'identification proposée. Il est vrai que Cūḍāmanivarman et Śrī-Māravijayottuṅgavarman sont mentionnés tous les deux comme rois de San-fo-ts'i, mais cela ne prouve nullement que San-fo-ts'i ait été Śrīvijaya. Car, ainsi que nous l'avons dit plus haut, nous ne sommes nullement autorisés à conclure des témoignages Chola que ces deux rois aient régné à Śrīvijaya. Nous devons plutôt les considérer comme rois de Kaḍāra, et supposer que leur autorité s'étendait sur Śrīvijaya. Ainsi, le fait subsiste qu'on n'a point fourni jusqu'à présent de témoignages suffisants pour prouver que San-fo-ts'i ait été l'équivalent de Śrīvijaya. Il est remarquable que Che-li-fo-che ne se trouve point mentionné dans les écrits chinois après 742 A. D., tandis que San-fo-ts'i fait son apparition au début du Xe siècle A. D., peu après la première mention de Zābag par les auteurs arabes. Naturellement, si l'on arrivait à prouver que San-fo-ts'i est identique à Śrīvijaya, nous aurions à dissocier San-fo-ts'i de Zābag.

L'identité de San-fo-ts'i avec Palembang ne paraît pas non plus hors de doute. Elle repose évidemment sur l'affirmation suivante de Ma Houan (1416 A. D.) : « Kieou-kiang est le même pays qui jadis s'appelait San-fo-ts'i ; il est aussi appelé Palembang et se trouve sous la suprématie de Java ». L'histoire de la dynastie Ming nous apprend également que vers 1397 A. D., « Java avait complètement conquis San-fo-ts'i et qu'elle en avait changé le nom en Kieou-kiang » (2).

Ces témoignages paraissent décisifs en faveur de l'identification de San-fo-ts'i avec Palembang. Mais cette impression favorable s'évanouit dès que nous lisons le récit qui suit la citation empruntée à l'histoire des Ming (3). Nous y apprenons en effet que les Javanais ayant conquis San-fo-ts'i ne purent garder tout le pays et que des troubles s'y déclarèrent. On nous dit ensuite comment deux aventuriers chinois se proclamèrent rois de San-fo-ts'i et de Kieou-kiang. Groeneveldt en a tiré la conclusion évidente que Kieou-kiang et San-fo-ts'i étaient des localités différentes (4). Il est clair que Kieou-kiang était le nom donné à cette partie du vaste royaume de San-fo-ts'i qui se trouvait sous la domination de Java, et tout naturellement, le nom de l'ancien royaume de San-fo-ts'i en vint à être appliqué au royaume de Kieou-kiang qui en faisait d'abord partie. Le fait que San-fo-ts'i et Palembang constituaient des localités différentes est également attesté par Tchao Jou-koua qui place Pa-lin-fong ou Palembang parmi les dépendances de San-fo-ts'i (5). Il résulte de tout

---

(1) Edité par Hirth et Rockhill, p. 62. — Ferrand, *op. cit.*, p. 14.

(2) Groeneveldt, *Notes*, p. 73. J'ai substitué San-fo-ts'i au San-bo-tsai de Groeneveldt.

(3) Groeneveldt, *Notes*, p. 71.

(4) *Ibid.*, n. 4, cf. p. 76.

(5) P. 62.

ceci que Palembang était un royaume placé sous la suzeraineté de San-fo-ts'i et par conséquent en était distinct. WANG TA-YUAN (1349 A. D.), dans son ouvrage géographique intitulé *Tao yi tche lio*, mentionne également Kieou-kiang et San-fo-ts'i comme deux états séparés (1).

Ainsi, rien ne prouve le bien-fondé des identifications : 1° de Śrīvijaya avec San-fo-ts'i ; 2° de San-fo-ts'i avec Palembang. Inutile d'ajouter que l'identification définitive de Śrīvijaya avec Palembang ne repose pour l'instant sur aucune base solide. Que ce royaume ait occupé la partie Sud-Est de Sumatra est un fait attesté par KIA TAN (2), mais il est difficile de l'identifier d'une façon plus précise.

§ 5.

Nous avons maintenant à nous occuper de nouveau de la plaque de Nālandā, qui se rapporte au roi Śailendra en tant que souverain de Yavabhūmi et de Suvarṇadvīpa. Le paṇḍit H. ŚĀSTRI répète l'opinion généralement admise lorsqu'il écrit que : « Yavabhūmi et Suvarṇadvīpa sont identiques avec les îles de Yavadvīpa et Suvarṇadvīpa dont il est question dans des ouvrages sanskrits, tels que le *Rāmāyaṇa* et le *Kathāsaritsāgara* et que ces deux pays ne sont autres que Java et Sumatra » (3).

Malheureusement aucune de ces identifications ne peut passer pour certaine. FERRAND rejette l'identification du Yavadvīpa mentionné dans le *Rāmāyaṇa* avec Java. Que l'on accepte ou non son point de vue, il est difficile d'ignorer les arguments substantiels avancés par lui en faveur de la thèse que Yavadvīpa signifie Sumatra et non Java (4). Mais nous allons voir tout à l'heure qu'il y a lieu d'accorder à Yavabhūmi un sens tout différent du sens supposé jusqu'à présent.

En ce qui concerne Suvarṇadvīpa, l'assertion que ce terme désigne indiscutablement Sumatra est aussi peu fondée que celle qui lui fait suite, et d'après laquelle « Suvarṇadvīpa est distinct de Suvarṇabhūmi ». J'ai réuni un grand nombre de passages empruntés à des sources indiennes, grecques, chinoises et arabes dans mon ouvrage précité, et ces passages prouvent clairement que les noms de Suvarṇabhūmi et Suvarṇadvīpa ont été employés indifféremment pour désigner une vaste région comprenant la Birmanie, la Péninsule Malaise et les îles de l'archipel indien. Par exemple, Sumatra mentionné par YI-TSING sous le nom de Suvarṇadvīpa est également appelé Suvarṇabhūmi dans une inscription provenant de cette île (5). De même, ALBĪRŪNĪ affirme que les îles du

---

(1) FERRAND, *op. cit.*, p. 167.
(2) *BEFEO.*, IV, p. 373.
(3) *EI.*, vol. XVII, p. 312.
(4) FERRAND, *op. cit.*, pp. 173 sqq.
(5) FERRAND. *op. cit.*, pp. 179-180.

Zābag sont appelées par les Hindous Suvarṇadvīpa, bien qu'il utilise ailleurs le terme de Pays d'or, ou Suvarṇabhūmi, pour le même pays (1). Le témoignage d'Albīrūnī est suffisant pour démontrer que Suvarṇadvīpa était la désignation appliquée à toutes les îles de l'archipel que les Arabes ont connues sous le nom de Zābag ou Zābaj. Cette conclusion est confirmée par le *Kathāsaritsāgara* cité par le paṇḍit H. Śāstri. Cet ouvrage contient l'histoire aventureuse du grand marchand Samudraśūra qui avait fait voile pour Suvarṇadvīpa et avait atteint sa ville principale Kalaśapura. Or, ainsi que l'a démontré M. Pelliot (2), Kalaśapura est cité par les auteurs chinois et localisés par eux au Nord du P'an-p'an qui correspond à Bandon ou Ligor dans la Péninsule Malaise. Ainsi, la Péninsule Malaise, ou du moins une partie, aurait porté le nom de Suvarṇadvīpa, supposition qui se trouve confirmée d'une façon frappante par le fait que Ptolémée l'appelle également *Khrysê Khersonêsos* (ou Péninsule d'or). Il est bien connu que *dvīpa* signifie à la fois « île » et « péninsule » et que par conséquent Khrysê Khersonêsos se trouve être l'équivalent très exact de Suvarṇadvīpa.

D'après les écrivains arabes, l'archipel de Zābag comprend à la fois la Péninsule Malaise et l'Archipel Malais et correspondrait par conséquent à Suvarṇadvīpa, ainsi que le dit Albīrūnī. Le fait que même dans les temps modernes, plus d'une île de la mer orientale était connue sous le nom de Suvarṇadvīpa, est prouvé par l'itinéraire de Buddhagupta, un moine bouddhiste du XVIe siècle (3).

J'incline à me rallier à l'opinion du paṇḍit H. Śāstri, à savoir que l'auteur de la plaque de Nālandā considérait Yavabhūmi et Savarṇadvīpa comme désignant le même pays. Si ce point de vue est correct, nous pouvons facilement identifier Yavabhūmi avec le Zābag des Arabes et ses variantes, et établir par conséquent l'équation suivante : Yavabhūmi = Zābag = Suvarṇadvīpa = San-fo-ts'i.

§ 6.

Les discussions qui précèdent nous permettent d'établir les faits suivants :

1° La Péninsule Malaise, ou au moins Ligor, a formé une partie du royaume de Śrivijaya vers 775 A. D.

2° Peu après cette date, un roi puissant de la dynastie Śailendra, appelé Mahārāja et Viṣṇu, régnait dans la même localité de la Péninsule Malaise.

3° En 778 et 782 A. D., nous trouvons l'autorité des rois Śailendra établie à Java.

---

(1) Sachau-Alberuni, vol. I, p. 210; vol. II, p. 106.
(2) *BEFEO.*, vol. IV, p. 360.
(3) *Ind. Hist. Quarterly*, vol. VII, p. 698.

4° Un royaume puissant dont la capitale se trouvait à Zābag (Ligor ou voisinage de Ligor) est mentionné par les auteurs arabes dès 844-848 A. D. Son souverain est toujours désigné par les auteurs arabes comme le Mahārāja.

5° La charte de Nālandā datée de 850 A. D. nous fait connaître trois générations de rois appartenant à la dynastie Śailendra, le premier de ces rois étant désigné sous le titre de roi de Yavabhūmi et le troisième sous celui de roi de Suvarṇadvīpa.

6° Bien que Zābag proprement dit ne désignât d'abord que le territoire situé autour de Ligor, cet empire de Zābag finit par comprendre la Péninsule Malaise et l'Archipel Malais, et nous avons des raisons pour croire que cet empire agrandi a été connu sous les noms de Zābag, Yavabhūmi, Suvarṇadvīpa et San-fo-ts'i. Avant 916 A. D. cet empire comprenait Śrīvijaya.

7° Au XIe siècle, les rois Śailendra régnaient sur Sumatra et sur la Péninsule Malaise. Les textes indiens les mentionnent généralement comme rois de Kaḍāra ou Kaṭāha, dans la Péninsule Malaise, bien que dans un cas ils les nomment rois de Kaḍāra et Srīvijaya.

Il est facile de tirer des faits que nous venons d'exposer certaines conclusions d'ordre général. Il est manifeste que les Śailendra atteignirent une grande puissance vers la fin du VIIIe siècle A. D. et qu'ils établirent un vaste empire en Malaisie. Cet empire est appelé Zābaj ou Zābag par les Arabes, San-fo-ts'i par les Chinois, Yavabhūmi, Suvarṇadvīpa, Śāvaka et Kaṭāha par les Indiens. Toutes ces sources fournissent des relations très intéressantes et très détaillées sur ce puissant état. Les Arabes parlent de l'autorité qu'il exerçait sur toute l'Indonésie et vantent en des termes emphatiques la gloire et la splendeur de son roi. D'autre part, les textes Chola nous font connaître les différents états de la Péninsule Malaise, de Java et de Sumatra qui se trouvaient sous sa suzeraineté vers le XIe siècle A. D. Nous avons quelques raisons de croire que l'autorité de cet empire s'étendit même pour un temps sur le Cambodge et l'Annam (1).

Au XIIIe siècle A. D., cet empire comprenait encore quinze états vassaux, à Sumatra et dans la Péninsule Malaise, fait attesté par Tchao Jou-koua (2). Ce dernier mentionne même Ceylan parmi ces états vassaux, et nous avons vu plus haut que cette assertion se trouve en une certaine mesure justifiée par la conquête de Ceylan par Candrabhānu, le roi Śāvaka de la Péninsule Malaise. Bien entendu, rien ne prouve que la dynastie Śailendra ait continué à régner sur cet empire aux XIIIe et XIVe siècles A. D., mais la continuité de l'empire sous ces noms de Śāvaka, Zābag et San-fo-ts'i paraît attestée par toutes nos sources.

---

(1) Les inscriptions chames mentionnent des incursions par mer, couronnées de succès, dues aux armées de Java qui peut être identifié au Zābag des Arabes (Cf. R. C. Majumdar, *Champa*, Book III, p. 43, 50, 70). Pour le Cambodge, cf. l'histoire racontée par Sulaymān dans Ferrand, *op. cit.*, p. 58 sqq. et 219 sqq. ; *BEFEO.*, XV, II, p. 87.

(2) Chau Ju-kua, éd. Hirth et Rockhill, p. 62.

Il n'entre pas dans mon intention de retracer ici en détail l'histoire des Śailendra, et je me propose seulement d'en établir le cadre général. Pour cela, il suffit de discuter brièvement les relations des Śailendra avec Java et Sumatra.

On sait qu'à l'exception de M. STUTTERHEIM, tous les savants sont d'accord pour placer à Sumatra le centre d'autorité des Śailendra. Il résulte de ce qui vient d'être dit que cette supposition ne repose sur aucune base solide. Vu l'insuffisance des témoignages, il serait imprudent de se montrer trop dogmatique soit dans un sens soit dans un autre, mais j'espère qu'on m'accordera sans difficulté, que, à part l'identification de San-fo-ts'i avec Palembang dont le moins qu'on en puisse dire est qu'elle est très douteuse, nous ne disposons d'aucun argument quant à l'origine sumatranaise des Śailendra. Ce n'est que dans les inscriptions Chola du XIe siècle A. D. que ces rois sont mentionnés comme souverains de Kaṭāha et Śrīvijaya ; de la même façon, les auteurs arabes du Xe siècle et des siècles suivants ont considéré Sribuza comme un état dépendant de Zābag.

L'importance commerciale toujours croissante de ce pays, et peut-être aussi son prestige historique lui assurèrent un rôle de premier plan et en firent le centre de gravité de l'empire Śailendra. Les témoignages dont nous disposons ne permettent pas d'en dire davantage. Par contre, la position de Java nous paraît beaucoup plus forte.

Nous y trouvons deux textes se rapportant indubitablement aux rois Śailendra et appartenant à la période la plus ancienne que nous connaissions de leur histoire. Un de leurs rois au moins, Rakai Panaṅkaraṇa, apparaît dans les inscriptions de Kĕdu où il figure parmi les rois javanais de Matarām. Il est également possible d'identifier Samarottuṅga, mentionné dans un texte de Kĕdu daté de l'an 847 A. D., avec le Samarāgravīra de l'inscription de Nālandā (1). Tous ces faits, venant s'ajouter à l'existence de Barabuḍur et d'autres temples célèbres, nous poussent à considérer Java comme le berceau des Śailendra.

La tentation est d'autant plus grande lorsqu'on songe combien il est facile et naturel de faire dériver Zābag de Java et comment certains des témoignages arabes conviennent à Java. Ainsi, par exemple, nous pouvons souligner trois traits caractéristiques de Djāwaga qui apparaissent constamment dans les témoignages arabes :

1° Il y a un volcan dans le voisinage de Djāwaga.

2° Il n'existe point de terre au-delà de Djāwaga et cette île est la dernière.

3° Le pays entier est fertile et les villages se suivent sans interruption si bien que les cris des coqs le matin se propagent sans arrêt sur une longueur de 100 parasanges.

---

(1) KROM, *Geschiedenis*, 2e éd., p. 156.

Or, toutes ces caractéristiques s'appliquent mieux à Java qu'à la Péninsule Malaise. L'affirmation que Djāwaga se trouve sur la frontière entre l'Inde et la Chine ne doit pas être considérée comme un argument décisif contre Java, si l'on songe qu'à ce point de vue les auteurs arabes ne disposaient que de données vagues. Toutefois, il est clair que certaines d'entre leurs affirmations, notamment lorsqu'il s'agit de la latitude et de la longitude de Djāwaga, comparées avec celles de Sribuza et d'autres places bien connues, ne peuvent s'appliquer à Java. Il est par conséquent légitime de soutenir que Djāwaga désignait peut-être au début Java, mais que plus tard les auteurs arabes ont situé le pays désigné par ce nom dans la Péninsule Malaise. Cette confusion s'explique facilement par le fait que le siège de l'autorité des Śailendra avait été transféré vers le IXe ou Xe siècle A. D. de Java dans la Péninsule Malaise. Peut-être les auteurs arabes ont-ils appliqué le nom que portait à ses débuts le royaume Śailendra au nouveau siège de son pouvoir.

La seule autre hypothèse qui puisse se justifier par les témoignages dont nous disposons, consiste à placer, dès le commencement, Djāwaga et par conséquent le siège de l'autorité des Śailendra, dans la Péninsule Malaise.

Comparée à Java, la Péninsule Malaise peut paraître pauvre en antiquités, mais non pas plus pauvre que Sumatra, l'île où d'habitude on situe Zābag. M. Wilkinson va même plus loin. Parlant des antiquités et de quelques autres traits caractéristiques de la partie Nord de la Péninsule, il dit : « Tous ces faits attestent l'existence dans le passé d'états puissants et d'un haut degré de richesse et de luxe dans le Nord de la Péninsule Malaise » (1).

En fait, ce n'est que dans la Péninsule Malaise que nous trouvons les traces de la puissance des Śailendra de ses débuts jusqu'à sa fin.

L'inscription de Ligor, — la série des inscriptions de l'Inde du Sud mentionnant les relations hostiles ou amicales entre les Chola d'une part et les Śailendra de Kaṭāha ou Kaḍāra de l'autre, — la continuité de relations similaires entre les rois de Kaḍāra et Śāvaka avec les rois Pāṇḍya et ceux de Ceylan, — la localisation de Zābag ou Śāvaka dans la Péninsule Malaise ; — tout cela représente une chaîne d'arguments très forts en faveur de l'opinion d'après laquelle la Péninsule Malaise aurait été le pays d'origine des Śailendra, et le siège du vaste empire sur lequel ils ont régné.

En terminant, nous devons insister sur le fait qu'il y a de bonnes raisons pour croire que les Śailendra étaient des nouveaux venus de l'Inde. A lui seul, ce fait pourrait nous expliquer l'introduction de la Nāgarī dans les inscriptions et celle du nouveau nom Kaliṅga pour la Malaisie ainsi que l'attestent les auteurs chinois. La partie de la côte orientale du Golfe de Bengale que l'on appelait au temps jadis Kaliṅga comprenait le célèbre port de Paloura qui était depuis les temps les plus reculés le port d'embarquement pour l'Extrême-Orient. La même région se trouvait vers le VIe et VIIe siècles A. D. sous

(1) R. G. Wilkinson, *History of the Peninsular Malays*, 3e éd., p. 15.

l'autorité des dynasties Gaṅga (1) et Śailodbhava (2) et au delà, vers l'intérieur de la Péninsule, nous trouvons dans la région des Vindhya une dynastie appelée Śaila. Dans le préambule d'une inscription cette dynastie est donnée comme remontant à Gaṅgā, fille de l'Himālaya (*Śailendra*), mais le premier de ces rois porte le titre de Śailavamśatilaka, ornement de la famille des Śaila (3). Ainsi, les noms des dynasties Gaṅga, Śailodbhava et Śaila peuvent être considérés comme étant à l'origine d'un nom comme Śailendra.

Les Gaṅga constituaient une tribu largement disséminée, presque entièrement répartie le long de la côte orientale de l'Inde, la plus importante de ces dynasties étant celles des Gaṅga de Kaliṅga et de Mysore. D'après une tradition conservée chez les Gaṅga de Kalinga, Kāmārṇava, après avoir transmis à son oncle le royaume paternel (dans Mysore), partit avec ses quatre frères afin de conquérir la terre et prit possession des trois Kaliṅga. Le titre de « souverain des trois Kalinga » fut porté par ses successeurs jusqu'à une époque relativement récente. L'avènement de Kāmārṇava tomberait dans la seconde moitié du VIIIe siècle A.D., d'après les années de règne fournies par les textes (4).

Or, l'expression *Tri-Kaliṅga* est très ancienne et elle est encore conservée de nos jours dans le nom des Telinga ou Talaing de la basse Birmanie. S'il y a une part de vérité dans la tradition citée, nous trouvons dans ce fait un témoignage se rapportant à la conquête de la basse Birmanie par les Gaṅga au VIIIe siècle A.D. En prenant pour base la basse Birmanie, ceux-ci ont dû rapidement se répandre dans tout l'Extrême-Orient.

Il est intéressant de noter que les noms de ces rois Gaṅga se terminent en Mahārāja ou Mahādhirāja, exemple Viṣṇugopa-Mahādhirāja, Śrī-Puruṣa-Pṛthvī-Koṅgani-Mahārāja. Dans le premier de ces noms nous trouvons une forme presque équivalente de *Viṣṇvākhyo-Mahārājanāma*, c'est-à-dire « ayant le nom de Viṣṇu Mahārāja », appellation que nous retrouvons dans l'inscription de Ligor. Bien entendu, ceci n'indique point l'identité des deux rois, mais on est frappé par la ressemblance de ces deux noms comportant chacun d'une façon inhabituelle le mot *Mahārāja*.

Bien que, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne puissions formuler aucune conclusion définitive, nous ne manquons point d'indications nous permettant de supposer que les Śailendra étaient originaires du Kaliṅga, et qu'ils étendirent leur puissance sur l'Extrême-Orient par l'intermédiaire de la Basse-Birmanie et de la Péninsule Malaise.

Traduit de l'anglais par Mlle G. NAUDIN.

(1) Cf. Urlam plates, *EI.*, vol. XVIII, pp. 330 sqq.
(2) Cf. Buguda Plates, *EI.*, vol. III, p. 41.
(3) *EI.*, vol. IX, p. 41.
(4) Cf. *Ep. Carnatica*, vol. IX, introduction, p. 9, Traduction anglaise des inscriptions, pp. 39 sqq. *EI.*, vol. VIII, App. I, p. 17 et les références. Pour cette date, cf. aussi *JBORS.*, vol. XVIII, pp. 286 sqq.

LA CHANSON DE DAMSAN

Légende recueillie chez les Rhadé de la province du Darlac.

Texte et traduction par L. SABATIER,
Administrateur des Services Civils.

Introduction.

La *Chanson de Damsan* est un *khan*. Le *khan* est la légende chantée, si tant est que l'on puisse appeler chant la triste et monotone mélopée que constituent ces récits du passé, psalmodiés sur deux notes à raison de trois mots sur un ton au-dessus du ton normal et trois mots sur un ton un peu au-dessous.

Maitre, dans son premier ouvrage *Le plateau du Darlac*, déclare que les Rhadé répugnent à chanter le *khan* devant un étranger et que, pour cette raison, il ne lui a jamais été donné d'en entendre. Il ne me semble pas que cela soit exact. Une question mal posée ou incomprise est souvent la cause de ces méprises qui laissent supposer que les primitifs font mystère de certains actes de leur vie courante, de certaines de leurs coutumes. Dans beaucoup de cas, cette réserve de leur part est aussi le fait de la crainte. Ils ont trop appris à leurs dépens qu'ils ont tout à redouter des organisateurs maladroits ou des désorganisateurs inconscients que nous sommes parfois. Pendant dix ans j'ai ignoré les *khan*, et cela uniquement parce que les circonstances ne m'avaient pas amené à en connaître l'existence. Comme le furent les lois, ils m'ont été révélés par un hasard fortuit. Je me souviens de la stupéfaction indignée de mes commensaux Ma Ngay, Ma Bli, Ma Bok à ma question : « Qu'est-ce donc que le *khan* ? », le jour où j'en entendis parler pour la première fois. « Le *khan*, mais c'est ce qu'il y a de plus beau ! Lorsque dans une maison quelqu'un chante le *khan*, le soleil qui se couche voit les gens attentifs, immobiles et les retrouve tels à son lever ; lorsque dans une maison quelqu'un chante le *khan*, les femmes cessent de crier, les enfants de pleurer, personne ne dort, personne ne parle, tout le monde écoute... — Mais qui connaît des *khan* ? — Y Bloy en connaît beaucoup. — Pourrait-il venir ? — Mais il est mort. » Ils étaient tous morts, les chanteurs de *khan*. Après de longues recherches, on découvrit un vieillard aveugle qui connaissait un *khan*, celui de *Damsan*.

Je ne puis dire mon émotion lorsque j'entendis pour la première fois cette mélopée si triste évoquer un passé que la découverte des lois m'avait fait soupçonner. Quelle révélation ! Quelle preuve irréfutable que les tribus du Darlac avaient été autre chose que les misérables Moï d'aujourd'hui !

Je revois sur l'avancée de la Résidence cet aveugle minable drapé dans sa couverture élimée, grelottant sous les morsures de l'âpre bise de février ; je le vois accroupi sur le parquet, une jambe repliée, le coude sur le genou, le front dans la main, les yeux éteints sur le présent, mais ouverts sur ce passé que sa mémoire ressuscitait et que disaient ses lèvres. Je revois Ma Bli, Ma Bơk et le vieux Ma Ngay figés dans ces attitudes surprises et si bien gravées par Roland DORGELÈS. Un cliquetis d'anneaux, un raclement de gorge, le vieux chef s'ébrouait dans son rêve, son regard encore embué de ce voyage dans le passé évoqué par le chanteur, son visage creusé de puissantes rides exprimait la détresse de son réveil dans le misérable présent. — Réveil du vieux Kaa (1) ayant revécu des siècles en un rêve trop bref, ne disant pas au jeune Ma Bơk : « Es-tu encore vivant, petit d'homme ? », mais « Qu'êtes-vous devenus, malheureux enfants de Dé ? » — Ce qu'ils sont devenus ? De pauvres hères que l'on réquisitionne pour travailler cette terre qui ne leur appartient plus et qu'ils continuent à appeler « le dos des ancêtres » ; des coulis corvéables dont l'alcool hâte la déchéance, un groupement humain que la civilisation anéantit.

Malgré tout, une tâche à accomplir demeure, préserver de l'oubli total le Darlac antique, le Darlac de paix et de sécurité où les tribus vécurent le premier stade de leur évolution vers le mieux-être, le Darlac de Damsan, celui que j'avais voulu ressusciter.

* * *

L'auteur inconnu de cet étrange poème, le poète à peau bronzée, ceint de la longue écharpe aux broderies géométriques, qui sut chanter les splendeurs de la nature primitive, la prospérité du clan, la bravoure des chefs, qui sut rendre par de puissantes images la vie de famille, l'organisation sociale de la tribu, les luttes épiques, les joutes héroïques par l'amour et pour l'amour des filles des Nak Dé, ce troubadour de la vallée de la Ea Krong A'na, le fleuve femelle, a droit à quelque renommée. Qu'on le connaisse, cet Homère du plateau du Darlac qui nous révéla le passé d'une race agonisante ! Assurons-lui une continuité du souvenir un peu moins éphémère que la tradition orale transmise par l'obscure mémoire des chanteurs ambulants.

* * *

La création de *Damsan* me paraît remonter au XVIIe siècle. Cette hypothèse peut être justifiée comme suit. Ce *khan* ou chanson de geste est, avec beaucoup d'autres, le fruit et l'expression de la période de sécurité, de paix,

(1) KIPLING, *Le Livre de la Jungle*.

de prospérité et de grandeur naissantes que vécut le groupement rhadé après son exode du littoral vers les hauts plateaux du Sud indochinois. Son installation dans ces régions nous est révélée par la légende du *Bang Hdrenh*. Elle eut lieu probablement dans le début du XVIe siècle et voici ce qui autorise cette conjecture. La généalogie de la famille Né Kdam, qui prit possession du sol à sa sortie du trou Hdrenh, est connue depuis cette époque ; elle l'était encore en 1918, date à laquelle ces renseignements furent recueillis par moi au village de Buon Krieng (actuellement en bordure de la route coloniale 14, à 55 km. de Buon Ma Thuot, territoire de la tribu Krung), dernière résidence des derniers descendants de cette famille, actuellement éteinte en la personne d'une fillette décédée en 1916. Cette généalogie (classée aux archives de la Résidence du Darlac), comporte sept générations dont la durée peut être évaluée sans exagération à trois cent cinquante ans. Pendant un siècle et demi les tribus s'organisèrent et prospérèrent dans la paix et la sécurité que leur garantissait l'infranchissable barrière de la Chaîne annamitique. Pendant cette période furent élaborées les lois, furent chantés les *khan*. Un autre point de repère plus précis nous est donné par l'arrivée des Chams sur les hauts plateaux. Les débris de la population chame, dont l'empire venait d'être définitivement anéanti par les Annamites, cherchèrent au début du XVIIe siècle un refuge dans l'hinterland, en remontant les vallées du Sông Ba et de la Ea Iun. Ils envahirent les territoires occupés par la puissante tribu des Djaray, par les Adham, par les Mdhur et les Krung. De cette pénétration et des luttes qui en résultèrent aucun souvenir ne subsiste aujourd'hui chez les descendants des premiers occupants ; le nom de Cham est même ignoré des Rhadé actuels. Or dans *Damsan*, pour indiquer que de nombreux étrangers ont pénétré dans une maison, l'expression « elle est pleine de Chams » est souvent employée ; c'est là la conséquence du souvenir, encore vivace à cette époque, de l'envahissement récent des villages par les fugitifs chams.

Le *Damsan* parvenu jusqu'à nous n'est certainement qu'une faible reproduction du *Damsan* primitif. Malgré la fidélité de la mémoire des autochtones, il est incontestable que la tradition orale n'a pu transmettre intégralement et sans défaillances l'œuvre originale ; des lambeaux en sont restés accrochés aux lustres passés. Il est néanmoins possible de discerner dans ce qui en demeure le plan de l'œuvre, sa portée morale, familiale et sociale : dans quelques belles descriptions, l'image de la vie des Rhadé d'autrefois ; dans quelques belles tirades d'un lyrisme impressionnant, les vestiges d'une langue aux concepts abstraits, au vocabulaire plus riche.

* * *

Le *Damsan* que j'ai transcrit est une reconstitution faite à l'aide des fragments recueillis dans la mémoire de plusieurs Rhadé. Le seul chanteur de *Damsan* connu au Darlac paraissait le connaître en entier. Cependant

d'importantes lacunes me furent révélées en cours de traduction. Des recoupements rendus possibles par le récit que certains Rhadé purent faire, confirmèrent également que le chanteur Y Ang du village de Buon Tam ne connaissait bien qu'une partie de la légende. C'est ainsi qu'il situe la visite de Damsan à sa maîtresse H Bia Diet Kluich dans la période des pourparlers entre les parents de H Ni et H Bhi et sa famille. Ce serait inexact. Voici une autre version : Damsan déjà marié, jouant à la toupie, est entraîné par le jeu sous la maison de H Bia Diet Kluich au moment où celle-ci faisait ses ablutions. L'eau passant à travers le lattis du parquet arrose Damsan qui lève la tête et par les interstices aperçoit la jeune fille nue ; il est frappé par sa beauté, il monte dans la maison et la séduit. Il veut ensuite en faire sa concubine et l'imposer à sa femme H Ni. L'auteur qui, pour démontrer que les violations de la loi de l'union ont toujours des conséquences fâcheuses, a créé un époux volage et inconstant, n'a certainement pas omis de mentionner l'un des cas de troubles conjugaux les plus fréquents, celui que nous appelons adultère et qui a, pour eux, le caractère et la gravité du vol, aggravé ici de la violation de la loi sur le concubinage.

L'épisode du *ray* est certainement incomplet. Il n'y est pas fait mention du grand sacrifice *Iang Buh Mdè* qui précède les semaillés. Ce n'est que l'esquisse du grand tableau que l'auteur a dû peindre avec tous les détails et le lyrisme qui sont la beauté du début de la légende. La culture du *ray*, le soin qu'y apporte le Rhadé, le rôle qu'il joue dans son existence, puisqu'il ne vit que pour le *ray* et par lui, a certainement inspiré l'auteur plus abondamment qu'il ne paraît dans ce qui est parvenu jusqu'à nous. Il a dû dire les terribles sécheresses ou les pluies trop abondantes qui créent la disette et obligent la tribu à se nourrir pendant un an avec les tubercules et les plantes de la forêt. Il a dû dire la surveillance de tous les instants, de nuit comme de jour, la lutte contre les cerfs qui tondent le champ de riz, les sangliers qui le bouleversent, les éléphants qui le piétinent, les nuées d'oiseaux, les *ngiek*, les tourterelles, les perruches qui le pillent. Il a dû dire les sacrifices à chaque phase du développement de la plante, offerts au *m'ngat mdé*, âme de la plante et au *hriel*, son génie, et le grand sacrifice de la moisson qui est aussi celui de l'année nouvelle.

Les défaillances de mémoire du chanteur Y Ang ou de ses prédécesseurs, se poursuivent dans la série des enlèvements et des combats, dans l'abatage de l'arbre génie, dans la tentative d'enlèvement du soleil et dans la mort de Damsan. Il ne fait que citer les faits sans aucun détail.

L'indigence de ces épisodes aurait rendu sans intérêt la transcription et la publication du poème, si le Né Y Nang de Buon Edjou, prisonnier libéré, n'était venu me tirer d'embarras. Il avait eu, pendant son séjour à la prison, un compagnon d'infortune, alors décédé, qui, pour que fussent moins tristes les longues soirées de détention, ne cessait de chanter le *khan* de *Damsan*. Y Nang en avait retenu beaucoup et c'est dans le chaos quelque peu confus de

ses souvenirs que j'ai cueilli les fragments qui m'ont permis de compléter la version de Y Ang.

Les enlèvements et combats sont au nombre de quatre. H Ni est successivement enlevée par les seigneurs Fer, Vautour, Corbeau et Escargot. Je n'en ai reproduit que deux, parce que les péripéties, les termes y sont identiques et les répétitions fastidieuses. Il semble toutefois que la délivrance de H Ni soit plus ardue après chaque enlèvement et que Damsan ait eu à combattre des adversaires de plus en plus redoutables. C'est ainsi qu'il ne vient à bout de Mtao Tur, le Seigneur Escargot, qu'après que celui-ci a tué les frères Y Dhing et Y Ling, Y Suh et Y Sah à la parole ardente, et Y Kouat et Y Mouat, les frères protégés l'un par une cuirasse, l'autre par une cotte de mailles ; il est obligé, comme dans toutes les autres circonstances difficiles, d'appeler à son aide l'Ancêtre Céleste. Il monte jusqu'à lui à l'aide d'un porte-jarre. L'Ancêtre ordonne à sa femme H Ba de lui donner à manger. La scène est identique à celles des réceptions des divers Seigneurs par H Ni. Il indique à Damsan le point vulnérable de la personne du Seigneur Escargot et ressuscite ses victimes.

D'après Y Nang, la réincarnation de Damsan en la personne de son neveu, fils de H Ang, ne terminerait pas la légende. H Ni meurt et une Né H Wiel, qui doit être une de ses parentes, devient enceinte dans les mêmes conditions que H Ang et accouche d'une fillette, laquelle ne cesse de pleurer et de souffrir que lorsqu'on a reconnu qu'elle avait l'âme de H Ni. On la donne alors comme épouse, en remplacement de H Ni, à Damsan veuf de cette dernière.

Des personnages qui ne sont cités qu'incidemment, tels que Prong Murng Dang, Y Bang Mlan, A'iong Kia Iang Hroe, Tang Mang, Y Dam Par Kuey, Y Kung, Y Du, Y Rit, etc., etc., indiquent les ramifications de Damsan dans d'autres légendes ; car tous ces personnages ont la leur et chacune d'elles n'est pas indépendante des autres. Leur ensemble constitue l'histoire fantaisiste d'un passé réel : fantaisiste pour nous, mais réelle pour les Rhadé. Il serait possible, par déduction, de dégager de ces légendes quelques indications de ce que fut le passé, en tenant compte de la déformation que leur mentalité a logiquement fait subir à la réalité.

Les défaillances de la transmission orale nous sont également indiquées par l'altération de la langue. Le *Damsan* actuel comporte une forte proportion de rhadé vulgaire moderne. La terminologie des descriptions qui paraissent être des fragments à peu près intacts du rhadé originel diffère de celle des dialogues par exemple. On y trouve bon nombre de mots abstraits et quantité de mots qui ne sont plus usités. Il est à remarquer en outre, et ceci pourrait être considéré comme une preuve de la transformation de la mentalité, de la dégénérescence de la race, que les détails concrets n'y sont pas exprimés ou sont sous-entendus, alors que par ailleurs ils abondent, c'est-à-dire là où le chanteur a suppléé par de la récitation aux lacunes de sa mémoire. Cette absence de détails concrets rend impossible à un Européen,

quelque approfondie que soit sa connaissance du dialecte courant, la traduction de certains passages sans l'aide d'indigènes auxquels ce langage est familier. Exemples. Pour donner une idée de la largeur de la route qui conduit au village de Damsan, largeur évidemment considérable dans un pays où il n'existe que d'étroits sentiers, il est dit : *ilan deo sa ior kəga ilan nəhoa sa ior kəju*, mot à mot : « route gauche un tenir à bras tendu coupe-coupe route droite un tenir à bout de bras tendu lance », ce qui, pour être rendu compréhensible, devrait être traduit par : « la route est large d'un tendu à bout de bras de longueur de coupe-coupe à gauche et d'un tendu à bout de bras de longueur de lance à droite ». — *Tiet kəga pla tlūôn*, mot à mot « accrocher coupe-coupe accroupir séant » : deux actions, une série de gestes et une attitude en quatre mots. « En passant, il accroche son coupe-coupe à une traverse de la charpente et il va s'accroupir, les pieds à plat, les genoux hauts, les bras croisés sur les genoux, le menton posé sur les bras », attitude familière au Rhadé qui attend. (Le coupe-coupe est accroché ou suspendu par la courbe ou la crosse du manche dans laquelle est enchâssée la lame.) — Dans chacune des descriptions de la charge des éléphants, rendus furieux par l'Ancêtre Céleste, pour indiquer que les serviteurs essaient de leur échapper en tournant autour de massifs de bambou, le mot *dech* qui signifie « tourner autour, contourner », est seul employé : *dech a'lé*, « contourner bambou *a'lé* » pour « les serviteurs s'enfuient, se réfugient derrière un massif de bambou *lé* autour duquel ils tournent ».

Le sujet est généralement sous-entendu dans une description au début de laquelle il a été mentionné une fois. Exemples : *Kəchoh nao uit ko'buôn, ang uit ko'buôn*, « Crochète pour retourner au village, refuse retourner au village », c'est-à-dire : « Damsan crochète l'éléphant pour retourner au village, et l'éléphant refuse de retourner au village ». — *Damsan di mənga mənŭt toak a'dhan gu tlut a'dhan dlong*, « Damsan monte (pour saisir) la fleur de banian (et la fleur de banian) saute à la branche au-dessus ». — *Chah êbat mənu prang*, mot à mot « déplacement marcher poule hérissée », signifie « quand elle marche, sa jupe se gonfle comme les plumes de la poule défendant ses poussins ». — *Bàng êmô kəbao ju uat sāng*, mot à mot « manger bœuf buffle noir avec maison », signifie « la quantité des viandes de buffles et de bœufs que l'on apprête obscurcit la maison ». Cette traduction elle-même est incompréhensible pour qui n'a jamais vu une fête ou un sacrifice ; la viande que l'on ne consomme pas immédiatement est découpée en lanières que l'on suspend dans la maison pour les faire sécher ; ces lanières noircissent, et leur ensemble sur les multiples cordes tendues en tous sens fait une tache sombre dans la maison, déjà noircie par la fumée.

Dans la phrase : *Di məduè, trun məduè kəkung cheh khar a'mao kənèa*, mot à mot « monter double descendre double porter jarres pas plus avoir étroit », le mot « escalier » est sous-entendu ; il faut savoir en outre, pour la comprendre, que les jarres suspendues à un bâton sont portées par deux

hommes ; la phrase peut donc être traduite comme suit : « la largeur de l'escalier est telle qu'un couple le descendant avec une jarre et un couple le montant avec une autre jarre, le font sans être gênés ». Il faut également savoir que ledit escalier ou échelle est un plateau de bois dans lequel ont été creusées les marches et qu'on ne peut les gravir qu'en se tenant de biais.

Hrŏh braêh èpang, « blanchir riz èpang », veut dire : « décortiquer le riz pour le rendre aussi blanc que la fleur èpang ».

Kəna è'sey sa kəchuh èa bah sa diah è'hang, mot à mot « cuire riz un crachat salive une chique bétel », ce qui signifie : « elle cuit le riz dans le temps de cracher une fois, de chiquer le bétel une fois ».

Dung kram, ces deux mots intraduisibles indiquent la chute hésitante des feuilles qu'emporte le vent.

Sah dao roę gam tloh kəboh gɪm lĕ, mot à mot « aiguiser sabre mouche poser sur tranchée ciron posé sur tomber » = « il aiguise son sabre et rend le fil si tranchant qu'une mouche se posant dessus se coupe en deux et qu'un ciron tombe tranché ».

Le verbe « être » n'existe pas, le verbe « avoir » est souvent sous-entendu : *O'Nuè ! ong ching gan èman gu'*, « O Nué (tu as déjà) de nombreux gongs renflés et d'innombrables éléphants ». — *Tar ègar gao lao*, « nulle part dans le monde (il y a de) Laotien qui me dépasse ». — *Kəpê leh kao pu, mənu leh kao cham*, mot à mot « alcool déjà moi porter poulet déjà moi assommer » = « et maintenant que les (jarres de) vin (sont) apportées, que les poulets (sont) assommés ». — *Trăng iang həroê blĕ lăn e'un*, mot à mot « rayon génie jour jaillir terre molle » = « lorsque jaillissent les rayons du soleil, la terre fond ». — *A'ney io' dlĕ a'duôn sun Y Rit*, mot à mot « ainsi (*io'* intraduisible) forêt aïeule Sun Y Rit » = Telle « est » la forêt de... — *Mlao boh tih diŏ ărang kəga*, mot à mot « poils mollets comme on coupe-coupe » = « les poils de ses mollets (sont fins) comme (si on les avait effilés) au coupe-coupe », etc., etc.

La traduction est malheureusement impuissante à rendre cette langue relativement riche et d'un coloris intense. Il est des mots, des locutions dont il est impossible de trouver des équivalents en français, on ne peut que donner le sens littéral du texte dans l'impuissance où l'on se trouve de trouver des analogies dans notre langue.

***

La légende se résume à ce simple énoncé qui est la base de l'organisation familiale et sociale des Rhadé du Darlac : l'association de l'homme et de la femme (association et cohabitation traduisent mieux *bi dok ung mô* que mariage) est indissoluble, la mort même ne doit pas la rompre. La loi du remplacement est inviolable. De par cette loi Damsan est dans l'obligation de demeurer avec H Ni et chez elle, l'exogamie étant obligatoire. Il ne s'y résigne que contraint par l'Ancêtre Céleste. Il essaie de s'en affranchir de diverses

manières et, l'Ancêtre Céleste, qui veille au respect de la loi, l'en punit chaque fois, de même qu'il lui vient en aide chaque fois que Damsan se trouve contrarié dans l'accomplissement de ses devoirs familiaux et sociaux. Il se désintéresse de sa nouvelle famille, de la nouvelle communauté dans laquelle il vient d'entrer, et ses vicissitudes ne font que croître, plus pénibles, plus graves chaque fois. C'est lui qui doit effectuer les achats et il se livre à des jeux puérils. Il est des charges qui lui incombent en tant qu'homme, il les abandonne à sa femme et, boudeur, s'en retourne dans sa famille (communauté à laquelle il a cessé d'appartenir), et les éléphants, rendus furieux par l'Ancêtre Céleste, tuent ses serviteurs ; indociles, ils le portent sous le banian dont la fleur mystique le conduit jusqu'au ciel où l'Ancêtre lui dicte à nouveau son devoir, c'est-à-dire le retour chez H Ni et H Bhi. Il promet, et puis il oublie et s'en revient chez ses sœurs. La sanction céleste ne se fait pas attendre, l'éléphant s'enfuit emportant H Ni bien loin dans le pays sauvage des Mnong ennemis, vers la montagne noire, vers la montagne Iang Lak ; et ses amis, ses parents se liguent contre lui pour l'obliger à partir, car c'est à lui seul que l'éléphant obéit. Il retrouve sa femme et la ramène chez elle. Il y demeure quelque peu, jusqu'à ce que son humeur vagabonde l'entraîne à nouveau vers des occupations moins fastidieuses que les travaux de la maison, la surveillance du village ; et aussitôt, son territoire est envahi et sa femme capturée. Il ne peut se soustraire à l'obligation de la délivrer et de combattre les ennemis de la tribu. Chaque défaillance est immédiatement suivie du châtiment : quatre fois son village est envahi, quatre fois sa femme est capturée, et chaque fois il ne peut vaincre qu'avec l'aide de l'Ancêtre Céleste. Ces inobservances de la loi et de ses devoirs portent atteinte à la puissance de la famille ; l'admirable allégorie de l'abatage de l'arbre *smuk* en est l'expression. H Ni et H Bhi en meurent de mort violente, mort redoutée, parce que anormale et mystérieuse. L'Ancêtre Céleste sauve encore la famille, il ressuscite H Ni et H Bhi. Mais, suprême folie, dans son orgueil ou son inconscience, Damsan s'en prend aux génies ; il convoite la fille du génie de la terre et du ciel, le soleil, il veut l'enlever et en faire sa concubine. Il n'a cessé de transgresser les lois qui protègent la famille, il s'est avéré incapable d'en assurer la continuité, la prospérité, la puissance ; les génies l'abandonnent, ils le laissent s'enliser dans la route de cire noire, symbole de la nuit éternelle, du néant... Le lien est rompu, il faut le renouer (*bi chuê nuê*). H Ni, ainsi qu'au début et dans les mêmes termes, ordonne à ses frères d'aller chercher l'époux qui lui est dû, et c'est à la famille du défunt qu'ils s'adressent. Ainsi le prescrit la loi, et H Ang, sœur aînée de Damsan, leur donne son fils tout jeune encore, lequel incorpore l'âme de Damsan.

Il est aisé de discerner la portée morale et sociale de cette légende. Nul ne peut, quelque puissant qu'il soit, transgresser les lois fondamentales et vitales de la famille : 1° celle du mariage qui donne à la femme l'associé dont elle a besoin pour les travaux du *ray*, pour la défense du village que sa faiblesse et

ses attributions ne lui permettent pas d'assurer, 2° celle du remplacement dans l'ordre normal, qui assure la continuité de cette association.

Cette union n'a rien de commun avec le mariage tel que le conçoivent et le pratiquent les civilisés. Il n'est pas la consécration officielle de l'union des sexes pour continuer une souche. Il est bien l'association de deux parties pour l'accomplissement de tâches différentes concourant à un même but: la lutte pour vivre. Les sexes s'unissent en obéissant aux lois de la nature et non à celles des hommes. Les naissances qui en résultent sont régulières, tous les enfants sont légitimes, car ils appartiennent à la mère, ils sont de sa souche, de sorte qu'il n'existe pas d'enfant naturel. Aucun n'est frappé de la réprobation qui pèse si injustement sur les innocents dont notre morale fait les parias de notre société. Il n'y a pas de fille-mère, il n'y a que des mères. Il n'y a pas non plus d'enfant abandonné, car lorsque meurt la mère, elle est aussitôt remplacée par une sœur ou une proche parente, et parce que toutes les sœurs sont considérées comme autant de mères et les enfants comme leurs enfants.

Le père, en tant qu'auxiliaire génital, n'existe pas. Les Rhadé ont bien une vague idée des rapports qu'il peut y avoir entre la conception et l'accouplement, mais à l'époque à laquelle fut créé *Damsan*, ils l'ignoraient encore ; à l'heure actuelle ils disent que plus de trois mois de rapports sexuels sont nécessaires pour procréer un enfant. H Ang devient enceinte du fait d'avoir avalé une mouche bleue. Et ce qui confirme que l'union des sexes dans le mariage n'intéresse pas leurs préoccupations d'ordre familial et social, c'est que, de par l'obligation du remplacement de l'époux décédé, une fillette peut être unie à un vieillard, un petit garçon à une femme âgée. Tel est le cas de H Ni. Au début du poème, elle est donnée comme épouse au seigneur Y Kla, son grand-père, et à la fin, après la mort de Damsan, on lui donne comme époux le tout jeune fils de H Ang, sœur aînée du défunt. Et tout cela est ordonné par des lois très précises. Le législateur « sauvage » a tout prévu. L'obligation de remplacer l'époux décédé fait l'objet de la loi que j'ai classée au chapitre V, n° 3, du Recueil des lois ; la loi n° 4 prescrit aux parents en ligne directe, lorsqu'ils n'ont pas d'enfant, d'en choisir un dans une autre branche de la famille ; la loi n° 5 prescrit de donner une concubine à l'époux à qui on a donné une remplaçante impubère ; la loi n° 6 oblige la femme trop âgée à donner une concubine, prise dans sa famille, au jeune homme qui lui a été donné comme remplaçant ; la loi n° 9 autorise la femme à laquelle on a donné un remplaçant trop jeune pour la satisfaire au point de vue sexuel, à avoir des relations discrètes avec un homme non marié. Et cela, uniquement pour que des lois jugées nécessaires à l'organisation, à l'évolution de la famille, de la tribu, ne soient pas des causes de désordre en allant à l'encontre des lois de la nature auxquelles on ne peut se soustraire. Les deux associés s'appartiennent de corps. Si l'un d'eux dispose de ce bien en dehors de la communauté, il porte atteinte à la propriété de l'autre ; il y a délit de vol. La loi du remplacement ne saurait imposer la continence à l'époux qu'elle met dans l'impossibilité de satisfaire à

une fonction naturelle, elle lui donne donc le moyen d'y remédier régulièrement. Ces brèves indications m'ont paru nécessaires à l'intelligence de la légende qui est moins l'histoire d'un héros et de ses exploits qu'un exposé des coutumes, qu'une leçon de sociologie et de morale rhadé.

D'autres renseignements concernant le matriarcat et diverses coutumes sont données dans des notes rendues nécessaires par l'obscurité de certains passages de la légende.

La traduction donnée au bas de chaque page reproduit celle qui a déjà été publiée (sans texte ni commentaires) dans L. SABATIER, *La chanson de Damsan*, Paris, Leblanc et Trautmann, in-4°.

KƏLEY KHAN : Y DAM SAN

AFFAIRE CHANT Y DAM SAN

Pò khan Y Ang dŏk Buôn Tan

Propre chanteur Y Ang demeurer village Tan

Sơney kəley. H Ni. — O' Y Dhing uơy, o' Y Ling uơy, o' Y Dang
Ainsi affaire. H Ni. — Hé Y Dhing ô, Hé Y Ling ô, Hé Y Dang
uơy, o' Y Lang uơy, êngao bang jang(1) *koh nak toe kədi*
ô, Hé Y Lang ô, au dehors trou porte décapiter fils étranger affaire
kan mao. O' Y Suh uơy, o' Y Sah uơy hre to' ney.
pas avoir. Hé Y Suh ô, Hé Y Sah ô venir à ici.

Y Dhing. — Ia kəley ih iêu ko' a'dey? Ia kəley ih ku'u(2) *ko'*
Y Dhing. — Quoi affaire toi appeler pour sœur ? Quoi affaire toi héler pour
ă'dey ?
sœur ?

H Ni. — Kao iêu brua dih kan mao, iêu brua a'nan dam mao.
H Ni. — Moi appeler travail là-bas pas avoir appeler travail là pas plus avoir.
Hing ko' iang(3) *ang ko' chu' hmơ iŭ ngŏ ărang lach H Ni.*
Réputé de génies jusque à montagne entendre Ouest Est gens dire H Ni.

La Chanson de Damsan

Chantée par Y Ang du village de Tan.

Voici l'affaire.

H Ni. — Ho ! Y Dhing, Ho ! Y Ling, Ho ! Y Dang, Ho ! Y Lang, il n'y a pas au dehors de mise à mort d'étrangers. Ho ! Y Suh, Ho ! Y Sah, venez ici.

Y Dhing. — Pour quelle affaire nous appelles-tu, ô petite sœur, pour quelle affaire nous hèles-tu, ma sœur ?

H Ni. — Je ne vous appelle ni pour cette affaire-ci, ni pour cette affaire-là. Notre réputation s'étend des génies à la montagne. On entend dire de

(1) *Bang jang*, porte du village. *Bang bha*, porte de maison.
(2) *Ku'u*, appeler au loin en portant les mains en forme de cornet à la bouche.
(3) *Hing ko' iang ang ko' chu'*, la réputation, la renommée, connu de ; tous.

H Bhi kəiao lu êguh diuh lu êdram, a'dam lu a'dey
H Bhi arbre beaucoup brindilles bois beaucoup touffe, parents beaucoup parents
lu (1). *Bo' o-ney si le həmey go' məting mətung si put*
beaucoup. Or ici pourquoi donc nous mêmes célibataires comme solitaires
həmrot a'sey dŏk soh ung dam mao ?
isolées corps demeurer seul mari pas avoir ?

Y Dhing. — Anan lah a'dey ah ti leh tiê ih ba, êua ih
Y DHING. — Ainsi donc petite sœur ô où déjà cœur toi porter, souffle toi
khap ti leh a'nap ih minh ?
aimer où déjà avant toi penser ?

H Ni. — Thao bĕ (2) *a'iong ah ti ih khăp həmey tuy khăp ti tluôn* (3)
H NI. — Savoir frère aîné ô où toi aimer nous suivre aimer où derrière
ti ih chang həmey tuy chang ti tluôn, həmey a'mao langsăp a'dam a'day.
où toi vouloir nous suivre vouloir où derrière nous pas avoir désobéir parole parents.

Y Dhing. — Bi a'iong həô āo məsey, a'dey həô āo kəuăt Y Kuat
Y DHING. — Et frère aîné vêtir veste fer frère cadet vêtir veste fil de fer Y Kuat

l'Ouest à l'Est que H Ni et H Bhi sont d'un arbre aux nombreuses brindilles, à l'épaisse ramure, qu'elles ont de nombreux parents, alors pourquoi demeurons-nous célibataires, isolées, pourquoi n'avons-nous pas d'époux ?

Y DHING. — Eh bien ! petite sœur, qui portes-tu dans ton cœur ? au souffle de qui aspires-tu ? qui désires-tu déjà ?

H NI. — Comment saurais-je, frère aîné ? Qui vous aimerez, semblablement nous aimerons, qui vous désirerez, semblablement nous désirerons. Nous ne désobéirons pas à nos parents.

Y DHING. — Alors le frère aîné qui vêt une cuirasse, le frère cadet qui vêt une veste en fil de fer, Y Kuat et Y Muat si terribles, si vaillants, si fa-

---

(1) *A'dam lu a'dey lu* est mis pour *a'dam a'dey*, les parents. Chez les Rhadé, le mariage dépend toujours des parents de la femme. Ce sont les frères, oncles ou père qui s'entremettent et engagent les pourparlers. Ces pourparlers concernent l'importance de la dot et du sacrifice. La dot (*pnu*) a le caractère d'une indemnité payée par la famille de l'épouse à celle de l'époux pour la dédommager de la perte de l'un de ses membres qui travaillera désormais au profit d'une autre communauté, car l'exogamie est obligatoire. Cette démarche faite, l'homme ne doit pas se rendre immédiatement dans la famille de sa femme. Il doit attendre que le montant de la dot ait été payé à sa mère, à défaut à ses tantes, à défaut à sa sœur aînée. Entre temps la femme doit habiter dans la famille du mari. Les représentants de cette dernière s'engagent à admettre l'épouse dans leur maison pour qu'elle participe aux travaux communs, tout en n'encourant aucune responsabilité du fait de cette participation. Elle doit offrir à sa belle-mère un bol en cuivre (*pla êa kəsao*, reprise eau sein) en paiement du lait qui a nourri le mari. Lorsque la dot est payée, les parents de la femme doivent aller convier le mari à venir habiter chez eux. Ils doivent offrir un sacrifice à cette occasion.

(2) *Thao bè*, « qui sait, comment savoir, que sais-je ? ».

(3) *Tuy . . . ti tluôn*, suivre derrière pour « accepter », est employé au futur, de préférence à *tu*, accepter, acquiescer.

Y Muat pô jhong kənuenh krenh kətang kuang kley oseh kəbao
Y Muat eux méchants vaillants farouches forts enrouler corde cheval buffle
a'mao thao di rŭng ih khăp mo a'dey ?
pas avoir connaître faire embrouiller toi aimer petite sœur ?

H Ni. — Kao a'mao khăp ôh kao dê a'iong ah kao a'mao chang
H Ni. — Moi pas aimer ô moi même frère aîné ô moi pas vouloir
ôh kao dê a'iong ah arang sah prong mdrong jing ching lu
ô moi même frère aîné ô gens chefs grands riches faire gongs renflés beaucoup
tshar lu.
gongs plats beaucoup.

Y Dhing. — Ti ih lŏ chang lĕ o' a'dey bo' a'iong hɔo āo
Y Dhing. — Où toi encore vouloir qui ô petite sœur si frère aîné vêtir veste
mosey ih a'mao khăp.
fer toi pas aimer

H Ni. — Ti kao khăp kao dê a'iong ah ? Ung a'duòn duah brey
H Ni. — Où moi aimer moi même frère aîné ô ? Mari aïeule choisir donner
ung ay duah pioh (1). *Iè a'duòn drey h bea H Klu, ung arang*
mari aïeul choisir garder. Morte aïeule notre noble H Klu, mari on

rouches, si forts qu'ils enroulent sans l'embrouiller la corde qui lie le cheval ou le buffle, les aimez-vous, ô petite sœur ?

H Ni. — Moi, je ne les aime pas, moi, ô frère aîné, moi je ne les veux pas, moi, ô frère aîné, ces chefs puissants et riches qui ont beaucoup de gongs renflés et de gongs plats.

Y Dhing. — Alors qui voulez-vous donc, ô petite sœur, puisque vous n'aimez pas le frère aîné qui vêt une cuirasse ?

H Ni. — Qui j'aime ? moi, ô frère aîné, j'aime l'époux que me choisit mon aïeule, l'époux que me réserva mon aïeul. Lorsque mourut notre aïeule, la

---

(1) Dès le début du poème est posé le principe qui en est le principal objet : l'inviolabilité de la loi du remplacement pour assurer la perpétuité de l'union. H Ni et H Bhi ne sauraient se laisser tenter par l'offre qui leur est faite d'épouser les chefs puissants Y Kuat et Y Muat. Elles sont liées par la loi qui fait de l'aînée H Ni l'épouse de son grand-père, le seigneur Y Kla, en remplacement de sa grand' mère décédée H Klu, et de Damsan l'époux de H Ni à la mort et en remplacement du seigneur Y Kla. Afin d'assurer la continuité de la famille, le maintien de l'intégrité du patrimoine familial et son accroissement, la famille de l'époux décédé doit procurer au veuf une remplaçante prise parmi les sœurs, nièces, cousines et, à défaut, une femme d'une famille de même nom. Au décès du mari et pour les mêmes raisons, la famille de la veuve doit lui procurer un remplaçant pris parmi les frères, neveux, cousins du défunt ou à défaut, dans une famille de même nom. (Cette formalité s'appelle *bi chuê nuê*, de *bi chuê*, joindre les bouts d'un lien rompu, et de *nuê*, mot qui désigne le rejeton qui pousse au pied d'un tronc desséché et le remplace. Le remplaçant est généralement désigné sous le nom de *nuê*.) La famille Né Kdam, par exemple, fournira les remplaçants aux veuves de la famille Eban et c'est toujours une femme du nom de Eban qui sera donnée comme remplaçante à un veuf Né Kdam. Si les remplaçants sont trop jeunes

chūè (1) *kao go' hong ay drey mətao Y Kla. Kao go' ay pu ti*
remplaçant moi même avec aïeul notre seigneur Y Kla. Moi même aïeul tenir sur
phā, êkay Damsan ay bă ti rŏng. Ă'năn ay̆ kəpih hong kəbao, a'nan
cuisse, garçon Damsan aïeul porter sur dos. Ainsi aïeul sacrifice avec buffle, cela
ay lăch kə' kao: A'mao kəmāng həmāng kao a'mao mao dòk chò
aïeul dire à moi: Pas avoir possible du tout moi pas avoir rester petite fille
kao a'ney. To' məduôn həma khua kəpuh èbuh kəpang hənuor
moi ci. Car vieux champ chef épuisé vermoulu souche desséchée
a'nan av lach to' kao to' prong la. Khua ay di ih (2) *bi dòk*
cela aïeul dire à moi à grand'tante même. Chef aïeul de vous faire rester
di ih dua êkay Damsan. To' êkay Damsan dôk hĕ mô mənè buôn
à toi deux garçon Damsan. Si garçon Damsan reste vouloir épouse femme village
iu pu ngŏ ñu məgat kuê eh ơseh ơh êman H Ni.
Ouest hameau Est lui gardien balayer crottin chevaux crottin éléphants H Ni.
To' ñu dòk H Ni sah prong mədrong jing (3) *ching lu tshar*
Si lui rester H Ni chef grand riche faire avoir gongs renflés gongs plats

noble H Klu, on me donna comme remplaçante à notre aïeul le grand chef Y Kla, il me tenait dans son giron, alors qu'il portait sur son dos le jeune Damsan. Il fait alors le sacrifice d'un buffle et me parla ainsi: « Cela ne se peut, je ne puis demeurer longtemps avec ma petite fille. Car je suis un champ usé, un chef épuisé, une souche vermoulue, dessé-

---

ou les survivants trop âgés pour avoir des enfants, la loi prescrit l'octroi d'une concubine d'origine Eban à l'époux, ou celui d'un auxiliaire mâle, quelle que soit sa famille, à la veuve Eban. Les enfants qui peuvent naître de ces unions sont des Eban, puisque l'enfant appartient à la mère et qu'il est de sa souche. Les membres de la famille jouissent en commun des biens qui constituent le patrimoine. Ces biens ne doivent pas sortir de la famille. En cas de décès des deux époux et avant qu'il ait été possible d'effectuer le remplacement (cause de décès : assassinat, épidémie, etc.), leurs biens, à défaut de descendant féminin, à défaut de l'ascendant féminin, passent aux sœurs et nièces, c'est-à-dire à tous les parents de la souche féminine dans une même génération, aux sœurs consanguines, aux cousines germaines. La loi du matriarcat fait de la sœur aînée (*a'na go*) la gardienne du patrimoine. L'homme en aucun cas ne possède et ne peut posséder. Ce qu'il gagne, il le doit à sa femme, et, s'il n'est pas marié, à sa mère, à défaut, à ses tantes, sœurs, etc. S'il ne le fait, il est puni. Il ne peut négocier les biens de famille sans l'autorisation des femmes. Celles-ci, par contre, doivent pourvoir à ses besoins. Elles n'y manquent jamais. Ce sont elles qui paient les amendes de toute nature qu'encourent souvent les hommes pour manquements à la coutume. J'ai rarement vu de condamné à la prison abandonné par les siens. Ses mère, tantes ou sœurs accouraient aussitôt solliciter le rachat de la peine.

(1) *Chūè*, renouer le lien rompu, faire une épissure, et, par analogie, remplacer l'époux décédé, renouer le lien du mariage rompu par la mort de l'un des époux.

(2) *Di ih*, vous ; *di ih dua*, vous deux.

(3) *Jing*, créer, devenir, être. Dans l'expression *sah prong mədrong jing ching lu tshar lu*, le verbe *jing* semble remplacer le verbe avoir. Je crois plus conforme à l'esprit du poème et de la race de laisser à ce verbe sa véritable signification, laquelle indique que le chef puissant fait s'accroître le patrimoine en nombreux gongs renflés et gongs plats.

lū. To' dah kao dôk hě ung êkay buôn iu pu
beaucoup. Si moi rester vouloir mari garçon village Ouest hameau
ngŏ kao jing məgal chiĕm un hlun kru' mənu êkay
Est moi devenir gardienne nourrir porcs esclave enfermer poulets garçon
Damsan. A'nan ay lach. To' kao dôk hě èkay Damsan
Damsan. Ainsi aïeul dire. Si moi demeurer vouloir garçon Damsan
sak prong mədrong jing ching lū tshar lū.
chef grand riche faire avoir gongs renflés beaucoup gongs plats beaucoup.
Bŏk go' jak a'duôn ial brey, ay ial pioh a'iong ah, nao
Parce que bien aïeule parler donner, aïeul parler tenir frère aîné ô, aller
plu Y Damsan to' mao Y Damsan to' luy Y Damsan.
parler Damsan si avoir Damsan si abandonner Damsan.

Y Dhing. — Si ngă lě a'dey ah bŏk kəjar drey nao
Y Dhing. — Pour faire cela sœur ô pour jeune homme nous aller
tlung ung tu kəjar tlung ung ièu drey chuh èmo a'mao
convier mari accepter homme inviter mari appeler nous flamber bœuf pas
thao, dlang jàng chuh (1) *kəbao thao dlăng jàng chuh un tlin*
savoir, regarder pieds flamber buffle connaître regarder pieds flamber porc stérile
un krēo a'mao thao dlang jàng (2). *Kəpê cheh tuk mənu kənô*
porc châtré pas savoir connaître regarder pieds. Vin jarre tuk poulet mâle
iāng drey hao, a'tao drey uah, a'tao sah mədrong drey hưn (3).
génies nous invoquer, morts nous appeler morts chefs puissants nous rendre compte.

chée ». Ainsi parla l'aïeul à moi et à notre grand'tante : « Vous demeurerez tous deux, le garçon Damsan et toi. Si le garçon Damsan veut avoir pour épouse une femme d'un village de l'Ouest, d'un hameau de l'Est, il deviendra le gardien qui balaye les crottins des chevaux et des éléphants de H Ni. S'il demeure avec H Ni, il sera un grand chef qui lui procurera beaucoup de gongs renflés et de gongs plats. Si H Ni veut prendre pour mari un garçon d'un village de l'Ouest, d'un hameau de l'Est, alors elle deviendra la gardienne qui nourrit les porcs et fait coucher les poules du garçon Damsan. » Ainsi dit l'aïeul. « Mais si je prends pour mari le garçon Damsan, alors je serai un grand chef puissant ayant beaucoup de gongs renflés et de gongs plats. » Ces bonnes paroles de l'aïeul, transmises par l'aïeul, va demander, ô frère aîné, à Damsan s'il les respecte ou s'il les néglige.

Y Dhing. — Pour cela, petite sœur, pour que nous allions convier un homme, pour qu'il accepte, pour qu'il consente à devenir ton époux, nous ne savons quel buffle sacrifier, il faut le choisir, nous ne savons quel bœuf sacrifier,

(1) *Chuh*, allumer, flamber, cuire. Les animaux destinés au sacrifice sont assommés et cuits sommairement sur un amas de bois. *Chuh*, par extension, signifie sacrifier, *ñu chuh kəbao*, il fait le sacrifice d'un buffle.

(2) *Dlang jàng*, regarder pieds. L'aspect sain, la forme parfaite des jambes d'un animal en détermine le choix pour le sacrifice.

(3) Toutes les actions importantes de la vie courante, tous les actes autres que ceux de la vie courante, tout événement prévu, toutes les entreprises, démarches, tout voyage, toute expédition sont précédés d'un sacrifice. Tous les événements imprévus d'ordre

H Ni. — Həley kă kəpê (1) *kă nao ko' ñu, həley chŭh mənu chŭh*
H Ni. — Qui attache alcool attache aller à lui, qui flambe poulets flambe
nao ko' ñu, həley iuôl ching iuôl nao ko' ñu.
aller à lui, qui suspend gongs suspendre aller à lui.

nous allons choisir, nous ne savons quel porc châtré sacrifier. Il faut faire le sacrifice d'une jarre *tuk* de vin de riz et d'un coq aux génies, appeler nos grands chefs morts et leur faire connaître. Qui attache les jarres d'alcool aille les lui attacher, qui flambe les poulets aille les lui flamber, qui suspend les gongs aille les lui suspendre.

---

personnel, familial, social, heureux ou malheureux, sont suivis de sacrifices, car les génies seuls favorisent les uns et déterminent les autres.

Le rite est immuable. Prière aux génies intéressés, offrande de vin de riz et de la chair de l'animal immolé, absorption par les assistants de ce vin et de cette viande. Il est deux sortes de sacrifices, le petit appelé *uat*, le grand appelé *kəpih*. Le petit sacrifice ne comporte que l'offrande de vin de riz dans une jarre de peu de valeur et d'un poulet. Le grand sacrifice *kəpih* comporte une offrande minima d'une jarre de vin de riz et d'un porc châtré. Son importance peut s'étendre à un nombre considérable de jarres de vin, de porcs, bœufs et buffles. La valeur des jarres dont on absorbe le contenu est aussi en rapport avec l'importance du sacrifice ; cette valeur varie de deux piastres a un éléphant et même plus.

Le nombre de jarres de très grande valeur est limité. Elles sont connues de tous les habitants, elles incorporent un génie et ont un nom tout comme une personne ; on sait que un tel est possesseur de la jarre une telle. Cette valeur est moins le fait de la forme, des ornements, de la patine, que d'une conception purement mystique.

Un officiant dit la prière de circonstance. Il n'a aucun caractère sacerdotal ni occulte. Son choix est uniquement déterminé par sa connaissance des prières. Ces prières diffèrent suivant l'objet du sacrifice, mais elles débutent toutes par l'appel des génies d'en haut, d'en bas, de l'est, de l'ouest, de la terre, de l'eau, des génies locaux ; par l'appel des esprits des grands chefs locaux et des chefs de famille décédés et enfin par l'invocation des génies et esprits spécialement intéressés à la réussite ou à la cause de l'événement qui fait l'objet du sacrifice, car tout est *iang*, « génie, esprit », et les *iang* sont dans tout et partout.

La prière, dite au cours d'un sacrifice offert pour être maintenu en bonne santé, diffère de celle récitée pour obtenir une guérison. La première s'adresse aux génies susindiqués, l'autre s'adresse au « double » qui a quitté le corps et dont l'absence, l'éloignement sont la cause des souffrances de ce dernier.

Les voyageurs qui passent à un endroit réputé dangereux, adressent une prière au génie du lieu, et comme, en cours de voyage, ils ne peuvent lui sacrifier ni jarre ni poulet, ils fichent au sol une baguette à l'extrémité de laquelle ils ont fixé une mèche de coton. C'est ainsi que l'on peut voir d'innombrables baguettes propitiatoires sur la route d'Annam, au col dit Chu' Kro à un km. à l'est du poste de M Drak. Les caravanes qui se rendent à Ninh-hoà acheter du sel implorent la clémence du génie du lieu avant de s'engager dans la sombre gorge sauvage au bas de laquelle les détrousseurs annamites attendent ceux qu'ont épargnés les fauves et la fièvre.

(1) *Kă kəpê*, « attacher l'alcool », est mis pour *kă che kəpê*, « attacher la jarre d'alcool ». Les jarres dans lesquelles est fabriqué le vin de riz sont fixées, pour être bues, à des perches sculptées coincées entre le parquet et la charpente. Cette précaution est rendue nécessaire en raison de l'instabilité du parquet fait en treillis de bambou et aussi de celle des buveurs.

Ding bual. — Həley ching drey bi tông ko' a'duòn ?
Serviteurs. — Quels gongs nous faire frapper pour grand'mère ?

H Ni. — Tòng ching mung ènay ching tlay pra tòng biă biă
H Ni. — Frapper gongs puissant son gongs harmonieux frappez doucement
hrā char ñu nao. Tòng, ti gŭ sūr mbông, tòng,
partout pays lui aller. Frappez, au-dessous coule traverse inférieure frappez
ti dlong sūr èda. Kra hua uơr pay a'dhan kəiao,
au-dessus coule traverse supérieure. Singe hua oublie saisir branche arbre,
kəsơk mətao uơr nga mənuih, kuih prôk uơr kuay bang,
âmes sorciers oublier faire humains, rat écureuil oublier gratter trou,
prao ju juang di rang ko' dlòng, droah dôk bi ngay (1), *pay*
cobra noir juang monter s'allonger en haut, chevreuil reste être attentif, lapin
bi kəngưn a'mao uan kəpưn bàng rơk kətong bi kəngưn
être attentif pas avoir temps saisir manger herbe daim être attentif
a'mao uan kəpưn bàng rơk, kəmang hơk bo' dòk həmo' ching
pas temps saisir manger herbe, ne que seulement rester entendre gongs
H Ni H Bhi.
H Ni H Bhi.

Nao iơh ñu dè Y Dhing, Y Ling, Y Dang, Y Lang, Y Suh, Y Sah di
Aller oui eux-mêmes » » » » » » monter
ơseh kənò rong prôk tshèa di ơseh a'na rong pròk kenh.
chevaux mâle dos écureuil tshèa monter chevaux femelles dos écureuil kenh.
Iran denh uenh ơseh Y Dhing Y Ling. Di chu' sa bang
Courir amble chevaux » » Gravir montagne une fois
məlay, trun dray sa bang məlung, bhiung rung mətruh bhiung
élan, descendre rapide une fois bond, ouragan fait arriver ouragan
rung mətơl.
fait atteindre.

Les Serviteurs. — Quels gongs devons-nous frapper, ô grand'mère ?

H Ni. — Frappez les gongs au son puissant, frappez les gongs au son harmonieux. Frappez ! doucement il s'épand sur le pays. Frappez ! il coule par-dessous les traverses inférieures. Frappez ! il passe par-dessus les traverses supérieures. Le singe *hua* oublie de se maintenir à la branche d'arbre ; les âmes des sorciers oublient de nuire aux humains ; le rat, l'écureuil oublient de gratter dans leur trou, le cobra noir *juang* surgit et s'allonge ; le chevreuil demeure attentif ; le lapin assis aux écoutes n'a pas le temps de manger l'herbe ; le daim écoute, n'a pas le temps de manger l'herbe ; ils ne peuvent qu'écouter les gongs de H Ni et H Bhi.

Ils partent, Y Dhing, Y Ling, Y Dhang, Y Lang, Y Suh, Y Sah. Ils montent des chevaux à dos d'écureuil *tshèa* ; ils montent des juments à dos d'écu-

(1) *Dôk bi ngay, bi kəngưn* indique l'attitude de l'animal sauvage surpris par un bruit, sur le qui vive, la tête levée, les oreilles dressées, immobile.

Trăh dlăng (1) *a'nok buôn ñu si rong kròā* (2) *a'nok həma mədàng*
Regarder endroit village lui comme dos tortue endroit ray étager
chan chu'. Èmô kəbao bhu' bhuor si muòr hədam.
ventre montagne. Bœufs buffles grouillent comme fourmis blanches fourmis rouges.
Ilan dèo sa iơr kəgă, ilan nəhoa sa iơr (3) *kəju.*
Route à gauche une longueur coupe-coupe, route droite une longueur lance.
Kru ơseh êmān si uênh kley, həlun êkay sô
empreintes chevaux éléphants comme tordue corde, esclaves hommes pressés
dăh da, həlun êra sô kəsāo, iao kăn dioh məjak kăn
poitrine, esclaves filles pressées seins, agréable pas atteindre beau par
dioh buôn ărăng o'ney. Kru ơseh si jàng èpān,
atteindre village gens ce. Empreintes chevaux comme pattes scolopendre,
kru êmān si tluòn èsung kəbung kəbê si blă
empreintes éléphants comme fond mortiers chaudrons marmites comme escargots
kəmràng. Ă'nôĕ sang ñu sa è'ua ching a'nôĕ dring sa ê'ua
forêt. Longueur maison lui une onde gong renflé longueur avancée un vol
chim phiơr. Gơng məray chim bhi ñu kətòng, chim jòng
oiseau planer. Supports coton oiseau mésange lui sautiller oiseau merle parleur
ñu rôĕ (4) *kənhal tshiăm blāk brūng.*
lui marcher extrémités turbans bariolés.
Kă ơsĕh, lĕh kă ơsĕh di kè èñan dua bang hlam (5)
Attacher chevaux, déjà attachés chevaux monte échelle deux fois dans
kətam (6) *a'dring dua bang krŭh kəmeh kəjuh ding dưng ko' ngŏ.*
frapper du pied avancée deux fois ébranler colonnes sept oscillations à l'Ouest.

reuil *kenh* ; ils courent à l'amble, les chevaux de Y Dhing, Y Ling. D'un élan ils gravissent la montagne, d'un bond ils franchissent le rapide. Rapides comme l'ouragan, ils arrivent comme amenés par lui.

Ils regardent le village (édifié sur un mamelon) semblable à une carapace de tortue, le champ s'étage sur le flanc de la montagne, les buffles et les bœufs

---

(1) *Trăh dlăng* indique l'attitude de la personne qui regarde attentivement, le corps penché en avant.

(2) Cette figure *rong kròă* « dos de tortue » est fréquemment employée pour dépeindre l'aspect du village rhadé généralement édifié sur un mamelon, une croupe à courbe régulière. Les maisons s'y égrènent en un désordre pittoresque « comme les grains éparpillés d'une poignée de sable ». Dans l'ensemble se distingue la maison du chef, remarquable par sa longueur. Il en est qui atteignent deux cents mètres, elles ont « la longueur de l'onde sonore du gong renflé ».

(3) *Iơr*, tenir à bout de bras, à bras tendu.

(4) *Rôĕ*, aller et venir, se promener, va et vient.

(5) *Dua bang hlam*, en deux fois.

(6) L'avancée a la longueur d'un vol d'oiseau planeur... Ils gravissent l'escalier... claquent deux fois du pied sur l'avancée....

Ces maisons, sur pilotis, sont supportées par des colonnes enfoncées dans le sol. La charpente en est faite d'un assemblage inébranlable, bien que rudimentaire et

Tiet kəgă pla tluôn dôk ti mədò tshar.
Suspendre coupe-coupe asseoir séant demeurer à support gongs plats.

---

grossier, de pièces de bois encochées et maintenues par des liens d'écorce et de lianes. Plusieurs cadres faits de bambou dur entrecroisés, solidement assujettis à chaque jointure avec du rotin, constituent l'armature du parquet, des cloisons intérieures et extérieures, et du toit qui est recouvert d'une épaisse couche de paillote. Le parquet et les cloisons sont faits de treillis de bambou écrasé.

De larges et épais plateaux dans lesquels sont creusées les marches, la dernière surmontée de deux seins comme point d'appui, sont placés en avant du *a'dring* (avancée ou terrasse en rondins), permettant l'accès de la maison. La terrasse est de plain-pied avec cette dernière, la débordant un peu de chaque côté ; sa longueur varie entre cinq et vingt mètres suivant la longueur de la maison. Un auvent, *kəpiet*, fait du prolongement de la toiture, précède l'entrée ; sous cet auvent, à droite et à gauche de la porte, sont déposés les paniers dans lesquels on enferme la volaille pour la nuit, les mortiers à riz, les pilons, et, convenablement entassés, les morceaux de bois pour le chauffage et la cuisine.

Le seuil franchi, on pénètre dans la partie de la maison appelée *gah*, c'est la salle de réception, la salle des fêtes, le logement des étrangers. Sa largeur est celle de la maison, 5 à 6 mètres, sa longueur en est le tiers environ.

A droite, en entrant, se trouve le plateau des joueurs de gongs, longue et épaisse pièce de bois taillée d'un seul morceau dans un géant de la forêt. Au-dessus de son extrémité arrière est suspendu le tamtam.

A gauche, quelques lits de camp, prélevés d'une seule pièce, supports compris, dans un gros arbre. Çà et là, quelques foyers faits de terre battue dans un cadre de bois ou de bambou de dimensions variables, quelques escabeaux, blocs de bois creusés ou massifs. Les fenêtres sont basses, ouvertes dans la cloison extérieure entre le parquet et la chute extrême de la toiture.

Dans cette paroi sont fichées les extrémités des queues des buffles et bœufs sacrifiés, des cerfs tués à la chasse. Sur les tirants de la charpente sont rangés les grands tubes de bambou mâle qui servent au transport de l'eau pour alimenter les jarres les jours de fête, les bâts d'éléphant, les howdahs et les tapis en écorce de *kəchil*.

Une cloison sépare la partie *gah*, avant, de la partie *ok*, arrière, ou appartements privés. A gauche, en entrant, empruntant la moitié environ de la largeur de la maison sont : les alcôves, les appartements privés ou chambres à coucher des parents, maîtres et domestiques. Un petit foyer, des nattes, des hottes, des instruments aratoires et, suspendus aux parois en lattis, l'arbalète, le carquois rempli de flèches, la lance, le coupe-coupe, la hache, en composent l'ameublement. Le compartiment des maîtres est généralement plus vaste ; il est encombré par un plus grand nombre de nattes et de hottes, des nattes recouvrent le treillis du parquet. Celles qui servent de couche sont souvent étendues sur une peau de buffle, laquelle a pour objet d'amortir le coup de lance ennemi qui parfois la nuit, par-dessous la maison, crève le parquet et transperce le dormeur.

Après le dernier compartiment, un espace libre qui sert généralement de cuisine, termine la partie *ok* de la maison. La porte arrière donne accès sur une autre terrasse en rondins, moins spacieuse que la terrasse avant. C'est là que les femmes à l'aube viennent décortiquer le riz, elle est encombrée de paniers à volaille, de vieilles hottes dans lesquelles pondent et couvent les poules, des mortiers, des pilons et d'une grande marmite pleine d'eau pour se laver les pieds en saison des pluies avant de pénétrer dans la maison. Un plateau étroit et plus souvent un gros bambou encoché permet

Kəmun kəmihen diŏ dèăn e'ūn, kəmeh kəmun diŏ həmley
Bras croisés semblables chandelle souple, immobiles semblables coton
êmuôn həuôn (1) *dimi ă'nāk ărang a'ney.*
mèche désirables beaucoup fils de gens là.

A'dey a'may èkay Damsăn (H Li, H Ang) ièp dlang (2) *ti bang*
Sœurs garçon Damsan (H Li, H Ang) cachées regardent par trou
mətih.
cloison.

Bo' drey nao to' găh o' a'may, həley dia a'ñue dia nao
Eh bien nous allons devant ô sœur, qui porter nattes prendre aller
ko' ñu həley dia a'bán diă nao ko' ñu, həley diă a'nal kŏ
à lui qui porte couverture porte aller à lui, qui porte oreiller tête
diă nao ko' ñu, həley dia hăt diă nao ko' ñu, həley diă ê'hang diă nao
porte aller à lui, qui porte tabac porte aller à lui, qui porte bétel porte aller
ko' ñu, hăt krăh hŏng mətil, ê'hang kəlit hŏng mətil (3).
à lui, tabac rapé dans bol de cuivre, bétel roulé dans bol de cuivre.

grouillent comme les fourmis blanches et les fourmis noires, la route de gauche à droite est large de la longueur d'un coupe-coupe et d'une lance tenus à bout de bras, les empreintes des chevaux et des éléphants la font semblable à une corde tressée, les esclaves hommes vont pressés, poitrine contre poitrine, les jeunes filles seins contre seins, il n'est rien d'aussi pittoresque, d'aussi beau que ce village. Les traces des chevaux sont aussi nombreuses que les pattes du scolopendre, celles des éléphants ressemblent à des fonds de mortiers ; les chaudrons, les marmites en cuivre sont aussi nombreuses que les escargots dans la grande forêt. La maison a la longueur de l'onde sonore du gong renflé, l'avancée a la longueur d'un vol d'oiseau planeur ; sur les séchoirs à coton

---

l'accès de la terrasse de derrière. C'est en quelque sorte un escalier de service qui ne sert qu'aux femmes et aux serviteurs.

Seuls, les parents, les amis peuvent pénétrer dans la maison par la partie arrière, mais sans armes. Les étrangers, les visiteurs doivent toujours pénétrer par la terrasse avant. Des lattis de bambou suspendus à une glissière ferment les huis et sont assujettis à l'intérieur aux montants de la porte par une barre transversale. Ce sont là des fermetures morales. Dans la journée les maisons sont généralement désertes. La confiance en est la principale gardienne.

(1) *Həuôn*, désirable, que l'on voudrait presser sur son cœur.

(2) *lêp dlang*, regarder en cachette.

(3) *Mətil*, bol en cuivre en forme de calotte. On offre dans ces récipients le tabac et le bétel. Il s'agit ici de la visite d'hôtes de marque auxquels la civilité oblige à offrir la natte, la couverture, l'oreiller, le tabac, le bétel, une jarre de vin de riz et un repas copieux. La coutume de l'hospitalité impose seulement l'offre du feu et du sel au voyageur qui monte dans une maison rhadé. S'il n'a pas de riz, on lui en donne. La réserve, la discrétion vis-à-vis de lui sont de rigueur. Ce n'est qu'après la deuxième nuit de séjour qu'on doit lui demander qui il est, d'où il vient, où il va. Les Annamites qui exploitent le pays moï savent tirer profit de cette pratique de l'hospitalité et vivre des mois sans bourse délier en passant d'une maison à une autre dans chaque village.

H Li. — Truh to' găh o' a'iong a'dey jap (1) *jing ching dĭ pra khua*
H Li. — Arrivés salle avant ô frères que faire gongs dessus foyer chef
êmôa joa sang (2) *a'sao jôă sang kao sa bang dlŭrh a'ney.*
noble fouler maison chien fouler maison moi une fois seule ainsi.

Y Dhing. — Boeh a'dey amay ah drey prăh ê'jām prām êrôē, məney
Y Dhing. — Ô sœurs nous abattre abatis placer épines baigner
ko' a'năp (3) *drey jĕ êrô, trô mənêa.*
au devant nous près marcher tendre la main commercer.

sautillent les mésanges, vont et viennent les merles parleurs, les extrémités des turbans (qui sèchent) sont bariolées.

Ils attachent leurs chevaux ; les chevaux attachés, ils gravissent l'échelle en deux enjambées, claquent deux fois du pied sur l'avancée, ébranlant les colonnes qui oscillent sept fois vers l'Ouest, ils accrochent leurs coupe-coupe au passage et s'assoient accroupis sur le support à gongs plats, impassibles, bras croisés sur les genoux, semblables à la souple chandelle, semblables à la mèche de coton ; ils sont fort désirables, ces étrangers.

Les sœurs du garçon Damsan, H Li et H Ang, dissimulées derrière une cloison, les observent par un trou. « Allons ! dirigeons-nous vers la salle avant, sœur aînée ; qui porte les nattes les leur porte ; qui porte la couverture la lui porte, qui porte l'oreiller le lui porte, qui porte le tabac le lui porte, qui porte le bétel le lui porte ; le tabac râpé dans un bol de cuivre, le bétel roulé dans un bol de cuivre. »

H Li. — Quelle affaire imprévue vous amène dans notre salle, ô frères, pour que vous, nobles chefs, égariez vos pas dans une maison de chiens, dans notre maison pour la première fois ?

Y Dhing. — O sœurs, nous n'avons pas abattu les fortifications de troncs

---

(1) *Jap*, « serait-il, quelle chose, quelle affaire ? ». *Jap ching dĭ pra*, « les gongs sont-ils suspendus au-dessus du foyer ? » signifie : quelle affaire anormale ? car les gongs ne sont jamais suspendus au-dessus du foyer.

(2) *Joa*, poser le pied sur. *Joa sang* correspond à l'expression française « mettre les pieds chez quelqu'un, fouler du pied ».

(3) C'est une marque de confiance accordée à un étranger que de l'admettre à la baignade commune. J'ai su que j'avais acquis la confiance du chef du Darlac Kundjonob le jour où sa femme m'a convié à me baigner avec eux. Il y avait cependant huit ans que j'étais au Darlac, mais nos relations, bien que cordiales, n'avaient pas encore ce caractère d'intimité que leur conférait cette invitation. Hommes et femmes d'un même village se baignent ensemble et nus, la morale et la décence ne sont pas en cause. Il suffit qu'une main cache le sexe lorsqu'on est hors de l'eau. Les femmes à Buon Ma Thuot n'ont commencé à se cacher et à se voiler en faisant leurs ablutions, que lorsqu'elles se sont rendu compte qu'elles étaient l'objet d'une curiosité indécente de la part des touristes européens.

La femme qui a ses règles est dite impure, et doit se tenir en aval des autres baigneurs. J'ai vu bon nombre d'hommes atteints de maladies vénériennes venir demander la mise à l'amende des femmes auxquelles ils attribuaient leur maladie, parce que, étant impures, elles s'étaient baignées en amont de l'endroit où ils se trouvaient.

Lang ti gŭ a'ñuê tông ti dlông a'ñuê hrăh a'nôk sah mdrong dôk
Vers au-dessous natte blanche au-dessus natte rouge place chef grand demeure
a'năn drŭh drŭh (1) *to' găh, drôah drôah to' ôk nao to' a'nôk Damsan*
alors drŭh drŭh vers l'avant drôah drôah vers l'arrière aller à l'endroit Damsan
pôk a'dŭ dua trăng mənăng dua sun, hənūn dua tăl. A'sey məley
ouvre alcôve deux battants chaises deux blocs matelas deux pièces. Corps corps
Damsan dih băng ê'jao bŭk lao həlam ching a'nā.
Damsan couché dans hamac cheveux pendre dans gong grand.

H Li. — Nao bĕ a'dey ko' găh, tōe bŏ hlām, cham bŏ găh khuā
H Li. — Va hop ! frère à l'avant étrangers plein dans, Chams plein avant chef
krăh sang dôk bi ê'ngu'.
milieu maison demeure être tranquille.

Damsan. — A'mao ôh a'may ah kao a'mao nao ko' ñu. Chuh mənu, pu
Damsan. — Pas avoir non sœur aînée moi pas aller vers lui. Flambe poulet, porte
kəpê ko' ñu. Həley chĕh pŭ ? pŭ a'bu kəda êma məlam pəlê.
alcool à lui. Quelle jarre porter ? porter a'bu préparée cinq nuits seulement.
Uit to' gah chŭh mənŭ a'na krăm, chăm mənu a'na məbŏh,
Revenue de avant flambe poulet femelle couveuse, assomme poulet femelle pondeuse,
hrŏh braeh si mənga êpāng si iang hrôē, kəna êsey kəchŭh êa băh
blanchit riz comme fleur épang comme génie jour cuit riz crache eau salive
êlah êa eəhang bhêang rêang (2) *kəsa, mă to' gŭ, pŭ to' trêa ba*
langue eau bétel prestement retire cuit prend au-dessous pose sur parquet porte
həlao jàng, pràng kənāch, həlao kach grèo dŏ săh mədrŏng pu êsey
plateau pieds, plateau gravé, plateau incrusté feston objets chef puissant porte riz cuit
ko' găh.
au devant.

secs et d'épines, nous nous baignerons devant vous, nos pas suivront les vôtres, nos mains se tendront pour les échanges.

A la place du grand chef est étendue au-dessous une natte blanche, au-dessus une natte rouge. Alors *drŭh drŭh* de l'avant, *drôah drôah* vers l'arrière, H Li va vers l'endroit où se trouve Damsan. Elle ouvre la porte à deux battants de l'alcôve, on y voit deux chaises, deux matelas. Damsan est couché dans un hamac, ses cheveux défaits pendant au dehors jusque dans un grand gong.

H Li. — Allons ! va, petit frère, l'avant de la maison est plein d'étrangers, plein de Chams, leur chef attend paisiblement au milieu de la maison.

Damsan. — Je ne veux pas y aller, ô sœur aînée. Que l'on flambe un poulet, qu'on lui porte une jarre d'alcool. Quelle jarre ? Une jarre a'bu préparée depuis cinq nuits seulement.

---

(1) *Drŭh drŭh..... drôah drôah*, onomatopée, bruit des pieds nus sur le parquet en treillis de bambou, joint au bruit du parquet lui-même.

(2) *Bhêang rêang* indique l'action de retirer rapidement la marmite du foyer au moment précis où le riz est cuit à point.

H Li. — Hrê bĕ! a'iong a'dey ăh bi hòa.
H Li. — Venir allons frères pour manger.

A'nan nao bi hôa iơh Y Dhing Y Ling gŏ' dè.
Ainsi aller pour manger Y Dhing Y Ling mêmes.

H Ang. — Hòă bĕ, èsey kao bào è'ba, èa bào brŭ, mənu tlang
H Ang. — Mangez, riz cuit moi sent fermenté, eau sent pourri, poulet épervier
păh, məne jhā jhil, hril, tlang mă kətea
abandonné, femme perruche jha jhil, perruche hril, épervier prend perruche kətea
tlang bàng.
épervier manger.

A'nan Y Dhing Y Ling dè hôa sa bang kay sa ngay ñu dòk.
Ainsi Y Dhing Y Ling mêmes mangent une fois bouchée un moment eux demeurent.

H Ang. — Si leh o' a'iong a'dey hòa êsey kao sa ènuich diam (1)
H Ang. — Pourquoi ô frères manger riz cuit moi une pincée victuailles
duich ko' kao, mənŭ tlao kədĕh dleh kao mədàng?
pincée à moi, poulet trois morceaux obliger moi ranger?

Y Dhing. — Kao dòk sāng ih kao mao dŭm, kao dòk sāng kao
Y Dhing. — Moi être maison toi moi manger, tout cela, moi être maison moi
sa bŏh məkay tlao ray kao bàng, sa bŏh kəmun tlao thun
un fruit pastèque trois générations moi manger, un fruit concombre trois ans
kao bàng.
moi manger.

Revenue de l'avant, elle flambe une poule couveuse, assomme une poule pondeuse, blanchit le riz comme la fleur *èpāng*, comme le soleil, cuit le riz tout en crachant sa salive rougie par le bétel, prestement retire la marmite de riz cuit, la prend par-dessous, la pose sur le parquet, dispose le tout sur un plateau à pieds, un plateau gravé, un plateau incrusté à feston, objets de grands chefs, et apporte le riz cuit à l'avant de la maison.

H Li. — Allons, frères, venez manger.

Et Y Dhing et Y Ling vont manger.

H Ang. — Mangez, mon riz sent le fermenté, mon eau sent le corrompu, mon poulet a été abandonné par l'épervier et la femme est une perruche *jhā jhil*, une perruche *hril*, une perruche prise par l'épervier, une perruche *kətea* mangée par l'épervier.

Alors Y Dhing, Y Ling alternativement mangent une bouchée et se reposent.

H Ang. — Pourquoi donc, frères, ne mangez-vous qu'une pincée de mon riz, qu'un peu de mes aliments?

Y Dhing. — Parce que je suis chez vous, je mange tout cela; mais lorsque je suis chez moi, je ne mange qu'un concombre en trois ans, qu'une pastèque en trois générations.

---

(1) *Diam*, « légumes », signifie également tout ce qui est comestible.

H Ang. — Oh deh, oh deh, nao mă kəpê.
H Ang. — Ô enfants, ô enfants, aller prendre alcool.
Hədeh. — Ti kəpè ma kơh a'duōn ?
Enfants. — Quel alcool prendre pour aïeule ?
H Ang. — Ma kəpè cheh ju, kəpè cheh jan sa pan pŏk trèā,
H Ang. — Prendre alcool jarre noire, alcool jarre sombre huit pièces parquet,
èmā jhè kəkung tlao chu tuy həlung ti tluòn.
cinq supports porter trois individus suivre soutenir au-dessous.

H Deh. — Ma uăng, phĭk, kəley (1). *Bəbri ñu məgrênh.*
Serviteurs. — Prends bêche, pique, pioche. Grogne lui gronder.
O' a'duòn ! O' a'duòn ! dăm ih grènh to' məmih to' məsam ih kəngŭ
Ô aïeule ! Ô aïeule ! ne pas toi gronder que douce que acide toi surgis
a'mao diŏ mă jŭ jhāt. Ma ko' a'iong ărăng sey a'dey ărăng
pas atteindre prendre mauvais. Prends la frère son corps petit frère quelqu'un
pô, chuăk hong kədieng dlieng hong məra diă ba ko'dlông.
même, agripper avec doigts porte avec épaule saisis pose au-dessus.

H Ang. — Truh ko' dlòng həley kă kəpê kă nao ko' ñu həley
H Ang. — Arrivé en haut qui attache alcool attache aller que lui qui
iuôl ching iuôl nao ko' ñu.
suspend gongs suspend aller à lui.

Bual. — Ti ching bi tòng lĕ o' a'duòn ?
Serviteurs. — Quels gongs faire frapper où ô aïeule ?

H Ang. — Tòng ching mūng ènay ching tlay pră, tòng bèa bèa
H Ang. — Frappe gongs sonore bruit gongs harmonieux, frapper doucement
hră char ñu nao, tòng ! ti gŭ sūr ba èbòng, tòng ! ti dlòng
s'étendre pays lui aller, frapper au-dessous infiltre traverses, frapper au-dessus

H Ang. — Ô enfants, ô enfants, allez chercher du vin de riz.

Les Serviteurs. — Quelle jarre faut-il porter, ô aïeule ?

H Ang. — Prenez la jarre d'alcool noire, la jarre d'alcool sombre, celle qui couvre huit pans de parquet, celle que l'on porte avec cinq supports et trois hommes pour la soutenir par-dessous.

Les Serviteurs. — Prends la bêche, pique, pioche. (Elle gronde, elle grogne.) Ô aïeule ! O aïeule, ne grogne donc pas et sois douce plutôt qu'acide, nous ne te sortons pas pour faire le mal. Prends-la par le corps, frère aîné, frère cadet, agrippe-la avec les doigts, porte-la sur l'épaule, prends-la, pose-la au-dessus.

---

(1) *Ma uăng, phĭk, kəley*, prends la bêche, pique, pioche. Les jarres de vin de riz en fermentation sont généralement enterrées dans des trous creusés à côté de la maison, des rondins de bois recouverts de terre ferment l'ouverture. Les serviteurs parlent à la jarre, car les vieilles jarres ont une grande valeur et sont considérées comme incorporant un génie, elles ont un nom propre comme une personne.

sūr èda, kra həua uơr pay a'dhān kəiao, kəsơk mətao uơr
passe sur traverse, singe həua oublie saisir branche arbre, âmes sorciers oublier
ngă mənuih, kuih prôk uơr kuay bang, prao jŭ juăng di rāng ko'
faire humains, rat écureuil oublient gratter trou, cobra noir juăng monter s'allonger
dlông, droah dôk bi èngay, pay bi kəngŏng (1), *kətŏng bi kəngưn*
au-dessus, chevreuil reste être attentif, lapin fait saisi surpris, daim fait saisi surpris
a'mao uăn kəpưn bàng rơk, kəmang hơk bŏ dôk həmo'
pas temps saisir manger herbe, ne que seulement plein rester entendre
ching èkay Damsan.
gongs garçon Damsan.

H Ang. — Hrê bĕ ! a'iong ăh mənam kəpê kao a'mao thao tŭ
H Ang. — Venez allons frère ô boire vin de riz moi pas avoir connaître acceptable
dưn məmih ñam ñam, məsam ñil ñil, kəpè bŏh kəchil dòa tlao
quand même doux un peu un peu, acide sensiblement, vin fruit kəchil après trois
məlām.
nuits.

A'năn Y Dhing nao mənăm, kəpè chŭt (2) *ti băng kəbông bhèòng*
Alors Y Dhing va boire, vin pénètre dans trou bouche bouquet
ti kəngā kəpè məmih phi hang dang bao kəngā. Sa băng kədi trŭh (3) *ti*
à oreille vin doux âpre force plier lobe oreille. Une fois penché atteint à

H Ang. — Elle est en haut, que ceux qui attachent les jarres l'attachent, que ceux qui suspendent les gongs les suspendent.

Les Serviteurs. — Quels gongs faut-il frapper, ô aïeule ?

H Ang. — Frappez les gongs sonores, frappez les gongs au son harmonieux. Frappez ! que doucement il s'étende sur le pays. Frappez ! il s'infiltre par-dessous les traverses inférieures de la maison, frappez ! il passe par-dessus les traverses supérieures. Le singe *hua* oublie de saisir la branche d'arbre ; les revenants, les sorciers oublient de faire du mal aux humains ; le rat, l'écureuil oublient de gratter dans leur trou ; le cobra noir *juăng* surgit et s'allonge ; le chevreuil est attentif ; le lapin est saisi de surprise ; le daim sur le qui-vive n'a pas le temps de saisir l'herbe et la manger ; ils ne peuvent qu'écouter les gongs du garçon Damsan.

H Ang. — Allons, ô frère, venez boire le vin de riz, je ne sais s'il est suffisamment doux ou légèrement acide, semblable à l'alcool du fruit *kchil* préparé depuis trois nuits seulement.

---

(1) *Kəngŏng* et *kəngưn* ont la même signification, on les emploie soit en mot composé, soit séparément. L'emploi séparé est plus poétique et est généralement usité dans les *khan* et les lois.

(2) *Chŭt* « enfoncer dans » indique ici l'action de boire en introduisant le chalumeau dans la bouche. *Hang* est employé pour exprimer la force d'un alcool, d'un mets.

(3) *Sa băng kədi trŭh ...sa băng hədāng trŭh...* : les buveurs aspirent une gorgée alternativement dans un balancement du buste en avant et en arrière.

kāng (1), *sa băng hədāng trŭh ti pŭk, sa băng kətrŭk brāp rāp* (2) *ñu*
baguettes, une fois retour atteint à renflement, une fois gorgée gargouiller lui
məkhuôt.
épuisé.

Y Dhing. — O' ă'dey, o' ă'may, chĕh ih məchăh.
Y Dhing. — Ô petite sœur, ô sœur aînée. jarre toi fêlée.

H Ang. — Nga gŏ' məchăh dĕh a'dey ih mənăm. Məbŏ hĕ èa
H Ang. — Faire même cassé même petit frère vous boire. Remplissez eau
iơh ñu.
allons lui.

Leh məbŏ èa H Ang lĕ mənăm, lĕh H Ang mənăm Y Dhing lăch.
Déjà rempli eau H Ang alors boire, déjà H Ang boire Y Dhing dire.

Y Dhing. — Si lĕh a'dey a'may, h mey hrè tshưn ial dlê ko' tshưn,
Y Dhing. — Pour lors ' sœurs, nous venir visiter parler pour visite,
h mey hrè iao iăl dlè ko' iao. A'nam ti kənay Damsan nao?
nous venir pêcher parler de pêche. Ainsi où jeune homme Damsan aller ?

H Ang. — Ti ñu nao ? ñu dôk ti ôk.
H Ang. — Où lui aller ? il demeure à l'arrière.

Y Dhing. — Ia mənàng ñu dôk ti ôk ? ñu diu luam luam, duām
Y Dhing. — Quelle chose lui rester à arrière ? lui faiblesse indisposer, malade

Alors Y Dhing va boire l'alcool dont le bouquet, quand il pénètre dans la bouche, atteint l'oreille et dont la force en plie le lobe par son âpre douceur. Il aspire une fois dans un balancement du corps en avant et fait baisser le niveau jusqu'aux baguettes, il aspire une fois dans un balancement du corps en arrière et le fait baisser jusqu'au renflement de la jarre, encore une gorgée et l'on entend le gargouillement de la jarre épuisée.

Y Dhing. — O petite sœur, ô sœur aînée, ta jarre est cassée.

H Ang. — C'est vous-même, petit frère, qui avez fait comme si elle était cassée en buvant tout. Qu'on la lui remplisse d'eau.

La jarre remplie d'eau, H Ang boit et Y Dhing dit: Pour lors, sœurs, nous sommes venus vous voir, parlons donc de l'objet de notre visite, de même que si nous étions venus pêcher, nous parlerions de pêche. Où donc est allé l'adolescent Damsan ?

H Ang. — Où il est allé ? il est à l'arrière de la maison.

Y Dhing. — Pourquoi reste-t-il à l'arrière ? est-il faible, indisposé ? est-il légèrement malade et couché auprès d'un feu d'éclats de bambous, ou bien

---

(1) On appelle *kāng* les baguettes entrecroisées que l'on coince dans la jarre ou dans des feuilles qui retiennent le riz fermenté, l'empêchant de se mélanger à l'eau dont on a rempli la jarre.

(2) *Brāp rāp*, onomatopée, bruit du liquide épuisé, aspiré au chalumeau dans lequel pénètrent air et liquide.

lĭ lĭ, di puy ă'ròk, dòk dènh dū hiu a'mao ār? Həmey hrè
légèrement, couché feu bambou, rester agité aller pas possible? Nous venir
hənoè ko' tshòng hòng ko' məngā, a'nak ê'dam è'rā ko' hāt è'hăng.
abeille sur flaque guêpe sur fleur jeunes, hommes jeunes filles au tabac bétel.
A'ney tshurp H Ang kəgŭ duè nao ko' òk, brāk rāk pŏk bang a'dŭ.
Ceci aussitôt H Ang se lever s'en aller vers l'arrière, pousse ouvrir trou alcôve.

H Ang. — Nao bĕ a'dey ah ko' găh toe bŏ hlām, chām bŏ
H Ang. — Va allons! frère vers l'avant étrangers plein dans, Chams plein
gah khua krăh sang dòk bi e'ngu'.
avant chef milieu maison demeure tranquillement.

Damsan. — Iă ngă ñu hrê?
Damsan. — Quoi faire lui venir?

H Ang. — A'răng hrè ko' ih arăng chăng ko' ung H Ni ko' ung H Bhi.
H Ang. — On vient pour toi on veut à mari H Ni à mari H Bhi.

Damsan. — A'mao òh kao dê a'mày ăh, kao a'mao dòk òh H Ni H Bhi.
Damsan. — Pas avoir moi même sœur aînée moi pas rester H Ni H Bhi.
Kəpih ñu hong kəbao, mətrun (1) *ñu hong ching. To' a'mao ñu*
Sacrifice lui avec buffle, faire descendre lui avec gong renflé. Si pas lui
uit, mətrun ñu hong tshar hong èmān həlun. Druh druh
repartir, faire descendre lui avec gong plat avec éléphant esclave. Druh druh
duè uit to' găh, dròah dròah to' òk.
aller revenir à avant, drôah drôah à l'arrière.

est-il délirant et dans l'impossibilité d'aller? Nous sommes venus comme l'abeille va sur la flaque d'eau, la guêpe sur la fleur, le jeune homme vers la jeune fille, pour le tabac et le bétel.

Ceci dit, H Ang se lève aussitôt et s'en va vers l'arrière, elle ouvre l'alcôve.

H Ang. — Allons! Va, petit frère, vers l'avant, les étrangers le remplissent, les Chams le remplissent, leur chef au milieu attend tranquillement.

Damsan. — Que viennent-ils faire?

H Ang. — On vient pour toi, on veut un mari pour H Ni et H Bhi.

Damsan. — Ah non! je ne veux pas, ô sœur aînée, je ne demeurerai pas avec H Ni et H Bhi, fais-leur le sacrifice *kəpih* avec un buffle, fais-les partir en leur donnant un gong renflé; si cela ne suffit pas, fais-les partir en leur donnant un gong plat, un éléphant et un esclave.

Druh druh allant à l'avant, *drôah drôah* revenant de l'arrière, H Ang dit:

Pour vous dédommager de la surveillance des oiseaux *ngiêk* (dans le champ de riz), voici un morceau de canne à sucre; pour vous dédommager

---

(1) *Trun*, « descendre ». *Mətrun*, « faire descendre », est employé dans le sens de faire partir, parce que, pour partir, il est nécessaire de descendre l'échelle.

H Ang.— To' a'iŏng a'dey ah a'hū kiă ngièk sa (1) *a'uān*
H Ang. — Pour frères dédommager surveillance ngièk un nœud
kəbàu a'hū kia kətrō sa bŏh mətey, a'hu drey dua
canne à sucre dédommager surveiller tourterelles un fruit banane, accord nous deux
kòng dar kəngān. A'dey kao a'ney a'mao thao tŭ dŭrn, a'mao
bracelets entourer main. Petit frère moi ici pas connaître accepter moyen, pas
thao chŭt bay ching, H Ni a'mao thao chŭt kəning êmān
connaître tresser paniers gongs, H Ni pas connaître passer entrave éléphant
H Ni, a'mao thao chŭt ghān oseh, a'mao thao krê cheh
H Ni, pas connaître passer harnacher cheval, pas connaître surveiller jarres
ching H Ni.
gongs H Ni.

Y Dhing. — A'mao ñu thao chŭt bay ching durn, kha bi mao
Y Dhing — Pas lui connaître tresser panier gongs ça va, quoi faire avoir
pô dôk brey ti a'chang dàng a'ñue mao pô. kətué brey kədi
qui rester donner à demeurer étendu natte avoir qui, raconter donner affaire
a'duôn màng kənoê kədi ay màng hədap. Kha ñu a'mao dôk, həmey
aïeule depuis avant affaire aïeul depuis autrefois. Si lui pas demeurer, nous
bi mao ñu màng mao ñu kœh həmey gurt.
faire avoir lui depuis avoir lui que nous consentir.
To' ñu chăng ko' ching, luy həmey uit mă ching, to' ñu
Si lui vouloir alors gong renflé, laisse nous retourner prendre gong, si lui
chăng ko' tshar ko' êmān həlun, həmey uit mă ko' sāng,
vouloir que gong plat ou éléphant esclave, nous retourner prendre à la maison
həmey chăng bi mao ñu mœh.
nous vouloir faire avoir lui entendre.

de la surveillance des tourterelles, voici une banane et pour sceller notre accord, que ce bracelet entoure notre poignet. Mon jeune frère ne peut accepter, car il ne saurait pas tresser les paniers à gongs de H Ni, il ne saurait pas entraver les éléphants de H Ni, il ne saurait pas harnacher les chevaux, ni surveiller les biens de H Ni.

Y Dhing. — Peu importe qu'il ne sache pas tresser les paniers à gongs, nous demeurons sur cette natte pour vous rappeler la parole de notre aïeule jadis, la parole de notre aïeul autrefois. S'il ne veut pas demeurer (avec notre sœur), nous lui ferons ce qu'il faut pour qu'il sache que nous avons obéi, nous.

S'il veut des gongs renflés, laisse-nous aller en chercher; s'il veut des gongs plats, des éléphants, des esclaves, nous retournerons en chercher à la maison. Nous le voulons, entendez-vous ?

---

(1) « Pour vous dédommager de la surveillance des oiseaux *ngièk*... » Métaphore employée par H Ang pour ménager la susceptibilité des entremetteurs éconduits ; par « morceau de canne à sucre » elle entend un gong renflé, et par une banane, un gong plat. Pour les riches, un gong renflé et un gong plat n'ont pas plus de valeur qu'un morceau de canne à sucre et qu'une banane.

H Ang. — Khă ih kədloh dlô krœa, èa tŏng bi, bŏh tao
H Ang. — Alors que vous extraire cervelle tortue, eau tŏng bi, pièce pierre
kli blĕ èa məñak a'nāk săh mədrong bœk gŏ' ñu a'mao dôk. Jăk
plate couler eau parfum fils chef puissant payé à lui pas demeurer. Aimable
ih diă ba ching a'ney, jăk ih diă ba tshar a'ney.
vous tenir porter gong ce, aimable vous tenir porter gong plat ce.

Y Dhing — Ia həmey ngă ching tshar, leh ñu lach həmey mətah (1) *bào èa*
Y Dhing. — Quoi nous faire gongs, après lui dire nous cru sentir eau
məda (2) *bào kəñit a'mao sit chăng ko' a'dey a'may. O' Y Dhang, o' Y Lang*
məda sentir kəñit pas vrai vouloir à sœurs. O Y Dhang, ô Y Lang
èngao băng jāng kŏh a'nāk tôe kədi kăn mao. Ma bră trôă
au dehors trou porte décapiter fils étranger affaire pas avoir. Prends lasso capturer
êmô kənô, kŏh băng èmô ñu, huy ñu lach mətăh bào èa məda bào
bœuf mâle, tuer manger bœuf lui, peur lui dire cru sent eau məda sentir
kəñit a'mao sĭt chăng ko' ung a'dey! A'ney a'dey ñu H Li săt
gingembre pas vrai vouloir à mari sœur! Ainsi sœur cadette lui H Li enroule
məiêng nàng kədao āo nàng păl, bŭk kal (3) *gè mənè bih mənòng.*
jupe courte passe veste courte bras, chignon épingle bâton femme bih mnong.
Trŭh ko' a'iŏng ñu Y Damsan uit kənga dêo tœl hrăh, uit kənga
Arrivée à frère aîné elle Y Damsan tord oreille gauche jusque rouge, tord oreille
nəhoa, tœl hrăh, păh ti rŏng sa băng lĕ. A'ney a'iong ñu məhèa :
droite, jusque rouge, claque au dos une fois ainsi. Là frère aîné lui pleurniche :
Jham dey a'dey ah ih ngă ko' kao ?
Si fort ainsi sœur ô toi faire à moi ?

H Ang. — Alors que vous pourriez extraire de la cervelle d'une tête de tortue, du suc de la fleur *tŏng bi*, et du parfum d'un rocher, vous ne pourrez, même en payant, contraindre un fils de chef. Soyez assez aimable pour emporter ce gong renflé, veuillez emporter ce gong plat.

Y Dhing. — Que ferions-nous de vos gongs ? Sommes-nous des novices, des gamins frivoles qui ne saurions obtenir un mari pour notre sœur ? Ô Y Dhang ! Ô Y Lang ! Que faites-vous au dehors ? Il n'y a pas là-bas de mise à mort d'étranger. Prenez un lasso, capturez un de leurs taureaux que nous tuerons et mangerons, pour qu'ils ne puissent dire que nous sommes des novices, des gamins frivoles qui ne savent pas obtenir un mari pour leur sœur.

Alors la sœur cadette H Li enroule sa jupe courte, saisit une veste à courtes manches, assujettit son chignon avec une épingle à la manière des femmes bih et mnong. Elle va vers son frère aîné Damsan, elle lui tord l'oreille gauche jusqu'au sang, elle lui tord l'oreille droite jusqu'au sang, lui donne une claque dans le dos. Il geint.

— Pourquoi me traites-tu si durement, ô petite sœur ?

---

(1) *Mətah*, « vert, non mûr, cru », est employé ici pour « novice, inexpérimenté ».

(2) *Bâo êa məda, bâo kəñit*, sentir le parfum de la fleur *məda*, sentir le parfum du gingembre. Les jeunes gens et les jeunes filles se parfument en se frottant le corps avec la plante *məda* et la racine de gingembre.

(3) *Gê kal*, épingle à cheveux.

H Li. — A'mao diŏ jhām bay go' a'mao ô tluôn, a'mao diŏ
H Li. — Pas avoir atteint fortement même pas avoir ô après, pas avoir atteint
jham buôn jham tôe. Dlăng kơh a'iong ăh tôe bŏ hlām, cham
fortement endroit frappé étranger. Regarde à frère ô étrangers plein dans, Chams
bŏ găh khua krăh sang dòk bi e'ngu'. Dlăng lăng a'iong ăh,
plein avant chef milieu maison demeure être tranquille. Regarde donc frère aîné ô,
a'dam a'dey H Ni chŭh bàng êmô grăp hrôe chŭh bàng kəbao grăp hroê
frères H Ni flamber manger bœuf chaque jour flamber manger buffle chaque jour
a'dam a'dey H Ni ăl ko' ih a'mao nao ko' gah.
parents H Ni fâchés à toi pas avoir aller au devant.

Damsan. — O' həděh mă èa kəbŭng kao rao kè, èa kəbe kao rao
Damsan. — Ô enfant prends eau chaudron moi laver mains, eau marmite moi laver
kəngān (1), *tsien kəuān pach bô məta.*
mains, bol kəuān laver visage figure.
Phưy kəpin hədap prăp kəpin mərao ka iào ao a'ney mă
Abandonne ceinture vieille sort ceinture nouvelle pas encore bien veste ci prend
ao a'dih bar kəpin brung kūt, ao bŏh a'nut həò ê'rò òk găh
veste là-bas enroule ceinture bariolée repliée, veste boutons vêtir va et vient avant
ding pă êmā.
arrière serviteurs quatre cinq.

Damsan. — O'h deh buòn a'ney jăk io' ih dlăng ko' kao.
Damsan. — Ô enfant endroit-ci bien est-ce toi regarder à moi.

H deh. — Jak mơh ay ăh, jak mān tŭ jak mān dưn.
Serviteurs. — Bien aïeul ô, bien assez bien suffisamment.

H Li. —Non, je ne t'ai pas atteint fortement, je ne t'ai frappé en aucun endroit étranger, et maintenant regarde : l'intérieur est plein d'étrangers, les Chams remplissent l'avant et, au milieu de la maison, leur chef attend tranquillement. Regarde donc, ô frère aîné, les frères de H Ni mangeront un de nos bœufs chaque jour, mangeront un de nos buffles chaque jour, les parents de H Ni sont fâchés de ce que tu ne vas pas sur le devant.

Damsan. — O enfants, apportez-moi de l'eau dans un chaudron, dans une marmite pour me laver les mains, de l'eau dans un grand bol pour me laver la figure.

Il abandonne sa ceinture usagée, en prend une neuve; cette veste-ci n'est pas jolie, il prend cette autre. Il ceint la ceinture bariolée, en replie l'extrémité, vêt une veste à boutons, va et vient de l'avant à l'arrière, suivi de quatre ou cinq domestiques.

Damsan. — O enfants, suis-je bien ainsi ? Regardez-moi.

Les Serviteurs. — Oui bien, grand-père, bien assez, bien suffisamment.

---

(1) *Rao kè... rao kəngān*, forme poétique de *rao kè kəngān* ou simplement *rao kəngān*.

Phưy kəpin hədăp prăp kəpin mərao ka iao ao a'ney ma ao
Laisse ceinture vieille sort ceinture neuve pas encore bien veste ci prend veste
a'dih. Bar kəpin (1) *brung mənga kəu pan tshiam jŭ mənga èmè ao ay*
là-bas. Ceint ceinture bariolée fleur kəu enroule turban noir fleur èmè veste ancêtre
a'dè ko' dlong tlă dlăm. Ma tshiam gri hərang kəièng tshiam grièng kŏ,
céleste de haut faire tomber. Prend serviette feston ceint taille turban ourlé tête,
diŏ io' ñu èkay mədrong èdām. A'nan ñu nao to' găh iơh ñu
atteint oui lui garçon puissant jeune homme. Ainsi lui aller a avant oui lui
dè, sa tăh èlao sa bao êdey sa drey Damsan ti krăh.
même, un cent avant un mille après un seul Damsan au milieu.
To' truh ko' găh dôk to' jhưng ñu. Ti gŭ lāng a'ñuê
Lorsque arrivé à avant se mettre sur lit de camp lui. Au-dessous étendu natte
tông ti dlông a'ñue hrah êdăh bŏh a'nôk săh mədrŏng. Bò məta si
blanche au-dessus natte rouge tel place endroit chef puissant. Visage comme
pruih èa chuă, məsey si èa băl mənga si ăl si
ardent eau alcool, semblable comme eau băl faire faire comme colère comme
choènh. Hik tlao băng è'gey (2) *ñu si răh a'sar məkay, băng ngay* (2)
fureur. Souriant trou dents lui comme rouge fruit pastèque, trou bouche
si hla è'sun, mun kəkuê si trŏng luè kəsă dlăng biă biă
comme feuille oignon, nuque comme aubergine rouge mûre regarder un peu
a'mao thao hrăp. Məlao muinh do' həuè guôl dāng, məlao kang
pas avoir connaître rassasié. Poils lèvres souple rotin guôl dang, poils menton
do' həuê guòl pòng, məlao kəbong kəngā chăt chuăl chăt durh kəngā.
souple rotin guôl pòng, poils bouche oreille, pousse pavillon pousse trou oreille.

De nouveau, il abandonne sa ceinture, en prend une nouvelle, ne trouve pas bien cette veste-ci, prend cette veste-là, ceint sa taille d'une serviette à franges et sa tête d'un turban ourlé et ainsi a l'allure d'un jeune homme puissant. Alors il s'en va vers l'avant, cent le précèdent, mille le suivent, au milieu, lui seul, Damsan.

Arrivé à l'avant, il s'assoit sur son lit de camp. Au-dessous est étendue une natte blanche, et au-dessus une natte rouge, comme il sied à la place d'un grand chef. Son visage est rouge, comme enflammé par l'alcool, par le suc de la plante *băl*, par la colère, par la fureur. Quand il sourit, sa bouche apparaît rouge comme le fruit de la pastèque, sa bouche est mince comme la feuille d'oignon, sa nuque est semblable à la petite aubergine rouge mûre ; (les gens) le regardent furtivement et ne se lassent pas de le voir, sa moustache est souple comme le rotin *guôl dāng*, sa barbiche est souple comme le rotin *guòl pòng*, les poils envahissent de sa bouche à son oreille jusque au pavillon, au trou de ses oreilles.

---

(1) *Bar kəpin*, ceindre une ceinture, c'est-à-dire l'enrouler autour des reins, la passer entre les jambes, en fixer l'extrémité, tandis que *hərang* signifie ceindre la taille uniquement.

(2) *Băng è'gey* est l'intérieur de la bouche, *băng ngay* est l'ouverture.

To' sang H Ni. Khuk khak (1) *ay a'dū diă gê drā həuê ay a'dĕ*
A maison H Ni. Khuk khak ancêtre ciel tient canne rotin ancêtre ciel
dia gè drā həling hrè məjing H Ni H Bhi hong êkay Damsan.
tient bâton canne ébène venir marier H Ni H Bhi avec garçon Damsan.

Ay dè. — O' chò o' chò trŭh io' ung ih ko' sāng ?
Ancêtre. — Ô petite-fille ô petite-fille arrivé mari toi à maison ?

H Ni. — Ia nèng mətrŭh (2) *kơh ay, thao ărăng mədòk thao*
H Ni. — Comment faire arrivé pour Ancêtre, connaître on demeurer connaître
ărăng məluy bèă dăh a'dăm a'dey kao tèo nao lĕh è'lao.
on abandonner tandis que parents moi suivre aller déjà avant.

Ay dè. — A'mao jing òh chò ăh ih luy həjăn a'dăm a'day ih,
Ancêtre. — Pas avoir réussir petite-fille toi laisser seuls parents toi,
ih nao uăt ih hənan kơh ung jing mô jing.
toi aller avec toi ainsi pour mari faire femme faire.

H Ni. — Kəgū a'guah èdăh iang hrôe o' hədeh nao ma èmān.
H Ni. — Dessous matin surgir génie jour ô enfants aller prendre éléphants.

H Dch. — Ti èmān ma kơh a'duôn ?
Serviteurs. — Quel éléphant prendre pour aïeule ?

H Bhi. — Ma èmān kənô ku hòa məla bay bò say məlūm
H Bhi. — Prendre éléphant mâle queue longue défense courbe visage moucheté
mədrong tl io ūm tu' hrôe məlām.
puissant magnifique du jour nuit.

Khuk khak, s'aidant d'une canne en rotin et d'une canne d'ébène, l'ancêtre céleste s'en vient s'occuper du mariage de H Ni et H Bhi avec le garçon Damsan.

L'Ancêtre céleste. — O petite fille, ô petite fille, ton mari est-il arrivé à la maison ?

H Ni. — Comment puis-je faire connaître à l'Ancêtre si l'on vient demeurer ou si l'on abandonne, mes frères sont allés pour savoir cela.

L'Ancêtre. — Cela ne peut réussir ainsi, ô petite fille, si tu laisses tes frères agir seuls ; vas-y toi-même, le mari vient quand la femme le veut.

H Ni (aux serviteurs). — Au lever du jour, ô enfants, vous irez attraper les éléphants.

Les Serviteurs. — Quels éléphants faut-il attraper, ô grand'mère ?

H Bhi. — Prenez l'éléphant mâle à la longue queue, aux défenses courbes régulières, à la face mouchetée, l'éléphant puissant, splendide de jour et de nuit.

---

(1) *Khuk khak*, onomatopée se rapportant au bruit des bâtons qui aident la marche de l'ancêtre.

(2) *Trŭh* « atteindre », *mətrŭh* « faire atteindre », est mis ici pour porter à la connaissance de.

Trŭh ko' buôn êmān kəno să uòng huê èmān mənè să uòng ê'tièng
Arrivé au village éléphant mâle seller bât rotin éléphant femelle seller bât profond
êmān kəgiêng tièng lieng məiuôl. A'năn H Ni H Bhi dè luy ièng hədap
éléphant une défense sonnailles suspendues. Alors H Ni H Bhi elles quitter jupe ancienne.
prăp ièng mərao ka iao ièng a'ney ma ièng a'dih. Bar ièng brung mənga kəu,
sort jupe neuve pas jolie jupe ci prend jupe autre. Vêt jupe bariolée fleur kəu,
həô ao jŭ mənga êmē ièng av dè ko' dlòng tla dlăm ko' dlòng.
vêt veste noire fleur êmê jupe ancêtre ciel de haut faire tomber de'n haut.

H Ni. — O'h deh buôn a'ney jăk io' ih dlăng ko' kao?
H Ni. — Ô enfants endroit ci joli est-ce vous regarder à moi ?

H Deh. — Jăk iơh a'duòn ăh siam iơh a'duòn ăh.
Serviteurs. — Joli bien grand'mère ô très joli bien grand'mère ô.

Kəngān dèo bŭh kòng pră kəngān nəhoa buh kòng bi tīr a'sey
Main gauche entoure bracelet or main droite entouré bracelet double corps
blir blir si deō kəmlŭng. Bŭk gŭ tshŭ mənè mənòng bŭk dlòng
refléter comme plateau bouclier. Chignon bas semblable femme mənông chignon haut
tshu mənê ê'dè bŭk kəsua kuè, èbāt tăk tay èūn êmăn.
confondre femme rhadé chignon émerger queue, marcher dandinement mou fatigué.
Bŭk chi dôk bo' chi, bŭk chŏng dôk bo' chŏng sa bŏh ching
Chignon parfait est régulier, chignon luisant demeur, erlisse luire un renflement gong
mŏng prŏng ñu bŭk. Chăh èbāt mənŭ prāng, tshòāng èbāt chim
mŏng gros lui chignon. Déplacement marcher poule hérissée, enjambée marcher oiseaux
mələng(1) *baō kām mələo dūng bo' a'rŭ'. Èmān H Ni H Bhi to' gŭ*
mələng clameur balle paddy soulever à emporter. Éléphant H Ni H Bhi au-dessous

Arrivés au village, sur l'éléphant mâle est fixé un bât en rotin, sur l'éléphant femelle est fixé un bât profond, à l'éléphant à une défense sont suspendues des sonnailles. Alors H Ni et H Bhi quittent leur jupe usagée pour en prendre une neuve ; celle-ci ne leur semble pas suffisamment belle, elles en prennent une autre. Elles s'habillent de la jupe bariolée à fleur *kəu*, avec la veste noire à fleur de *èmē*. La jupe est celle que d'en-haut laissa tomber l'ancêtre céleste.

H Ni. — O enfants, de cet endroit, regardez-moi, suis-je bien ainsi ?

Les Serviteurs. — Vous êtes jolie, ô grand'mère, très jolie, grand'mère.

A son poignet gauche, elle met un bracelet en or, à son poignet droit un bracelet double. Son corps a les reflets du plateau d'airain d'un bouclier. Son chignon est bas à la manière des femmes mnong, et haut attaché à la manière des femmes rhadé, une mèche émerge au-dessus, elle se dandine et

(1) *Chim mələng*, genre de merle marron à collier et plastron blanc, vivant en bande sous bois. Ils sont particulièrement bruyants lorsque, effrayés, ils s'envolent en poussant des cris. Cette particularité impressionne tous les Moï, quels qu'ils soient. De la position des oiseaux qui s'enfuient par rapport au voyageur dépend la réussite ou l'échec de l'entreprise ou de la mission, objet du voyage. En ce qui concerne les montagnards du Darlac, lorsque les *mələng* crient en avant et à gauche du voyageur, c'est bon signe ; en avant et à droite, c'est bon également. Droit devant est mauvais signe,

lang a'ñuè tòng to' dlòng lāng a'ñue hərăh a'nôk săh mədrŏng
étendu natte blanche au-dessus étendu natte rouge endroit chef puissant
dôk, năl kŏ ti năn, gŏ puv kənuy hăt è'hang ti năn, a'nan duê
demeure, oreiller à là, marmite feu allumer tabac bétel là-bas, ainsi fuir
nao ko' buòn Dămsăn. Trŭh to' buòn Y Dam teh mələn.
aller au village Damsan Arrivé au village Y Dam heurte lune.

H Ni. — O' a'dey o' a'iong ti ilān buôn Damsan?
H Ni. — Ô frère cadet ô frère aîné où route village Damsan ?

Y Dam. — Guôn bĕ a'may ah kao nao hram, kao nao tshi
Y Dam. — Attends donc sœur aînée ô moi aller avec, moi aller vendre
knăh. Si nga lĕ a'may ah (1) ih di èmān kao go' èbāt?
gong plat. Pourquoi donc sœur ô toi monté éléphant moi même marcher ?

H Ni. — Hrè bĕ a'dey ah di èmān həbit.
H Ni. — Viens donc petit-frère ô monte éléphant ensemble.

A'ney di èmān həbit, a'kao bàng hăt, kəchat jing jay,
Ainsi monte éléphant avec, demande chiquer tabac, se pincer un instant,
a'kao bàng è'hăng məchang, a'năn blŭ hĕ H Ni sa bŏh kənah
demander chiquer bétel se désirer, ainsi proposer à H Ni une unité gong plat
hələng a'nan a'dey ñu H Bhi lăch so' nan.
hələng alors sœur cadette lui H Bhi dire ceci.

marche avec nonchalance. Cheveux réguliers et bien tirés, chignon luisant et lisse plus gros que le renflement du gong *mŏng*, (le gonflement de) sa jupe à chaque pas est semblable au hérissement de la poule (défendant ses poussins), chaque pas reproduit la clameur des oiseaux *mlang* et fait s'envoler la balle de paddy. H Ni et H Bhi sont montées sur l'éléphant, au-dessous est étendue une natte blanche et au-dessus une natte rouge comme à toute place de grand chef, d'un côté l'oreiller, de l'autre le brasero pour la pipe et le bétel.

Ainsi elles s'en vont vers le village de Damsan ; arrivée au village de « Y Dam qui touche la Lune », H Ni interpelle :

Ô frère aîné ! Ô frère cadet ! où donc est la route du village de Damsan ?

Y Dam. — Attendez-moi, sœur aînée, je m'y rends pour vendre un gong plat. Mais pourquoi donc, ô sœur aînée, allez-vous à éléphant et moi à pied ?

H Ni. — Allons, venez, petit frère, venez avec moi sur mon éléphant.

---

derrière, mauvais signe ; dans les deux premiers cas, il peut poursuivres sa route ; dans les deux autres il a intérêt à s'en retourner. Si les *mələng* s'enfuient en avant, au-dessus de la tête et des deux côtés, cela signifie que l'on capturera les ennemis. S'ils s'enfuient au-dessus de la tête et derrière, cela indique que l'on ne trouvera pas la personne que l'on va voir.

(1) Les locutions *oh, go', ah, de, bo, ioh, be, lè*, etc., fréquemment employées dans le texte, sont souvent traduites de manière différente, elles n'ont pas d'équivalent en français, leur sens propre ne peut être rendu, je les traduis donc par un mot français se rapportant le plus possible à l'esprit général de la phrase rhadé.

H Bhi. — Hĕ a'may ung ih khăp so'nan hĕ a'may ung ih chăng, kao
H Bhi. — Sœur aînée mari toi aimer ainsi hé sœur aînée mari toi vouloir, moi
dè a'mao kao khăp a'mao kao chăng so'năn kao dè kao chăng jàng
même pas moi aimer pas moi vouloir cela moi même moi vouloir pieds
a'mao trŭn, hələun chăng mao kao dè, kao chăng jàng a'mao irān
pas descendre, esclaves vouloir avoir moi même moi vouloir pieds pas courir
ênān chang mao. Bo' hədeh ah kəchŏh bĕ ènān uit ko'
éléphants vouloir avoir. Allons enfant ô crochète donc éléphant retourner à
tluòn a'may dê leh mao ung.
derrière sœur même déjà avoir mari.

H Ni. — Uit bĕ a'dey ăh dam ngă so' năn.
H Ni. — Retourner petit frère ô ne pas faire cela.

H Bhi. — O' ơh a'may ăh kao a'mao chăng kənəhong dey ih.
H Bhi. — Non sœur aînée ô moi pas vouloir dévergondée ici toi.

H Ni. — Trun duê bĕ a'dey ăh a'dey kao ăl. A'ney hrè bĕ
H Ni. — Descends pars allons frère ô sœur moi colère. Ici viens allons
a'dey ăh leh go' trun duê leh iơh.
sœur cadette ô déjà même descendre partir déjà certain.

A'năn nao iơh ñu dè trŭh to' buôn Dimsan, a'năn bŭh hədeh
Ainsi aller à lui même atteindre au village Damsan, ainsi voir serviteurs
dòk tăp răh è'sŭng.
en train piler riz mortier.

H Ni. — O' hədĕh o' hədĕh (1) *ti a'nòk sāng khuā ih ?*
H Ni. — Ô enfants ô enfants où endroit maison chef vous ?

Ainsi ils sont ensemble sur le même éléphant. Il lui demande du tabac et la pince ; un instant après il lui demande du bétel, il la désire et lui offre un gong plat *hələong*. Alors sa petite sœur H Bhi lui parle ainsi :

Hé ! sœur aînée, le mari que tu aimes, le voilà, sœur aînée, le mari que tu désires. Moi, je ne le veux pas, moi ; non, je ne désire pas cela ; ce que je veux, moi, c'est que mes pieds ne descendent pas, je veux des esclaves, moi ; je ne veux pas que mes pieds courent, je veux des éléphants, moi. Allons, cornac, crochète l'éléphant pour revenir en arrière, ma sœur aînée a déjà un mari.

H Ni (à Y Dam). — Allons, va-t'en, petit frère, ne fais pas cela.

H Bhi. — Non, sœur aînée, je ne veux pas d'une pareille dévergondée !

H Ni (à Y Dam). — Allons, descends, va-t'en, frère cadet, ma sœur est en colère. (A H'Bhi.) Allons, reviens, petite sœur, il est déjà parti.

Alors elles partent et arrivent au village de Damsan, elles aperçoivent des serviteurs qui pilent du riz dans un mortier.

H Ni. — Ô enfants ! ô enfants ! où donc est la maison de votre chef ?

---

(1) *Hədĕh* « enfant » est également employé pour désigner les serviteurs, lesquels doivent appeler *ay* « aïeul », *a'duòn*, « aïeule », leurs maîtres.

Hədeh. — Ti mao khuā, kŏ pin êa mil mâng həmey, a'na mənāng (1)
Serviteurs. — Où avoir chef tête source eau sembler depuis nous, arbre aréquier
khuā buôn sang mil màng həmey.
chef village maison sembler depuis nous.

H Ni. — O' hədĕh o' hədĕh ia ih hələp kao diŏ bān diŏ
H Ni. — Ô enfants ô enfants quoi vous moquer moi comme pauvre comme
bān diŏ ilān mông mach.
misérable sur route fourmi mông mach.

Hədeh. — Thao bĕ a'duôn ih êmŭh lăng hədeh dôk têa
Serviteurs. — Connaître pas aïeule toi demander à serviteur en train de forger
khuā dôk ā kədi.
homme âgé qui parler affaire.

A'năn duè nao ê'mŭh, trŭh to' năn kəuȳ (2) *èmŭh.*
Alors partir aller demander, arrivé là-bas penche la tête demande.

H Ni. — O' hədĕh dôk têa o' khuā dôk ā kədi ti lĕh uey
H Ni. — Ô serviteur être forger ô homme âgé qui parle affaire où déjà obliquer
sāng khuā di ih ko' uey?
maison chef de toi où obliquer ?

Pò têa. — Thao òh ih dlăng mo' sĭt sang prong sang bun sang
Celui qui forge. — Connaître pas toi voir pas vrai maison riche maison pauvre maison
chīm ŭn hŏng ching sang bŭn jo' ă'năn, sāng chim ŭn hŏng
nourrir porcs dans gongs renflés maison pauvre qui ainsi, maison nourrir porcs dans

Les Serviteurs. — Où y a-t-il un chef ? La Source est semblable à nous, l'Aréquier chef du village est semblable à nous.

H Ni. — Ô enfants ! ô enfants ! pourquoi vous moquer de moi comme d'une pauvresse, d'une malheureuse qui suivrait la route des fourmis *mòng* et des fourmis *mach* ?

Les Serviteurs. — Nous ne savons pas, aïeule, allez demander là-bas au serviteur qui est en train de forger, c'est un vieillard de bon conseil.

Alors elles vont demander ; arrivées là-bas, (H Ni) penche la tête hors du bât et interroge le serviteur en train de forger :

Ô homme âgé qui sais renseigner, par où faut-il passer pour arriver à la maison de ton chef ?

Le Forgeron. — Je ne sais vraiment pas distinguer une maison de pauvre d'une maison de riche. Une maison dans laquelle on fait manger les porcs dans des gongs renflés est une maison de pauvre, c'est cela. Une maison où

---

(1) *Kŏ pin ea* « la source », *a'na mənang*, « l'aréquier », sont des métaphores par lesquelles dans les *khan* et les lois on désigne le chef de village ; on dit aussi *a'na mənut* « le banian », *a'na hra*, « le figuier ».

(2) *Kəuȳ*, pencher la tête en dehors du bât.

tshar sāng būn io' a'năn, sang chim un hong à'ī săng mədrong
gongs plats maison pauvre oui cela maison nourrir porcs dans vans maison riche
io' a'năn, to'ney lă a'may.
oui cela, c'est tout oui sœur ainée.

H Ni. — Ay buòn a'ney hələp kao diŏ būn dăt a'mi ñu, liên
H Ni. — Aïeul village ici moquer moi comme pauvre vulve mère lui vagin
a'mi ñu buòn a'ney.
mère lui village ici.

A'năn duê nao trŭh to' buòn Damsan. Tshiep (1) *èmān to' a'dring*
Alors partir aller arriver à endroit Damsan. Accoste éléphant à avancée
tshăr H Ni thăr H Bhi to' a'dring. Sa tŭh èlao sa ê'bao èdey sa drey
saute H Ni saute H Bhi sur avancée. Un cent devant un mille après une personne
H Ni H Bhi to' krăh. Blūt a'nan dòk to' kəpiet diŭh (2). *H Ni*
H Ni H Bhi au milieu. Arrivées là demeure au place de débarras bois. H Ni
H Bhi lŭt dòk to' kəpiêt diŭh mơh.
H Bhi arrivées restent débarras bois vraiment.

Damsan. — O' H Li o' H Ang si ih dôk dlăng a'năk ărang dòk to'
Damsan. — Ô H Li ô H Ang pourquoi vous rester regarder filles gens rester au
kəpiêt diŭh. a'nak arang kəkŭh ti e'iông uòng ti a'dring èmān kənga
débarras bois, filles gens ankus à panne banne sur avancée éléphant oreilles
pung ping (3) *jàng pă ti lăn.*
battre pieds frapper à terre.

l'on fait manger les porcs dans des gongs plats est une maison de pauvre, c'est cela ; mais une maison dans laquelle on fait manger les porcs dans des vans est une maison de riche, c'est cela.

H Ni. — Ô homme âgé de ce village, tu te moques de moi comme d'une misérable. Maudite soit la vulve de sa mère, maudit soit le vagin de sa mère dans ce village !

Ainsi elles s'en vont et arrivent à la maison de Damsan, l'éléphant accoste l'avancée, H Ni et H Bhi sautent prestement sur l'avancée. Cent serviteurs les précèdent, mille les suivent. H Ni et H Bhi vont au milieu, arrivées au coin aux épluchures et au bois, elles demeurent. H Ni et H Bhi attendent près du coin au bois.

Damsan. — O H Li ! ô H Ang ! qu'êtes-vous là à regarder des gens qui attendent près du coin au bois, des gens qui ont accroché l'ankus à la panne de notre maison, dont les bannes à éléphants sont sur notre avancée ; dont les éléphants battent des oreilles et frappent du pied le sol ?

---

(1) *Tshiep*, action de rapprocher l'éléphant de l'avancée de la maison pour permettre au voyageur de sauter de la banne sur la dite avancée.

(2) *Kəpiet diŭh*, lieu de débarras de chaque côté de la porte d'entrée et où l'on entasse également une provision de bois.

(3) *Pung ping*, « claquer des oreilles », onomatopée exprimant le bruit que font les éléphants en remuant leurs oreilles.

A'ney H Li H Ang lāng a'ñuè.
Ainsi H Li H Ang étend natte.

H Ang. — Hrè bĕ jūk (1) *nao dôk ti a'ñuè.*
H Ang. — Venez allons amie allez asseoir sur natte.

H Ni. — Dôk ti ney dưrn, ia ngă tôe dĕh huènh ?
H Ni. — Rester ici suffit, pourquoi étranger pas nécessaire ?

H Ang. — Tôe ia tôe hrè mă sang drey.
H Ang. — Étranger quoi étranger venir prendre maison nous.

A'năn nao dôk hĕ ti a'ñuè H Ni sa lāng (2) *a'ñuè hərah H Bhi sa lāng a'ñuè hrah H Li H Ang sa lāng a'ñuè hərah.*
Ainsi aller asseoir sur natte H Ni une étendue natte rouge H Bhi une étendue natte rouge H Li H Ang une étendue natte rouge.

A'năn è'kay Damsan kəgŭ duê nao, tsiep kəgă tay pay kəgă bưng pūng dưng ti lăn è'bāt è'ūy (3) *dôk ba è'ūy èbāt ê'ay dôk ba ê'ay è'day kê kəngan ia a'mao klăh. E'bāt həlam ilān diŏ prao həuè êbāt həlam dlè diŏ prao həmat kədăt jing jay kədưrt jing jay. Trŭh kè èñan həbêa Diet Kluich, di* sautant tout en enjamber en même temps. Arrivé échelle noble Diet Kluich, monte

Aussitôt H Ni et H Ang étendent des nattes.

H Ang. — Venez, amies, venez vous asseoir sur ces nattes.

H Ni. — Nous restons là, cela suffit pour des étrangers.

H Ang. — Étrangers, quels étrangers y a-t-il dans notre maison ?

Alors elles vont s'asseoir sur les nattes, H Ni sur une natte rouge, H Bhi sur une natte rouge et H Li et H Ang sur une natte rouge.

Alors le garçon Damsan se lève, saisit au passage un coupe-coupe gravé, le laisse pour en prendre un incrusté ; d'un bond il est sur le sol, il marche nonchalamment et demeure de même, il marche en se dandinant et demeure de même, il balance les bras d'une manière impeccable. Il marche sur la route comme y glisse le cobra *prao həuè*, il marche dans la brousse comme y serpente le cobra *prao həmat*, sautant d'une racine à l'autre, franchissant les obstacles. Arrivé à l'échelle de la noble H Bia Diet Kluich (sa maîtresse), il

---

(1) *Jūk*, terme familier et amical par lequel on désigne les jeunes filles.

(2) *Lāng*, « étendre », est aussi employé comme auxiliaire numéral des nattes ; on emploie néanmoins pour les nattes non étendues l'auxiliaire numéral *blah* ; ex., *kao bley a'ñue sa blah*, « j'achète une natte ».

(3) *È'bāt è'ūy*, marcher avec souplesse et nonchalance.

êñan dua băng hlăm kətam a'dring krŭh kəmeh kəjuh ding dūng
échelle deux fois dans frappe pied avancée ébranle colonnes sept oscillations
ti ngŏ. A'năn trŭh ti dlông tièt hğ kəgă duê nao ko' ôk.
vers Est. Ainsi arrive en haut accroche alors coupe-coupe va aller vers arrière.

H Bia. — O' day tlang (1) *ŭng ia kəley ih hrê kəuă* (2) *day tlang*
H Bia. — O petit d'épervier ŭng quelle affaire toi venir en volant petit d'épervier
day tlang hrê èua (3) *hrê kəuă ia kəley ih hrê dua bông*
produit épervier venu siffler venu planer quoi affaire toi venir apporte cercueil
chih bông brūng ti ney.
orné cercueil bariolé ici.

Damsan. — O' a'dey dăm ih al ko' kao durn ney ko' a'nap (4)
Damsan. — O petite sœur ne pas toi colère à moi autant ci que avant
mədè ê'sey mədè drey bi hòŭ, mədè chuă (5) *mədè drey bi mənăm,*
autre riz autre notre être manger autre vin de riz autre notre être boire,
mədè păm pil mədè bi chô mədè kədeh èmô kəbao mədè drey bo'
autre liane pămpil autre être endroit autre viande bœuf buffle autre notre à
bàng. Pŭ kəpè chĕh krèak dôk mənăm ti bang a'dŭ. Brey krah
manger. Apporte vin jarre krèak être boire au intérieur alcôve. Donne râpé
hăt sa mətĭl lăp è'hang sa mətil. O' a'dey o' a'dey həmo'
tabac un bol roulé bétel un bol. O petite sœur ô petite sœur entendre
săp ching kao ih nao hŏ.
son gongs moi toi aller oui.

gravit l'échelle en deux enjambées, pose le pied si fortement sur l'avancée qu'il l'ébranle et que les colonnes oscillent sept fois vers l'Est. Ainsi arrivé, il accroche son coupe-coupe et pénètre jusqu'à l'arrière.

H Bia (en colère). — O petit d'épervier *ŭng*, quelle affaire t'amène en volant? Produit d'épervier venu en sifflant, planer (au-dessus de ma maison), quelle affaire t'amène? (tu me croyais morte), tu m'apportes un beau cercueil bariolé?

Damsan. — O petite sœur, ne m'en veuille pas, dans quelques jours un autre riz que le nôtre je mangerai, un autre alcool que le nôtre je boirai, une autre liane *pămpil* s'enroulera, d'autre viande de buffle et de bœuf que la nôtre je mangerai. Apporte une petite jarre *krêak* de vin de riz dans ton alcôve que nous buvions ensemble, apporte-moi le tabac râpé dans un bol, des feuilles de bétel roulées dans un bol. O petite sœur, quand tu entendras la voix de mes gongs, viens!

---

(1) *O' day tlang ŭng...* etc. O petit d'épervier *ŭng...*, etc., malédiction, figure employée par les femmes qui reprochent à leur époux leur frivolité ou leurs longues absences. Damsan avait quelque peu négligé sa maîtresse H Bia Diet Kluich.

(2) *Kəuă*, orbes planés.

(3) *Tlang hrê êua*, sifflement et battement des ailes de l'épervier.

(4) *Durn ney ko' a'nap*, mot à mot « autant maintenant qu'avant », est une expression rarement employée pour *məgi guah dih*, demain ou après-demain, dans quelques jours.

(5) *Chuă* signifie vin de riz au même titre que *kəpè*, mais est moins employé.

A'nan è'kay Damsan duè nao ko' sāng ñu. Trŭh to' sāng Damsan
Alors garçon Damsan aller aller à maison lui. Arrivé à maison Damsan
lāch: O' deh o' hədeh ma kəpè, həley ma kəpè ma nao
dire : Ô enfants ô enfants apporter vin, qui prend vin prendre aller
ko' ñu, həley iuôl ching iuôl nao ko' ñu, həley chŭh kəbao
à lui, qui suspendre gongs suspendre aller que lui, qui flambe buffles
chŭh nao ko' ñu.
flambe aller que lui.

A'ney tông ching tshar iơh ñu dè, mədrik ching
Ainsi frapper gongs rentlés gong plats oui lui même, battement gongs
mədring (1) *həgơr.*
roulement tamtam.

H Bia. — O' hədĕh o' hədĕh həmo' iơh ching həgơr a'iŏng kao
H Bia. — O enfants ô enfants entendre oui gongs tamtam frère aîné moi
io' a'năn.
oui là-bas.

A'ney ñu dè H Bia Diet Kluich məprap ièng mrao ka iao ièng a'ney
Ainsi lui même H Bia Diet Kluich saisit jupe neuve pas bien jupe ci
mă ièng a'dih. A'nan duè nao iơh ñu dè sa tŭh èlao sa èbao
prend jupe autre. Alors aller aller oui elle même un cent avant un mille
èdey sa drey H Bia Diet Kluich ti krăh. A'nan duè nao truh
derrière une personne H Bia Diet Kluich au milieu. Alors aller aller arriver
ko' sang èkey Damsan. Blūt (2) *a'năn dôk ti kəpièt diŭh. A'năn êkay*
à maison garçon Damsan. Arrivé là-bas reste au débarras bois. Là-bas garçon
Damsan dôk dlăng nao iơh ñu dè.
Damsan reste regarde va oui lui même.

Damsan. — O'h H Li ơh H Ang si ih dôk dlăng, nao a'năk ărăng
Damsan. — Ô H Li ô H Ang pourquoi vous rester regarder aller enfant gens

Alors le garçon Damsan s'en retourne chez lui. Arrivé à sa maison, il dit : « O enfants ! ô enfants ! que ceux qui servent le vin de riz aillent en chercher, que ceux qui suspendent les gongs aillent les suspendre, que ceux qui flambent les buffles aillent les flamber. »

Ainsi on frappe ses gongs, les gongs résonnent, le tamtam gronde.

H Bia Diet Kluich. — O enfants ! ô enfants ! on entend les gongs et le tamtam de mon frère aîné là-bas.

Alors H Bia prend une jupe neuve, ne la trouve pas bien, en prend une autre ; après quoi elle part, cent serviteurs la précèdent, mille la suivent, elle seule H Bia Diet Kluich au milieu. Elle va, elle arrive à la maison du garçon Damsan.

Arrivée, elle demeure près du coin au bois. Alors le garçon Damsan l'aperçoit et appelle ses sœurs. « O H Li, ô H Ang, que regardez-vous ? Allez donc, il y a quelqu'un qui attend près du coin au bois, ne voyez-vous pas qu'on a

(1) *Mədrik*, battements rapides, *mədring*, roulements.
(2) *Blūt*, « arrivé », a la même signification que *truh*.

dòk to' kəpièt diuh, a'mao ih thao hĕ a'nak ărăng kəkŭh ti ê'iông uòng
reste au débarras bois, pas avoir vous savoir eh enfant gens ankus à panne banne
ti a'dring kəngă pūng ping jàng pă ti lăn.
sur avancée oreilles claquer pied frappe au sol.

A'ney H Li H Ang tshăp ti a'ñuè məlang.
Ainsi H Li H Ang saisir à natte étendre.

H Li. — *Hrè bĕ jūk nao dòk to' dĕh.*
H Li. — Venez allons jeune fille allez rester là-bas.

H Bia. — Dòk ti ney dưn jūk ăh ngă tòe dĕh uênh a'răng
H Bia. — Rester ici suffit jeune fille faire étranger ne considérer pas gens
dè dăh tòe.
autre étranger.

H Ang. — Tôe ia tòe hrè ma sāng. A'nan duè nao dôk to' a'ñuè.
H Ang. — Étranger quoi étranger venir faire maison. Là-bas va aller rester sur natte
A'ney iơh ê'kay Damsan dôk dlang ko' H Ni hong H Ang, tlao băn kədièng
ainsi alors garçon Damsan reste regarder à H Ni avec H Ang, trois épaisseurs doigts
siām H Ni, dlăng H Bhi dlăng hŏng H Ang tlao băn kədièng siām H Ang,
belle H Ni, regarde H Bhi regarde avec H Ang trois épaisseurs doigts belle H Ang,
dlăng ti H Bhi hong H Li tlao băn kədièng siām H Bhi dlăng ti H Li
regarde à H Bhi avec H Li trois épaisseurs doigts belle H Bhi regarde à H Li
hong H Bia Diet Kluich tlao băn kədièng siām H Li. A'ney ñu dê hòă
avec H Bia Diet Kluich trois épaisseurs doigts belle H Li. Ainsi lui même manger
tlŏh ray kədrăm iơh mənam kəli trun məiao. A'năn kəpê èmā
atteint assez ensemble déjà boire habitants descendre agréable. Alors alcool cinq
kəbao tlin iang hao, a'tao uăh a'tao săh mədrŏng phat kəpè
bufflesse stérile génie invoquer, morts appeler morts chefs puissants offrande vin de riz

accroché l'ankus à la panne de la maison, déposé la banne sur l'avancée, n'entendez-vous pas l'éléphant claquer des oreilles et frapper du pied le sol ?» Alors H Li et H Ang saisissent une natte et l'étendent.

H Ang. — Allons, venez, jeune fille ; venez vous mettre ici.

H Bia. — Je reste là, ô jeune fille ; cela n'a pas d'importance, ne me considérez pas comme étrangère, d'autres sont étrangères.

H Ang. — Etrangères ? Quelles étrangères ? Allons, venez dans notre maison.

Alors elle va s'asseoir sur la natte, tandis que le garçon Damsan les regarde. Il compare H Ni et H Ang et trouve H Ni plus belle de trois doigts, il compare H Bhi et H Ang et trouve H Ang plus belle de trois doigts, il compare H Bhi et H Li et trouve H Bhi plus belle de trois doigts, il compare H Li et H Bia et trouve H Li plus belle de trois doigts. Alors ils mangent et boivent, les habitants montent et descendent pour assister au sacrifice. Cinq jarres et une bufflesse stérile sont offertes aux esprits des morts invoqués, aux esprits des grands chefs. Sept jarres et un buffle mâle sont offerts en sacrifice pour la

kəjuh kəbao kənô ko' a'sey Damsan A'nan sah kəpè mədê sāng ray,
sept buffles mâles pour corps Damsan. Alors épuisé alcool autres maisons disperser,
brav kəpè (1) *mədè sāng duè.*
épuisé alcool autres maisons partir.

H Ni. — A'ney nao ơh hədĕh să bĕ èmān.
H Ni. — Ainsi aller ô enfants bâter falloir éléphant.
Lĕh să èmān tshar (2) *H Ni tshar H Bhi to' uòng èmān.*
Déjà bâté éléphant grimper H Ni grimper H Bhi sur banne éléphant.

H Ni. — Hrê bĕ nūê (3) *di èmān.*
H Ni. — Venir falloir Nuê monter éléphant.

Damsan. — Di ih dè èmān dăh ih a'nāk èmān (4) *a'năn di*
Damsan. — Monter vous même éléphant car vous enfant éléphant alors monter
èmān. kao dè kao a'nāk rŏng lăn (5) *a'nan kao di rŏng lăn. A'năn*
éléphant, moi même moi enfant nourri terre alors moi monter dos terre. Alors
prŭk H Ni prŭk H Bhi trŭn èbāt trăm bit hong ñu.
sauter en bas H Ni sauter H Bhi descendre marcher avec ensemble avec lui.
A'ney èbāt nao truh to' pin èa.
Ainsi marcher aller arrivé à source eau.

santé de Damsan. Lorsque l'alcool est épuisé, les gens des autres maisons se dispersent ; les jarres bues, les voisins s'en vont.

H Ni. — Ainsi, enfants, allez bâter les éléphants.
Les éléphants bâtés, H Ni et H Bhi grimpent vivement dans la banne.

H Ni. — Viens, Nuê, il faut monter sur l'éléphant.

Damsan. — Toi qui as des éléphants, toi, fille de chef, monte à éléphant, moi qui suis enfant de la terre, moi je monte à dos de terre.
Alors H Ni et H Bhi sautent à bas, descendent marcher avec lui. Ainsi ils marchent et arrivent aux fontaines.

---

(1) *Sah kəpè, bray kəpè* signifient « alcool épuisé » en ce sens que, au fur et à mesure que l'on boit, les jarres sont alimentées avec de l'eau jusqu'à ce que le liquide n'ait plus ni saveur ni force. Il s'agit là du sacrifice fait à l'occasion des pourparlers dans la maison de la famille de Damsan.

(2) *Tshar*, « grimper », est employé de préférence à *di* pour indiquer l'action de monter dans la banne à éléphant.

(3) *Nuè*, « remplaçant », est aussi le nom que l'on donne à l'époux remplaçant de l'époux décédé.

(4) *Ih a'nāk èmān*, mot à mot « toi enfant éléphant », veut dire : toi, fille de chef ayant des éléphants.

(5) *Kao a'nāk rŏng lăn*, « moi enfant nourri terre », veut dire moi enfant de pauvre qui ne peut qu'aller à pied.

Damsan. — O'h H Ni bo' drey iran, iran dàng màng pin èa kao
Damsan. — O H Ni allons nous courir, courir depuis source eau moi
a'ney trŭh to' buôn ih (1) *h'năn kơh ung drey jing mô drey jing*
ici arriver au village vous cela pour mari nous devenir femme nous devenir
to' a'mao trŭh ung drey tlaeh mô drey tlaeh.
si pas arriver mari nous rompu femme nous rompu.
A'năn bi irān iơh tshưt (2) *H Ni tshưt H Bhi tshưt Damsan a'năn*
Alors être courir oui s'agiter H Ni s'agiter H Bhi s'agiter Damsan alors
trŭh krăh ilān mơtuh jang H Ni.
arriver moitié route ampoule pied H Ni.

H Ni. — O Nuê o' Nuê ba dao kơbeh jàng ih luy kao dung hong
H Ni. — Ò Nuê ô Nuê donne sabre percer pied toi laisser moi entourer avec
kưn mơtuh jang ih luy kao dung hong khăn, leh dung.
turban ampoule pied toi laisser moi panser avec foulard soie déjà pansé.
Hĕ a'năn lŏ irān so'năn.
Alors de nouveau courir cela.
A'năn irān nao iơh ñu dè trŭh to' char kơbao truh to' uao
Alors courir aller bien lui même arrive au parc buffles arrivé à voix
klāng a'năn truh to' sāng H Ni. Truh krah sāng èbuh hlŏng iè
cerf-volant alors arrivé à maison H Ni. Arrivé moitié maison tomber dans
to' năn ièng klao ao klưk. H Bhi irān nao, nao truh to' băng a'dŭ,
là-bas jupe défaite veste enlevée H Bhi courir aller aller arriver à trou alcôve,

Damsan. — Ò H Ni, nous allons courir, courir depuis mes fontaines ici jusqu'à ton village là-bas ; si nous arrivons ensemble, nous serons mari et femme ; si nous n'arrivons pas ensemble, nous ne serons pas mari et femme.

Alors ils courent. H Ni agite ses jambes, H Bhi agite ses jambes, Damsan agite ses jambes. Arrivés à mi-route, une ampoule gonfle au pied de H Ni.

H Ni. — Ò Nuê, ò Nuê, donne-moi ton sabre que je perce une ampoule à mon pied.

Damsan. — Laisse donc, H Ni, laisse cette ampoule, je vais l'entourer avec mon turban de crépon, laisse cette ampoule, je la panserai avec mon foulard en soie.

Et de nouveau ils courent. Ainsi ils courent, ils vont, ils arrivent au parc aux buffles, ils arrivent au-dessous de la voix du cerf-volant ; ils arrivent à la maison de H Ni. Arrivée au milieu de la maison, H Ni tombe évanouie,

---

(1) « Ô H Ni, nous allons courir depuis mes fontaines jusqu'au village... ». Premier subterfuge employé par Damsan pour éviter d'aller habiter chez H Ni. Il sait qu'il est plus agile que sa femme et gagnera. Il a déjà une avance considérable. Mais une ampoule venue au pied de H Ni, par la volonté de l'ancêtre céleste qui veille, l'oblige à s'arrêter et à perdre son avance ; ainsi les femmes atteignent la maison en même temps que lui.

(2) *Tshưt*, agiter rapidement les jambes en courant.

a'ney lĕ bŭh ti băng a'dŭ sa kədrèch hlam a'dŭ sa kədrech a'sey ti ê'ngao
ici tomber à porte alcôve une partie dans alcôve une partie corps au dehors
iêng klao ao klưk (1). *A'năn èkay Damsan dôk ti jhưng găh dôk ti*
jupe déroulée veste relevée. Et garçon Damsan reste sur lit avancée reste sur
kəpan găh chāng iāng hrôe nàng e'iông bhiông rông tlām
plateau joueurs avancée vouloir génie soleil atteint panne quand tombe soir
a'ney tơi tlām trŭh iơh a'dām a'dey ñu a'nan a'dam a'dey ñu hərĭh
ici atteint soir arrivent oui parents lui et parents lui raniment
H Ni dơr hĕ hərĭh H Bhi hədơr hĕ.
H Ni revient à vie raniment H Bhi reprend connaissance.

Y Dhing.— A'ney si lĕh a'dey ăh drey phāt a'tao ièu iāng io'
Y Dhing. — Ainsi quoi donc petit frère ô nous sacrifions morts appeler esprits oui
trŭh ung ko' sāng trŭh mô ko' sāng. Dŭm mao drey dŭh?
arrivé mari dans maison arrivé femme dans maison. Combien avoir nous offrir sacrifice ?

H Ni.— Kepè êmā kəbao tlin phāt a'tao, a'sey Damsan kəpè kəjăh kəbao
H Ni. — Vin cinq bufflesse stérile offrir morts, corps Damsan vin sept buffle
kənô, a'sey H Ni kəpê êmā kəbao a'sey H Bhi kəpè êmā kəbao, kəpih a'may
mâle, corps H Ni vin cinq buffle corps H Bhi vin cinq buffle sacrifice sœur aînée
ñu hŏng kəbao a'may ñu H Ang, kəpih a'dey ñu H Li hong kəbao.
lui avec buffle sœur aînée lui H Ang, sacrifice sœur cadette lui H Li avec buffle.

sa jupe déroulée, sa veste relevée ; H Bhi court, court encore, et atteint l'alcôve. Là elle tombe à l'entrée de l'alcôve, une moitié de son corps à l'intérieur, une moitié à l'extérieur, sa jupe déroulée, sa veste relevée. Et le garçon Damsan reste assis sur le lit de camp de l'avant, sur le plateau des joueurs de gongs de l'avant. Mais, quand le soleil éclaire les pannes Ouest de la maison, à la tombée de la nuit arrivent ses sœurs, aussitôt elles raniment H Ni, elles raniment H Bhi, et l'une et l'autre reprennent connaissance.

Y Dhing. — Et maintenant, petite sœur, si nous faisions le sacrifice à nos morts à l'occasion de l'arrivée de votre époux dans notre maison, à l'occasion de votre mariage ? Combien d'animaux faut-il sacrifier ?

H Ni. — Il faut faire un sacrifice de cinq jarres et une bufflesse stérile pour nos morts, pour la santé de Damsan sept jarres et un buffle mâle, pour le corps de H Ni cinq jarres et un buffle, pour le corps de H Bhi cinq jarres et un buffle, il faut sacrifier un buffle pour sa sœur H Ang et un buffle pour sa sœur H Li ; un éléphant mâle avec le cornac de tête et le cornac de croupe, des esclaves femmes pour cuire le riz, des esclaves hommes pour hacher les légumes et les viandes, telle sera la dot pour sa mère, la racine femelle porteuse.

---

(1) *Klưk*, relever la veste. La veste des femmes rhadé leur comprime la poitrine et généralement lorsqu'elles se hâtent ou qu'elles ont trop chaud, elles se mettent à l'aise en relevant *klưk*, en retroussant la veste au-dessus des seins.

Èmān kənô məgăt kŏ tluòn, mənè kəna e'sey, èkay brông diàm ărăng
éléphant mâle cornac tête croupe, femme cuire riz, garçon hacher aliments on
brey pənŭ a'na ghā dàng ăn bàng kəpè mənăm èkay Damsan a'nan
donne dot femelle racine porter porc avec alcool boire garçon Damsan alors
tơl leh hròe mənăm duè uit iơh ñu dè a'day a'may ñu.
fini déjà jour boire partir retourner oui eux mêmes sœurs lui.

H Ang. — O' a'dey, o' a'dey rông mô bi məāk, rông
H Ang. — Ô petite sœur ô petit frère soigne femme faire agréable élève
a'năk bi iō dăm ngă blèa iu ngo. Ngă gŏ', gŏ' dè a'guăh kə'
enfants faire même ne pas faire vagabond Ouest Est. Faire falloir dès matin au
həmā, èlā kədông rông mô bi məāk.
ray midi pièges nourrir femme faire agréable.

A'năn èkay Damsan dòk sa hroê mədey sa məlām dòk sa tlām a'guăh
Et garçon Damsan reste un jour repose une nuit reste un soir matin
ti năn. A'năn iơh ñu dè buh iông sāng ărang. O' kənay (1), *o' kənay*
là bas. Alors oui lui même voir panne maison gens. Ô garçons, ô garçons
hrè drey bi trŭt. A'ney a'dăm a'dey ñu nam chu sa năh ñu həjan sa
venez nous faire pousser. Ainsi parents lui cinq hommes un côté lui seul un
năh. A'ney bi trŭt dưy ñu mơh.
côté. Ainsi faire pousser moyen lui vrai.

Y Dhing. — Bo' ung a'dey ah həmey ti phŭn ih ti dŭk.
Y Dhing. — Hé mari de ma sœur ô nous au gros bout toi au petit bout.
A'năn èkay Y Damsan ti phŭn dưy èkay Damsan mơh hông di
Ainsi garçon Y Damsan au gros bout moyen garçon Damsan bien avec tous
ñu nam chu. A'nan bi trŭt nao iơh, ñu dè hròe lĕ tlam məlām
eux cinq personnes. Ainsi faire pousser aller oui, lui même jour tombé soir nuit
bhòng a'guăh.
au matin.

Le garçon Damsan mange du porc et boit du vin de riz. Lorsqu'au jour on a fini de boire, ses parents s'en retournent.

H Ang. — O petit frère ! ô petit frère ! soigne bien ta femme, rends-la heureuse, soigne tes enfants de même, ne sois pas volage, ne vagabonde pas, ne sois pas errant de l'Ouest à l'Est. Le matin travaille au *ray*, l'après-midi tends des pièges pour procurer à ta femme une nourriture agréable.

Et le garçon Damsan reste un jour, repose une nuit, reste un soir, un matin là-bas. Un jour il aperçoit sur le sol une panne de maison : « Ô garçons ! ô garçons ! venez, nous allons jouter à pousser ». Ainsi cinq de ses parents se mettent d'un côté et lui seul de l'autre, ils poussent et c'est lui qui a le dessus.

Y Dhing. — Hé ! mari de ma petite sœur, mets-toi au gros bout et nous au petit.

---

(1) *Kənay* a le sens de jeune mâle.

H Bhi. — O' ê o' ê hrè bĕ hôa, èsey krò hələm èlu, mənŭ
H Bhi. — O beau-frère ô beau-frère viens manger, riz sec dans assiette poulet
kənəhang a'sey toh è'uang dio gru' kənò.
desséché corps sec maigre pareil vautour mâle.

Damsan. — Lă ngă kao nao, hoa ih dè həmey a'mao uăn, həmey
Damsan. — Quoi faire moi aller, manger vous même nous avoir temps, nous
bi trŭt.
faire pousser.

Suy bèa ti năn.
Longtemps un peu là-bas.

H Bhi. — O' è o' è hrê dlăng tòe tshi êmān
H Bhi. — O beau-frère ô beau-frère viens voir, étranger vendre éléphant
ti sāng drey (1).
à maison nous.

Damsan. — Ia ngă kao nao chăng bley ih bley chăng luy ih luy.
Damsan. — Quoi faire moi aller vouloir acheter toi acheter vouloir laisser toi laisser.
Bi kao ka hrê dòk, hley bley ko' ih ?
Et pas encore venu rester, qui acheter pour vous ?
A'ney ñu dê H Ni H Bhi dè bley hĕ èmān tlŏh mərh. A'ney
Ainsi lui même H Ni H Bhi même achètent elles éléphant atteint oui. Ainsi
lĕh tlŏh bley èmān a'năn H Bhi iăl dlê hong arăng.
déjà atteint acheté éléphant ainsi H Bhi raconte avec gens.

Et le garçon Damsan saisit le gros bout et c'est lui qui les repousse, lui tout seul contre eux cinq, et ils poussent ainsi depuis le coucher du soleil, depuis le soir jusqu'au matin.

H Bhi. — Hé ! beau-frère, hé ! beau-frère, viens manger, le riz sèche dans l'assiette, le poule' est trop rôti, il est aussi desséché que le corps d'un vautour mâle.

Damsan. — Pourquoi irai-je manger ? Mangez, vous, nous n'avons pas le temps, nous luttons à pousser.

Un instant après, H Bhi l'appelle :
Ò beau-frère ! ô beau-frère ! un étranger est venu à la maison pour vendre un éléphant.

Damsan. — Pourquoi irai-je ? Si tu veux l'acheter, achète-le, si tu ne veux pas, laisse-le. Lorsque je n'étais pas avec toi, qui donc achetait pour toi ?

---

(1) Il est dans les attributions du mari d'effectuer les achats importants. Damsan se soustrait, dès le début, à ces obligations. L'homme doit protéger la famille et défendre le village. Il doit construire les maisons, les cabanes de *ray*, les greniers, abattre les arbres. Il doit aider les femmes à piocher, sarcler, moissonner. Il fait les outils, les hottes, tisse les nattes, il tend les pièges, chasse, plaide et s'occupe de négoce, il fait les sacrifices et dit les prières.

H Bhi. — Hing ko' iāng ang ko' chu'. Arăng lach mao ūng a'ney
H Bhi. — Réputé que génies jusque à montagne. On dit avoir mari ici
dŭm hong mənè məlao phŭn dô mơh a'may ăh, sit dăh gơ dê mao
combien avec femme seule jadis oui sœur aînée ô, vrai vrai que nous avoir
ūng, mao pò dôk ti chàng (1) *dàng ti a'ñuê mao pô kətuê kədi*
mari avoir qui reste près hottes reste sur natte avoir celui qui rappelle affaire
a'duôn màng kənôe kədi màng dăp, a'may si lĕ a'may ah dum
aïeule depuis avant affaire depuis jadis, sœur aînée quoi sœur aînée ô combien
məse hong a'mao mao ūng.
semblable avec pas avoir mari.

A'nan êkay Y Damsan tlè (2) *həmo' hĕ dôk ti lăn, a'năn tshưp di*
Et garçon Y Damsan surprend entendre reste à terre, alors vivement monte
ti dlòng kəplak mă kəgă.
en haut saisit au passage prend coupe-coupe.

H Bhi. — O' ê o' ê ti ih nao hrè bĕ hôă.
H Bhi. — Ô beau-frère ! ô beau-frère ! toi aller venir manger.

A'ney ñu dè a'mao blŭ ôh bò məta si pruih èa chôa rèa
Ainsi lui même pas parler pas visage comme empourpré eau chôa versé
êa băl ngă si ăl si chôĕnh (3), *a'ney ñu dê ñu duê*
eau băl faire comme colère comme furieux, ainsi lui même lui s'en va
uit (4) *iơh ñu dè. Duè uit truh to' sāng a'may ñu.*
retourne oui lui même. Retourne revient atteint à maison sœur aînée lui.

Alors H Ni et H Bhi achètent l'éléphant, et, l'ayant acheté, H Bhi dit à quelqu'un : « Il est connu de tous que nous avons un époux, mais il en est comme jadis lorsque nous étions seules, n'est-ce pas ? ô sœur aînée, oui vraiment, nous avons un mari qui couche près des hottes, sur la natte, mais qui ne se souvient pas des paroles de notre aïeule jadis, des paroles d'autrefois ; n'est-ce pas, sœur aînée, que nous sommes comme si nous n'avions pas d'époux ? »

Et le garçon Damsan qui s'est dissimulé sous la maison a entendu, étant sur le sol (au-dessous de la maison). Il monte vivement, décroche au passage son coupe-coupe incrusté.

H Bhi. — Ô beau-frère ! ô beau-frère ! où vas-tu ? allons, viens manger.

Mais il ne répond pas, son visage est empourpré comme s'il avait bu de l'alcool, il est en colère, il est courroucé... Alors il part, il s'en va, il retourne à la maison de sa sœur aînée.

---

(1) *Mao pô dôk ti chàng*. « avoir qui reste près des hottes ». Les vêtements et objets de valeur sont enfermés dans de grandes hottes *chàng*, lesquelles sont placées dans l'alcôve à la tête de la natte sur laquelle on couche pour les mieux surveiller.

(2) *Tlè*, « voler », signifie aussi faire en cachette, par surprise, par dissimulation.

(3) *Ăl* et *chôĕnh* qui diffèrent ne peuvent être traduits en français que par colère, fureur, courroux.

(4) *Duè*, fuir, *uit*, revenir, retourner, *duè uit*, s'en revenir, s'en retourner.

H Ang. — O' a'dey o'. a'dey ti mô ih ko' a'dey, ti mô
H Ang. — O petit frère ô petit frère où femme toi que petit frère, où femme
a'nak ko' a'may ?
fils à sœur aînée ?

Damsan. — Nga ărang chăng dĕh sơney iơh kao, a'lăh məjhan,
Damsan. — Faire on vouloir même cela oui moi, paresseux obligé
kao êmăn ih mətrŭt kao bi mūt məgô hin dey ih məgô.
moi fatigué toi contraint moi faire refuse forcé plus encore toi obliger.
A'nan ñu dè sŭp ñu mut ñu hlam a'du ñu dua trāng. A'sey məley
Ainsi lui même pénètre lui entre lui dans alcôve lui deux portes. Corps
ñu dih băng e'jao bŭk lao ko' ching a'na. A'nan dòk sa hròe
lui étendu dans hamac cheveux pendre jusque gong grand. Alors reste un jour
mədey sa məlām dôk sa tlām a'guah. A'nan H Ni H Bhi tuy nao
repose une nuit demeure un soir matin. Alors H Ni H Bhi suivre venir
a'nan truh to' sāng.
et arriver à maison.

H Ni. — O' jūk o' jūk bŭh dĕh a'dey ih ti ney.
H Ni. — O jeune fille ô jeune fille voir vous frère vous ici.

H Ang. — Ti ñu nao jūk ăh ñu dih nôk a'du ñu hədăp,
H Ang. — Où lui aller jeune fille ô lui couché endroit alcôve lui ancien,
si nga ih mao, kəley məneh məsao (1) *hĕ ?*
pourquoi toi avoir affaire quereller est-ce ?

H Ni. — Ia mənàng kəley məneh məsao kơh jūk H Bhi ièu
H Ni. — Quel objet affaire quereller disputer ô jeune fille H Bhi appeler
ñu hòa.
lui manger.

A'ney məsup ñu nao to' a'du Y Damsan.
Ainsi entrer lui aller à alcôve Damsan.

H Ang. — Ô petit frère, ô petit frère ! où est la femme de mon petit frère ? où est ta femme, petit frère ? la femme de l'enfant de ma sœur aînée ?

Damsan. — On ne veut pas de moi, telle est mon affaire. J'étais las, vous m'avez obligé, j'étais fatigué et vous m'avez contraint, j'ai refusé et vous m'avez contraint plus encore, vous m'avez fait violence.

Ceci dit, il va et rentre dans son alcôve à deux portes, il s'étend dans un hamac, ses cheveux se déroulent jusque dans un grand gong au-dessous, ainsi il demeure un jour, repose une nuit, reste un soir, un matin. H Ni qui le suivait arrive, elle arrive à la maison.

H Ni. — Ô jeune fille ! ô jeune fille, avez-vous vu votre jeune frère ici ?

H Ang. — Où il est allé, ô jeune fille ? Il est dans son ancienne alcôve. Que s'est-il passé ? Une querelle sans doute ?

H Ni. — Comment une querelle ? ô jeune fille, H Bhi l'appelait pour manger. Alors elle entre dans l'alcôve de Damsan.

---

(1) *Məneh məsao*, « se quereller », employés séparément, ont chacun la même signification.

H Ni. — O' Nüê ! O' Nüê ! bo' drey duê uit, leh ding bi
H Ni. — Ô Nüê ! ô Nüê ! allons nous partir retourner, déjà domestiques
həmăng leh bual bi həmăng.
désirent déjà serviteurs désirent.

Damsan. — Ia kəley kao uit nga ih chăng deh kao uit,
Damsan. — Quelle affaire moi revenir faire toi vouloir alors moi retourner,
bo-k di ih a'mao chăng kao dê kao uit săng kao.
parce que vous pas vouloir moi même moi revenir maison moi.
A'nan iơh H Ni H Bhi kəplăk to' piêu (1) prong nao guy èă.
Alors ainsi H Ni H Bhi saisir en passant hotte à eau grande aller porter eau.
A'ney Y Damsan iêp dlăng ti băng mətih.
Tandis que Damsan caché regarde par trou cloison.

Damsan. — Lach to' bual mənê. Dat a'mi săng a'ney, liên
Damsan. — Dire à domestiques femmes. Vulve mère maison ici, vagin
a'mi săng a'ney si thao brey a'năk a'rang guy êă a'mao thao
mère maison ici quoi connaître donner filles gens porter eau pas connaître
hè a'năk a'răng sah prŏng mədrong jing ching leh lu
fille gens chefs grands puissants avoir gongs renflés déjà beaucoup
tshar leh lu ? A'năn irăn nao iơh ñu dè, mă tŭ êă da
gongs plats déjà beaucoup ? Alors courir aller oui elles mêmes, prend verse eau qui
sa bŏh (2) da dua bŏh H Ni H Bhi uit piêu hŏng to' săng.
une calebasse qui deux calebasses H Ni H Bhi revenir instant dans à maison.
A'nan truh to' săng :
Et arrivées à maison :

H Ni. — Allons, ô Nué, retournons, déjà les serviteurs vous réclament, déjà les serviteurs vous désirent.

Damsan. — Pourquoi retournerai-je, pourquoi veux-tu que je revienne ? C'est parce que vous ne me voulez pas. Je reviens à ma maison.

Alors H Ni et H Bhi en colère saisissent au passage une hotte à porter les calebasses et s'en vont à l'eau. Damsan qui les observe par un trou de la cloison crie aux servantes : « Maudite soit la vulve de votre mère dans cette maison, maudit soit le vagin de votre mère dans cette maison ! Comment pouvez-vous laisser ces femmes aller chercher de l'eau, ne savez-vous pas que ce sont des filles de grands chefs puissants ayant beaucoup de gongs renflés et de gongs plats ? »

Et les servantes s'en vont en courant remplir qui une, qui deux calebasses. Un instant après H Ni et H Bhi reviennent à la maison ; arrivées à la maison, Damsan leur dit :

« O H Ni, ô H Ni, envoie tes serviteurs attraper les éléphants ». Et les serviteurs s'en vont attraper les éléphants ; arrivés aux éléphants, (ils leur

(1) *Piêu*, « hotte à porter » ; chaque espèce de hotte est désignée par un nom différent, il n'existe pas de mot général correspondant au mot français hotte.

(2) *Êă da sa bŏh*, « eau une calebasse », *bŏh* est l'auxiliaire numéral des récipients, mis ici pour l'objet lui-même.

Damsan. — O' H Ni o' H Bhi brey bĕ bual ih nao ma ēmān.
Damsan. — O H Ni ô H Bhi donne allons domestique toi aller prendre éléphant.
A'nan bual ñu duè nao ma èmān iơh ñu dè a'năn trŭh to'
Et domestique elle partir aller prendre éléphant lui même alors arrivé à
èmān : O' Dăt ! o' Dat ! ih bàng a'lè o' Dè ! o' Dè ! ih bàng məô
éléphant : Ô Dat ! ô Dat ! toi manger bambou lè ô Dè ! ô Dè toi manger bambou məô
pô ih H Ni H Bhi. Khưrk ñu hədiêr tièr ñu hədrăk kənəhak
maitresse toi H Ni H Bhi. Rugir lui barrir trompeter lui hoqueter foncer
kənəhè tièo ¡dêch phun a'lê ray phun a'lè dêch phŭn
charger poursuivre contourner touffe a'lè anéantir touffe a'lê contourner touffe
məô ray phŭn məô a'ney ngă dā joh phā ñu dè da joh jàng.
məô détruit touffe məô ainsi faire qui cassé cuisse lui même qui casser pied.
A'nan duè uit to' sang.
Alors courir retourner à maison.

Bual. — Bôêh māng iơh a'duôn ah a'mao mao lŏ ma oh èmān.
Domestique. — Bôêh pas moyen ô aïeule pas avoir nouveau prendre éléphant.
A'nan tièo nao menuih məkuan êmān tièo dum nan mơh.
Alors suivre aller individus autres éléphant poursuivre tout autant oui.

H Ni. — O' Nuè o' Nuè si drey ngă a'mao mao lŏ mă
H Ni. — Ô Nué ô Nué comment nous faire pas avoir encore prendre
èmān drey a'ney.
éléphant notre ici.

A'nan èkay Damsan lĕ nao.
Alors garçon Damsan aussitôt aller.

Damsan. — Bo' bĕ a'iong ah drey nao, a'iong dia kəkuh məsey
Damsan. — Allons frère aîné ô nous aller, frère aîné prend ankus fer
a'dey dia kəkuh kông kənəhong dey èmān a'rang o'ney.
frère cadet prendre ankus cuivre dévergondé ci éléphant gens ici.

A'nan nao iơh ñu dè ñu dua a'iong ñu Prong Mưng H Dang
Alors aller oui lui même eux deux frère aîné lui Prong Mưng H Dang
Khang Kŏ ay a'de məjing. A'năn nao, nao trŭh to' èmān.
Khang Kŏ ancêtre céleste créer. Alors aller, aller arriver à éléphant.

disent :) « O Dat, ô Dat, tu manges du bambou *lê*. O Dè, ô Dè ! tu manges du bambou *m'o*, tes patronnes sont H Ni et H Bhi. »

L'éléphant rugit, il barrit, il trompette, il hoquette, il fonce et poursuit (les serviteurs). Ils se réfugient derrière une touffe de bambou *a'lê*, il écrase la touffe de bambou *a'lè*, ils se mettent derrière une touffe de bambou *m'o*, il détruit la touffe de bambou *m'o*, il les piétine, brisant aux uns les jambes, aux autres les pieds. Alors ils retournent à la maison.

Les Serviteurs. — Bôêh ! rien à faire. O aïeule, nous ne retournons pas attraper les éléphants, ils poursuivront d'autres hommes comme ils nous ont poursuivis.

H Ni. — O Nué ! ô Nué ! que faisons-nous ? On ne peut pas rattraper nos éléphants.

Damsan. — Iêu bĕ a'iong ah êmān.

DAMSAN. — Appeler allons frère ô éléphant.

Prong Mưng. — Bôêh! a'mao jhŏng iêu ôh kao dê a'dey ah

PRONG MƯNG. — Bôêh! pas oser appeler ô moi même petit frère ô

huy êmān tiêo.

peur éléphant charger.

Damsan. — Si thao huy ko' iê, iêu lăng bĕ a'iong ăh.

DAMSAN. — Quoi connaître peur de mourir appelle donc va frère aîné ô.

A'nan iêu iơh ñu.

Alors appelle vrai lui.

Prong Mưng. — O' Dăt! o' Dăt! ih bàng a'lê o' Dê o' Dê ih bàng

PRONG MƯNG. — Ô Dat! ô Dat! toi manger a'lę ô Dê ô Dê toi manger

məo pò ih H Ni H Bhi.

m'o maîtresse toi H Ni H Bhi.

Khưk adiêr tiêr drăk kənəhak kənəhe (1) *ñu tiêo. A'năn irān*

Rugir barrir trompeter hoqueter rouler tanguer lui charge. Et courir

duê truh ko' êkay Y Damsan.

fuir arriver à garçon Damsan.

O' êmān o' êmiēn lien a'mi ong, êmān kənəhong si pò

Ô éléphant ô résidu éléphant vagin mère toi, éléphant dévergondé comme patronne

ong H Ni, o' day trong phì a'dè a'nan trūng blĕ ĕh məiêk həmo'

toi H Ni, ô fruit aubergine amère ciel alors agenouiller couler fiente urine entendre

săp Y Damsan.

parole Damsan.

Damsan. — A'nan hrê bĕ a'iong ah di.

DAMSAN. — Alors viens allons frère aîné ô monter.

Alors le garçon Damsan va.

DAMSAN. — Viens, frère aîné, nous y allons, prends l'ankus de fer, le petit frère prendra l'ankus de cuivre, pour cet éléphant dévergondé d'autrui.

Alors ils vont tous deux, lui et le frère aîné Prong Mưng H Dang Khang Ko (que créa pour lui l'ancêtre céleste). Ils vont, ils vont et arrivent à l'éléphant.

DAMSAN. — Allons, frère aîné, appelle l'éléphant.

PRONG MƯNG. — Bôêh! je n'ose pas l'appeler. Ô petit frère, je crains que l'éléphant me charge.

DAMSAN. — Aurais-tu peur de mourir? Allons, appelle-le, ô frère aîné.

Ainsi Prong Mưng appelle: Ô Dat, ô Dat, tu manges du bambou *a'lé*. Ô Dê, ô Dê, tu manges du bambou *m'o*, ta maîtresse est H Ni H Bhi!

L'éléphant rugit, barrit, trompette, hoquette, arqué, roulant, tanguant, il charge et Prong Mưng s'enfuit jusqu'auprès du garçon Damsan.

DAMSAN. — O éléphant, ô résidu d'éléphant, maudit soit le vagin de ta mère,

(1) *Kənəhak kənəhe*, allure de l'éléphant qui trotte en charge, le dos arqué, le roulis de sa masse.

Prong Mŭng. — Bơeh a'mao kao jhŏng (1) *di ôh huy èmān tieo.*
Prong Mung. — Boeh pas moi oser monter ô peur éléphant charge.
— Si thao huy, nao di hĕ. — A'ney leh di ĭun (2) *dué uit to'*
Comment savoir peur, aller monter allons. — Ainsi déjà monter guider partir retour à
buòn. A'ney èmān ăng duê uit ko' buôn duê nao ko' dlê.
village. Ici éléphant refuse partir retourner au village partir aller à forêt.
Kəchoh (3) *nao uit ko' buôn ăng uit ko' buòn èmān iran*
Harponné aller retourner au village refuser retourner au village éléphant courir
nao nao ko' dlè. A'nan nao nao iơh ñu dê truh gŭ phŭn mənut.
aller aller à forêt. Alors aller aller oui lui même atteindre dessous touffe banian.
Truh gu phŭn mənut èmān dok hĕ ti nan. Iŭn to' iu èmān kăn
Arrivé dessous touffe banian éléphant resté à là. Guidé à Ouest éléphant pas plus
lŏ nao. iŭn to' ngŏ èmān kan lŏ nao. A'ney mətrah dlang (4)
encore aller, guidé à Est éléphant pas plus encore aller. Ainsi lever yeux regarder
ko' dlông a'nan buh hĕ mənga mənut chŭh dua, mənga hrā chŭh tlao(5).
au-dessus et voir bien fleur banian épanouie double, fleur figuier épanouie triple.

éléphant dénaturé comme ta patronne H Ni. Viens ici, fruit de la petite aubergine amère du ciel !

Et l'éléphant vient, s'agenouille, fiente et pisse, entendant la voix de Damsan.

Damsan. — Et maintenant, frère aîné, monte.

Prong Mung. — Boeh! je n'ose pas monter, j'ai peur que l'éléphant me charge.

— Pourquoi donc avoir peur ? Allons, monte.

Montés sur l'éléphant, ils le dirigent des genoux vers le village ; mais l'éléphant refuse de retourner au village et s'en va vers la forêt ; crocheté avec l'ankus pour le diriger vers le village, l'éléphant refuse de retourner au village et, trottant, il va, il va vers la forêt, ainsi il va, il va et arrive sous un banian ; arrivé sous le banian, l'éléphant s'arrête là.

---

(1) *A'mao kao jhŏng*, « pas moi oser », tournure fréquemment employée au lieu de *kao a'mao jhŏng* ou simplement *a'mao jhŏng* ; est plus élégante.

(2) *Ĭun*, « secouer les genoux », le cornac à cheval sur le cou de l'éléphant, le maintient en marche et accélère son allure en agitant les genoux.

(3) *Kəchoh*, crocheter. Lorsqu'un éléphant ne se laisse pas guider par la pression des genoux, le cornac lui accroche l'oreille avec son ankus et tire violemment dans la direction à suivre, la pointe du crochet blesse généralement l'oreille et l'animal obéit.

(4) *Mətrah dlang*, regarder en haut, lever les yeux.

(5) Le banian et le figuier symbolisent la puissance. J'ai traduit par figuier le nom de l'arbre *hra*, parce que ses fruits sont identiques à ceux du figuier, mais son feuillage et son aspect diffèrent totalement. C'est un latex analogue au banian. Les fruits sont groupés le long de ses branches en touffes serrées, comme les habitants d'un village sont groupés autour du chef. C'est à l'ombre de l'immense ramure du banian que l'on se repose en groupe, c'est à l'abri de son épais feuillage que l'on se réfugie quand on est surpris par l'orage. Dans les lois c'est toujours par ces métaphores qu'est désigné le chef. Celui qui désobéit au chef « s'écarte de l'ombre du banian ». H Ni et H Bhi sont riches et puissantes par leur lignée, elles confèrent cette puissance et cette richesse à leur époux. Les fleurs du banian et du figuier, ce sont H Ni et H Bhi que Damsan ne peut atteindre, parce qu'il ne veut pas se soumettre à la loi.

Damsan. — Bo' bĕ a'iong ah drey trun tlĭng èmān a'ney.
Damsan. — Allons ! frère aîné nous descendre entraver éléphant ici.
A'ney koh kənòăk.
Ici couper perche crochue.

Damsan. — O' a'iong kŏh kənòăk.
Damsan. — O frère aîné coupe perche crochue.

Prong Mŭng. — Ia mənàng nga (1) *kənòăk, kŏh a'dey ?*
Prong Mung. — Quelle chose faire perche crochue, couper petit frère ?

Damsan. — Si ia ngă, ia ngă, kŏh kənòăk tòăk mənga
Damsan. — Quoi pourquoi faire, pourquoi faire, coupe perche accrocher fleur
mənut chŭh dua mənga hrā chŭh tlao.
banian épanouie double fleur figuier épanouie triple.

A'nan èkay Damsan di mənga mənut a'iong ñu Prong Mŭng di
Alors garçon Damsan monte fleur banian frère aîné lui Prong Mung monte
mənga hrā toak a'dhān gŭ, tlŭt (2) *a'dhān dlòng tòăk a'dhān*
fleur figuier accroche branche dessous, passer branche dessus accroche branche
dlòng tlŭt a'dhān brŏng. A'nan èmăn tòăk pèt hĕ hlan a'dhān
dessus passer branche sommet. Ainsi fatigué accrocher dormir oui dans branche
kəiao, a'năn mənga̍t ñu duè nao (3) *ko' ay dè.*
arbre, et double lui partir aller à aïeul céleste.

Guidé vers l'Ouest, l'éléphant ne va pas ; guidé vers l'Est, l'éléphant ne va pas ; alors Damsan regarde en haut et aperçoit une fleur de banian épanouie double, une fleur de figuier épanouie triple.

Damsan. — Hé ! petit frère, descendons et entravons l'éléphant ici.

Ainsi il coupe une perche crochue.

Damsan. — O frère aîné, coupe une perche crochue.

Prong Mung. — Pourquoi faire couper une perche crochue, petit frère ?

Damsan. — Pourquoi faire, pourquoi faire ? Coupe donc une perche crochue pour faire tomber cette fleur double de banian et cette fleur triple de figuier.

Et le garçon Damsan monte prendre la fleur de banian, tandis que son frère aîné Prong Mŭng monte prendre la fleur de figuier, il accroche et tire à lui la branche et la fleur passe à la branche au-dessus, il accroche la branche au-dessus et la fleur passe à la cime de l'arbre ; alors fatigué de la poursuivre, il s'endort dans les branches de l'arbre et son double s'en va trouver l'ancêtre céleste.

---

(1) *Ia mənàng nga* a la même signification que *ia kədley nga, ia nĕng, si nga* = pourquoi, pourquoi faire.

(2) *Tlŭt*, sauter au-dessus.

(3) *Mənga̍t ñu duè nao*, son double s'en va : pendant le sommeil, le double quitte parfois le corps et les rêves sont les reflets de ses faits et gestes. Le *mənga̍t* est le double ou le moi spirituel, on le voit dans une glace, dans l'eau, dans l'ombre du corps. Il vit en dehors du corps pendant le sommeil. Les rêves sont les manifestations de ses faits et gestes. Séparé du corps en sommeil, il voit ce qui échappe au corps en

Ay Dè. — O' chò o' chò ia kəlev ih chăng hrè jĕ a'guah krăh
ANCÊTRE CÉLESTE. — O petit fils quelle affaire toi vouloir venir grand matin moitié
mənĭt hlăk pèt dih ?
nuit pendant que dormir couché ?

Damsan. — Kao hrè mơh ay, ah, kao hrè ma èmān, a'nan èmān
DAMSAN. — Moi venir oui aïeul ô, moi venir prendre éléphant, et éléphant
duè kao trŭh ti phŭn mənut hrā, a'nan èmān dôk hĕ to' năn. iŭn to' iŭ
fuir moi arrivé à arbre banian figuier, et éléphant rester là-bas dirigé à Ouest
èmān kăn (1) *lŏ nao, iŭn to' ngŏ èmān kan lŏ nao,*
éléphant pas plus encore aller, dirigé vers Est éléphant pas plus encore aller,
a'năn kao buh mənga mənut chŭh mədua mənga hrā chŭh mətlao, a'nan
et moi voir fleur banian épanouie double fleur figuier épanouie triple, ainsi
kao tôăk a'dhān gŭ tlưt a'dhān dlòng a'mao mao lŏ ma
moi accrocher branche dessus sauter branche dessus pas avoir encore prendre
a'năn kao hrè ko' ih.
et moi venir à vous.

Ay Dè. — Si ih thao mao mă ngă məngā ih deh məngā H Ni
ANCÊTRE CÉLESTE. — Quoi toi savoir avoir prendre faire fleur toi même fleur H Ni
H Bhi. Ih dok H Ni, ih dòk H Bhi kơh hənan kơh mənga kao brey.
H Bhi. Toi rester H Ni, toi rester H Bhi que ainsi que fleur moi donner.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — O petit-fils, ô petit-fils ! pourquoi viens-tu à moi depuis le matin jusqu'au milieu de la nuit tandis que je dors ?

DAMSAN. — Je suis venu, Ancêtre, je suis venu prendre mon éléphant et l'éléphant s'est enfui et m'a amené vers ce banian et ce figuier. Alors l'éléphant est demeuré là. Guidé vers l'Ouest, il n'a pas voulu aller ; guidé vers l'Est, il n'a pas voulu aller ; alors j'ai vu la fleur épanouie double de banian et la fleur épanouie triple de figuier, j'ai accroché la branche au-dessous et la fleur a passé à la branche au-dessus et je n'ai pu la saisir, c'est pourquoi je suis venu jusqu'à vous.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — Comment saurais-tu avoir la fleur, la fleur de H Ni, la fleur de H Bhi ? Demeure avec H Ni et H Bhi et pour cela je te donnerai la fleur.

---

activité, car il est en rapport avec l'au-delà, avec les esprits ; il connaît ainsi les causes des faits, des événements, des maladies, il les fait connaître par les rêves. Le double est, en outre, éloigné du corps quand celui-ci est évanoui ou malade. La maladie comporte deux états : 1° l'état de douleur localisée dont la guérison est le fait de la rebouteuse, médecin ou majao qui, par succion sur la région malade, en extirpe le noyau du mal ; 2° l'état de malaise général qui a pour cause le départ du double. La guérison dépend des sacrifices qui ont pour objet de rappeler le double et lui faire réintégrer le corps. Si le double ne revient pas, le principe vital s'en va et les pulsations qui en sont les manifestations cessent d'être perçues. L'animateur du corps, le *a'iun*, le quitte à ce moment pour se réincarner dans un nouveau-né et le cadavre devient *iang a'tao*, esprit de mort, dont l'action s'exercera, avec celle des génies, sur l'existence des vivants.

(1) *Kăn* a le sens de... pas mieux, pas plus que ; le sens négatif de *kàn* diffère quelque peu de *a'mao* : *a'mao mao*, « je n'ai pas », *kăn mao*, « je n'ai pas mieux, pas plus, de même pas, également pas ».

DAMSAN. — *Iè tè kao H Ni kăn kao dôk H Bhi kăn kao dôk.*
DAMSAN. — Mort cœur moi H Ni pas plus moi rester H Bhi pas plus moi rester.

Ay Dè. — *Si a'mao ih dôk H Ni si a'mao ih dôk H Bhi jàng*
ANCÊTRE CÉLESTE. — Pourquoi pas toi rester H Ni quoi pas toi rester H Bhi pieds
a'mao trŭn (1) *hələŭn chăng mao jàng a'mao iran èmān chăng mao ?*
pas descendre esclaves vouloir avoir pieds pas courir éléphants vouloir avoir ?

A'nan iœh H Bhi dè lach : O' a'may o' a'may si leh ē a'ney
Tandis que H Bhi même dire : Ò sœur aînée ò sœur aînée quoi beau-frère ci
həngap həngar (2) *thao èmān joa èmān dlăr hè ē a'ney,*
depuis longtemps savoir éléphant écraser éléphant piétiner beau-frère ci,
a'may ah bo' drev tuv nao. — A'nan tuv nao, nao ti klòng êmān,
sœur aînée ò si nous suivre aller. — Alors suivre aller, aller sur traces éléphant
a'năn truh ti phun mənut a'nan dôk ti năn, bŭh məngā mənŭt chŭh
ainsi arrivé à touffe banian alors rester là-bas voir fleur banian épanouie
mədua məngā hrā chŭh mətlao. A'nan ñu dè H Ni dôk ti phun
double fleur figuier épanouie triple. Alors elle même H Ni reste à touffe
mənut H'Bhi dôk ti phun hrā.
banian H Bhi reste à touffe figuier.

Ay Dè. — *Dūh* (3) *chò ah mò ih tuy hrè.*
Ancêtre céleste. — Tiens petit-fils femme toi venir.

DAMSAN. — Meure mon cœur, je ne demeurerai pas plus avec H Ni, pas plus avec H Bhi.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — Pourquoi ne pas rester avec H Ni, pourquoi ne pas rester avec H Bhi, si tes pieds ne veulent pas descendre, si tu veux avoir des esclaves, si tes pieds ne veulent pas courir, si tu veux avoir des éléphants ?

Et là-bas H Bhi dit : Ò sœur aînée, ò sœur aînée ! pourquoi donc le beau-frère est-il si longtemps absent, l'éléphant l'aurait-il écrasé, l'éléphant l'aurait-il piétiné, ce beau-frère ? Ò sœur aînée, si nous allions vers lui ? — Et elles vont en suivant les traces de l'éléphant. Elles arrivent au banian et s'y arrêtent, elles voient la fleur double de banian et la fleur triple de figuier. H Ni se met sous le banian et H Bhi sous le figuier.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — Tiens, là-bas, petit-fils, ta femme qui arrive.

---

(1) *Jàng a'mao trŭn*, « si tes pieds ne veulent pas descendre ». Les personnes riches qui partent en voyage montent directement de l'avancée de la maison dans la banne de l'éléphant, lequel accoste l'avancée ; ainsi ils ne descendent pas l'échelle de la maison.

(2) *Həngap həngar*, longue absence.

(3) *Dūh* n'est pas un mot, mais un son que l'on émet en allongeant les lèvres pour indiquer quelque chose se trouvant à une certaine distance.

Damsan. — Ti ieh mò ti leh miăn (1), *iè tē kao H Ni kăn*
Damsan. — Où déjà femme où déjà sale femme, mort cœur moi H Ni pas plus
kao dôk H Bhi kăn kao dôk.
moi rester H Bhi pas plus moi rester.

Ay Dè. — Idi dĕh chô. — Idi mơh Ay ăh.
Ancêtre céleste. — Vrai cela petit-fils. — Vrai oui ancêtre ô.
A'ney Ay Dè ma ko' ding hat, thĕh kŏ Y Damsan sa ngeh
Ainsi Ancêtre céleste prend à pipe tabac, heurte tête Damsan sur le coup
iè, suy bèa ti năn lo hrĭh, leh hrĭh a'năn lo hədip.
mort, longtemps uñ peu là-bas de nouveau ressuscite déjà ressuscité alors encore vivant.

Ay Dè. — Si ngă chô ih dòk io' chô ?
Ancêtre céleste. — Quoi petit-fils toi rester petit-fils ?

Damsan. — Kăn kao dòk leh Ay ah. — A'năn Ay Dè cham
Damsan. — Pas plus moi rester déjà ancêtre ô. — Et ancêtre céleste frappe
kəjuh blu' iè kəluk blu' hədip tlŏh kəjuh blu'.
sept fois mourir sept fois vivant atteint sept fois.
Ih dôk iơh chô.
Toi rester oui petit-fils.

Damsan. — Kao dôk iơh ay ah bèa dăh bèa dăh idi dĕh ay to' kao dôk
Damsan. — Moi rester oui aïeul ô mais mais certain aïeul que moi rester
hĕ H Ni H Bhi jàng a'mao trŭn həlun chăng mao jàng a'mao
devoir H Ni H Bhi pieds pas descendre esclaves vouloir avoir pieds pas
iran èmān chăng mao, idi dĕh Ay.
courir éléphant vouloir avoir vrai bien aïeul.

Damsan. — Où donc ma femme, où donc ma maudite femme ? Que je meure si je reste avec H Ni, si je reste avec H Bhi.

L'Ancêtre céleste. — Vraiment, petit-fils. — Certainement, ô grand-père.

Alors l'Ancêtre céleste prend sa pipe et en heurte la tête de Damsan qui meurt sur le coup ; un instant après, il le ressuscite et, l'ayant ressuscité, il est de nouveau vivant.

L'Ancêtre céleste. — Quoi donc, petit-fils, resteras-tu, petit-fils ?

Damsan. — A aucun prix je ne resterai, ô Ancêtre.

Et l'ancêtre le frappe sept fois, sept fois il meurt, sept fois il ressuscite ; à la septième fois il lui dit :

Resteras-tu, petit-fils ?

Damsan. — Je resterai, ancêtre, mais encore, mais encore est-il bien vrai que, si je dois rester avec H Ni et H Bhi, mes pieds ne descendront pas, que j'aurai des esclaves, que mes pieds ne courront pas et que j'aurai des éléphants, est-ce bien vrai, ancêtre ?

---

(1) *Miăn*, terme méprisant, peu usité.

Ay Dê. — Idi məkoh chô.

Ancêtre céleste. — Vrai affirmer petit-fils.

A'nan ioh ñu mədih phar hədor (1) *kəngŏk* (2) *ti a'dhān kəiao.*

Alors ainsi lui se lever éveiller connaissance asseoir sur branche arbre.

Tôăk mənga mənut lĕ ti păl H Ni toak mənga hrā lĕ

Accroche fleur banian tomber dans manche H Ni accroche fleur figuier tomber

ti păl H Bhi.

dans manche H Bhi.

Damsan. — O' H Ni o' H Bhi bŭh mo' məngā mənŭt kao lĕ to' lăn ?

Damsan. — Ô H Ni ô H Bhi voir vous fleur banian moi tomber à terre ?

H Bhi. — A'mao bŭh òh Nuè ăh.

H Bhi. — Pas avoir voir non Nuè.

Damsan. — Duăh bĕ ih to' bŭh mənga mənut krey ung jing

Damsan. — Chercher falloir toi si voir fleur banian sûrement mari faire

mô jing, to' a'mao bŭh ung tlaeh mô tlaeh.

épouse faire, si pas vu mari fini épouse fini.

A'năn trun ko' lăn duah uăt ñu kăn thao bŭh. Ma èmān

Alors descendre sur sol chercher avec elle pas plus savoir voir. Prend éléphant

duè uit. A'nan trŭh to' sāng.

partir retour. Alors arrivé à maison.

Damsan. — O' H Ni H Bhi duè nao bĕ kao dè ngă bŭh məngā

Damsan. — Ô H Ni H Bhi partir aller falloir moi même faire voir fleur

mənūt deh kao duè nao. A'năn duè nao ioh H Ni H Bhi dè truh

banian pour moi partir aller. Alors partir aller ainsi H Ni H Bhi et atteint

e'ngao băng jāng ñu buh məngā bang pal: O' hoy məngā to' kao.

dehors porte palissade elle voir fleur dans manche : Ô hoy fleur à moi.

L'Ancêtre céleste. — C'est vrai, je l'affirme, ô petit-fils.

Alors il s'éveille et reprend connaissance et s'assoit sur une branche de l'arbre. Il accroche la fleur de banian et elle tombe dans la manche de H Ni, il accroche la fleur de figuier et elle tombe dans la manche de H Bhi.

Damsan. — O H Ni, ô H Bhi ! voyez-vous la fleur qui est tombée par terre ?

H Ni. — Je ne la vois pas, ô Nué.

Alors il descend, cherche avec elle, mais ne peut la voir. Ils prennent l'éléphant et s'en retournent. Ils arrivent à la maison (de Damsan).

Damsan. — O H Ni, ô H Bhi, allez-vous-en ; quand je verrai la fleur de banian, je vous rejoindrai.

H Ni et H Bhi partent. Arrivées à la porte de la palissade, elles voient la fleur dans leur manche. O hoy, disent-elles, ma fleur. — Est-ce vrai, H Ni ? — C'est vrai. — Et où est la fleur de H Bhi ? — La voici.

---

(1) *Mədih phar hədor* comprend deux phases du réveil. *Mədih*, s'éveiller, et *phar hədor*, reprendre connaissance.

(2) *Kəngŏk*, être assis les jambes pendantes.

Damsan. — Idi dĕh H Ni idi ti leh məngā ơh H Bhi. — To' ney.
Damsan. — Vrai est-ce H Ni vrai où déjà fleur H Bhi. — Ici.
Damsan trun hre, truh to' êmān di to' uông êmān.
Damsan atteint venir, arrivé à éléphant monte sur banne éléphant.
H Ni. — Məngā io' a'ney Nuè ah, o'sey ñu drey bàng kuôp ñu
H Ni. — Fleur oui ici Nuê ô, corps elle nous manger pédoncule elle
drey bàng hŏng tê èmô ti buon.
nous manger avec cœur bœuf au village.

H Bhi. — A'sey ñu drey bàng kuòp ñu drey bàng hong te
H Bhi. — Corps elle nous manger pédoncule elle nous manger avec cœur
kəbao to' buòn.
buffle au village.
A'năn duè nao iơh ñu dê trŭh krah ilān, a'nan êkay Damsan
Alors partir aller iơh lui même arrivé moitié route, alors garçon Damsan
ñu lach uơr bit hĕ kəpin ao.
lui dire oublié bien vêtements.

Damsan. — Ih dôk guòn ti ney H Ni, H Bhi ih duè nao èlao
Damsan. — Toi reste attendre ici H Ni, H Bhi toi partir aller avant
kao uĭt mă kəpin. O' Dat o' Dat ih bàng a'lê o' Dè o' Dè
moi retourner prendre vêtement. Ô Dat ô Dat toi manger lé ô Dè ô Dè
ih bàng məò pô ih H Ni dôk hlam uông.
toi manger məô maîtresse toi H Ni reste dans banne.
A'ney duè uit iơh ñu dê trŭh to' sāng èjay rŭh sơk
Ainsi partir retourner oui lui même arrivé à maison tandis que délie hotte
a'năn chăng pèt hĕ êkay Y Damsan. Sa məlam èmān dôk guòn
alors vouloir dormir garçon Damsan. Une nuit éléphant demeure attend
mơh mənīa tlao məlām a'ney iơh èmān duè, duè kəma chu'
oui a la troisième nuit ainsi éléphant fuir, fuir jusqu'a montagne

Alors Damsan revient ; arrivé à l'éléphant, il monte dans la banne.

H Ni. — Voilà ma fleur, ô Nué, mangeons-en le calice ; le pédoncule, gardons-le, nous le mangerons au village avec un cœur de bœuf.

H Bhi. — Voilà ma fleur, ô beau-frère, mangeons-en le calice ; le pédoncule, gardons-le, nous le mangerons au village avec un cœur de buffle.

Alors ils partent ; arrivés à mi-route, Damsan dit qu'il a oublié ses vêtements.

Damsan. — Toi, H Ni, attends ici, et toi, H Bhi, pars avant, moi je retourne chercher mes vêtements. Ô Dat, ô Dat, qui mange du bambou *a'lé*, ô Dê, ô Dê, qui mange du bambou *m'o*, ta maîtresse H Ni demeure dans la banne.

Ainsi il s'en revient et arrive à sa maison et, tandis qu'il délie le couvercle de sa hotte à vêtements, il s'endort, le garçon Damsan. L'éléphant attend une nuit, l'éléphant attend deux nuits ; à la troisième nuit l'éléphant prend la fuite, il fuit jusqu'à la Montagne Noire au haut sommet, jusqu'à la montagne du génie Bŏng, jusqu'à la montagne du génie Lāk. Il est vu par l'allié de

ju həmū prŏng, kəma lang Bŏng kəma lang Lāk (1). *A'nan*
noire sommet grand jusque montagne génie Bŏng jusque génie Lak. Alors
tuôm hong jăng (2) *ñu Par K'uè hiu dlè hrè èa loa mənăh* (3)
rencontre avec allié lui Par K'uè errer brousse venir eau guetter tirer
duah chim krô hlô tsăt diām hăt pəmān.
chercher viande sécher gibier boucaner aliments comestibles.

Par K'uè. — Bu'ih hley hre èmān a'dih èmān mô jăng kao iơh a'dih.
PAR K'UÈ. — Loin qui venir éléphant là-bas éléphant femme allié moi oui là-bas.

H Ni. — O' jang êmān kao iơh ih mă brey. — A'ney nao mă
H NI. — Ô ami éléphant moi oui toi prendre donner. — Ainsi aller prendre
iơh ñu dè.
oui lui même.

Par K'uè. — O' mô jăng si kao lach ?
PAR K'UÈ. — Ô femme allié quoi moi dire ?

Damsan, Par K'uè, lequel circule dans la forêt, le long des rivières, guettant du gibier à tirer pour faire de la viande à sécher, du gibier à boucaner, des produits comestibles.

PAR K'UÊ. — Au loin, là-bas, quel est cet éléphant qui vient ? Mais c'est l'éléphant de la femme de mon allié.

H NI. — Ô allié, viens attraper mon éléphant. (Il y va.)

PAR K'UÊ. — Ò femme de mon allié, que dois-je lui dire ?

---

(1) Chu' Ju, Chu' lang Bŏng, Chu' lang Lăk, sont trois des plus hautes montagnes de la chaine qui forme la cuvette du lac, au Sud du Darlac, région occupée par la tribu des Mənong Rlam.

(2) Le *jăng* est l'allié, l'ami, presque le parent sur le dévouement de qui on doit toujours compter. Les liens qui unissent deux *jăng* sont consacrés par un sacrifice *bâng jăng*, à l'occasion duquel les intéressés s'engagent à se prêter aide et assistance dans toutes les circonstances de la vie. L'ensemble de ces alliances établit dans une région un réseau occulte de complicités contre lequel le représentant de l'administration se trouve désarmé. Tous les insoumis ont des *jăng* dans les villages soumis, grâce auxquels ils peuvent commercer, se ravitailler, circuler en toute sécurité en région soumise et même être prévenus à temps des mesures de répression qui peuvent être envisagées contre eux. De *jăng* en *jăng* un rebelle peut avoir les intelligences les plus sûres, les aides les plus dévoués dans les dépendances mêmes d'une Résidence et dans les bureaux. La police la mieux organisée les ignore. Si l'on n'a su apprendre suffisamment le pays, les mœurs, les coutumes, les habitudes ; si l'on n'a su acquérir, des choses et des gens, cette connaissance qui permet de discerner, de diagnostiquer l'anormal d'après des faits insignifiants en apparence, mais qui sont les pulsations du pays ; si l'on ne sait lire sur les visages, voir la gêne d'une attitude, comprendre le sens caché d'une parole, si l'on ne sait percevoir par intuition cette atmosphère de malaise qui enveloppe un milieu malade politiquement, les événements les plus graves se dérouleront autour de vous sans qu'il soit possible de les soupçonner.

(3) *Loa mənăh*, être à l'affût, se dissimuler pour tirer.

H Ni. — Si ih lach : O' Dăt o' Dăt bàng a' lè O' Dê bàng
H Ni. — Quoi toi dire : ò Dat ò Dat mange bombou lé O Dè mange
məò pò ih H Ni H Bhi.
bambou məò patronne toi H Ni H Bhi.

A'nan nao ma ; khurk hədièr tièr drak kənəhak kənəhe tièu
Alors aller prendre rugir barir trompeter hoqueter rouler tanguer poursuit
mədech phun a'lè ray phun a'lè mədech phun məò ray
autour touffe bambou lé detruit touffe lé tourne touffe bambou məò détruit
phun məò èmān mənŭh (1).
touffe məò éléphant transperce.

H Ni. — Bœh jăng ah a'mao mao mă òh, uit bĕ jang ah ko'
H Ni. — Bœh allié ò pas avoir prendre ò retourne falloir ami ò au
buòn lach brey ko' jăng ih to' buòn kao leh mao kəju hròè kəju məlam.
village dire donner à allié toi au village moi déjà avoir sept jours sept nuits.
A'ney duè uit iorh ñu dè, trŭh ti pin èa a'ney tuòm hong H Li.
Ainsi partir retour oui lui même arrivé à fontaines ici rencontre avec H Li.

Par K'uè. — O' a'dey o' a'dey ti jang nao ?
Par K'uè. — O petite sœur ò petite sœur où allié aller ?

H Li. — Ti ñu nao ? Ti sang mò ñu a'dih.
H Li. — Où lui aller ? A maison femme lui là-bas.

Par K'uè. — Ti lĕh mò ti lĕh a'nak mò ñu êman məduè dŭh
Par K'uè. — Où déjà femme où déjà enfant femme lui éléphant fuir là-bas
kəma chu' jŭ.
jusque montagne noire.

H Ni. — Ce que tu dois lui dire ? Dis : Ò Dat, mange du bambou *a'lé* ; ò Dè, mange du bambou *m'o*, tes maîtresses sont H Ni et H Bhi.

Il va pour le prendre, mais l'éléphant rugit, barrit, trompette, hoquette, le dos arqué ; roulant, tanguant, il charge, il se dissimule derrière une touffe de bambou *a'lé* et l'éléphant broie la touffe de bambou *a'lé*, il se réfugie derrière une touffe de bambou *m'o*, et l'éléphant détruit la touffe de bambou *m'o*, le menaçant de ses défenses.

H Ni. — Bœh ! allié, tu ne le prendras pas, va trouver ton allié au village, va lui faire connaître que j'attends depuis sept jours, depuis sept nuits.

Ainsi il s'en revient, et, arrivé aux fontaines, il y rencontre H Li.

Par K'uè. — O petite sœur, ò petite sœur, où donc est mon allié, où est-il allé ?

H Li. — Il est à la maison de sa femme, là-bas.

Par K'uè. — Où sa femme, où son enfant ? Sa femme est sur l'éléphant et l'éléphant s'est enfui jusqu'à la montagne noire.

---

(1) *Mənŭh*, « frapper avec les cornes, encorner », s'emploie également pour l'action de frapper, transpercer avec les défenses.

H Li. — Kĕ! so' nan deh a'iong a'ney iorh duè uit truh to'
H Li. — Kĕ! cela vraiment frère aîné ainsi alors partir retourner arriver à
sāng, o' a'may o' a'may ti lĕh (1) *a'iong duê nao dlăng lăng*
maison, ô sœur aînée ô sœur aînée où déjà frère partir aller regarde quand
mô ñu êmān duè nao kəma chu' jŭ.
femme lui éléphant fuir aller jusque montagne noire.

H Ang. — Ti leh ih thao o' a'dey?
H Ang. — Où déjà toi connaître ô petite sœur?

H Li. — Kao thao, kao thao a'iong Dam Par K'uè ñu lach.
H Li. — Moi connaître moi connaître frère aîné Dam Par K'uè lui dire.

H Ang. — Nao dlang lang ti a'du ñu a'nan.
H Ang. — Aller regarder étendre à alcôve lui là-bas.

A'ney nao dlang ti ă'du ñu, buh hĕ ñu dòk pèt, rao dêo
Ainsi aller regarder à alcôve lui, voir oui lui rester dormir secouer, gauche
ko' nəhoa, a'ney kəmrāk ling hong kədăh, tuh kənga dèo
à droite, ainsi étain fondu avec fragment marmite, verse oreille gauche
bit būt kəpŭ' (2), *tŭh kənga nəhoa tsuòn kəgu.*
balance tête remue verse oreille droite d'un bond se lever.

Damsan. — O' a'dey o' a'dey ia ih həlap kao go' mor
Damsan. — O petit frère ô petit frère quoi toi jouer moi même chatouiller
dey kənga kao a'ney.
ici oreille moi ici.

H Li. — Oh! est-ce possible?
Ils s'en retournent, arrivent à la maison.

H Li. — O sœur aînée, ô sœur aînée, où donc est allé notre frère aîné? On dit que sa femme est sur l'éléphant et que l'éléphant s'est enfui jusqu'à la montagne noire.

H Ang. — Comment le sais-tu, petite sœur?

H Li. — Comment je le sais? je le sais par le frère aîné Dam Par K'uè!

H Ang. — Va donc voir dans son alcôve là-bas.

Elle va voir dans son alcôve, le voit en train de dormir, elle le secoue de gauche à droite, et, apercevant de l'étain fondu dans un fragment de marmite, elle lui en verse dans l'oreille gauche, il remue un peu la tête, elle lui en verse dans l'oreille droite, il se lève d'un bond.

Damsan. — O petite sœur, ô petite sœur, pourquoi t'amuses-tu ainsi à me chatouiller les oreilles?

---

(1) *Ti lĕh* est employé indifféremment comme adverbe de lieu et adverbe de manière. Ex.: *Ti lĕh duè nao*, où est il allé, *ti leh ih thao*, comment sais-tu?

(2) *Kəpŭ'*, remuer, *bit but kəpŭ'*, remuer la tête pour faire partir un insecte ou se débarrasser d'une chose qui chatouille.

H Ang. — Ia leh mơr ih dlăng lăng (1) *ti leh mô ih ơney.*
H Ang. — Quoi déjà chatouiller toi regarder donc où déjà femme toi ici.
Dūh mò ih êmān duê kəma chu' jŭ.
Là-bas femme toi éléphant fuir jusque montagne noire.

A'ney kətuh (2). *kənga dèo plu' lĕ kəmrak kətuh kənga nəhoa*
Ainsi vider. oreille gauche faire tomber étain vider oreille droite
plu' lĕ kəmrak. A'ney iơh a'dey a'may ñu prap brey êsey
faire tomber étain. Ainsi iơh petite sœur sœur aînée lui prend donner riz cuit
sa sơk tè èmo kəbao sa sơk. A'ney phèāng ding tèông hənā,
une hotte cœur bœuf buffle une hotte. Ainsi prend carquois arbalète,
phèāng to' kəgă sơk guy to' rŏng a'ney duè nao trŭh to'
saisit à coupe-coupe hotte porter au dos ainsi partir aller arrivé à
klông èmān ñu. a'ney dlăng ti ĕh èmān ñu chāt pley
traces éléphant lui, ainsi regarder à crottins éléphant lui pousser courges
ĕ'dāk: Nao nao iơh ñu dè tuy ti klông èmān di duòr a'dih
haricots. Aller aller iơh lui même suivre à traces éléphant monté là-bas
trŭn duòr a'dih bŭh kan bŭh. Ò ò ñu hèa, ā ā chók: iê a'ĭi
descendre là-bas voir pas plus voir. O o lui pleurer a a lamenter : morte a'ĭi
o' pò a'ĭi diê a'ĭa o' pò a'ĭa diê à'nak a'răng si tuh
o maîtresse a'ĭi morte a'ĭa ô elle même a'ĭa morte fille gens comme versé
êa ding si hơling èa giêt a'miet ñu dơm kan mao sơney,
eau tube comme limpide eau calebasse parents elle avant pas aussi avoir cela.
a'ua ñu dơm kan mao sơlney. Di duòr a'dih no duôr a'dih (3) *a'nan*
tante elle jadis pas aussi avoir cela. Aller par monter aller par là-bas alors
bŭh iơh ñn dè èmān.
voir bien lui même éléphant.

Damsan. — O' dav trong phi a'dê. ti ih duè nao a'nan? Həmo'
Damsan. — O produit aubergine amère ciel, où toi partir aller ainsi? Entendre
sap Damsan iran uit ko' tluòn. A'nay truh to' ñu tship trūng a'ney
parole Damsan courir revenir vers derrière. Ainsi arrivé à lui plier genoux ainsi
tshăr di to' kŏ. a'năn iŭn duè hrê.
enjambe monte sur cou, ainsi dirige partir venir.

H Li. — Quoi, chatouiller ? Regarde donc si ta femme est ici, elle est sur l'éléphant et l'éléphant s'est enfui jusqu'à la montagne noire.

Alors il frappe son oreille gauche jusqu'à ce qu'en coule l'étain, il frappe son oreille droite jusqu'à ce qu'en coule l'étain, tandis que ses sœurs lui mettent dans une hotte du riz cuit, un cœur de bœuf, un cœur de buffle ; il met son carquois en bandoulière, prend son arbalète, son coupe-coupe et met hotte au dos.

Aussitôt il part, il trouve les traces de l'éléphant, il voit les crottins sur lesquels ont déjà germé les courges et les haricots, il va, il va suivant la

---

(1) *Dlăng lăng* étendre son regard sur, vers.

(2) *Kətuh* indique ici l'action de frapper sur l'oreille, la tete étant penchée, pour faire sortir ce qui y est entré.

(3) *Di duôr a'dih no duòr a'dih* peut aussi se traduire : « par monts et par vaux ».

Damsan. — O' H Ni o' H Ni ia kəley ih chăng hiu ? To' ih hiu mənăh
Damsan. — Ô H Ni ô H Ni quelle affaire toi vouloir errer ? Si toi errer tirer
ê'měh . ba məsan kao tshi, mənah èmān ba məla kao tshi.
rhinocéros donne corne moi vendre, tirer éléphant donne défenses moi vendre.

H Ni. — H San H Sièn (1) *lièn a'mi ong Y Săn Y Săt dăt a'mi ŏng.*
H Ni. — H San H Sièn vagin mère toi Y San Y Sat vulve mère toi.
A'nan leh phưy kəbòng blu iè iơh ñu deh H Ni.
Alors elle évanouit bouche parler morte iơh elle même H Ni.

A'nev tshưp Damsan di to' uòng èmān mŭm èsey ănan ua
Ainsi enjambe Damsan monte dans banne éléphant mâche riz et écarter mâchoires
hong kŏ kəgă, chièm èsey, tuh èa a'năn bāp lo hədip. Hədip
avec tête coupe-coupe, gaver riz cuit, verser eau et ouvre nouveau vivre. Vivre
a'nan thao hòă həjan leh thao hòă həjan, dòk hoa iơh ñu dê hong
alors savoir manger seule et savoir manger seule, reste manger iơh elle même avec
è'kay Damsan. Leh hòă duè hrè nao iơh ñu dè trŭh to' buòn truh
garçon Damsan. Déjà manger partir venir aller iơh lui même arrivé à village arrive
to' buòn a'năn min hôă mənăm iơh ñu dè le hroè hòă mənam
à village là-bas pense manger boire iơh elle même tombé jour manger boire
a'năn bi dăh tur (2) *iơh èkay Damsan hroè bhòng tlām. H Bhi ièu*
alors faire tourner toupie iơh garçon Damsan jour jusqu'au soir. H Bhi appeler

piste de l'éléphant, la piste qui dévale, qui monte pour dévaler et monter encore là-bas. Il croit la voir encore, il ne la voit plus. *Ô ô*, il pleure, *a a* il se lamente lui-même : « *Aié* morte ! *aia* ! elle-même ! *aia* ! morte, la jeune fille si belle, belle comme l'eau claire dans le tube, comme l'eau limpide de la calebasse, aucune de ses parentes ne fut aussi belle, aucune de ses parentes ne fut belle ainsi. » Il suit de nouveau la piste qui monte, qui dévale pour monter et dévaler encore et tout là-bas il aperçoit l'éléphant, il l'appelle : « Hé ! produit de l'aubergine amère du ciel, où te sauvais-tu là-bas ? » A sa voix, l'éléphant revient vers lui en trottant ; arrivé près de lui, il plie les genoux et Damsan grimpe sur son cou.

Damsan. — Ô H Ni, ô H Ni, pourquoi te promener ainsi ? Si tu chasses le rhinocéros, donne-moi la corne que je la vende ; si tu chasses l'éléphant, donne-moi les défenses que je les vende.

H Ni. — H San ! H Siên ! le vagin maudit de ta mère ! Y Săn ! Y Săt ! la vulve maudite de ta mère !

Sa bouche ayant ainsi parlé, elle s'évanouit. Elle est morte. H Ni. Il rentre dans la banne, mâche du riz qu'il introduit en écartant les mâchoires avec son coupe-coupe, il y verse de l'eau. H Ni entr'ouvre la bouche et revient à la

(1) *H San H Siên, Y Săn Y Săt*, prénoms injurieux, parce que composés avec les consonances des mots *lien* « vagin » et *dat* « vulve ».

(2) *Bi dăh tur*, « faire frapper la toupie ». Ce jeu consiste à atteindre, avec la toupie que l'on fait tourner, une toupie posée sur le sol.

ñu : O' è, o' ê hrè bĕ hòă èsey krô hlăm èlŭ mənŭ kənəhang
lui : Ô beau-frère venir allons manger riz sec dans assiette poulet rôti
a'sey toh è'uāng diŏ chu' kənô.
corps desséché maigre comme vautour mâle.

Damsan. — Hòă ih dè ah a'dey ah həmey a'mao uăn.
Damsan. — Manger toi même petite sœur nous pas avoir temps.
A'ney dòk dăh nao tūr iơh ñu dè a'năn mơh hing ko'
Ainsi reste tourner aller toupie iơh lui même alors entendre renommée à
Mətao Gru' a'răng lăch H Ni siām mənè iang thê mədrong jāk mənê
Seigneur Vautour gens dire H Ni belle femme génie faire puissante belle femme
iāng thê məli. A'năn Mətao Gru' tièo nao buăl ñu nao dlăng.
génies faire puissante. Alors Seigneur Vautour suivre aller serviteurs lui aller voir.

Mətao Gru'. — A'ney hədĕh ăh ih nao dlăng H Ni. To' truh
Seigneur Vautour. — Ainsi enfants ô vous aller voir H Ni. Lorsque arriver
to' sāng ñu sơney di ih lăch : Həmey hiu tlam a'guah lua
à maison elle cela vous dire : Nous errer soir matin aller
mənăh həmey hiu duah hələ mənàng. A'nan duè nao iơh ñu
chasser nous errer chercher gibier choses. Alors partir aller iơh eux
dè sa ti kŏ sa ti rŏng di nao èmān rŏng sŏh, a'ney ia
même un sur tête un sur dos monter aller éléphant dos nu, ainsi porter
têòng həna. A'nan nao nao iơh. A'năn truh to' sāng H Ni
carquois arbalète. Alors aller aller iơh. Lorsque atteindre à maison H Ni
tsièp èmān ti a'dring tling èmān. A'ney H Ni nao to' gah.
accoster éléphant à avancée entraver éléphant. Ainsi H Ni aller à l'avant.

H Ni. — Ia mənàng ih chăng ih hiu kơh cho hədeh ? — Hiu
H Ni. — Quelle chose vous vouloir vous errer pour petits enfants ? — Errer
mơh a'duòn ah, həmey hiu dăm a'guāh həmey hiu lua mənăh
oui grand'mère ô, nous errer soir matin nous errer chercher tuer

vie. Ainsi vivante, elle peut manger seule, et, sachant manger seule, elle mange avec le garçon Damsan. Après avoir mangé, ils repartent et ils arrivent au village. Arrivée au village, elle ne pense qu'à manger et à boire, et jusqu'au coucher du soleil elle mange et boit.

Depuis lors il joue à la toupie, le garçon Damsan, du matin au soir. H Bhi l'appele : « O beau-frère, ô beau-frère, viens donc manger, le riz est sec dans l'assiette et le poulet rôti est aussi desséché qu'un vautour mâle. »

Damsan. — Mangez, vous, ô petite sœur, nous, nous n'avons pas le temps.

Et il continue à faire tourner la toupie. En ce temps-là la renommée avait fait connaître au seigneur Vautour que l'on disait H Ni être une femme ravissante, que les génies firent riche, une jolie femme que les génies firent puissante, et Mətao Gru' délègue ses serviteurs pour l'aller voir.

Seigneur Vautour. — Ainsi, enfants, allez voir H Ni, lorsque vous arriverez à sa maison, vous lui parlerez ainsi : « Nous avons erré de la nuit au matin à chasser et poursuivre du gibier. »

həmey hiu duah hlô mənàng. Həmey uĕh hòă è'sey ih a'duon
nous errer chercher gibier choses. Nous détourner manger riz votre grand'mère
ah. A'ney kəna brey è'sey, tŭk brey diām(1) *leh hòă a'nan*
ô. Ainsi cuire donner riz verser donner légumes déjà manger alors
hədeh lāch : « Ti ay ih nao ? »
serviteurs dire : « Où ancêtre vous allre ? »

H Ni. — Ti ay ñu nao ? Ay ñu dòk bi dăh tūr.
H Ni. — Où aïeul lui aller ? Aïeul lui rester faire tourner toupie.

Hədeh. — Hlam ñu dòk bi dăh a'ră a'ney kərh a'duòn ?
Les Serviteurs. — Dans lui rester faire tourner maintenant ô grand'mère ?

H Ni. — Ñu dòk dăh hlam char kəbuo.
H Ni. — Lui rester jouer dans parc buffles.

Hə Deh. — Bi nao lāch ko' ñu ñu uit mo' a'duòn ?
Les Serviteurs. — Et aller dire a lui lui revenir ou non aïeule ?

H Ni. — Ia ñu tərl uit tôe tshi èmān bŭh ñu a'mao
H Ni. — Quoi lui arriver revenir étranger vendre éléphant vu lui pas
uit, ièu hòă bŭh ñu a'mao uit. A'ney duè uit iərh ñu dè,
revenir, appeler manger vu lui pas revenir. Ainsi partir retourner lui même
a'nan trŭh to' sāng khua ñu Mətao 'Gru' ñu lāch : Si ngă kərh o'
alors atteint à maison chef eux seigneur Vautour lui dire : Qu'est-ce ô
a'deh ih bŭh mədĕh H Ni, si ngă siam mənè mədĕh o' a'deh ?
enfants vous voir belle H Ni, est-ce que belle femme jolie ô enfants ?

Et les serviteurs s'en vont l'un sur le cou, l'autre sur le dos d'un éléphant sans bât portant leur carquois et leur arbalète. Ils vont, ils vont. Arrivés à la maison, ils accostent l'éléphant à l'avancée et l'entravent. H Ni vient à eux : « Que désirez-vous, que cherchez-vous, ô enfants ? — Nous errons, ô grand'mère, nous errons du soir au matin à la recherche de gibier et nous nous détournons vers votre maison pour vous demander à manger, ô grand'mère. » Alors elle leur donne du riz, leur verse des légumes. Ayant mangé, ils demandent : « O grand'mère, ô grand'mère, et le grand-père, où donc est-il ? »

H Ni. — Où est allé le grand-père ? Le grand-père est en train de jouer à la toupie.

Les Serviteurs. — Où donc joue-t-il maintenant ?

H Ni. — Il joue dans le parc aux buffles.

Les Serviteurs. — Et si vous alliez lui dire de venir, viendrait-il, ô grand' mère ?

H Ni. — Pourquoi viendrait-il ? Un étranger est venu lui vendre un éléphant et il n'est pas venu, il n'est même pas venu pour manger.

---

(1) *Diam* ne veut pas dire spécialement légumes ; par *diam* on entend tout ce qui se mange en dehors du riz.

Hədeh. — *Si ngă a'mao siam? Guh io iăng ang iŏ a'dè*
Les Serviteurs. — Pourquoi pas jolie ? Rayon de soleil jusque comme firmament
kê ngān iŏ luèh kəsòā.
doigts mains comme piquants hérisson.

Mətao Gru'. — *Bi kədrang mo' hong mò kao rĕh hăt ko' kao?*
Seigneur Vautour. — Et comparer oui avec femme moi râper bétel à moi ?

HəDeh. — *Siām ñu mərh ay ah.* — *Bi kdrang mo' hŏng mò kao*
Les Serviteurs. — Belle elle oui aïeul ô. — Et comparée oui avec femme moi
lăp èhăng? — *Siam ñu mərh.* — *Bi kədrang mo' hong mò kao*
rouler bétel ? — Belle elle oui. — Et comparée oui avec femme moi
phŭn (1) ? — *Siam ñu mərh.* — *O' hədeh sā brey èmān ko' kao.*
légitime ? — Belle elle oui. — Ô enfants bâter donner éléphant à moi.
A'ney leh sà èmān tshar di to' uông èmān nao iərh. Truh
Ainsi déjà bâter éléphant enjambe monte dans banne éléphant aller iərh. Arriver
to' sāng H Ni èkay Mətao Gru' tshar to' a'dring. Kəməhun kəməhien
à maison H Ni garçon seigneur Vautour enjambe à avancée. Assis bras croisés
dòk ti mədò tshār. A'nan H Ni hrê to' gah.
demeure sur plateau gongs. Alors H Ni venir à l'avant.

H Ni. — *Ia nèng ih cháng iū?*
H Ni. — Quoi vous vouloir promener ?

Mətao Gru'. — *Kao hrê tshurn* (2) *ko' jăng kao Y Damsan mò jăng ah. Ti*
Seigneur Vautour. — Moi venir visiter à allié moi Y Damsan femme allié ô. Où
jăng nao a'rā a'ney?
allié aller maintenant ?

Les serviteurs s'en retournent et arrivent à la maison de leur chef.

Seigneur Vautour. — Qu'en est-il, ô enfants, avez-vous vu la belle H Ni, est-elle vraiment belle, ô enfants ?

Les Serviteurs. — Comment ne serait-elle pas belle ? C'est un rayon de soleil, c'est le firmament, ses doigts sont effilés comme les piquants du hérisson. — Et comparée à celle de mes femmes qui râpe le tabac ? — Elle est plus belle, ô grand-père. — Et comparée à celle de mes femmes qui roule les feuilles de bétel ? — Elle est plus belle, ô grand-père. — Et comparée à ma femme légitime ? — Elle est plus belle, ô grand-père. — Ô enfants, amenez-moi mon éléphant bâté.

L'éléphant bâté, il monte dans la banne et part. Arrivé à la maison de H Ni, le Seigneur Vautour saute sur l'avancée, rentre et s'accroupit, bras croisés sur les genoux, sur le plateau des joueurs de gongs. Alors H Ni vient vers l'avant.

H Ni. — Pourquoi êtes-vous venu ?

Seigneur Vautour. — Je suis venu faire visite à mon allié Damsan, ô femme de mon allié, où est-il allé actuellement ?

---

(1) La première femme chef de famille est appelée *mò phŭn*, « épouse souche », les concubines sont appelées *jung*.

(2) *Tshurn*, venir voir quelqu'un, lui faire visite, prendre de ses nouvelles. Les lettres

H Ni. — Jăng ih dôk dăh tūr.
HNi. — Allié vous est en train jouer toupie.

Mətao Gru'. — Ièu ñu to' ney kao chang tshưrn hong ñu.
Seigneur Vautour. — Appeler lui à ici moi vouloir visiter avec lui.

H Ni. — Khă ièu ñu mətơl hrê?
H Ni. — A quoi bon appeler lui atteindre venir ?

A'ney ñu dè H Ni chŭh mənŭ a'na krăm chăm mənŭ a'nā
Aussitôt elle même H Ni flambe poulet femelle couver assommer poulet femelle
məbŏh, hrŏh braeh tơl khar kənār. A'nan ñu dè, lĕh kəsă è'sey
pondre, blanchit riz atteint luisant. Et lui même, déjà cuit riz cuit
məjŏk, leh jhŏk (1) *hòă, lĕh hòă pŭ kəpè. Pŭ kəpè dòk*
vider, déjà vider manger, déjà manger apporte vin. Apporte vin reste
mənăm nao iơh ñu dê ñu dua H Ni hong èkay Mətao Gru'. A'ney
boire aller iơh lui même eux deux H Ni avec garçon Seigneur Vautour. Ainsi
tơl iang hrôe nàng ê'iòng iu.
atteint génie jour éclairer pannes Ouest.

Mətao Gru'. — O' mò jăng kao uit iơh mò jăng ah ngă
Seigneur Vautour. — O femme allié moi retourner iơh femme allié ô faire
buh jăng deh kao dôk.
voir allié alors moi rester.

H Ni. — Dôk dăm tshưrn (2) *go' hong həmey jăng ah.*
H Ni. — Rester coucher agréable à avec nous allié ô.

H Ni. — Il est en train de jouer à la toupie.

Seigneur Vautour. — Appelez-le qu'il vienne, je veux le voir.

H Ni. — A quoi bon l'appeler, pourquoi viendrait-il ?

Et pour lui H Ni flambe une poule couveuse, assomme une poule pondeuse, blanchit le riz jusqu'à ce qu'il luise ; ensuite, lorsque le riz est cuit, elle vide la marmite ; la marmite vidée, il mange ; quand il a mangé, on apporte le vin de riz. La jarre apportée, ils boivent ensemble, H Ni et le seigneur Vautour, ainsi jusqu'à ce que le soleil atteigne la panne Ouest.

Seigneur Vautour. — Je m'en vais, ô femme de mon allié ; s'il était là, je resterais.

H Ni. — Couchez donc chez nous en visiteur, ô allié.

---

commencent invariablement par la phrase suivante : *Kao məit hra dua tlao bòh tshưrn*, « Je vous envoie deux ou trois mots pour vous visiter ». Cette formule est, bien entendu, usitée depuis que les Rhadé savent écrire.

(1) *Jhŏk*, vider la marmite de riz que l'on vient de faire cuire, sortir le riz cuit de la marmite.

(2) *Tshưrn*, visiter. On dit aussi *hoa tshưrn*, *pèt tshưrn*, *meman tshưrn* ; le sens de *tshưrn* doit être alors : dormez, buvez, mangez, pour être agréable à.

Mətao Gru'. — O' ơh mô jăng ah bŭh jăng kao dām mơh.
SEIGNEUR VAUTOUR. — Non femme allié ô voir allié moi coucher oui.
A'ney kəgu luy hĕ ding hăt ti jhưng, tshar ti uông êmān êngao
Ainsi se lever laisser tube tabac sur plateau, monter sur banne éléphant en dehors
băng jāng: Uơr bit hĕ ding hăt. A'ney lŏ uit to' tluôn.
porte enceinte: Oublier bien tube tabac. Ainsi de nouveau revenir derrière.

Mətao Gru'. — O' mô jăng ba brey ding hăt kao.
SEIGNEUR VAUTOUR. — O femme allié porter donner tube tabac moi.

H Ni. — O' hədeh, o' hədeh nao ba brey ding hăt jăng.
H NI. — Ô enfant, ô enfant va porter donner tube tabac allié.

Mətao Gru'. — O' ơh mô jăng ah a'mao kao khăp ôh ărang, ih
SEIGNEUR VAUTOUR. — Non femme allié ô pas moi aimer non autre, toi
pô mơh kao khăp ba brey ko' kao.
même oui moi aimer porter donner à moi.
A'ney nao ba iơh H Ni dè.
Ainsi aller porter H Ni même.

H Ni. — Hah bĕ (1) *jăng ding hăt ih.*
H NI. — Voilà allié tube tabac vous.
Bi iơr (2) *tơl ka tơl. Leh tơl dhăk* (3) *ti kəngan ma*
Faire tendre atteint pas atteint. Déjà atteint saisir à main prendre
dlam to' uông êmān. A'ney tièo nao êmān iơh.
déposer à banne éléphant. Ainsi suivre aller éléphant.

H Ni ūr: O' a'dey, o' a'dey lach brey ko' ē ih kao ărang
H Ni crier: O petite sœur, ô petite sœur dire donner à beau-frère toi moi on

SEIGNEUR VAUTOUR. — Non, femme de mon allié, s'il était là, je coucherais.

Il se lève et part, oubliant sa pipe sur le lit de camp. Il monte dans la banne de l'éléphant; arrivé à la porte de la palissade, il dit: « J'ai oublié ma pipe », et il revient en arrière.

SEIGNEUR VAUTOUR. — O femme de mon allié, apportez-moi donc ma pipe.

H NI. — O enfant, ô enfant, va porter la pipe de l'allié.

SEIGNEUR VAUTOUR. — O femme de mon allié, je ne veux pas qu'un autre que toi me l'apporte.

Alors elle y va elle-même.

H NI. — Tenez, allié, prenez votre pipe.

Elle la lui tend, mais il ne peut l'atteindre; lorsqu'il le peut, il la saisit par la main et la dépose dans la banne de l'élépant. Aussitôt l'éléphant part.

H NI crie: O petite sœur, ô petite sœur, fais connaître à ton beau-frère

(1) *Hah bĕ* n'est pas un mot ayant une signification définie, on dit *hah* en invitant à prendre un objet que l'on tend, *bĕ* le renforce.

(2) *Bi iơr*, tendre à bout de bras.

(3) *Dhăk*, saisir par surprise, au vol.

blăh băng sāng ărang uāng bang buòn ărang luòn a'nak èkay mənè.
attaqué dans maison gens enlevée dans village on délaissé enfants garçons filles.

A'ney H Bhi irān nao; kədlŏh êa dŭng kətung hĕ, kədlŏh (1) *êa*
Ainsi H Bhi courir aller; couler eau nez essuyer aussitôt couler eau
bŭh kətah hĕ.
bouche essuyer aussitôt.

Damsan. — Ia ngă ih irān o' a'dey, jèch hĕ (2) *o' a'dey?*
Damsan. — Pourquoi toi courir petite sœur urgent quoi ô petite sœur?

H Bhi. — Bòêh a'răng blăh bang sāng iơh ē ah a'may kao.
H Bhi. — Hélas on attaqué dans maison ioh beau-frère sœur aînée moi.

Damsan. — Həley lĕh pô ñu a'năn?
Damsan. — Qui déjà celui qui lui ainsi?

H Bhi. — Arăng lach Mətao Gru'.
H Bhi. — On dire Seigneur Vautour.

Damsan. — Chăng sôā ñu sôā chăng luy ñu luv, sit mò
Damsan. — Vouloir ravir lui ravir vouloir laisser lui laisser vrai femmes
mədrŏng iăp pô sôā. A'ney iơh kənay ah, bo' bĕ drey uit ko' buòn.
riches tous qui ravir. Alors garçons ô, allons nous revenir au village.

A'ney duê uit truh to' sāng.
Ainsi partir revenir arrivé à maison.

Damsan. — O' kənay si drey ngă? kəpè drey krŭn io' ŭn
Damsan. — Ô garçon quoi nous faire? vin nous appeler aide porc
həŭ pŭ məling mələng.
favorable oiseaux mələng.

qu'on m'a attaquée dans ma maison, qu'on m'a capturée dans le village parmi les enfants, les garçons et les filles qu'on a laissés.

Ainsi H Bhi va courant; la morve lui coule du nez, elle l'essuie d'un revers de main, la salive lui coule de la bouche, elle l'essuie d'un revers de main.

Damsan. — Pourquoi cours-tu ainsi, ô petite sœur? quelle affaire urgente, ô petite sœur?

H Bhi. — Hélas! ô beau-frère, on a capturé dans notre maison ma sœur aînée.

Damsan. — Qui a fait cela?

H Bhi. — On dit que c'est le Seigneur Vautour.

Damsan. — S'il veut la prendre, qu'il la prenne; s'il veut la laisser, qu'il la laisse. Il est certain que les épouses de chef, tout le monde veut les prendre. Allons, jeunes gens, retournons au village.

Ils partent et arrivent à la maison.

---

(1) *Kədlŏh*, couler, pour les liquides visqueux.
(2) *Jèch hĕ*, quelle affaire urgente?

A'nan mă kəpê cheh tao kəbao blăk a'dhey kəbao iang brey
Alors prendre vin jarre tao buffle blanc front buffle génie donner
màng mədih məbrôe.
depuis jadis autrefois.

Damsan. — O' kənay nao mă lăng drao ing ti phăn tăng,
Damsan. — Ô garçons aller prendre voir baume invulnérable à touffe lilas,
drao ang mətey, drao ay həmey khăng blăh məkăng uăng
élixir puissant bananier, élixir aïeul nous fort combattre anéantir battre
Mənòng khăng duăh kông ngăn. Tòng həgơr Dambhu məiang dang
Mnông fort chercher piller biens. Battre tamtam Dambhu génie cymbales
msey kley uêch kəuey həgơr ay a'dê ko' dlòng tla dlam
fer corde passer suspendre tamtam ancêtre céleste d'en haut tomber
ghang rang ko' dlông. Həmo' ko' Bih chung (1) *ba kəbao həmo'*
grondement en haut. Entendre par Bih effrayer apporte buffles entendre
ko' lao chung hrê êmăn, həmo' bun băn uĩ kəkũng hrê,
par Laotiens effrayés venir éléphant, entendre pauvres porc porter venir,
kəpè kəkung bă. — Hley êa məlêă ih bi iao kơh ay? — Buh
alcool porter donner. — Quelle eau étendue toi faire filet ô ancêtre! — Voir
kətàng diêt iao kətàng buh kətàng prŏng iao kətành prŏng.
gouffre petit filet gouffre voir gouffre grand filet gouffre grand.
O Y Suh o Y Sah, Y Lah, Y Puy thao tu' həduy kədi thao hli
O Y Suh, ô Y Sah, Y Lah Y Puy savoir débrouiller affaire connaître soulager
tian săh mədrong kŏh kông èpa dua braeh ê'i ê'wi lang
ventre chef puissant couper fil cuivre brasses apporter riz paniers rassembler dônc

Damsan. — Eh bien ! garçon, que faisons-nous ? du vin de riz pour obtenir l'aide des génies, le sacrifice d'un porc pour qu'ils nous envoient de bons présages par les oiseaux *mələng*. Apportez la jarre *tao* et le buffle étoilé de blanc au front que les génies me donnèrent jadis. Ô garçons, allez déterrer au pied du lilas le baume qui rend invincible, allez déterrer au pied des bananiers le baume qui rend invulnérable, l'élixir qui permit à notre aïeul de battre, de mettre en pièces, de vaincre les Mnong. Frappez Dambhu, le tamtam-génie aux cymbales de fer, entourez-le de sa corde, suspendez-le, ce tamtam que d'en haut m'envoya l'Ancêtre céleste et dont le grondement atteint le ciel, que les Bih effrayés l'entendent et apportent des buffles, que les Laotiens effrayés l'entendent et amènent les éléphants, que les pauvres l'entendent et nous portent des porcs et des jarres de vin de riz. — Sur quelle nappe d'eau lanceras-tu ton filet ? — Je le lancerai sur le gouffre que je verrai petit ou grand.

Ô Y Suh, ô Y Sah, Y Lah, Y Puy, vous qui savez régler une affaire, apportez l'apaisement dans le cœur du grand chef. Que l'on rompe par brassées les rouleaux de cuivre, que l'on rassemble les hottes de riz, que l'on

(1) *Chung*, être effrayé par un bruit.

a'dey tlāng iăng buôn a'maôn a'dey da Mənòng tay kəbông Bih tay
petits éperviers génies village parents et Mnong distendue bouche Bih distendue
kənga ia həna kəniet giêt guy ko' rong iêu lâng ñu drey blăh
oreille prendre arbalètes calebasses porter au dos appeler donc eux nous combattre
a'rang uang məna jôa char mədrong. Iêu lang mədrong
gens capturer prisonniers fouler pays grand chef. Appeler donc chefs
băk grêang êmông mədrong mənông băk grèang a'la
porter au cou crocs tigre chefs mnong porter au cou crochets serpents
kəmā iu ngŏ o' ngiêk êbau, kətrō kling o' ding buăl dum ney
jusque Ouest Est, ô ngiêk mille tourterelles diaprées, ô serviteurs tous ici
bo' bĕ drey nao blah a'rang. Nao mənuih bhŭ si kətong bhŏng
allons nous aller combattre gens. Aller hommes foule comme daims fourmiller
si klāp ñap ñap si muôr hədam. Êmān kənô sa
comme éphémères procession comme termites fourmis noires. Eléphant mâle bâter
uông huê êmān mənê sa uông mŭr êkay məur di to' kŏ.
banne rotin éléphant femelle bâter banne roof garçon joufflu monte sur tête.
Nao sa tuh êlau sa êbàu êdey sa drey êkay Damsan tang uāng to'
Aller un cent avant un mille après un individu garçon Damsan dandiner au
krăh ding bra bra kna buk buk guk lan a'la. Truh ko' pin êa,
milieu serviteurs escorter foule sans nombre couvrir région. Atteint à fontaines,
truh ko' mənu'. Mənu' ñu a'lê sa brô dua brô mənu' məô sa
atteint à palissade. Palissade lui lé une rangée deux rangées palissade məô une
dàng dua dàng pnàng băng jāng dua du hədūn. Truh to' mənu'
ligne deux lignes coins portes deux épaisseurs renforcer. Arrivé à palissade
klu' bang jang həmo' kənah khơk həlêāng iŏ a'jik
renverser trou porte entendre gong kənah khơk gong həlêàng comme grenouille
mənê hlam êa, ay bi sah prŏng a'nāk ărang a'ney mədrong
coasser dans eau, cœur faire puissant grand fils gens ici grands chefs
a'na dua kưn kədung.
turban deux pièces gibecière.

convoque tous nos parents, toutes les tribus, depuis les Mnong à la large bouche aux Bih à l'oreille distendue. Que l'on rassemble lances et arbalètes, les calebasses d'eau, que l'on porte sur le dos. Appelez tous ceux qui doivent combattre avec nous, car nous allons capturer des prisonniers et investir les terres d'un grand chef. Appelez les chefs qui portent au cou un collier de crocs de tigres, les chefs mnong qui portent au cou un collier de crocs de serpents, convoquez-les de l'Ouest à l'Est, et vous, ô millier d'oiseaux *ngiêk*, tourterelles aux ailes diaprées, mes serviteurs, venez tous, nous allons combattre.

Ils vont, multitude semblable aux hordes de daims; leur foule s'écoule comme du sol jaillissent les fourmis ailées, grouillante comme les termites, comme les fourmis noires. Sur un éléphant mâle est fixé un bât en rotin, sur un éléphant femelle un bât recouvert, des garçons joufflus sont montés sur leur tête. Ils vont, cent marchent derrière, au milieu Damsan se dandine. Ses serviteurs l'accompagnent, leurs groupes innombrables couvrent la région. Ils arrivent aux sources, ils arrivent à la palissade, elle est faite de une et de deux rangées de

Damsan — O' jăng, o' jăng pok bang jāng mədêa mədàng trang bô kao.
Damsan. — Ô allié ô allié ouvre porte soleil chaleur rayons figure.

Mətao Gru'. — O' hədeh o' hədeh həmo' mənu kətāk, a'năk a'răng
Seigneur Vautour. — Ô enfants ô enfants entendre poule caqueter enfant gens
hèa, ê'dām tia kəbênh hlăm tach ê'ngao. O hədĕh, o hədĕh,
pleurer jeunes gens forger aiguiser dans esplanade dehors. Ô enfants, ô enfants,
nao dlăng to' mənuih pŏk băng jāng, to' mənuih kətang pla
aller regarder si individus ouvrir porte, si individus méchants fermer
băng jāng bi kəjăp.
porte faire solide.

Damsan. — O' Y Suh, o' Y Sah, ma lang jòng kŭk jông
Damsan. — O Y Suh, ô Y Sah, prendre donc haches incrustées haches
kàng jòng mao bàng kəmrơng, a'ney bi ray kơgu ih chông
dur haches avoir manger forêt, ainsi faire détruire dessous vous creuser
ko' dlông ih chŏh jŏh mənu'. Mənuih bhu si kətŏng bhŏng
au-dessus vous piquer casser palissade. Individus foule comme daims grouiller
si klāp ñap ñap si muòr hədam, truh to' ual
comme éphémères procession comme fourmi blanche fourmi noire, arrivé à esplanade
tơl to' mənu'.
atteindre à palissade.

Damsan. — O' jăng, o' jăng, trun ko' lan drey bi məbul.
Damsan. — O allié, ô allié, descendre sur terre nous faire jouter.

Mətao Gru'. — O' jăng, o' jăng, di ko' dlông kao kəpih hon ŏng(1)
Seigneur Vautour. — Ô allié, ô allié monter en haut moi sacrifier toi
hŏng kəbao.
avec buffle.

bambou *lé*, de une et deux lignes de bambou *m'o*. Aux deux angles opposés sont les portes épaisses et renforcées. Arrivés à l'enceinte, ils abattent une porte. Entraînés par les battements rapides des petits gongs *khok* et *hlang* dont le tintement est semblable au cri de la petite grenouille d'eau, ils avancent. Le chant du gong enfle le cœur du fils du grand chef et des siens, de ces grands chefs qui portent le double turban et la gibecière.

[Le combat.] Damsan (à Seigneur Vautour). O ami, ô ami, ouvre-moi ta porte, car les rayons du soleil me brûlent le visage.

Seigneur Vautour. — O enfants, ô enfants, entendez-vous cette poule qui caquette ? Un enfant qui pleure sans doute. Allez donc dehors forger et aiguiser (vos haches). Ô enfants, allez donc voir qui veut ouvrir la porte et barricadez-la solidement si ce sont des gens mal intentionnés.

---

(1) *Kao kəpih ŏng*, « moi sacrifice kəpih toi ». *Kəpih* est à la fois le nom du sacrifice et le verbe qui indique le genre de sacrifice offert. *Ŏng*, « toi ». Les adversaires emploient par mépris le pronom personnel *ŏng* qui, sans être outrageant, est moins correct que *ih*, utilisé pour les personnes d'une certaine importance.

Damsan. — Ia ong kəpih hŏng kəbao mò kao ih soa lĕh pha
DAMSAN. — Quoi toi sacrifier avec buffle femme moi toi ravir déjà cuisse
kŏh dŏh tiān tê? Ma a'dring blah mngan ma eñan
couper arracher ventre cœur? Prendre avancée fenare assiettes prendre échelle
oa puy kəuy sāng jăng.
allumer feu flamber maison allié.

Mətao Gru'. — Luy jăng luy, luy kao trŭn, dam tlŏ èjay
SEIGNEUR VAUTOUR. — Laisser allié laisser, laisser moi descendre, ne pas percer avant
kao trun.
moi descendre.

Damsan. — Ia kao tlŏ èjay ong trun, un ong hlam tach mao
DAMSAN. — Quoi moi percer avant toi descendre porc toi dans cour avoir
mơh?
oui?

Mətao Gru'. — Dăm tlŏ èjay kao nao.
SEIGNEUR VAUTOUR. — Ne pas percer avant moi aller.

Damsan. — Ia kao tlŏ êjay ong nao kəbao ong tŭ a'mao kao
DAMSAN. — Quoi moi percer avant toi aller buffles toi rencontré pas moi
tlo?
percer?

Mətao Gru'. — A'ney trun iơh.
SEIGNEUR VAUTOUR. — Ainsi descend oui.

DAMSAN. — O Y Suh, ô Y Sah, apportez promptement vos haches, vos haches bien emmanchées et trempées qui mangent la forêt, et détruisez-moi cela, creusez au-dessous, frappez en haut, piquez, abattez la palissade.

Et la foule, semblable aux hordes de daims, grouillante comme les éphémères, s'écoule comme une procession de fourmis blanches, de fourmis noires, arrive à l'esplanade, atteint la palissade.

DAMSAN. — O allié, descends et viens te battre.

SEIGNEUR VAUTOUR. — O allié, ô allié, monte dans ma maison, je te sacrifierai un buffle.

DAMSAN. — Pourquoi me sacrifier un buffle? Quand tu m'as déjà ravi ma femme, coupé la cuisse, arraché le cœur du ventre! Je vais prendre ta terrasse pour en faire des écuelles, avec ton escalier j'allumerai le feu qui flambera ta maison, ô allié.

SEIGNEUR VAUTOUR. — Laisse, mon allié, laisse, laisse, je descends, ne me perce pas avant que je sois descendu.

DAMSAN. — Pourquoi te percerai-je avant que tu sois descendu, tes porcs ne sont-ils pas encore à l'extérieur?

SEIGNEUR VAUTOUR. — Ne me perce pas avant, je vais.

Damsan. — Ghāt bĕ ŏng êlao. A'ney ghāt tŏh krŏh iŏ boh ê'ian.
Damsam. — Agiter allons toi avant. Ainsi agiter bruit krŏh comme fruit ê'ian.

Damsan. — Ong ghāt həjan ong ghāt həay hĕ jăng.
Damsan. — Toi agiter seul toi agiter bien oui allié.

Mətao Gru'. — Bo' ong leh jang.
Seigneur Vautour. — Eh bien toi déjà allié.

A'ney ghāt, ghāt to' gŭ mañê dāng kòng ghāt to' dlòng mañe
Ainsi agiter, agiter en bas bruire virole cuivre agiter au-dessus bruire
dang kènh ghāt dènh uènh. Chŭ' tlao dar kəblang həlang
rondelles plateau agiter plus en plus vite. Montagne trois tours ère paillote
tlao dang kəbuich. A'ney tuich kruich Mətao Gru' mədêch kəjūh dĕwĕ
trois endroits arracher. Ainsi clopin clopant Seigneur Vautour tourner sept feinte
kəjūh diêng wiêng briêng gām măm (1) *phā jăng p'ury tlŏ məlak io*
sept éviter parades étoile poser téter cuisse allié lancer percer atteindre
to' ŭn krêo.
à porc châtré.

Damsan. — Ia ngă ŏng tlŏ ŭn krèō, pha kao ia ŏng kuòm? Dlăng
Damsan. — Pourquoi toi percer porc châtré, cuisse moi quoi toi réserver ? Regarder
kao.
moi.

Damsan. — Pourquoi te percerai-je avant que tu viennes, j'ai rencontré tes buffles et ne les ai pas percés.

Seigneur Vautour. — A l'instant je descends.

Damsan. — Agite ton bouclier d'abord.

Ainsi il agite son bouclier et les plaques d'airain font le bruit des graines de l'*êian* dans leur cosse sèche.

Damsan. — Tu crois agiter ? tu plaisantes sans doute, ô allié.

Seigneur Vautour. — Eh bien ! et toi, ô allié.

Alors Damsan agite son bouclier, au ras du sol d'abord et l'on entend bruire les viroles de cuivre (de sa lance), ensuite au-dessus de sa tête et l'on entend tinter les plaques d'airain qui tournent de plus en plus vite.

Trois fois il fait le tour de la montagne et ses pieds ont anéanti trois étendues de paillote. Clopinant, Seigneur Vautour l'évite. Sept feintes, sept parades, sa lance comme une étoile filante va boire le sang de la cuisse percée de son ami, mais il le manque et perce un porc châtré.

Damsan. — Pourquoi as-tu percé ce porc châtré ? Et ma cuisse, à quoi la réserves-tu ? Regarde-moi.

---

(1) *Gām măm* « poser, téter », figure expressive : le fer se pose sur la plaie dont le sang jaillit comme s'il le tétait.

Kəju dêwè kəju dièng wièng brièng gām dām pha jăng phưy
Sept feintes sept parades étoile filante poser sur cuisse allié lancer
tlŏ mlak io tę' pha.
percer atteint à cuisse.

Damsan. — Ia io pha ŏng jăng ?
Damsan. — Quoi atteint cuisse toi allié ?

Mətao Gru'. — Grôā a'ban mô drey ko' săng jing jing mənŭ jŏh
Seigneur Vautour. — Franges couverture femme nous à maison clopiner poulet cassé
pha, jhòa jhòa mənŭ joh siāp, uāp uāp uăl iŭ uāp uāp uăl
patte, traîner poulet cassé aile, lancer plainte région Ouest lancer plainte région
ngŏ dèch hŏng uār un məchăh uār ŭn dèch hŏng phun krôè, Mətao
Est tourner avec cage porcs briser loge porc tourner avec touffe oranger, Seigneur
Gru' duè nao nao tlao blu' ko' iu tlao blu' ko' ngŏ kəuăk hŏng joàng
Vautour fuir aller aller trois fois vers Ouest trois fois vers Est empêtrer avec entraves
kəbao hŏng ırao èmān a'mao ar lŏ duè grup lê bŭh.
buffles avec harnachement éléphant pas moyen encore fuir plus loin tomber.
Damsan tshar jòă phă kŏh.
Damsan aussitôt poser pied cuisse décapité.

Mətao Gru'. — Luy jăng luy, luy kao kəpih ŏng hŏng kəbao.
Seigneur Vautour. — Laisser allié laisser, laisser moi sacrifice toi avec buffle.

Damsan. — Si thao luy ko' ong leh ê'ka pha ong leh məchăh,
Damsan. — Quoi connaître laisser à toi déjà blessure cuisse toi déjà cassée.
ê'răh ŏng tar lĕh buôn săng. Kŏ ŏng dưm bang hlāng, kang ŏng
sang toi entourer déjà village maison. Tête toi mettre dans paillote, mâchoire toi
bang tach luy hədam mach hədam mòng dim ong. Ong
dans esplanade laisser fourmis mach hədam fourmis mòng assaillir toi. Toi
prŏng ghưh kənəhu' həay məlay chu' mətao mô kao ŏng sôā pha
grand féroce ravir cœur franchir montagne grand femme moi toi ravir cuisse

Sept feintes, sept parades, sa lance comme une étoile filante se pose sur la cuisse de l'allié, un coup de pointe l'atteint, la perce.

Damsan. — Pourquoi donc ta cuisse est-elle percée, ô mon allié ?

Seigneur Vautour. — (Ce rouge) est la frange de la couverture de notre femme dans ma maison. Mais il va clopin-clopant comme un poulet à la patte cassée, il se traîne comme un poulet à l'aile brisée, il clame vers l'Ouest, il clame vers l'Est, il tourne autour d'une loge à porcs, Damsan la détruit ; il tourne autour d'une touffe d'orangers, Damsan les brise. Seigneur Vautour fuit, il va, il va trois fois vers l'Ouest, trois fois vers l'Est, il trébuche sur des entraves de buffle, il s'empêtre dans des harnais d'éléphants, il ne peut plus fuir, il fléchit, il tombe. Aussitôt Damsan pose le pied sur la cuisse blessée.

Seigneur Vautour. — Laisse, ô allié, laisse, laisse, je te ferai le sacrifice d'un buffle.

Damsan. — Pourquoi te laisserai-je quand tu es déjà blessé, quand ta cuisse est brisée, quand ton sang inonde le village, je jetterai ta tête dans la

koh dŏh tian tê. Tar Dê ko' dlong Mənông Bih ko' gu(1) *tar*
couper arracher ventre cœur. Partout Rhadé en haut Mnông Bih en bas partout
iŭ ngŏ a'mao mao si ong. O' hədeh, o' hədeh kŏ ñu drŏng to' bang jāng
Ouest Est pas avoir comme toi. Ô enfants ô enfants tête lui planter sur porte
kang ñu to' tach luy hədam mach hədam mông dim bàng ñu. O'
mâchoire lui à dehors laisser fourmis mach fourmis mông assaillir lui. Ô
ngiêk èbau kətrō kling, o ding bual ñu durm ney nao mo' hong kao.
ngiêk mille tourterelles ocellées, ô serviteurs lui tous ici aller avec moi.

Buai. — Khă a'mao nao mətao həmey leh iê, kha a'mao nao
Serviteur. — Comment pas aller seigneur nous déjà mort quoi pas aller
mətao həmey leh brŭ. Həley gal ay iêu nao ay. Guôn ay
seigneur nous déjà pourri qui pareil aïeul appeler aller aïeul. Attendre aïeul
ah həmey kuê kəpur həmey êlao. Həley gal a'oa iêu nao a'oa. Guòn
nous racler foyer nous avant. Qui pareil oncle appeler oncle. Attendre
a'oa ah həmey kih sang həmey èlao.
oncle nous balayer maison nous avant.

Damsan — Uit iŏh.
Damsan — Retourner allons.

Mənuih bhu si kətŏng bhŏng si klāp ñap ñap muôr
Gens foule comme daims grouiller comme éphémères suivre muôr

paillote, j'abandonnerai ta mâchoire au dehors où les fourmis *mach*, les fourmis *mong* l'assailleront, toi le grand chef féroce qui a pris mon cœur pour l'emporter par delà la grande montagne, toi qui m'as enlevé ma femme, arraché la cuisse, arraché le cœur du ventre. Nulle part, en haut dans le pays mnong, en bas chez les Bih il n'y a personne de semblable à toi. Ô enfants, ô enfants, plantez sa tête au sommet de la porte et abandonnez sa mâchoire au dehors pour que les fourmis *dam* et les fourmis *mach* la rongent, l'assaillent. O milliers d'oiseaux *ngiêk*, tourterelles moirées, ô ses serviteurs, tous tant que vous êtes, venez avec moi.

Les Serviteurs. — Comment ne pas aller ? notre seigneur est déjà mort. Comment ne pas aller ? notre seigneur est déjà en putréfaction. Ceux pour lesquels il a rang de grand-père l'appellent grand-père. « Attendez, grand-père, laissez-nous nettoyer notre foyer avant. » Ceux pour lesquels il a rang d'oncle l'appellent oncle : « Attendez, grand oncle, laissez-nous balayer la maison avant. »

Damsan. — Allons, partons !

Et la foule est semblable à une horde de daims, elle grouille comme les éphémères, comme les fourmis *muôr* et *hdam* ; ils emportent les objets comme

(1) *Mnong ko' dlong Bih ko' gu*, « Mnong en haut, Bih en bas » : les Mnong sont des montagnards, les Bih habitent la région des marais, dans les bassins du Krong Nho et de la Krong A'na, le fleuve mâle et le fleuve femelle.

hədăm ia ngăn si hnôe dŭ tshông hông du məngā a'nak
hədăm tenir objets comme abeille porter boue taon porter fleur jeunes
êdām êrā iăt êa kəbăng.
hommes vierges porte eau puits.

Damsan. — O' hədeh o' hədeh həley chăng ko' hənuh krèa ba
Damsan. — Ô enfants ô enfants qui vouloir entraves couper apporter
hənuh həley chăng ko' klong krèa ba klŏng.
entraves qui vouloir cangues couper apporter cangues.

Bual ñu : Krèa iơh leh krêa ia ba truh ko' ual tơl ko' buôn.
Serviteurs. — Coupé est déjà coupé apporter atteint à esplanade atteint à villages.

Damsan. — Ia ngă kao brey ih krêa hənuh klŏng idi deh kao
Damsan. — Pourquoi moi donner toi couper entraves cangues vraiment moi
brey di ih krêa kəmeh săng ko' di ih dôk.
donner vous couper colonnes maison à vous rester.

Dlăng truh ko' uăl tơl ko' buôn kəpê êma kəbao tlin iāng
Voir atteint à esplanade arrivé à village vin cinq buffle stérile génies
hāo a'tao uăh a'tao sah mədrong hưn a'tao dam kəjāng iang
invoquer morts appeler morts chefs puissants dire morts pas fâchés génies
kəuak dam kəpak dam gun kao uit blăh ărang uāng məna kao
compatir pas oublier pas contre moi retour combat gens pris prisonniers moi
uit jôa char mədrong. A'sey kao kəpê kəjuh kəbao kəjuh duh ko'
retour fouler terre chefs. Corps moi vin sept buffles sept favorable à
iang kəpê kəjuh êmô kəjuh duh ko' iang kəpê kəjuh kŭn krêō kəjuh
génies vin sept bœufs sept offrir à génies vin sept porcs châtrés sept
duh ko' iang. Pŭ chăng ko' prŏng hrŏng chăng ko' dlông a'mao mao
offrir à génies. Tenir vouloir que grand garder vouloir que grand pas avoir
pô lo bi nông a'mao mao pô lo bi dơr.
qui encore égal pas avoir qui encore semblable.

l'abeille emporte la boue, comme la guêpe emporte la fleur, les jeunes gens et les vierges puisent de l'eau au puits.

Damsan. — O enfants, ô enfants, que ceux qui veulent des entraves les coupent et les apportent, que ceux qui veulent des cangues aillent les couper et les apportent.

Les Serviteurs. — Nous les avons déjà coupées et apportées sur l'esplanade près du village.

Damsan. — Pourquoi vous ferais-je couper des entraves et des cangues pour de vrai ? Je veux simplement abattre les colonnes des maisons où ils demeurent.

Ils arrivent à l'esplanade, ils atteignent le village, ils préparent cinq jarres et une bufflesse stérile pour les mânes des ancêtres, pour invoquer les grands chefs et leur faire connaître, pour que leurs âmes ne soient pas irritées, pour qu'ils leur soient favorables, pour qu'ils ne les abandonnent pas dans les circonstances difficiles.

Damsan.— Hòă nao kədrăm mənăm kli jih thun bhāng (1).
Damsan. — Manger aller sans cesse boire habitants tout année saison sèche.
Leh hoa kədram mənam kli jih thun bhăng săh kəpê mədê
Déjà mangé sans cesse boire habitants tous année saison sèche épuisé vin autres
sāng ray, bray kəpê mədê sāng duê a'nan iơh ñu dôk sa hrôê
maisons dispersé, épuisé vin autres maisons partir alors bien lui rester un jour
mədey sa mələm dôk sa tlăm guah.
reposer une nuit rester un soir matin.

Damsan. — Ruê iơh drey mənăm a'dey tlang iāng buôn
Damsan. — Fini bien nous boire petits frères éperviers génies village
a'muòn a'dey nao bĕ to' bruă, kəbia bĕ to' həma leh drey u'
parents aller donc au travail se rendre allons au ray déjà nous faim
ê'iā ê'pa hăt kəblăt ê'ning kènh. O' hədeh bo' bĕ drey năo jah həma.
disette manquer tabac achevé ê'ning kènh. Ô enfants en avant nous aller couper ray.

Damsan. — Je viens de combattre et de faire des captures, je viens de fouler le territoire d'un grand chef et je dois faire à mon corps le sacrifice de sept jarres et de sept buffles et aux génies le sacrifice de sept jarres et de sept bœufs, de sept jarres et de sept porcs châtrés, car je veux qu'ils me maintiennent puissant et grand au point que personne ne m'égale, qu'il n'y ait personne de semblable à moi.

Et les habitants n'arrêtent pas de manger et de boire comme pour la fête de l'année nouvelle. Quand ils ont fini de manger et de boire cette grande fête, les voisins se dispersent ; le vin épuisé, ceux des autres maisons s'en vont.

Ainsi Damsan reste un jour, repose une nuit, demeure un soir, un matin et dit : Et maintenant que nous avons fini de boire, ô petits frères éperviers et vous, génies au village, mes parents, allons travailler, rendons-nous au *ray*. Déjà la disette se fait sentir, nous n'avons plus de tabac, les tubercules *éning* et *kenh* sont épuisés. Ô enfants, partons, allons sarcler le *ray* (2).

Ainsi ils vont à la recherche d'une forêt pour faire le *ray*, ils en abattent une qui couvre le flanc de sept montagnes, et quelque temps après l'avoir abattue, ils l'embrasent.

---

(1) *Mənăm thun bhang*. « boire année saison sèche ». fêter l'année nouvelle. Après la moisson dans la période qui correspond au mois de décembre, est fait le sacrifice de l'année nouvelle.

(2) Le *ray* est le champ dans lequel sont faites toutes les cultures dont a besoin le Rhadé et principalement celle du riz. On prétend que le mode de culture pratiqué par les Moï des hauts plateaux est le fait de leur inertie, de leur paresse. C'est là l'une des nombreuses erreurs répandues à leur sujet. Cette façon de procéder nécessite certainement plus d'efforts, plus de travail que celui de la rizière proprement dite. Si le Moï procède ainsi qu'il le fait, c'est que la nature du sol, les conditions climatériques ne lui permettent pas d'agir autrement.

Dès le 2e mois de la saison sèche, il procède à un premier débroussaillement, sarclage et binage de la partie à ensemencer ; vers le 4e mois, alors que le soleil et le grand vent Nord-Est ont tout desséché, il abat les arbres, en coupe les branches qu'il

A'ney nao iơh ñu dê, duăh dlè ngă həmā kəjŭh dùr chu'. A'nan
Ainsi aller bien eux, chercher forêt faire ray sept flancs montagnes. Alors
ñu dè leh jah druôm, suy bia ti nan ñu chŭh.
eux déjà couper abattre longtemps peu là-bas lui flamber.

---

répartit en tas sur toute l'étendue préparée et auxquels il met le feu quand ils sont suffisamment secs. Il procède ensuite à un deuxième binage et attend les premières pluies. Aucun habitant n'a le droit de semer avant que le chef de village ait fait le sacrifice des semailles *iang buh mdè.*

Sitôt les premières pluies, les habitants procèdent aux semailles. Les hommes, un bâton dans chaque main, marchent en ligne droite en faisant à chaque pas des trous régulièrement espacés; derrière suivent les femmes qui déposent dans ces trous des graines de paddy et de coton qu'elles recouvrent d'un peu de terre. Entre les lignes des semis sont mises en terre des graines de maïs, de courge, de haricot, de sésame, de tabac, d'indigo, de piment, d'arachides. A proximité de la hutte sont plantés des bananiers, des ananas, de la canne à sucre, des topinambours, de la citronnelle, du vétiver. Dès lors commence la vie au *ray*. Lorsque le soleil « dore les pannes Est des maisons », les hommes, le coupe-coupe sur l'épaule, la lance ou l'arbalète d'une main, un brandon de l'autre, s'en vont au champ. Les femmes les accompagnent, hotte au dos, parfois, sur le devant, un enfant blotti dans une couverture, un autre dans la hotte. Ils vont effrayer les corbeaux, les tourterelles qui savent déterrer le grain. A tour de rôle, assis sur le seuil de la hutte, ils font claquer les *tak blak*, gros bambous fendus plantés au centre et sur les limites du terrain et qu'un long lien relie à la hutte. Ils installent aussi d'ingénieuses crécelles que le vent actionne et dont le crépitement effraie les oiseaux pillards. Celui des époux qui ne surveille pas s'occupe soit à tisser des nattes ou tresser des paniers et des hottes si c'est l'homme, soit à cuire le riz et tisser des vêtements si c'est la femme. Le soir, quand « le soleil dore les pannes Ouest des maisons », ils s'en reviennent au village, la femme chargée d'une hotte pleine de bois, l'homme portant sur son dos l'enfant blotti dans la couverture.

Lorsque germent les grains, lorsque grandissent les plantes, que la terre rouge se couvre d'une nappe verte, la surveillance devient plus assidue, plus pénible. Le retour au village chaque jour n'est plus possible, il faut coucher dans la hutte et, toute la nuit, pousser des cris et actionner les épouvantails pour effrayer les cerfs, les sangliers et tous les hôtes de la forêt qui rôdent autour du *ray*.

Le Rhadé aime son champ, il y passe une partie de son existence, il y jouit mieux que partout ailleurs, de cette solitude, de cette indépendance qui lui sont chères. Il s'y repose de longs moments, il y flâne, il s'y amuse, depuis la pointe du jour où il va visiter ses pièges, jusqu'à « la chute du soleil » où inconsciemment impressionné par le bref crépuscule, il chante ces mélancoliques mélopées qui disent sa vie simple et tranquille. Et puis, de la bonne venue du *ray* dépend la vie de la famille. Sa réussite exige une lutte continue contre les éléments, contre la nature si souvent hostile. Il faut, sous la pluie incessante, sarcler les mauvaises herbes qui si vite envahissent le champ et étouffent les jeunes plantes; il faut subir le froid qui transperce la couverture avec le grand vent Nord-Est, il faut grelotter des nuits entières dans la cabane aux parois ajourées où la violence du vent interdit d'allumer du feu; et tandis que la pluie flagelle le frêle édifice, des bruits sinistres coupent le souffle, des huhulements, des craquements, des glissements furtifs sous la case, ce sont les *ksơk* (doubles des sorciers) qui hantent la forêt si proche et qui, dans la nuit opaque, viennent tourmenter les humains. Et ce sont ces mauvaises nuits que choisissent les sangliers pour venir bouleverser le champ, tous ces bruits couvrent leurs grognements. Il faut tirer quand même sur la ficelle du *tak blak*; son claquement serait un réconfort, mais on ne

Damsan. — Dlăng lăng həley dôk jik jik na nao, həley dôk həuar
Damsan. — Regarder bien qui être biner biner toujours. qui être ratisser
həuar na nao.
ratisser toujours.

Ding Bual. — Bôèh ! leh iơh drey jik leh iơh drey həuar həjan lĕ
Serviteur. — Bôèh ! déjà bien nous biner déjà bien nous ratisser pluie tomber
răh bo' bĕ drey məbuh.
nouveau allons nous semer.

Damsan. — Gūôn biă, gūôn biă o' həleh ah a'ney kao nao a'kao
Damsan. — Attendre un peu, attendre un peu enfants ô ici moi aller demander
məjeh mədê ti ay a'dê.
semence paddy à ancêtre céleste.

Ñu nao.
Lui aller.

Damsan. — O' Ay, o' Ay, trun brey a'nīa ko' kao.
Damsan. — Ô Ancêtre, ô Ancêtre, descendre donner support jarre à moi.
A'nan Ay a'dê mətrun brey ê'nīa mah, a'nev ñu di iơh
Et Ancêtre céleste faire descendre donner support or, ainsi lui monter bien
ñu dè truh to' dlông.
lui même arriver en haut.

Ay A'dè. — Ia kəley ih chăng hrê ko' chò, jech kəmech
Ancêtre céleste. — Quelle affaire toi vouloir venir que petit-fils affaire urgente
hĕ ?
n'est-ce pas ?

Damsan. — Allons, que ceux qui binent binent, toujours que ceux qui ratissent ratissent sans cesse.

Les Serviteurs. — Bòèh ! c'est déjà fait, grand-père. Nous avons déjà pioché, nous avons déjà sarclé et ratissé, nous attendons que tombe la pluie nouvelle pour semer.

Damsan. — Attendez-moi, ô enfants, je vais chez l'ancêtre céleste, je vais lui demander de la semence de paddy.

Il part.

Damsan. — Ô Ancêtre, ô Ancêtre, envoie-moi un support de jarre pour m'élever jusqu'à toi.

---

l'entend pas ; il faut crier alors pour effrayer les ravageurs, mais de la gorge que contracte la terreur il sort un cri d'angoisse et non un cri susceptible d'effrayer des animaux sauvages. Que le veilleur se laisse terrasser par le sommeil et l'aube lui montrera son champ ravagé, ces dégâts d'une nuit lui prédiront les affres de la disette d'une année, lui prédiront les malheurs de toute nature qui vont fondre sur la famille, car il n'y aura pas de riz pour préparer les jarres de vin nécessaires aux sacrifices de l'année, pour la bonne santé de tous, pour la réussite des entreprises, pour obtenir l'aide des génies et des esprits des morts.

Damsan. — A'mao jèch oh Ay ah kao hrè a'kao məjeh mədê ti ih.
DAMSAN. — Pas avoir urgent ô Ancêtre moi venir demander semence paddy à vous.
A'ney Ay a'dè brey məjeh mədè diap məta məjeh, sa
Ainsi Ancêtre céleste donner semence paddy chaque espèce semence, une
məta sa a'săr sa məta să a'sar.
espèce un grain une espèce un grain.
Damsan. — O' Ay dèch kao buh dŭrm ney.
DAMSAN — O Ancêtre insuffisant semer pas plus cela.
Ay A'dè. — Ia ngă go' a'mao dêch kao dè chò ăh ih bŭh sa
ANCÊTRE CÉLESTE. — Pourquoi donc pas suffisant moi petit-fils ô toi semer une
məta mədè sa kièng sa mətă mədè sa kièng sơnan chò ăh ?
espèce paddy un angle une espèce paddy un angle cela petit-fils ô ?
A'nań Damsan ñu lo trun, leh ñu trun ñu ;lăch : A'ney pŭh
Ainsi Damsan lui encore descendre déjà, lui descendre lui dire : Ainsi tous
ngièk ê'bao kətrō kling ding bual dŭrm năn. Sa tuh chu ko'
oiseaux ngièk mille tourterelle diaprée serviteurs tous ici. Un cent creuser
chua, dua ê'bao ko' kəjuk.
sillons, deux mille pour plantoir.
Dlăng mənuih kəpluk kəplak dòk bŭh mənuih jŭ si kənām
Regarder gens aller et venir être semer gens noirs comme nuage
tām si kəbua bha bhūòr si mūòr hədam.
bronzés comme fil noir grouiller comme fourmis mūòr hədam.
Ding Bual. — Bòèh leh iơh həmey buh ay ăh.
SERVITEURS. — Bòèh déjà bien nous semer aïeul ô.
Damsan. — Hră ơney drey ngă pŭk.
DAMSAN. — Maintenant nous faire cabane.

Aussitôt l'Ancêtre céleste fait descendre un support de jarre en or, il y monte et arrive en haut.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — Quelle affaire t'amène, ô petit-fils, quelle affaire urgente ?

DAMSAN. — Aucune affaire urgente, ô Ancêtre, je viens te demander de la semence de paddy.

Et l'Ancêtre lui remet de la semence de paddy, un grain pour chaque espèce.

DAMSAN. — Ô Ancêtre, cela ne suffit pas pour semer.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — Pourquoi cela ne suffirait-il pas ? Sème une espèce à chaque angle du *ray*, cela ira.

Alors Damsan descend, et, étant descendu, il dit : Venez tous, milliers d'oiseaux *ngièk*, tourterelles diaprées, mes serviteurs, venez que cent d'entre vous tracent les sillons, que deux mille avec les plantoirs fassent les trous.

Et l'on voit les gens s'éparpiller, aller et venir, occupés à semer, des gens noirs comme le nuage d'orage, bronzés comme le fil noir, grouillants comme les fourmis noires, les fourmis termites.

LES SERVITEURS. — Bòèh ! nous avons déjà semé, ô grand-père.

DAMSAN. — Maintenant construisons la cabane du *ray*.

Leh nga pưk a'nan dăm ti nān iơh êkay Damsan ñu dôk kiă
Déjà faire cabane et coucher là-bas pour garçon Damsan lui rester surveiller
hlô mənàng hlam dlè, dôk kiă hlô mut hlo răng ñu bi huỹ
animaux dans forêt, rester surveiller sangliers grands cerfs lui faire peur
mrak hong mənu dlê, chim, chim ngiek, ktrō. A'năn H Ni H Bhi
paons et poulets forêt oiseaux, oiseaux ngiek, tourterelles. Tandis que H Ni H Bhi
jhit ăo ti băng bha ngŏ, məñam ti gŭ.
coudre veste à porte Est, tisser au-dessous.

A'nan iơh èkay Damsan ñu dôk sa hroè mədey sa mələm dôk
Alors bien garçon Damsan lui rester un jour reposer une nuit rester
sa tlăm guăh.
un soir matin.

Damsan. — O' Y Blim buôn Blô, Y Blô buôn Blang buôn kang
Damsan. — Ô Y Blim village Blô, Y Blô village Blang village habiles
a'dhoa a'na buôn Hôh buôn Hūn phŭn siam èkay nao bĕ ma
grimper arbres village Hôh village Hūn groupes beaux garçons aller vite prendre
êmān.
éléphants.

Y Blim. — Ia ngă ih chang ko' èmăn hĕ ē?
Y Blim. — Pourquoi toi vouloir que éléphants ô beau-frère ?

Damsan. — Chăng mơh tlām drey nao uah, a'guah nao iao,
Damsan. — Vouloir oui soir nous aller pêcher à ligne matin aller pêcher,
hrăp lĕh bàng èmô kəbao ko' sāng chăng bàng a'riêng hədang hlam
filet las déjà manger bœuf buffle de maison vouloir manger crabes crevettes dans
èa. Nao ma èmān.
eau. Aller prendre éléphants.

Y Blim, Y Blô. — O' Jut bàng a'lè, o' Dè bàng məô
Y Blim, Y Blô. — O Jut manger bambou lè ô Dè manger bambou m'o

La cabane construite, Damsan vient y coucher, pour surveiller les animaux de la forêt ; il vient y demeurer pour surveiller les sangliers, les grands cerfs gris, effrayer les paons, les poules sauvages, les oiseaux, les oiseaux *ngiêk*, les tourterelles, tandis que H Ni et H Bhi, assises à la porte, côté Est, cousent des vestes ou tissent au-dessous.

Ainsi Damsan reste un jour, repose une nuit, demeure un soir, un matin et dit : Ô Y Blim du village Blô, ô Y Blô du village Blang, où les gens sont habiles à escalader les arbres, gens du village Hoh, du village Hun, village des beaux garçons, allez chercher les éléphants.

Y Blim. — Pourquoi voulez-vous les éléphants, ô beau-frère ?

Damsan. — Je veux ceci : le matin nous irons pêcher à la ligne, le soir nous pêcherons au filet, car je suis las de manger à la maison du buffle et du bœuf. Je veux maintenant manger des crabes et des crevettes. Allez prendre les éléphants.

Y Blim, Y Blô. — Ô Jut qui mange du bambou *lé*, ô Dê qui mange du

pò ŏng Y Damsan di nao iao. O' ē o' ē ia uông kao sa ?
maître toi Damsan monter aller pêcher. O beau-frère quelle banne moi fixer ?

Damsan. — Ēman knô sa uông həuê, èmān mənè sa uông
Damsan. — Eléphant mâle fixer banne rotin, éléphant femelle fixer banne
ètièng.
liane ètièng.

Y Damsan di. Phung di ñu nao. Nao mənuih bhu si kətong
Damsan monter. Tous eux aller. Aller gens foule comme daims
bhong si klăp ñap ñap si muôr həɖam. Truh ko' èa
grouiller comme éphémères suivre comme muôr həɖam. Arrivé à eau.

Damsan. — O' hədeh, o' hədeh, ruh uông èmān. Bo' bĕ drey trŭn
Damsan. — O enfants, ô enfants, débâter banne éléphant. Allons nous descendre
èa (1).
rivière.

A'ney trŭn iè a'rièng bŏ hāng hədăng bo èa məia hlam
Ainsi descendre mort crabes remplir berge crevettes plein eau caïman dans
bang prao ju prao juang ko' tach. A'ney Mətao Məsey həmo' ărang
trou cobra noir cobra juang au dehors. Ainsi Seigneur Fer entendre gens
ing kəma iang ăng kəma chu' həmo' iu ngŏ ărang lăch H Ni
réputé jusque génies plus jusque montagne entendre Ouest Est gens dire H Ni
H Bhi siām mənè iăng tè mədrong jak mənè iang tè məli. A'nan
H Bhi belle femme génies faire puissante jolie femme génies faire puissante. Alors

bambou *m'o*, votre maître Damsan vous réclame pour aller pêcher. Ô beau-frère, quelles bannes faut-il prendre ?

Damsan. — Sur l'éléphant mâle mettez une banne en rotin et sur l'eléphant femelle une banne en liane *étieng*.

Damsan monte, ils partent, foule semblable aux hordes de daims, grouillante, qui s'écoule comme les fourmis noires, comme les fourmis termites. Ils arrivent à la rivière.

Damsan. — Ô enfants, ô enfants ! débâtez les éléphants et entrons dans l'eau.

Ils descendent dans la rivière ; aussitôt descendus, ils couvrent de crabes, de crevettes prises dans l'eau, de caïmans dans leurs trous et de cobras noirs et *juang* qui ont fui au dehors. Pendant ce temps le Seigneur Fer entend dire que H Ni et H Bhi sont réputées belles des génies à la montagne, que les génies les firent riches et puissantes. Il délègue ses serviteurs pour l'aller voir. Ceux-ci revenus, il leur demande : Ô enfants, est-elle vraiment jolie femme ?

---

(1) *Trŭn èa*, descendre dans l'eau. Bien qu'il soit dit plus haut qu'ils vont pêcher à la ligne, la pêche dont il s'agit consiste à faire marcher les éléphants dans la rivière pour troubler l'eau en remontant le courant ; hommes, femmes, enfants suivent derrière, munis de petits filets, de puisettes.

Mətao Məsey tieo nao bual ñu nao dlang. A'ney uit iơh ñu dê
Seigneur Fer suivre aller serviteurs lui aller voir. Ainsi revenir bien eux mêmes
a'nan truh to' sāng ñu. Mətao Məsey ñu lăch.
et arriver à maison lui Seigneur Fer lui dire.

Mətao Məsey. — Si ngă kơh o' hədeh ah siām mənê
Seigneur Fer. — Est-ce que ô enfants jolie femme
mədeh o' hədeh ?
belle ô enfants ?

Bual. — Siām idi ay ah siām mənè uê mətih bar
Serviteurs. — Belle vraiment grand-père jolie femme rond mollet vêtir
məiêng jih nao kəbat məiêng ñu blip si kəmliăp bliăp
jupe tout avec grâce jupe elle briller comme éclat lumière éblouit
si kəmla tlă buòn sāng bi bu' mədu'.
comme éclair admirer village maison faire bigarrés.

Mətao Məsey. — O' hədəh, o' hədih, nao să uòng èmān.
Seigneur Fer. — Ô enfants, ô enfants, aller bâter éléphant.

A'ney nao èmān kènò sa uông həuê èmān mənê sa uông mŭr
Ainsi aller éléphant mâle bâter banne rotin éléphant femelle bâter banne roof
èkay məur di to' kŏ. Siām èkay Mətao Məsey iang brev mədrong
garçon joufflu monter sur tête. Beau garçon Seigneur Fer génies faire puissant
hənŭh klŏng bŏ miêng bang jāng. Mətao bŏh tih iê a'rang
entraves cangues emplir entrée porte village. Poils mollets comme on
kəga mətao pha io ărang tròă, mətao a'la io ĕrang
retrousser poils cuisse comme on appliquer poils yeux comme on
chuih bi krăng dăng bi krèch a'la məta io pruih èa
taillés faire aigus empêcher faire sourciller œil figure comme rougis eau

Les Serviteurs. — Elle est vraiment belle, ô grand-père, son mollet est rond, par la fente de sa jupe que le vent soulève, la blancheur de sa cuisse jaillit comme un éclat de lumière, éblouit comme l'éclair, tous les villageois l'admirent.

Seigneur Fer. — Ô enfants, allez bâter les éléphants.

Alors vont un éléphant porteur d'une mâle, porteur d'une banne en rotin, un éléphant femelle, porteur d'une banne à roof ; des garçons joufflus sont sur leur tête. Il est superbe, le Seigneur Fer, c'est un garçon que les génies firent puissant. Les entraves et les cangues encombrent la porte de son village. Les poils de ses mollets sont si épais qu'ils semblent avoir été retroussés, les poils de ses cuisses sont touffus comme si on les avait plaqués, ses cils sont effilés comme si on les avait taillés et durcis pour l'empêcher de sourciller, ses yeux sont éclatants comme s'il avait absorbé l'alcool d'une jarre entière, au point qu'un buffle adulte n'oserait traverser la route devant lui. Ainsi ils arrivent aux sources, il voit les jeunes hommes, les jeunes filles, les enfants qui s'y baignent, il demande : Ô enfants, ô enfants ! quelle est la source, quelle est la mère bécassine, quel est le nœud de liane *êjung*, de liane *mnieng* (quel est le chef) ?

chuă riă èa băl (1) *kebao nàng păl a'mao jhŏng gän*
alcool jusque atteint insipide buffle adulte pas oser traverser
a'nap. — A'ney truh kəpin èa ñu būh èkay èdam mənê
devant. — Ainsi arriver sources lui voir jeunes hommes jeunes
ê'ră hədeh dòk məney.
filles enfants être baigner.

Mətao Məsey. — O' hədeh, o' hədeh, həley kŏ kəpin èa
Seigneur Fer. — Ô enfants, ô enfants, qui tête fontaines
a'nà chim chŭt a'tut è'jung mənièng.
femelle oiseau bécassine nœud liane è'jung mənièng.

Hədeh. — Mil màng mədœk kœk màng è'bua khua
Enfants. — Pas plus depuis plante mədœk plante kœk depuis plante è'bua chef
màng həmey hədeh màng həmey.
depuis nous enfant depuis nous.

Mətao Məsey al : O' mənè bi lièò dòk to' è'sung mənè bi
Seigneur Fer en colère : Ô femmes sexe déformé rester à mortier femmes sexe
lŭng dôk to' hələ kao èmuh ih : həley kŏ pin èa a'na chim chŭt
pendant rester à pilons moi demander toi : qui tête source femelle oiseau bécassine
a'tŭt è'jung mənièng həley khua buôn o'ney.
nœud è'jung mənièng qui chef village ce.

Mənê. — Ih a'mao thao hĕ èkay Y Damsan hing ko' iang ang ko'
Femmes. — Toi pas connaître garçon Damsan réputé jusque génies jusque à

Les Enfants. — Il n'y a ici ni plante *kœk*, ni plante *ebua*, ni plante *mdœk*, il n'y a de chef que nous, les enfants.

Le Seigneur Fer (en colère). — Ô femmes au sexe déformé, qui êtes près de ce mortier, ô femmes au sexe pendant, qui êtes près de ces pilons, dites-moi quelle est la source, quelle est la femelle bécassine, quelle est la liane *èjung* et *mnieng* (quel est le chef de ce village) ?

Les Femmes. — Vous ne connaissez donc pas le garçon Damsan, lui qui est plus réputé que les génies, plus connu que la montagne, lui dont le corps ne descend jamais l'échelle, lui qui a tous les esclaves qu'il veut, lui qui ne va pas à pied, lui qui a tous les éléphants qu'il désire.

Seigneur Fer. — Évidemment ce doit être un grand chef que ce garçon-là, un chef puissant ceignant le double turban et portant gibecière.

Ainsi il arrive à l'esplanade à proximité du village.

---

(1) *A'la məta io pruih èa chuă riă èa băl*, « yeux éclatants comme s'il avait absorbé l'alcool d'une jarre entière ». La traduction se rapprochant le plus du texte doit être la suivante : « Ses yeux sont comme rougis par l'alcool du vin absorbé jusqu'à épuisement du goût ». Car, ainsi qu'il a été dit, le vin que l'on boit est remplacé au fur et à mesure par une quantité égale d'eau, jusqu'à ce que le liquide ainsi obtenu n'ait plus de goût. L'eau alcoolisée est dite : *èa chuă*, « le bouquet du vin ». Le liquide sans goût est dit *èa băl*, « eau insipide ».

chu' həmo' iu ngŏ a'sey a'mao trŭn hələn chăng mao a'sey
montagne entendre Ouest Est corps pas descendre esclaves vouloir avoir corps
a'mao nao èmān chăng mao.
pas aller éléphants vouloir avoir.

Mətao Məsey. — Klă sah prŏng idi a'nak ărang a'ney mədrong
Seigneur Fer. — Vraiment chef puissant vrai fils gens ci puissant
a'na dua kurn kədung idi.
turban deux pièces gibecière vrai.

A'ney truh ko' ual tơl ko' buôn.
Ainsi arriver à esplanade atteint à village.

Damsan. — O' hədeh, o' hədeh, ti sāng Y Damsan ?
Damsan. — Ô enfants, ô enfants, où maison Damsan ?

Hədeh. — Sāng dièt sāng mədrong sāng prŏng sāng khua (1) *sāng*
Enfants. — Maison petite maison riche maison grande maison grande maison
èdam èra chim un hŏng ching to' a'dring ôk tlăk məray
garçons filles nourrir porcs avec gongs renflés dont terrasse avant écarté coton
hərah to' a'dring găh tlăk məray kəñi tli tlām sāng kəchil èmān (2)
rouge où terrasse avant écarté coton jaune matin au soir maison tapis éléphants
sāng būn io' ă'nan.
maison pauvre oui cela.

Damsan. — Ô enfants, ô enfants, où est la maison de Damsan ?

Les Enfants. — Une petite maison est une maison de riche ; une grande maison, une très grande maison où les jeunes gens et les jeunes filles nourrissent les porcs dans des gongs renflés, une maison sur la terrasse arrière de laquelle s'étale le filet de coton rouge, et sur la terrasse avant le filet de coton jaune, une maison dans laquelle on entasse du matin au soir les tapis d'éléphant, oui, c'est là une maison de pauvre.

Seigneur Fer. — Enfants de ce village qui vous moquez d'un grand chef, maudite soit la vulve, maudit soit le vagin de vos mères dans ce village !

Il voit une maison dont la longueur atteint l'onde sonore du gong renflé, dont la terrasse a la longueur de la respiration d'un cheval qui court, les jeunes filles décortiquent le riz et l'on entend crépiter les pilons dans les mortiers, le bronze des plaques de boucliers rougeoie comme le feu des torches, les écheveaux de filet de coton font se courber les séchoirs, de même que les étoffes blanches et noires et les étoffes bariolées ; on y mange des bœufs et des buffles.

---

(1) *Sāng khua* ne signifie pas ici maison de chef. Le mot *khua* qui veut dire chef s'emploie également dans le sens de grand, fort ; on dit par exemple *mənuih khua*, un homme âgé.

(2) *Kəchil èmān*, tapis d'éléphant. *Kəchil* est le nom de l'arbre dont l'écorce est utilisée pour faire d'épais tapis dont on met plusieurs épaisseurs sur le dos de l'éléphant pour éviter que la banne le blesse. Les Mnong, les Bih portent encore des vestes ou plutôt une façon de chasuble faite avec l'écorce de *kəchil*.

Mətao Məseỳ. — Hədeh buôn a'neỳ hlăp sah mədrong dăt a'mi ong
Seigneur Fer. — Enfants village ici moqfter chef puissant vulve mère toi
liĕn a'mi ong buôn a'neỳ.
vagin mère toi village ici.

Ñu dlang a'ñuè sāng ñu tuich è'ua ching a'nuè a'dring ñu
Lui regarder étendue maison lui atteindre voix gong renflé étendue terrasse lui
sa è'ua oseh (1) *iran hədeh trun tăp iŏ rah èsung*
une respirer cheval courir fillettes descendre décortiquer comme crépiter mortiers
deo kəmlung iŏ puỳ chaỳ gàng məraỳ ñu kənuôl tshiam blāk
ronds bronze comme feu torches-séchoirs coton lui écheveaux étoffes blanc noir
tshiăm brūng, gè ênur tơl iô, bàng èmò kəbao jŭ uăt sāng
étoffes bariolées, bâton séchoir atteint courbe, manger bœuf buffle noir avec maison
mətil (2) *prang tơl a'mao ti lŏ dôk sāng kach èda kəma*
grands bols cuivre atteint pas où encore rester maison sculpté traverses entrer
hlăm sāng iŏ dhūl kəuă. Èñān blah dang sa lang a'ñue
dans maison comme brouillard épais. Echelle coupée comme une étendue natte
di mədue trun mədue kəkung chĕh a'mao kənèa kŏ a'dring chŏh
monter couple descendre couple porter jarre pas étroit à terrasse sculpté
mələn (3) *ko ênan chŏh kətrão* (4) *iao sāng săh mədrŏng. Trun*
lune tête échelle sculpté tourterelle splenlide maison chef puissant. Descendre
to' uông èmān sa bang hələm kətăm a'dring sa băng kəklurh kəmĕh
de banne éléphant une fois dans claque pied avancée une fois faire pencher colonne

L'intérieur de la maison en est obcurci, les petits et grands bols de cuivre encombrent le parquet au point que l'on ne sait où se mettre, les traverses de l'intérieur sont sculptées et dans la maison la fumée fait comme un brouillard épais. L'escalier a la largeur d'une natte, de sorte qu'un couple montant une jarre et un autre couple descendant une autre jarre le font sans gêne. A l'avant de la terrasse a été sculptée la lune naissante et le sommet de l'échelle est taillé en bec de tourterelle. C'est la maison splendide d'un chef puissant. Le Seigneur Fer descend de l'éléphant, une seule fois pose fortement le pied sur la terrasse et ébranle les colonnes qui oscillent sept fois, (il pénètre) balançant les mains, bombant la poitrine, jette son chapeau de

---

(1) *Sa è'ua oseh*, mot à mot « une respiration de cheval », veut dire : la distance parcourue par un cheval arrivé à bout de souffle.

(2) *Mətil*, petit bol en cuivre en forme de calotte. *Prang*, grand bol en cuivre de même forme. Les viandes hachées en menus morceaux sont, les jours de fête et de sacrifice, déposées dans ces bols sur le parquet.

(3) *A'dring chŏh mələn*, « terrasse taillée lune ». Deux mots sous-entendus : colonne et croissant. A l'avant de la terresse sont plantées deux colonnes sculptées dont l'extrémité est taillée en forme de croissant de lune.

(4) *Èñan chŏh kətrão*, « escalier taillé touretelle », sous-entendu le mot « bec ». Les angles supérieurs du « plateau escalier » sont taillés en forme de bec de tourterelle. mais il est nécessaire de de savoir pour ne pas prendre ces becs pour la reproduction de cornes.

kəjŭh jih jāng kəgay è'day kè kəngān ŭ ă mədă tla dlăm duôn tshuôn
sept tout entière osciller geste mains bomber poitrine jeter côté chapeau s'accroupir
ñu dôk. Hədeh huy dèmi chăk a'la a'lăl chal a'lĭă
lui demeure. Enfants peur beaucoup sangloter langue plaquée crier langue
kənèa buòn sāng ing ba e'òng.
étroit village maison retentir des cris.

Hədeh. — O' a'duôn o' a'duôn! toè bŏ lām Chām bŏ gah
Enfants. — O grand'mère, ò grand'mère, étrangers plein dans Chams plein avant
khua krăh sāng dôk bi è'ngu'. Toè Bih băk grèang è'môngtoè,
chef milieu maison reste être tranquille. Etrangers Bih au cou crocs tigres étrangers
Mənông băk grèang a'la, tar a'năk è'dè è'gă a'mao mao si ñu
Mnong au cou crocs serpents en tout fils rhadé ne rien pas avoir comme eux
a'ney bŏh tih iŏ a'răng kla, bŏh pha io a'răng bi bàng, rong
ici mollets comme si on rasés, cuisse comme si on faire épiler, cou de pied
jàng iŏ kətŭ sa boh a'sey dôk sŏh iŏ kəmŭn həlôk, iŏ prôk,
comme nébuleuse forme corps reste nu comme concombre bouilli, comme écureuil
məngă dlang si dua mənuih dlang si tlao mənuih. H Ni luy
fleur regard comme deux hommes regard comme trois hommes. H Ni abandonner
məièng hədăp, prăp məieng mərao iao io' a'dey?
jupe ancienne, prendre jupe neuve élégante est-ce sœur cadette ?

H Bhi. — Jak mơh a'may mān tŭ jŭ mān dưn, mān dua bưn.
H Bhi. — Jolie oui sœur ainée assez bien suffisamment comme deux jardins.
Məkuan məièng ñu ju iŏ məngă kənām, tām həbè. Ay dè
Autre jupe elle noire comme fleur nuage, sombre həbè. Ancêtre céleste

côté, s'accroupit et demeure. Les enfants ont très peur, ils sanglotent, la langue plaquée au palais, la gorge serrée, remplissant le village de leurs cris.

Les Enfants. — Ò grand' mère, ò grand' mère, des étrangers envahissent la maison, elle est pleine de Chams à l'avant, leur chef au milieu attend tranquillement. Ce sont des Bih au collier fait de crocs de tigres, ce sont des Mnong au collier fait de crocs de serpent. Dans tout le pays des Rhadé il n'y a personne de semblable à eux. Leurs mollets sont comme si on les avait rasés, leurs cuisses comme si on les avait épilées, leur cou de pied est semblable à une nébuleuse, leur corps nu est semblable au concombre bouilli, semblable à l'écureuil à fleurs, leur regard est aussi puissant que celui de deux hommes, de trois hommes réunis.

H Ni se dévêt de sa jupe ancienne pour en prendre une neuve ; elle demande à H Bhi : Est-ce élégant, sœur cadette ?

H Bhi. — C'est bien, sœur aînée, bien assez, aussi grand que deux potagers. Cette jupe est aussi noire que la fleur de nuages, aussi sombre que la fleur *hbè*, d'en haut l'envoya le maître du ciel, sa jupe brille comme un éclat de lumière, éblouit comme l'éclair ; les habitants en sont éblouis. Son chignon régulièrement fait demeure régulier, son chignon est ferme et demeure ferme comme la fleur *knong* ; elle le fait haut, une mèche touffue en déborde pour

chăng brey màng dlông məièng ñu blip si kəmliap bliap si
vouloir donner depuis haut jupe lui briller comme éclat lumière éblouit comme
kəmla tla buôn sāng bi bu' mədu'. Bŭk a'chi dôk bo' a'chi buk
éclair admirer maison faire éblouissant. Chignon régulier demeure régulier chignon
a'chŏng dôk bo' a'chong tăng kənòng dlông ñu bi bŭk kənəhāl bŭk
ferme demeure ferme comme fleur kənông long lui faire chignon bord chignon
bièk prăh kədor hor kəlāp riāp a'dring məhūng məhing iŏ kənīu
touffue fléchit épaule épais éphémères déroulés terrasse en cascades, comme kənia
tro è'iuv kal tŭh(1) *chŭt nao məgàn kal həban chŭt nao*
répand ombre épingle fondu transperce aller horizontal épingle ciselée traverse aller
mədong krong bŭk bièk huỹ a'ngin kəpuh. A'ñi a'ñao a'dhān blô klāl
vertical immobilise chignon crainte vent ébranler. Nonchalante branche blo plier
a'ñing a'ñong. a'dhān brong klāh məièng to' ney a'sey todih. Ebāt diuich
nonchalante, branche sommet plier jupe ici corps là-bas. Marcher avancé
dôk diuich diong dôk bo' diông iŏng kədul tshūl jing jay mənao jing
reste avancé repose rester sur reposer lever talon poser faire admirer manière faire
jay. Ebāt si tlāng e'wu' si gru' e'wa èa kəpuh mədūng
contempler. Marcher comme aigle planer comme vautour planer eau écouler gracieux
kăn mao soney. Sŏh èbāt ngŭk dôk dàng ngàng dôk bèr
aucun avoir pareil. Cesser marcher levée demeure debout bas demeure accroupi
săp tièr tièr a'sey ka trŭh.
voix clair corps pas arrivé.

H Ni. — Ia nga ŏng hrê o' jăng ?
H Ni. — Pourquoi toi venir ô allié ?

retomber jusque sur l'épaule ; ils sont si épais qu'ils arrêtent les éphémères dans leur vol, ils sont si longs que, déroulés, ils coulent jusqu'au sol en cascades et font de l'ombrage comme l'arbre *knia*. Une épingle d'étain les traverse horizontalement, une épingle ciselée les traverse verticalement, immobilisant le chignon de crainte que le vent ne l'ébranle. Sa démarche est nonchalante, son corps ondule comme les branches chargées de fruits de l'arbre *blo*, son corps est souple et plie comme plie la branche du faîte. Sa jupe (est si longue) qu'elle est encore ici quand son corps est là-bas. Elle marche et s'arrête avec aisance, la poitrine en avant, la pointe d'un pied se pose quand le talon de l'autre se soulève de façon qu'on l'admire. Elle marche comme l'aigle plane, comme le vautour glisse dans l'air, comme l'eau coule ; quand elle s'arrête, qu'elle demeure debout ou s'assoit, personne ne le fait avec autant de grâce, on entend sa voix claire avant que son corps ait paru.

H Ni. — Quelle affaire vous amène, ô allié ?

---

(1) *Kal tŭh* pour *ge kal kmak tŭh*, « épingle étain fondu ».

Mətao Məsey. — Kao hrê həay koa hrê mang · o' jăng o' jăng ti jang
SEIGNEUR FER. — Moi venir rien moi venir sans but ô allié ô allié, où allié
èkay nao ?
garçon aller ?

H Ni. — Èkut hiu dlê hrê êa lua mənah duăh chim kān. O'
H NI. — Absent voyager forêt venir eau chasser chercher viande poisson. Ô
jăng o' jăng diŭp hăt kao, hat krăh hŏng jong, chŏng hŏng kəga
allié ô allié fumer tabac moi, tabac coupé avec hache, râpé avec coupe coupe
ta hong dao hat sao brao jea khang kruh chuh blāng hăt hāng
haché avec sabre tabac grossier bourré très dilaté allumé déroule tabac piquer
e' lah duah diup ma plē.
langue chercher fumer prendre lui-même.

Mətao Məsey. — Kao hrê sāng ih mao hăt diŭp kao dòk sāng
SEIGNEUR FER. — Moi venir maison vous avoir tabac fumer moi rester maison
kao diup həla buē dôk băng dlê diūp həla ê' pāng to' tòê
moi fumer feuilles buē rester en forêt fumer feuilles ê'pang lorsque étranger
di sāng hăt məbha a'mao mao.
monte maison tabac partager pas avoir.

H Ni. — O' hədeh, o' hədeh, uit to' òk ma mənu a'na
H NI. — Ô enfants, ô enfants, retournez à arrière prendre poulet femelle
kram chăm mənu a'na məboh, hroh braeh ê'pāng. Kəna e'sey sa
couver assommer poulet femelle pondre, blanchir riz ê'pang. Cuire riz un
kəchuh êa bah sa diah ê' hang bhiang riang kəsa. Pam ê'sey ê'lu
crachat eau bouche une chique bétel prestement retire cuit. Verse riz cuit bol

SEIGNEUR FER. — Je viens pour rien, je viens sans cause, ô allié, ô allié. Mais où donc est ce garçon, mon allié ?

H NI. — Il est absent, il circule dans la forêt où coule la rivière, il chasse, et il pêche pour se procurer de la viande et du poisson. Ô ami, ô ami, fumez donc ; mon tabac est coupé à la hache, râpé au coupe-coupe, haché au sabre, il est si grossier qu'il ressort de la pipe quand on l'y bourre et qu'il se dilate et se déplie quand on l'allume, et, quand on le fume, il fait cuire la langue, prenez vous-même.

SEIGNEUR FER. — Quand je viens dans votre maison, vous avez du tabac à m'offrir ; quand je suis chez moi, je n'ai à fumer que les feuilles de l'arbre *buć* ; quand je suis en forêt, les feuilles de l'arbre *épong* ; lorsqu'un étranger monte chez moi, je n'ai pas de tabac à partager avec lui.

H NI. — Ô enfants, ô enfants, retournez à l'arrière, tuez une poule couveuse et une poule pondeuse, faites le riz aussi blanc que la fleur *épang*, que le riz soit cuit dans le temps de cracher une fois, de chiquer une chique de bétel ; aussitôt cuit, retirez-le vivement du feu, versez-le dans un bol orné de fleurs *tam*, offrez-le à manger dans une assiette ornée du fruit et de la fleur *guol* à l'oiseau *kbuol*, à l'oiseau *ktuk*, au grand chef qui vient nous visiter.

mənga tām jām hòă mənga bŏh guòl, kəbuòl a'luk kətuk a'long
fleuri tam assiette manger fleur fruit guòl, kəbuòl offrir kətuk offrir
mədrong iă tshưn məin. O' jang, o' jang, hòă e'sey kao bau ê'ba êa
puissant venir visiter agréable. Ô allié, ô allié, manger riz moi sent moisi eau
bau brŭ mənu tlang pah mənè dhiah dhil kənă e'sey.
sent corrompu poulet épervier abandonné femme dhiah dhil cuire riz.

Mətao Məsey. — Hnăn dưn mò jăng ah, kao dòk săng ih kao mao
Seigneur Fer. — Cela suffit femme aillié ô moi rester maison toi moi avoir
ê'sey kao dôk sang kao sa boh kəmun tlao thŭn kao ăn, sa bŏh
riz moi rester maison moi un fruit concombre trois ans moi consommer un fruit
mətey tlao hroê kao ăn.
banane trois jours moi consommer.

A'ney hòă sa băng păh do' kŏ məja sa bang ba do' kŏ
Ainsi manger une fois poignée comme tête civette une fois porte comme tête
a'sao hòă a'mao thao məlao hènh. E'sey sa ê'nuich diām duich
chien manger pas connaître honte confusion. Riz une pincée légumes extrémité
kəkao mənu tlao kədeh sa ngeh luy sa nguy dòk. A'ney mă kəpè
ongles poulet trois morceaux une fois laisse une fois demeure. Ainsi prendre vin
cheh jŭ kəpê cheh jan sa pan bit kənga ê'ma chŭ kəkung pluh
jarre noire vin jarre sombre huit endroits oreilles cinq hommes porter dix
chŭ tuy hlung to' tluòn, tlao chu ko' həla êma chu kəkang,
hommes suivre soulever au dessous, trois hommes à feuilles cinq hommes enfouir,
e'kay ê'uang hiu ièu mənam. Mă ching mung ching may ching
garçon maigre circuler appeler boire. Prendre gongs harmonieux gongs sonores gongs
tlay pră həlăm piêu ghièu rièu mañe sur to' gu tơl məchah məbòng
argentins dans hottes grelots son couler au dessous atteint briser raverse
sur to' dlong tơl məchah ê'da.
coule au dessus atteint briser traverse.

Ô ami, ô ami, mangez mon riz, il sent le moisi, mon eau sent le corrompu, et la femme qui vous l'offre est une perruche *dhil*.

Seigneur Fer. — Cela suffit, ô femme de mon allié, je mange du riz, parce que je suis chez toi ; mais quand je suis chez moi, je ne mange qu'un concombre en trois ans, qu'une banane en trois jours.

Ce disant, il mange une poignée de riz grosse comme la tête d'une civette en une fois, ensuite une poignée aussi grosse que la tête d'un chien sans en avoir honte ; ensuite il prend une pincée de riz, et, à la pointe des ongles, un peu de légumes, et puis, en une seule fois, trois morceaux de poule, puis il s'arrête. Alors H Ni envoie chercher la jarre de vin de riz, la jarre noire, la jarre sombre à huit oreilles ; cinq hommes la portent, dix hommes la soutiennent par le fond, trois hommes apportent les feuilles que cinq hommes enfouissent, tandis qu'un garçon maigre s'en va convier les voisins à boire... On apporte les gongs harmonieux, les gongs sonores, les gongs argentins et les grelots dans les hottes et les sons puissants brisent les traverses en bambou pour s'écouler au-dessous. brisent les traverses supérieures pour passer par en haut.

H Ni. — H'ley tông chiŭg iāp mənoh pŏh həgœr iāp kəley tông
H Ni. — Qui battre gongs saisir mailloches taper tamtam toutes choses frapper
si ay drey bi tông. Məbŏ êa to' ding. O' jăng, o' jăng, mənăm
comme chef votre faire frapper. Remplir eau dans tubes. Ô ami, ô ami, boire
kəpê kao, məmih ñam ñam məsam mœy mœy a'mao lœy a'mao tu kəpê.
vin moi, doux un peu acide un tout petit peu pas bon pas comme vin.

Mətao Məsey. — H'nan dœn bĕ, məsam məsin tu ko' kpe mənê
Seigneur Fer. — Cela suffit bien acide aigre accepte à vin femme
ju jhāt tu ko' a'nak mədrong. Tlam iœh a'ney jăng ăh, kao uit
affreuse accepte de enfant grand chef. Soir vrai ici amie ô, moi retourner
iœh. A'ney dœm hĕ dhong to' kəpur.
bien. Alors poser vouloir sabre à foyer.

Mətao Məsey. — O' jăng, o' jăng, mədūp brey dhong kao uœr bĭt hĕ.
Seigneur Fer. — Ô ami, ô ami, tendre donner sabre moi oublier.

H Ni. — O' hədeh, o' hədeh, nao ba. Hədeh a'ney go' nao ba,
H Ni. — Ô enfants, ô enfants, aller donner. Serviteur ci même aller donner
Mətao Məsey kan ñu ma. Hədeh lach: O' a'duôn, o' a'duôn,
Seigneur Fer pas plus lui prendre. Serviteur dire: Ô grand'mère, ô grand'mère,
a'mao maô ñu mă.
pas avoir lui prendre.

H Ni. — Tiêo nao hədeh a'mao dam è'dām a'mao truh
H Ni. — Suivre aller serviteurs pas avoir accepté garçons pas avoir atteint
e'nuh e'na a'sey kao lè.
pénible corps moi aller.

Mətao Məsey. — O' mô jăng o' mô jăng ah a'mao kao khăp oh ărang
Seigneur Fer. — Ô femme allié femme allié pas moi aimer non gens
ih pô mœh kao khăp ba brey ko' kao.
toi même entendre moi aimer porter donner à moi.

H Ni. — Que ceux qui battent des gongs saisissent les maillochès ; frappez le tamtam, jouez tous les airs comme vous fait jouer votre Seigneur. Remplissez d'eau les tubes. Ô ami, ô ami, buvez mon vin, il est légèrement doux, sensiblement acide et ressemble peu à du vin.

Seigneur Fer. — Peu importe qu'il soit doux ou acide, je l'accepte, comme la femme laide accepte le fils du grand chef ; mais il se fait tard, ô amie, et je veux m'en aller.

Il dit et laisse à dessein son sabre près du foyer, il crie : Ô amie, ô amie, tends-moi mon sabre que j'ai oublié.

H Ni. — Ô enfants, ô enfants, portez-le-lui.

Les Serviteurs. — Ô grand'mère, ô grand' mère, il ne veut pas le prendre.

H Ni. — Il ne veut pas le prendre ? il ne l'accepte pas de ces jeunes gens ? Il m'est pénible de le lui porter moi-même.

Seigneur Fer. — Ô femme de mon allié, je ne veux pas que d'autres que toi-même me l'apportent.

A'ney nao ba iơh H Ni dê.
Ainsi aller porter oui H Ni même.

H Ni. — Hah be jang dao ih.
H Ni. — Prendre allons ami sabre toi.

Bi iơr tơl ka tơl leh tơl dhăk ti kəngan kəplak dlăm
Faire tendre atteindre pas atteint déjà atteint saisir à main jeter déposer
to' uông èmān.
dans banne éléphant.

H Ni ūr: O' a'dey, o' a'dey, Y Suh, Y Sah, èlah puy thao
H Ni crier : Ô petit frère, ô petit frère, Y Suh, Y Sah, langue flamme connaître,
tư hədūy kədi thao həli tiān sah mədrŏng nac lach ko' ê
régler affaire connaître soulager ventre chef puissant aller dire beau-frère
ih kao arang blah băng sāng uāng băng gŏ ngă hlăm lŏ həma.
vous moi gens attaqué dans maison envahi dans marmite faire dans rizière ray.
Hənuh (1) ărang pla kao go' məla khô ê'mô kəbao a'rang
Entraver gens ravir moi même membres immobilisés bœuf buffle gens
kiă kətia həril arang bi nit.
surveiller kətia həril gens entraver.

Nao bĕ Y Suh Y Sah nao, di o'sĕh kənò brung pròk tsia, a'seh
Aller donc Y Suh Y Sah aller, monter cheval mâle pie écureuil tsia, cheval
a'na brung pròk kenh iran denh chu' tlao dar kəblāng
femelle pommelée écureuil kenh courir rapides montagne trois tours éclater
həlāng tlao dāng kəbuich. M'ñe blung iŏ ărang pao mañe ring rieo
paillote trois espaces arracher. Vibrer galop comme on frapper vibrer grelots
iŏ arang è'iŭh.
comme on agiter.

Alors H Ni le lui porte elle-même.

H Ni. — Tiens, ami, prends ton sabre.

Elle le lui tend, mais il ne peut l'atteindre, elle s'approche encore et, quand il l'atteint, il lui saisit la main, l'enlève, la jette dans la banne de son éléphant et part.

H Ni crie : Ô petits frères, ô petits frères Y Suh, Y Sah, vous qui savez régler les conflits et consoler les ventres des grands chefs, allez dire à votre beau-frère que l'on m'a attaquée dans ma maison, assiégée dans mon foyer, dans mes terres, que les entraves immobilisent mes membres comme les bœufs et les buffles, que l'on me surveille comme les perruches *ktia* et *hril* auxquelles on a passé un anneau à la patte.

Partent aussitôt Y Suh, Y Sah ; ils vont, l'un monte le cheval pie, semblable à l'écureuil *tshia*, l'autre la jument pommelée, semblable à l'écureuil *kenh* ; ils vont à toute allure, font éclater les pierres de trois montagnes et détruisent la paillote de trois provinces ; les grelots tintent comme si on les agitait avec la main, comme si on les frappait.

---

(1) *Hənuh*, « entrave, entraver », signifie par extension faire prisonnier, emprisonner.

H Ni lăch : Di ơseh a'nan bil ñu truh di ơseh a'nan bil
H Ni dire : Monter chevaux là où eux arriver monter chevaux là où
ñu tơl. Di ơseh kənô Hung ơseh kənô Hang tăng uăt irān
eux atteindre. Monter cheval mâle Hung cheval mâle Hang galop rapide courir
tang uat ê'bāt. — Ñu truh to' èa.
allonger marcher. — Eux arriver à rivière.

Damsan. — O' a'dey, o' a'dey, jāp jing ching di pra khua
Damsan. — Ô petit frère, ô petit frère, quoi faire gongs monter foyer chef
è'mua jôa sāng a'sao, jôa sāng kao sa bang dlưh a'ney.
noble fouler maison chien, fouler maison moi une fois seule ainsi.

Y Suh. — Kao a'mao uăn blŭ duê hong ih o è uh.
Y Suh. — Moi pas temps parler longuement avec toi.

Damsan. — Kao păh ŏng to' pha kao kənīa ong to' pal pral mo'
Damsan. — Moi toucher toi à cuisse moi saisir toi à cuisse rapide est-ce
a'dey hlam buôn (1) ?
sœur dans village ?

Y Suh. — Ang pral a'may kao hənuh ărang pla məla arang
Y Suh. — Aucunement rapide sœur moi entraver gens enlever membres gens
khô êmô kəbao kia kətia həril arang bi kənit (2).
ligoter bœuf buffle surveiller kətia həril gens faire entraver.

Damsan.—H'ley pô ñu jhŏng pàng ràng ay məlay chu' mətao (3)
Damsan. — Qui celui lui audacieux oser franchir sommet montagne seigneur

H Ni. — Montés sur de pareils chevaux, comment arriveront-ils ? Que n'ont-ils pris le puissant coursier Hung, le vaillant cheval Hang au galop rapide, au pas si allongé ?

Ils arrivent à la rivière.

Damsan. — O petits frères, ô petits frères, les gongs sont-ils suspendus au-dessus du foyer que vous voilà ? Un chef puissant a-t-il violé une maison de chien, a-t-on pénétré dans ma maison cette fois-ci ?

Y Suh. — Nous n'avons pas le temps de parler longuement.

Damsan. — Par ta cuisse que je touche, par ton bras que je saisis, parle ! ma sœur est-elle bien portante au village ?

Y Suh. — Ma sœur aînée n'est nullement bien, elle est prisonnière, on l'a enlevée, on a immobilisé ses membres comme aux bœufs et aux buffles que l'on surveille, comme les perruches *ktia* et *hril* qui ont un anneau à la patte.

Damsan. — Quel est l'audacieux qui ose franchir le sommet de la montagne

---

(1) Etre bien portant se dit couramment *jak semley, sơeh semley*, « bien le corps ». On dit aussi, principalement dans le Sud du Darlac, *pral semley*, « rapide corps, agile corps », d'où la demande de Damsan : *Pral mo' a'dey hlam buôn ?*

(2) *Bi kənit*, passer un anneau à la patte. Opération que l'on fait aux perruches que l'on apprivoise.

(3) *Chu' mətao*. « montagne seigneur » = la plus grande.

a'mao ñu krăl hě Y Damsan sah prŏng mədrong a'na dua kưn
pas lui connaître donc Damsan chef grand puissant turban deux pièces
kədung a'mao ñu həmo' hě hing kəma iăng ăng kəma chŭ' həmo'
gibecière pas lui entendre réputé jusque génies jusque atteint montagne entendre
to' həbèa mətao a'mao mao pò lo bi həmao a'mao mao pò lŏ
à noble seigneur pas avoir qui encore faire puissant pas avoir qui encore
bi a'lā săh prŏng mədrong a'na dua kưn kədung kao ching
faire égaler chef puissant grand turban deux pièces gibecière moi gongs renflés
hələk duah kənah bley hələn e'kay məne tlaeh. Həley pò ñu
lorsque chercher gongs plats acheter esclave garçon femme tout. Qui celui lui
ma tè èmòng(1) *lòng tè kəgao lòng tè kao phi hŏng kəba.*
prendre foie tigre s'attaquer foie ours comparer foie moi amer ou sans goût.

Y Suh. — Arang lăch Mətao Məsey sah prong mədrong a'na dua
Y Suh. — On dire Seigneur Fer chef grand puissant turban deux
kưn kədŭng.
pièces gibecière.

Damsan. — O' ngièk, èbau kətro kling, o' ding buai dum ney
Damsan. — O ngièk, mille tourterelles diaprées, ô serviteurs tous ici
luy dum năn e'ngan dum ney drey arang tièo hlăm həma plia
laisser suffisant objets tout ici nous on poursuivre dans ray traquer
băng pưk lưk kənòng mətey kəbao. Drey uit to' kray klay
dans cabane laisser que bananes canne à sucre. Nous revenir à chez nous tourner
to' tluòn uit to' buòn săng.
à derrière revenir à village maison.

A'nan da dlăm dru' ko' hang krâng ko' èa mənuih khua məduòn,
Ainsi abandonner épervier sur berge filets dans eau gens âgés vieillards,
mənuih khua băng buòn mənuih khua băng săng drey tuy duah həley
gens chefs dans village gens chefs dans maison nous aller chercher qui

la plus haute ? Il ne connaît donc pas Damsan, le grand chef au double turban et à la gibecière, il ne sait donc pas qu'il est réputé des génies à la montagne, qu'aucune princesse, qu'aucun seigneur ne l'ignore ? qu'il n'y a encore personne qui l'égale parmi les grands chefs portant le double turban et la gibecière, que j'ai tous les gongs renflés, tous les gongs plats, tous les esclaves que je désire ? Qui ose s'emparer du foie de tigre, qui ose s'égaler au foie d'ours, qui ose comparer si mon foie est sans fiel ou amer ?

Y Suh. — On dit que c'est le Seigneur Fer, le grand chef puissant au double turban et à la gibecière.

Damsan. — Ô millier d'oiseaux *ngièk*, touterelles diaprées, ô mes serviteurs ! venez tous, abandonnez tout, tous ces objets ici. On a violé nos *ray* et nos cabanes, on n'y a laissé que les bananes et cannes à sucre. Nous retournons chez nous, faisons demi-tour, nous revenons dans notre

(1) *Lang tè èmòng*, « égaler le foie de tigre » ; la vaillance, le courage résident dans le foie.

bĕ doh phun e'sung kətung phun hələ̄ arang ièu jak mô kao
faire traîner base mortier tirer les pilons gens appeler bien femme moi
a'sey pley e'da mô kao to' pha mətih. Drey nao kətué lang kru
corps courge poutre femme moi sur cuisse genoux. Nous aller suivre toujours traces
a'seh ĕh èmān ilān khil dāo.
chevaux crottins éléphants route boucliers sabres.

Uit iœh mənuih bhu si kətong bhŏng si klāp ñap ñap si
Retourner gens foule comme daims grouiller comme klâp suivre comme
muôr hədam. Truh ko' ual tœl ko' būôn.
muôr hədam. Arrivé à esplanade atteint à village.

Damsan. — O' hədeh, o' hədeh, mă kəbao mu kəpè ngă iāng
Damsan. — Ô enfants, ô enfants, prendre buffles prendre vin faire sacrifice
kəpè èma kəbao tlin ko' a'tao kəpè kəjuh, kəbao kənô ko' a'sey
vin cinq bufflesses stériles pour morts vin sept. buffle mâle pour corps
kao. Kao tuy duah kuah lŭh tuy mô kao. O' Y Suh, o' Y Sah,
moi. Moi faire chercher voir suivre femme moi. Ô Y Suh, ô Y Sah,
è'luh puy thao tu' hədūy kədi thao həlu tian sah mədrong ièu
langue flamme savoir concilier affaire savoir apaiser ventre chef puissant appeler
lang Bih tay kənga, Mənong tay kəbong kəmā iŭ ngŏ kənəhal
là-bas Bih distendue oreilles. Mnong distendue bouche depuis Ouest Est extrémité
tshiam io ku həua hnā io kəbāng kəiao a'mao thao
turbans comme queue singe hua arbalètes comme fourches arbres pas savoir
io lach mənuih guk lan a'la. Dlang lang mənuih ju si kənām
redire hommes couvrir terre. Regarder loin hommes noirs comme nuages

village, abandonnez filets et éperviers sur la rive et dans l'eau, laissons-les aux hommes âgés et aux vieillards, mais vous tous, chefs de villages, chefs de maisons, nous allons chercher qui a traîné le mortier par sa base, qui a traîné les pilons, qui a fait sienne ma femme, qui l'a prise comme une courge sur la traverse, qui l'a prise dans mon giron. Allons ! nous suivrons les empreintes des chevaux, les crottins des éléphants, et nous saurons la route des porteurs de boucliers et de sabres.

Ils partent, foule semblable à une horde de daims, grouillante comme les fourmis ailées, s'écoulant comme les fourmis termites et les fourmis noires. Ils arrivent à l'esplanade, ils arrivent au village.

Damsan. — Ô enfants, ô enfants, allez prendre des buffles et des jarres de vin pour faire le sacrifice. Cinq bufflesses stériles pour nos morts, sept jarres et un buffle pour mon corps. Je vais à la recherche de qui a enlevé ma femme. Ô Y Suh, ô Y Sah, vous dont la parole ardente sait apaiser les conflits, vous qui savez aider le grand chef, appelez les Bih aux oreilles distendues, les Mnong à la large bouche, depuis l'Ouest jusqu'à l'Est, et ceux qui portent le turban si long que l'extrémité en retombe sur l'épaule comme une queue du singe *hua*. Que les arbalètes soient aussi nombreuses que les fourches des branches d'un gros arbre. Je ne saurais dire combien, mais que leur foule couvre la terre.

tam si kəbua bha bha bhuôr si muòr hədam. O' a'iong həò
sombres comme fil noir grouiller comme muòr hədam. Ô frère aîné vêtir
ao məsey, o' a'dey həò ao kəuat ih è'kay è'mat ia khil
veste fer, ô frère cadet vêtir veste fil de fer toi garçon adroits prendre boucliers
dao ih nao mo' hong kao.
sabres aller avec moi.

Khua. — Ti ih nao è ?
CHEFS. — Où toi aller beau-frère ?

Damsan. — Kao nao blah ărang uang mənă kao nao jòă
DAMSAN. — Moi aller combattre gens capturer prisonniers moi aller envahir
chār mədrong.
territoire grand chef.

Khua. — Kha a'mao nao si lo ngă lĕ ? Nao iơh mənuih bhu si
CHEFS. — Pourquoi pas aller pourquoi refaire ? Aller bien hommes noirs comme
kənam tam si kəbua bha bhuor si muòr hədam. Truh ko'
nuages sombres comme fil noir grouillants comme muòr hədam. Arrivés aux
pin èa a'la buòn kəbuòn dòk dàng həma taech dlè kach həuar həma
fontaines terrain village s'étage reste élevé ray crée forêt propre ratissé . ray
ñu a'nguôn buôn ñu a'ngu' (1) tu' hru' di, tu' hru', trun, dlăng
lui sur mamelon village lui étager en pente monter, s'étager, descendre, regarder
kəbao ju si trong kəsa èmò hrah si trong mətah,
buffles noirs comme aubergine mûre bœufs rouges comme aubergine non mûre,
bha bhuòr si muòr hədam săng ñu si ray ègă (2) pin èa kli
grouiller comme muòr hədam maison lui comme disséminé sable fontaines plates

Aussi loin que s'étend le regard, on voit les hommes noirs comme les nuages d'orage, les hommes sombres comme le fil noir : leur foule grouille comme les nappes de fourmis termites, de fourmis noires. Ô frère aîné, toi qui vêts une veste de fer, ô frère cadet, toi qui vêts une veste en fil de fer, vous qui êtes des garçons adroits, prenez vos boucliers et vos sabres et venez avec moi.

LES CHEFS. — Où allez-vous, beau-frère ?

DAMSAN. — Je vais combattre, je vais faire des captures, je vais envahir les terres d'un grand chef.

LES CHEFS. — Pourquoi n'irions-nous pas ? que ferions-nous ?

Ainsi ils vont, les hommes noirs comme les nuages d'orage, les hommes bronzés comme le fil *kbua*, ils vont nombreux comme les fourmis termites, comme les fourmis noires. Ils arrivent aux sources et sur le terrain sur lequel le village s'étage au-dessus. Le *ray* à l'orée de la forêt est proprement ratissé, il couvre le haut d'un mamelon, tandis que le village s'étage de bas en

(1) *A'nguòn a'ngu'*, s'étager sur le flanc d'une hauteur. Chacun des deux mots peut être employé séparément dans le même sens.

(2) *Săng ñu si ray ègă*, « ses maisons comme sable éparpillé », sous-entendu : les grains d'une poignée de sable.

boh tao a'mao thao lo lach buòn säh mədrong mənu' ñu ko' gŭ
pierres pas savoir redire village chef puissant palissade lui au-dessous
bang jāng è'pong ko' dlong bang jang məsey to' durr è'rôè həbey pung,
porte liane èpong au-dessus porte fer au Nord épines liane pung,
to' dhŭng è'rôè ngiê ngièng mièng bang jāng têch ñu brā brā,
au Sud épines liane ngiè ngièng entrée porte flèchettes lui parsemer,
hədā brŏng brŏng kətāt bŏh trŏng a'mao sŏh têch si sray
lancettes grand nombre lancer fruit aubergine pas tomber nombre comme éparpillé
èga, həda si məlao a'sao pròk kədao khar a'mao sŏh. Mənu'
sable, lancettes comme poils chien écureuil sauter pas moyen pas tomber palissade
a'lè sa brô dua brô mənu' mə̀ sa dàng dua dàng pənàng
lè une rangée deux rangées palissade m'o un rang deux rangs montants
bang jāng tlao dŭ hədūn. Phung di ñu dlang Mətao Məsey dè dòk
porte trois épaisseurs poteaux. Eux regarder Seigneur Fer demeurer
hòă kədram mənăm thŭn bàng ŭn kəbao. Pŏh (1) *ching*
manger réjouissance boire année manger porcs buffles. Jouer gongs renflés
a'na kənua həgor prong kənah hlong mañe tshê kəngān (1) *èmān*
grands battre tamtam grand gong kənah hlong vibrer frottement mains éléphant
kənò a'na a'mao tiăp to' a'dring, ching tshar a'mao tlăp to'
mâle femelle pas cesser à terrasse, gongs renflés plats pas cesser à
kətuèh kənuèh, chim èmò kəbao jŭ uat sāng mətil prang tơl
être suspendus, viande bœuf buffle noir avec maison bols mətil prang atteint
a'mao ti lo dòk. Èkay Damsan di nao ko' dlòng ñu dlăng
pas où encore poser. Garçon Damsan monter aller en haut lui regarder
ñu həmo'.
lui entendre.

Mətao Məsey. — Răng uơy hədeh rŏh Y Damsan.
Seigneur Fer. — Veiller bien enfants ennemi Y Damsan.

haut et de haut en bas de la pente, on y voit les buffles noirs comme l'aubergine mûre et les bœufs rouges comme l'aubergine non mûre grouiller comme les fourmis termites et les fourmis noires, les maisons comme des grains de sable jetés à poignée ; l'eau des fontaines coule sur des pierres plates : c'est là, sans contredit, le village d'un chef puissant. La palissade dans le bas est de rotin *è'pong* et de fer dans le haut, au Nord elle est bardée d'épines de liane *pung*, au Sud d'épines de liane *ngiè ngiêng*. L'entrée est parsemée de flèchettes et de lancettes en si grand nombre qu'une aubergine lancée serait transpercée ; aussi nombreuses que des grains de sable, aussi serrées que les poils de la fourrure d'un chien, un écureuil qui bondirait serait transpercé sans toucher le sol. L'enceinte est faite de une et de deux rangées de bambou *lé*, de une et de deux rangées de bambou *m'o*, les montants de la porte sont faits de trois épaisseurs de forts poteaux.

(1) *Pŏh* signifie appuyer la main sur le gong pour régler les vibrations. *Tshê kəngān* a à peu près la même signification.

Tông ching bi həmo' èkay Damsan. ărang bàng èmô ñu bàng
Frapper gongs faire écouter garçon Damsan, on mange bœuf il mange
èmô, ărang bàng kəbao ñu bàng kəbao mơh. Aney jĕ guăh èkay Y
bœuf, on mange buffle il mange buffle oui. Ainsi grand matin garçon Y
Damsan trŭn duè to' lăn. A'ney prŭk koh (1) *ding èa.*
Damsan descend aller à terre. Ainsi fracas tranche tubes eau.

Mətao Məsey. — Răng uơy hədeh rŏh Y Damsan.
Seigneur Fer. — Veillez bien enfants ennemi Y Damsan.
A'ney bual ñu kəbia dlăng ko' a'dring.
Alors serviteurs lui sortir regarder à terrasse.

Bual. — Bòèh ay ah rŏh idi. ărang kŏh ding èa.
Serviteurs. — Bòèh grand-père ennemis vrai on couper tubes eau.

Damsan. — O' jăng uơy pŏk băng jāng mədèa dāng trāng bò kao.
Damsan. — Ò ami ò ouvre porte soleil darde rayons visage moi.

Mətao Məsey. — Nao dlăng lăng hədeh ah to' tôe du tăh
Seigneur Fer. — Aller regarder là-bas enfants ò si étrangers bons ouvrir
băng jāng to' tôe kətāng pla băng jāng bi kəjăp.
porte si étrangers mauvais barrez porte faire solide.
A'ney buăl ñu nao dlăng.
Alors serviteurs lui aller regarder.

Eux regardent, ils voient le Seigneur Fer manger en grande réjouissance et, comme pour la fête de l'année nouvelle, manger porcs et buffles. On joue des grands gongs renflés, on bat du grand tamtam. Les mains habiles font vibrer le gong *knah hlong*, gongs plats et gongs renflés ne cessent pas d'être suspendus, les noires lanières de viande de bœuf et de buffle suspendues assombrissent la maison, les bols *mtil* et *prang* couvrent le parquet au point qu'on ne sait où poser le pied. Le garçon Damsan monte, rentre, regarde et écoute.

Seigneur Fer. — Veillez bien, ò enfants, l'ennemi Damsan.

On frappe des gongs et il écoute les gongs, le garçon Damsan, on mange du bœuf, il mange du bœuf, on mange du buffle, il mange du buffle. Au petit jour il part et, en descendant, il fracasse d'un coup de coupe-coupe les grands tubes à eau.

Seigneur Fer. — Ô enfants, veillez bien l'ennemi Damsan.

Les serviteurs sortent sur la terrasse et regardent.

Les Serviteurs. — Ò grand-père, c'est bien l'ennemi, on a fracassé les grands tubes à eau.

Damsan. — Ò ami, ò ami ! ouvre ta porte, le soleil darde ses rayons sur mon visage.

---

(1) *Prŭk koh* exprime en même temps que l'action de frapper avec un instrument tranchant, le bruit rendu par le tube qui éclate.

Bual. — Bôèh ay ăh rŏh idi.
Serviteurs. — Bôèh grand-père ennemis vrai.

Mətao Məsey. — Rŏh si ngă orsey məley ñu ? — Tshiăm gri hrăng
Seigneur Fer. — Ennemis quoi corps eux ? — Étoffe frangée entoure
kəièng tshiăm grièng kŏ diŏ io' èkay mədrong dām. Dèo khil
hanches étoffe ourlée tête comme oui garçons chefs toit. Frémir boucliers
ñu uil si kŏ məkao dao ñu kədă iāng hərоè. A'sey sŏh si
eux ronds comme tête chouette sabre lui étincelle génie jour. Corps nu comme
kəmun a'sey dòk dun si pròk məngā dlang si dua dlăng
concombre corps rester immobiles comme écureuil fleur regards comme deux regards
si tlao.
comme trois.

Damsan. — O' jăng tăh băng jāng.
Damsan. — Ô ami débarre porte.

Mətao Məsey. — Kəy kəy a'săo kənò ju bàng krip è'sey (1) *mô*
Seigneur Fer. — Kss kss chien mâle noir manger raclures riz femme
drey ko' sāng.
notre dans maison.

Damsan. — Gò lăng bĕ hədeh ăh mənu' ñu o'ney.
Damsan. — Abattre allons enfants ô palissade lui ici.
A'nan mənuih dăm năn gò khar a'mao məgey. A'dam a'dey ñu lĕ
Alors gens tous abattre aucunement pas ébranler. Parents lui
gò măn ring.
abattre pas plus.

Seigneur Fer. — Allez donc voir, enfants ; si ce sont de bons étrangers, débarrez la porte ; si ce sont des étrangers hostiles, barrez-la solidement.

Les serviteurs vont voir : Bôèh ! grand-père, ce sont vraiment des ennemis.

Seigneur Fer. — Des ennemis ? Comment sont-ils ? — Une étoffe frangée entoure leur hanche, une étoffe ourlée entoure leur tête comme aux chefs ; leurs boucliers ronds comme la tête de chouette frémissent, leurs sabres étincellent comme le soleil, leurs corps nus comme le concombre sont immobiles comme l'écureuil musqué, leur regard a la puissance de deux, de trois regards.

Damsan. — Ô ami, ô ami, débarre ta porte.

Seigneur Fer. — Kss, kss, chien noir, viens manger les raclures du riz cuit par notre femme dans ma maison.

Damsan. — Allons, enfants, abattez cette palissade.

Alors tous essaient d'abattre la palissade, mais ne peuvent l'ébranler. Ses parents ne réussissent pas mieux.

---

(1) *Krip è'sey*, plaques de riz brûlé qui adhèrent au fond de la marmite après cuisson et que l'on abandonne aux chiens.

Y Suh, Y Sah. — Bòêh è ah màng o'ney iơh həmey go' ih cham si
Y' Suh, Y Sah. — Bòèh beau-frère depuis ici, oui nous-mêmes toi frapper comme
rua ngă si iè ih uè si tu iơh.
malade faire comme morts toi abandonner accepter.

Damsan. — O' a'iong həô ao məsey a'dey həò ao kəuat kəhăt
Damsan. — Ô frère aîné vêtir veste fer frère cadet vêtir veste fil de fer superbes
e'dam du mədrŏng gò manu'.
garçons déjà puissants abattre palissade.

Khua. — Màng ney iơh, è ah ih ngă si iè həuè si
Chefs. — Impossible cela oui beau-frère ô toi faire comme morts abandonner comme
luich a'mao duy oh.
perdus pas moyen.

Damsan. — Si leh o' hədeh uèch ong a'mao bŏ ding a'lè plê
Damsan. — Quoi donc gamins excréments vous pas remplir tube lê testicules
ong a'mao bŏ ding məò, tieo nao hədeh a'mao dăm e'dăm a'mao
vous pas remplir tube m'ò suivre aller enfants pas capable jeunes gens pas
trŭh tŭh hlŭh a'sey kao nao.
atteint falloir corps moi aller.

A'ney ñu dè èkay Y Damsan ñu krưng sa băng krưng dhoah
Ainsi lui même garçon Damsan lui pousser une fois poussée effondrer
êbuh a'ney trŭh to' ual, leh a'nan mənuih bhu si kətŏng bhŏng
tomber ainsi arriver à esplanade déjà alors gens foule comme daims grouiller
si klăp ñap ñap si muòr hədăm. Săng Mətao Məsey kŏ
comme éphémères s'écouler comme muòr hədam. Maison Seigneur Fer tête
a'dring uăt mələn kŏ êñăn chŏh kətrăo iao săng săh mədrŏng.
terrasse avec lune tête escalier tailler tourterelle agréable maison chef puissant.

Y Suh. — Ô beau-frère, c'est impossible, nous ne le pouvons ; frappez-nous à nous rendre malades, à nous tuer, mais nous ne pouvons.

Damsan. — Ô frère aîné, qui vêts une veste de fer, et toi, frère cadet, qui vêts une veste en fil de fer, vous, superbes jeunes hommes, déjà chefs puissants, abattez cette palissade.

Les Chefs. — Impossible, ô beau-frère, tue-nous, abandonne-nous comme une chose perdue, nous ne pouvons.

Damsan. — Quoi donc, gamins dont les excréments ne rempliraient pas un tube de bambou *lé*, dont les testicules écrasés ne rempliraient pas un tube de bambou *m'o*, vous êtes indignes de devenir de jeunes guerriers. Il faut donc que j'y aille moi-même.

Il va lui-même, le garçon Damsan, il pousse, et, d'une seule poussée, il fait s'effondrer et tomber la palissade, alors la foule des assaillants, semblable à une horde de daims, grouillante comme un vol de fourmis ailées, s'écoulant comme les coulées de fourmis *muôr* et *hdam*, pénètre, envahit l'esplanade. L'avant de la terrasse de la maison du Seigneur Fer est taillé en croissant de lune, le sommet de l'escalier en bec de tourterelle, belle maison d'un grand

Ênan blăh dāng sa lang ñuè di duè trŭn duè kəkūng
Echelle taillée large une largeur natte monter doubler descendre doubler porter
chĕh duè khar a'mao kənia di mədua trŭn mədua.
jarre couple possible pas étroit monter deux à deux descendre doublé.

Damsan. — O' jăng, o' jăng, trŭn ko' lan kao jak
Damsan. — O ami, ô ami, descendre à terre moi bien
koh ŏng.
décapiter toi.

Mətao Məsey. — A'mao kao trŭn jăng ah kê kəngan
Seigneur Fer. — Pas moi descendre ami ô mains
kun hlam phun kəsuo.
égarer dans couple seins.

Damsan. — Trŭn jăng, trŭn jăng, si ngă ŏng a'mao trŭn
Damsan. — Descends ami, descends ami, pourquoi toi pas descendre
kao mă a'dring kao blăh ko' məngan, mă ènan uă pūy (1)
moi prendre terrasse moi tailler en assiettes, prendre escalier faire feu
kao kəūy săng jăng.
moi flamber maison ami.

— Luy jăng luy kao trŭn. Dam ruat tlò e'jay kao trun.
— Laisse ami laisse moi descendre. Pas presser percer avant moi descendre.
— Ia kao tloh èjay, trun ang un a'na ong ti lan tu
— Quoi moi percer avant descend pas plus porc femelle toi sur terre acceptée
a'mao kao tloh.
pas moi percer.

chef. L'escalier a été taillé de la largeur d'une natte de façon que les couples porteurs de jarres puissent monter et descendre ensemble sans se gêner.

Damsan. — Ò ami, ô ami, descends à terre, je te décapiterai proprement.

Seigneur Fer. — Ò ami, je ne puis descendre, mes mains sont égarées parmi les seins de ta femme.

Damsan. — Descends, ami, descends, ami. Pourquoi ne descends-tu pas ? Dans ton escalier je vais tailler des écuelles, avec ta terrasse je ferai le feu qui flambera ta maison.

— Laisse, ami, laisse, je descends, ne sois pas pressé de me percer avant que je sois descendu.

— Pourquoi te percerai-je avant que tu sois descendu ? Pas plus qu'une truie sur le sol, je ne te percerai.

— Je crains que tu me perces avant que j'aille.

— Pourquoi te percerai-je avant que tu ailles ? Pas plus que tes buffles sur la route, je ne te percerai.

---

(1) *Mă ênan uă pūy* : *uă pūy* est l'expression qui indique l'action de faire du feu par le frottement de deux morceaux de bois, procédé couramment employé dans les régions où les allumettes sont peu connues ou peu utilisées.

— Huy ih tloh ê'jay nao. — Ia kəley kao tloh ejay nao ang
— Peur toi percer avant moi. — Quelle affaire moi percer avant aller pas plus
ko' kəbao ih ti lan tu a'mao kao tloh.
que buffle toi sur terre accepter pas moi percer.

Nao iơh. Mətao Məsey dlăng khil ñu kŏ məkao daŏ ñu si
Aller oui. Seigneur Fer regarder bouclier lui tête chouette sabre lui comme
kenh ê'rô pô ñu krưp iŏ tăng. Kəpin brūng kəkut ao
arc-en-ciel possesseur lui être comme génie. Ceinture bariolée raccourcir veste
bŏh a'nūt həô ê'rô ŏk găh ku ku mədū jhu ru tam
boutons vêtir va et vient arrière avant tête baissée soucieux hésiter mettre
ngôa jhôā ruā tăm ngūk, kəplūk kəplak iŏ dhūl ưm a'guăh.
pied poser pied temps d'arrêt, foule compacte comme brouillard grand matin.

Damsan. — Ghāt ong èlao jăng.
Damsan. — Agiter toi avant ami.

Mətao Məsey. — Ong ko' êlao, kao mnŭ buôn mərao hrè si
Seigneur Fer. — Toi à avant, moi poulet village nouveau venu comme
ê'rôe klê, mənŭ dlè si ê'rôe kchăm ka ărang kətram
épines acérées, poulet forêt comme ergots épines kchăm pas gens mettre pied sur
êlao jŏh siăp.
avant casser ailes.

Il va, le Seigneur Fer, on voit son bouclier rond comme la tête de la chouette, son sabre a les reflets de l'arc-en-ciel et celui qui le détient incarne un génie. Il raccourcit sa ceinture bariolée, vêt sa veste à boutons ; soucieux, il va et vient de l'avant à l'arrière, puis il descend lentement, posant le pied avec circonspection, tandis que le regarde la foule compacte comme le brouillard du matin.

Damsan. — Agite (1) ton bouclier avant, ô ami.

Seigneur Fer. — Toi avant. Je suis un coq de village dont les ergots nouvellement poussés sont des épines acérées, un poulet sauvage dont les ergots sont pointus comme les épines de la plante *kcham* et sur lequel on n'a pas encore posé le pied et à qui on n'a pas encore cassé les ailes.
Il arrive sur le sol.

---

(1) Le verbe « agiter » traduit incomplètement le mot *ghat*. A l'extérieur et au centre du bouclier, sont attachées deux plaques de métal. Le lien qui les maintient l'une sur l'autre et les fixe au bouclier, est assez lâche pour qu'elles ne soient pas immobilisées. Le combattant, le bouclier au bras, doit, tout en faisant les parades et en se protégeant, agiter de manière à communiquer aux plaques un mouvement de rotation qui les soulève, les fait s'entrechoquer à la manière des cymbales et produire une vibration qui a pour but d'impressionner l'adversaire. *Ghat* exprime donc l'action d'agiter le bouclier tout en se défendant et en faisant vibrer les plaques. Le combattant qui *ghăt* imparfaitement, ne réussit qu'à faire frotter les plaques l'une contre l'autre, à leur faire heurter le bouclier sans qu'elles se soulèvent et à produire ainsi un bruit analogue à celui d'une graine sèche dans une cosse sèche que l'on secoue.

A'ney trŭh tơ lă ı. Damsan. — Ghāt bĕ jăng ah.
Ainsi atteint à terre. Damsan. — Agite allons ami ô.

A'ney ghāt nao iơh Mətao Məsey, a'ney ghāt tŏh krŏh (1) *iŏ bŏh è'ian.*
Ainsi agiter aller oui Seigneur Fer, ainsi agiter tŏh krŏh comme fruit è'ian.

Damsan. — Krŏh krŏh si bŏh ê'iăn, ghāt jan krey jăng ah. Ti
Damsan. — Krŏh krŏh comme fruit è'iăn, agiter seul seul ami ô. Qui
ong tuy, ong ghāt həay hĕ jăng. — Ti kao tuy ngă ? Mao a'miet
toi imiter, toi agiter rien hé ami. — Qui moi imiter faire ? Avoir oncle maternel
kao tuy. — Ti a'miet ngă mao ? — A'ua kao tuy. — Ti a'ua ? Mao
moi imiter. — Où oncle faire avoir ? — Oncle paternel moi imiter. — Où oncle ? Avoir
drey dua ghāt lang iơh ! — Ong a'mao thao hĕ kao mənhuih bhien
nous deux agiter allons oui ! — Toi pas connaître moi homme coutume
blah a'rang uang mənă bhien jao char a'rang.
combattre gens capturer prisonniers coutume envahir pays gens.

Damsan. — Dlang kao lĕ.
Damsan. — Regarde moi donc.

A'ney èkay Y Damsan ghāt sa băng krưng sa dūôr hələng sa băng
Ainsi garçon Damsan agite une fois parcourt un canton paillote une fois
krang sa dūôr məô dhèo dhèo to' iu dhèo dhèo to' ngŏ. A'ney
parcourt un canton bambou m'ô évoluer vers Ouest évoluer vers Est. Ainsi
Mətao Məsey kədưrt iơh tshưrt tshưrt ual iu tshưrt tshưrt ual ngŏ
Seigneur Fer sautille oui hâtivement terrain Ouest hâtivement terrain Est
păp kŏh bră kəbao (2).
lance coupe corde buffle.

Damsan. — Allons, ami, agite ton bouclier.

Ainsi il va agitant son bouclier, le Seigneur Fer, il agite, et les plaques de bronze bruissent *toh kroh* comme la graine de l'*éian* dans sa cosse sèche.

Damsan. — *Kroh kroh*, tu imites les graines d'*éian*, toi seul, ô ami, agites ainsi ton bouclier, qui donc imites-tu en faisant ainsi ? — Qui j'imite en faisant ainsi ? mon oncle maternel j'imite. — Où donc as-tu ton oncle maternel ? — Et mon oncle paternel j'imite. — Où donc ton oncle maternel ? Allons, agitons ensemble. — Tu ne sais donc pas que je suis un homme ne faisant autre chose que combattre, capturer des prisonniers et envahir des territoires ?

Damsan. — Regarde-moi donc.

Et Damsan agite son bouclier. En une attaque en avant il franchit un canton de paillotes ; en une feinte en arrière il franchit une aire de bambou *m'o*, il évolue vers l'Ouest, il évolue vers l'Est, et le Seigneur Fer sautillant rapidement le poursuit sur le terrain Ouest, rapidement le poursuit sur le terrain Est, il croit l'atteindre, lance son coup et perce un lasso de buffle.

---

(1) *Tŏh krŏh*, onomatopée disant le bruit d'une graine sèche dans sa cosse sèche que l'on agite.

(2) *Bră kəbao*, corde tressée avec des lanières de peau de buffle.

Damsan. — lă kəley ih kŏh bră kəbao kədao kao ia ih kuôm ?
Damsan. — Quoi affaire toi couper corde buffle jarret moi quoi toi réserver ?
A'ney iơh ñu dè brey H Ni dlăm brey e'hang a'ney uăp diŏ ti
Ainsi oui lui même donner H Ni envoyer donner bétel ainsi happer atteint dans
băng gey, Y Damsan bàng ê'hang, leh bàng ê'hang m'ay (1) *hin din.*
trou dents, Damsan manger bétel, déjà manger bétel encouragé plus.

Damsan. — Bo' jăng ih lĕ duê kao lĕ tièo. Ghāt to' dlong si a'ngin
Damsan. — Eh bien ami toi fuir moi poursuivre. Agiter en haut comme vent
ê'bu ghāt to' gu si a'ngin drung kəklung pưk diet jŏh
rugir agiter au-dessous comme vent tourbillonner abattre cabane petite brise
pưk diet ghāt to' gu məñè dāng kòng ghāt to' dlông məñè dāng
cabane petite agiter en bas vibrer anneaux cuivre agiter en haut vibrer anneaux
kènh ghāt dênh uênh chu' tlao dar kəblāng hơlang tlao dāng kəbuich.
bronze agiter sans cesse montagne trois tours espaces paillote trois espaces arrache.
Tlo kəjū dè uè kəjū dièng wièng briêng gām dām pha Mətao Mơsey,
Percer lance feintes lance parades étoile filante s'abattre cuisse Seigneur Fer,
a'mao ñu kəmā, tlo to' a'sey a'mao ñu kəmā. È'măn iơh èkay Damsan.
pas lui pénétrer, coup lance à corps pas lui pénétrer. Fatigué oui garçon Damsan,
a'ney ñu pèt è'jay dŏk irān, a'nan bray è'pey buh Ay a'dê.
ainsi il dort instant tout en courir, alors faire rêve voir Ancêtre céleste.

Damsan. — Bòèh Ay ah, iè iơh kao, kao tlŏ ărang a'mao kəmā.
Damsam. — Bòèh ancêtre ô, mort oui moi, moi lancer coup on pas pénétré.

Damsan. — Pourquoi donc perces-tu ce lasso de buffle, et mon jarret à moi, à quoi le réserves-tu ?

C'est alors que H Ni lui lance une chique de bétel ; il la happe au vol, elle pénètre dans sa bouche et Damsan la mâche et, l'ayant mâchée, il sent croître son ardeur.

Damsan. — Hé ! ami, fuis donc, je te poursuis.

Il brandit haut son bouclier et le bruit est semblable au rugissement du vent, il agite bas son bouclier et l'on dirait un tourbillon ; une cabane de *ray* en est renversée, brisée. Il agite bas son bouclier et vibrent les plaques de cuivre, il agite haut son bouclier et vibrent les plaques de bronze, il l'agite sans cesse, contourne trois montagnes et détruit la paillote de trois cantons, il lance ses coups de lance, feintes, parades, étoiles filantes brillent sur la cuisse de Seigneur Fer, mais ne pénètrent pas, il veut percer le corps, mais le fer ne pénètre pas. Il est fatigué, le garçon Damsan, et il s'endort tout en poursuivant et en rêve il va voir l'Ancêtre céleste.

Damsan. — Ô Ancêtre, je suis mort, j'ai lancé mon coup et ma lance n'a pas pénétré.

---

(1) *Ay*, la force, la vigueur ; avec le préfixe *m*, signifie donner du courage, accroître l'ardeur.

Ay A'dè. — Hənan deh chò, ih ma həlao lut ih thaeh ti
Ancêtre céleste. — C'est cela même petit fils toi prendre pilon court toi lancer à
bao kəngā.
trou oreille.

A'ney phar hədơr a'ney uăp (1) *mă həlao thaeh ti bao kəngā.*
Ainsi reprendre connaissance ainsi prend au vol pilon lancer à trou oreille.
Ghāng rāng (2) *lĕ ao məsey. A'ney duê iơh ñu dè Mətao Məsey,*
Grand fracas tombe veste fer. Ainsi fuir oui lui même Seigneur Fer,
dèch hong uār un ray uār ŭn dèch hong uār kəbao ray
tourner avec écurie porcs détruit écurie porcs tourne avec écurie buffles détruit
uār kəbao. A'ney iơh ñu dè tăm məran lê buh.
écurie buffles. Ainsi oui lui même grand bruit tomber.

Məao Məsey. — O' jăng, luy kao kəpih ih hŏng kəbao kao brey èmān.
Seigneur Fer. — O ami, laisse moi sacrifice toi avec buffle moi donner éléphant.

Damsan. — la lo kəpih hong kəbao mò kao lĕh ih sòā pha
Damsan. — Quoi encore sacrifice avec buffle femme moi déjà toi ravir cuisse
kao lĕh ih tlo.
moi déjà toi percer.

A'nan phăp ñu tlŏ iơh krèch hĕ kəkuè drŏng to' ilan.
Ainsi lancer coup lui percer oui tranche cou exposé sur route.

Damsan. — O' ngièk èbao o' kətrao kling o' ding bual màng
Damsan. — O oiseaux ngièk mille tourterelles diaprées ò serviteurs tous
o'ney ko' dih nao mo' hŏng kao.
ici et là-bas aller entendre avec moi.

L'Ancêtre céleste. — C'est cela même, ò petit-fils, mais prends un court pilon et lance-le-lui pour frapper au trou de l'oreille.

Alors il reprend connaissance, il saisit à la volée un pilon, le lance et frappe à hauteur de l'oreille. En un grand bruit *ghang rang* l'armure de fer s'effondre. Il fuit, le Seigneur Fer, il tourne autour d'une étable à porcs, et Damsan détruit l'étable à porcs, il tourne autour d'une étable à buffles, et Damsan détruit l'étable à buffles ; enfin il s'affaisse en un grand bruit.

Seigneur Fer. — Ò ami, laisse-moi, je te ferai le sacrifice d'un buffle, je te donnerai un éléphant.

Damsan. — Pourquoi encore le sacrifice d'un buffle ? En me prenant ma femme, n'est-ce pas comme si tu m'avais enlevé la cuisse ?

Aussitôt il lance son coup, le perce, lui coupe le cou et expose la tête au bout d'une pique sur la route.

Damsan. — Ò millier d'oiseaux *ngièk*, ò tourterelles aux ailes diaprées, ses serviteurs, tous ici et là-bas, entendez, venez tous avec moi.

---

(1) *Uăp* veut dire happer, saisir au vol, aussi bien avec les mains qu'avec la bouche.
(2) *Ghāng rang*, onomatopée rendant le bruit fait par la chute d'un objet lourd et sonore qui se brise en tombant.

Ñu khok sāng o'ney.
Il choque maisons ci.

Mənuih buôn. — Kha a'mao nao mətao lĕh iè, kha a'mao
Les habitants. — Pourquoi pas pas aller seigneur déjà mort, pourquoi pas
nao mətao lĕh bru.
aller seigneur déjà corrompu.

Damsan. — Khŏk to' məbông (1) *tòng to' mətih jih buòn ơney.*
Damsan. — Heurter à traverses bombou frappe à cloisons tout village ici.

Mənuih buôn sāng. — Khă a'mao nao, guòn a'ua guôn kao chim
Un habitant. — Pourquoi pas aller attendre oncle attendre moi nourrir
un kao êlao.
porc moi.

Damsan. — Khŏk to' məbòng tong to' mətih jih mənuih dum ney
Damsan. — Heurter traverse məbòng frapper à parois tous gens autant ici
nao hŏng kao, mətao ih lĕh iê. Həley məgăt oseh nao ma oseh
aller avec moi, seigneur vous déjà mort. Qui garder chevaux aller prendre chevaux
həley məgăt êmān nao ma êmān həley məgăt kəbao nao wiêng
qui garder éléphants aller prendre éléphant qui garder buffles aller rassembler
kəbao.
buffles.

Mənuih buôn sāng. — Khă a'mao nao è'nguôl dưr lĕh chăt
Les habitants. — Pourquoi pas aller emplacement Nord déjà pousser
tŭng è'nguòl dhŭng lĕh chăt trŏng, mədrŏng hmey lĕh iê.
broussaille place Sud déjà pousser aubergines puissant notre déjà mort.

Et il heurte à chaque maison.

Les habitants. — Pourquoi n'irions-nous pas ? Notre seigneur est déjà mort. Pourquoi n'irions-nous pas ? Son corps est déjà en putréfaction.

Damsan. — Heurtez aux traverses, frappez aux parois de toutes ces maisons.

Un habitant. — Pourquoi ne pas y aller ? Mais attendez, oncle, je donne à manger à mes porcs avant.

Damsan. — Heurtez les *mbong*, frappez aux parois, tous gens d'ici et de là-bas, venez avec moi, votre seigneur est déjà mort, que les gardiens de chevaux aillent les chercher, que les cornacs amènent les éléphants, que les gardiens de buffles les rassemblent.

Les habitants. — Pourquoi n'irions-nous pas ? L'emplacement du village au Nord est déjà envahi par la brousse et au Sud par les plantes d'aubergine, notre chef puissant est déjà mort.

---

(1) *Məbông* est une traverse latérale inférieure des maisons, faite d'un gros bambou mâle. *Khŏk məbông*, heurter le bambou *məbông* qui naturellement, rend un son.

Damsan. — O' ngiêk. ê'bau kətrō kling, o' dĭng buăl dum ơney
Damsan. — Ô ngiêk, mille tourterelles diaprées, ô serviteurs autant que ici
bo' be uit.
allons retournons.
Uit ioh mənuih bhu si kətong bhong si klăp
Retourner oui gens foule comme daims grouillant comme fourmis ailées
ñap ñap si muòr hədam. Dlang Y Damsan dê hĭn ê'jay săh prŏng
s'écouler comme muòr hədam. Voir Damsan même plus avant chef grand
mədrong jing ching lu tshar iu. Dlang ding bual iă
puissant faire gongs renflés beaucoup gongs plats beaucoup. Voir serviteurs porter
ngăn si hənôē dŭ tshòng, hông dŭ mənga a'năk è'dām è'ra iăt èa
objets comme abeille porter boue, taon porter fleur jeunes gens filles porter eau
kəbang. Truh to' ual tơl to' buôn.
puits. Arriver à esplanade atteint à village.

Damsan.— O' hədeh, o' hədeh, ma kəpê ma kəbao. Kəpê êma kəbao
Damsan. — Ô enfants, ô enfants, prendre vin prendre buffles. Vin cinq buffles
tlin iang hò a'tao drey, a'sey kao uit bláh a'rang uăng mənă
stériles esprits prier morts nos, corps moi retour combattre gens capturer prisonniers
uit joa char mədrŏng kəpê kəjŭh kəbao kəjŭh dŭh ko' iăng, kəpê
retour envahir pays grand chef vin sept buffles sept offrir à génies, vin
kəjŭh, èmô kəjuh, dŭh ko' iăng kəpè kəjŭh ŭn krèō kəjuh dŭh ko' iăng
sept, bœufs sept, offrir à génies vin sept porc châtré sept offrir à génies
chăng bi a'tao dăm kəjang iăng kəuăk dăm lō kəpak gŭn bi
vouloir faire morts pas irrités génies protéger pas nouveau malheur faire
prŏng brey si kròng dlòng si kəiao a'mao mao pò lŏ bi
grand donner comme fleuve grand comme arbre pas avoir qui encore comme
həmao, a'mao mao pò lŏ bi mətăp. O' a'dey hlăm săng iăng hlăm
puissant, pas avoir qui encore faire pareil. Ô frères dans maison génies dans

Damsan. — O millier d'oiseaux *ngiêk*, tourterelles diaprées, ses serviteurs, tous, venez, nous nous en retournons.

Ils partent, foule semblable à une horde de daims, grouillante comme les vols de fourmis ailées, s'écoulant comme les fourmis termites et les fourmis noires. Et Damsan plus encore est un grand chef puissant ayant beaucoup de gongs renflés et de gongs plats. On voit les serviteurs porter les objets comme les abeilles la boue, comme les taons le pollen, les jeunes gens et les jeunes filles portent l'eau puisée au puits. Ils arrivent à l'esplanade, ils pénètrent dans le village.

Damsan. — Ô enfants, apportez des jarres d'alcool, amenez des buffles, cinq jarres et cinq bufflesses stériles pour offrir aux esprits de nos morts, lesquels ont permis à mon corps de revenir sain et sauf et vainqueur du combat, qui m'ont permis de capturer des prisonniers et d'envahir le territoire d'un grand chef, sept jarres et sept buffles pour les génies, sept jarres et sept bœufs pour les génies, sept jarres et sept porcs châtrés pour

buôn o' a'muòn a'dey hrê tơney drey hòa lăng kədrăm(1) *mənam thŭn*
village ò parents venir ici nous manger sans cesse multitude boire année
bàng lăng un kəbao. Pŏh ching a'na kənua həgơr prŏng
manger sans cesse porcs buffles. Frapper gongs grands gronder tamtam grand gong
həlŏng mañè tshè kəngān, èmān kənò a'na a'mao tlăp to' a'dring, kley
həlŏng vibrer passer mains, éléphants mâles femelles pas cesser à terrasse, cordes
ching tshar a'mao kleh to' kətuèh kəmuèh chim èmò kəbao
gongs renflés gongs plats pas détacher de être suspendus viande bœufs buffles
jŭ uăt sāng mətil prāng tơl a'mao ti lŏ dòk.
noir avec maison bois mətil prāng atteint pas où encore rester.

Bual ñu. — Ia ching drey bi tòng ay ah?
Serviteurs lui. — Quels gongs nous faire jouer grand-père ò ?

Damsañ. — Tòng ching mung tòng ching tlay pră ma hlam
Damsan. — Jouer gongs sonores jouer gongs harmonieux prendre dans
pièu chièu riêu mañe sur to' gu məchăh bŏh məbong sur
hotte grelots vibrer couler au-dessous casser pièce traverse məbong couler
to' dlòng məchăh bŏh e'da hră chār ñu nao èmĕh
en haut casser pièce traverse supérieure partout pays lui aller rhinocéros
èmān hədô(2) *bi mām day ñu, a'jik mañè to' gu krum*(3), *kətūm*
éléphant empêcher téter petits lui, grenouille crier au-dessous maison, iguane
krah ual dăl hroè, məlam, dòk hmo' kəley hòa lăng
au milieu esplanade tout jour, nuit, rester entendre affaire manger sans cesse

offrir aux génies et aux esprits de nos morts, pour qu'ils ne soient pas irrités, pour qu'ils nous protègent et fassent que le malheur à nouveau ne nous frappe pas, pour qu'ils me fassent aussi grand que le grand fleuve, aussi grand que les grands arbres, pour qu'il n'y ait personne d'aussi puissant, personne qui ne m'égale. O mes frères cadets dans la maison et vous, génies habitants du village, ò mes parents, nous allons fêter grandement en foule, boire pour l'année nouvelle, nous allons manger des porcs et des buffles. Faites vibrer les grands gongs et gronder le gros tamtam, que le petit gong *hlong* chante sous des mains habiles, que les éléphants mâles et femelles ne cessent pas d'accoster la terrasse. Attachez les gongs renflés et les gongs plats de manière qu'on ne puisse les détacher et qu'ils demeurent suspendus, que la maison soit noire de viande de bœuf et de buffle, que les bols *mətil* et *prang* couvrent le parquet au point que l'on ne sache où se mettre.

Les serviteurs. — De quels gongs faut-il jouer, ò grand-père ?

Damsan. — Jouez des gongs sonores, jouez des gongs harmonieux, prenez dans la hotte les grelots vibrants, que le son brise les traverses inférieures

(1) *Kədrăm*, réjouissance en commun, en foule.
(2) *Hədô*, mouvement de la femelle qui veut empêcher son produit de téter.
(3) *To' gu krum*, sous la maison ; on ne dit pas *to' gu sang*. *Krum* est le nom de l'espace entre le dessous du parquet et le sol.

kədram mənăm msey si thŭn bhāng. Dlăng Damsan dè dòk
foule boire comme pour année nouvelle. Voir Damsan même rester
hòă, kədram mənam, kli di thŭn bhāng. Dlăng lang
manger, multitude boire, habitants monter année nouvelle. Regarder sans cesse
toè bŏ hlam, hədeh è'dam bŏ găh toè săh mədrŏng
étrangers plein dans enfants jeunes gens plein avancée étrangers grands chefs
dòk bi è'ngu'. Dlăng è'kay Y Damsan dè dih bang è'iao bŭk
rester être tranquilles. Regarder garçon Damsan même étendu dans hamac cheveux
lao ko' trèa è'i mənga mədu buk ko' lan. Dòk hòă
déroulés sur parquet panier à fleur supporter cheveux au sol. Rester manger
kədrăm mənăm thŭn dòk bàng ŭn kəbao. Bàng nao ŭn tơl uè
multitude boire année rester manger porcs buffles. Manger aller porcs être mis
ding (1) *a'lè bàng bè tơl uè è'răh èmò kəbao jŭ ko' a'dring,*
tube bambou lé manger chèvre être mis sang bœufs buffles noircir à terrasse,
kley ching tshar si pròch uăk uay (2) *məray kəñi hərăh si*
cordes gongs renflés plats comme toile araignée filet coton jaune rouge comme
mənga diām pièt è'nūk a'mièt a'ua kăn mao sơney. Dlăng èkay
fleur plante kana génération oncles jamais avoir cela. Voir garçon
Y Damsan dè hròē a'mao thao krāl tlām məlam a'mao thao jih.
Damsan même jour pas connaître soir nuit pas connaître finir.
Dlăng lăng ñu dè mənăm a'mao thao ruă, hòă a'mao thao tray
Voir bien lui même boire pas savoir saoul, manger pas savoir rassasié

pour s'écouler au-dessous, qu'il brise les traverses supérieures pour passer par en haut et s'épandre dans tout le pays, les femelles de rhinocéros et d'éléphant l'entendent et ne veulent plus laisser téter leurs petits, les grenouilles sous la maison, les iguanes au milieu de l'esplanade cessent de crier pour écouter le bruit de cette grande fête, la fête de l'année nouvelle. On voit Damsan et la foule des habitants venus pour boire, on voit la maison pleine d'étrangers des enfants, de jeunes gens emplissent la terrasse et parmi eux de grands chefs étrangers attendent tranquillement. On voit le garçon Damsan étendu dans un hamac, les cheveux déroulés retenus dans un panier à fleurs posé sur le sol, et la multitude fête l'année nouvelle, boit et mange de la viande de porcs et de buffles, de la viande de porc pressée dans des tubes de bambou *lè*, de la viande de chèvre pressée dans des tubes de bambou *m'ò*. La terrasse est noircie par le sang (desséché) des bœufs et buffles sacrifiés, les cordes par lesquelles sont suspendus les gongs renflés et les gongs plats

(1) *Ŭn tơl uè ding. Uè* a été traduit plus haut par « mis dans » ; mais ce mot veut aussi dire flambé, et l'on peut comprendre qu'il s'agit de viande mise et cuite dans des tubes de bambou. Les indigènes mangent souvent à l'occasion des fêtes un hachis de viande salée comprimée dans des tubes de bambou dans lesquels ils la font cuire comme le riz gluant.

(2) *Pròch uăk uay*, « toile d'araignée », mot à mot « intestins d'araignée », est dit généralement *eh uăk uay*, « fiente d'araignée », au même titre que *eh hluat*, « fiente de ver », la soie.

kəley ial dlè a'mao thao jih. Jih è'ĭh lan a'la tœl kədlŏh è'nŭng
affaire raconter pas savoir tout. Tout ramollir terre atteint jaillir anguilles
hlam băng è'năng hlam lŭ, prao jŭ juăng di ko' dlòng tœl
dans trou vers de terre dans boue, cobras jŭ juăng monter en haut atteint
a'jik mañè gŭ krūm, kətūm krăh ual dal hroè məlám. Tshin
grenouilles crier sous maison, iguane milieu esplanade du jour nuit. Sans cesse
hòa nao kədram mənăm thŭn tshin bàng nao ŭn kəbao. Êkay
manger aller foule boire année sans cesse manger aller porcs buffles. Garçon
è'dām sò dăh da, mənè e'ra sò kəsao ay bi iao buôn
jeunes heurter pectoraux, femmes jeunes heurter seins cœur faire allégresse village
sah mədrong. Kla săh prong idi mədrŏng jing ching
chef puissant. Véritablement chef puissant vrai puissant avoir gongs renflés
lu tshar lu klă ching gān è'mān gu' kətu' pô
beaucoup gongs plats beaucoup vrai gongs foison éléphants multitude totalité lui
pəna. Si a'mao sah prŏng mədrŏng a'na si a'mao dua kŭrn
propre. Pourquoi pas chef grand puissant turban pourquoi pas deux pièces
kədung, ti uāng ti mchăh ti blăh ti ray. A'nan ărang ing
gibecière, ou envahir ou détruire ou combattre ou anéantir. Ainsi gens réputer
kəma iang ang kəma chu' həmə' iu ngŏ. Un kəkung hrè kəpè
depuis génies jusque atteint montagne entendre Ouest Est. Porcs porter venir vin
kəkung ba tar è'dè è'ga lach èkay Y Damsan jhŏng kənuènh
apporter mettre partout longrines traverses dire garçon Y Damsan farouche hardi
krènh sit iè kŭt pèt a'mao thao kədŭn. A'băn jao ao həò
audacieux vrai mort évanoui pas savoir reculer. Couverture sautoir veste vêtir
buè kənga chŭt ao dao krè sah dŏ ding mədrong.
boucles oreilles fixées couverture sabre gravé aiguisé objets riche.
Ləhèch ləhèch io gèch bàng kəsing, mədrong məbao jing kənò
Vivacité comme courtilière manger pousses, puissant nouveau faire mâle

sont si nombreuses que leur ensemble ressemble à une toile d'araignée, les filets de coton rouge et jaune ressemblent aux fleurs de *kana*. Le garçon Damsan boit, il ne sait ni quand finit le jour ni quand finit le soir, quand finit la nuit, il boit sans jamais se saouler, il mange sans jamais être rassasié et il conte des histoires sans fin. Au-dessous de la maison la terre est ramollie par l'eau qui tombe des jarres au point que les anguilles jaillissent de leur trou, les vers de terre de la boue, les cobras *ju* et *juang* surgissent, les grenouilles crient sous la maison, les iguanes sur l'esplanade se tiennent de jour et de nuit, et la foule va et vient, ne cesse de boire et de manger des porcs et des buffles. Dans la foule les jeunes gens sont pressés poitrine contre poitrine, les jeunes filles seins contre seins, leur cœur est rempli de l'allégresse du village du grand chef puissant, chef vraiment grand, vraiment puissant, qui possède d'innombrables gongs plats et gongs renflés et une grande quantité d'éléphants, qui sont réellement sa propre propriété et ainsi comment ne serait-il pas un grand chef puissant, comment ne ceindrait-il pas le double turban et ne porterait-il la gibecière, comment n'aurait-il pas envahi des territoires,

uāng juāng. Bŏh tih do' è'da bŏh pha do' è'day (1) *ay té si*
adulte. Mollets comme traverse cuisse pareil forge force cœur comme
è'mān kənô, è'ua bhô bhô si grăm a'rong. Dih kŭp
éléphant mâle, souffle exhaler comme tonnerre grondement. Couché sur ventre
tơl jŏh a'drūng sāng dih dāng tơl joh è'iông Y Damsan
atteint casser parquet maison couché sur dos atteint casser longrines Y Damsan
ngă kənəhong màng tiān a'na (2). *Lĕh hôă mənăm kədram kli*
faire terrible depuis ventre femelle. Déjà manger boire multitude habitants
jih thun bhăng săh kəpè mdè sāng ray bray kəpè mədè
tous années nouvelle épuisé vin autres maisons dispersé épuisé vin autres
sāng duè. A'ney ėkay Y Damsan dôk sa hrôè mədey sa məlām dôk
maisons partir. Ainsi garçon Y Damsan reste un jour repose une nuit reste
sa tlām a'guan. Ñu ièu : O' Y Suh, o' Y Sah, è'lah puy thao tu' həduy
un soir matin. Lui appeler : Ò Y Suh, ò Y Sah, langue feu savoir concilier
kədī thao həli tiān săh mədrŏng. O' Y Blim buôn Blô, o' Y Blô
affaires savoir apaiser ventre chef puissant. Ò Y Blim village Blô, ò Y Blô
buôn Blang, buôn a'dhoa a'na buôn Hŏh buôn Hŭn phun siām è'kay.
village Blang, village grimper arbres village Hŏh village Hŭn groupe jolis garçons.

battu, détruit, anéanti ses ennemis ? C'est ainsi qu'il est réputé des génies jusqu'à la montagne, c'est ce que l'on entend dire de l'Ouest à l'Est. On apporte des porcs, on apporte des jarres de vin, il y en a partout le long des longrines et des traverses, et l'on dit que le garçon Damsan est vraiment le chef farouche, audacieux et courageux au point que, mort ou simplement évanoui, il ne saurait reculer. Il porte la couverture en sautoir sur sa veste, il a suspendu des boucles à ses oreilles, son sabre est gravé et tranchant, objets de riche. Il a la vivacité de la courtilière, courtilière mangeuse de pousses de bambou, déjà puissant alors qu'il est à peine un mâle adulte. Ses mollets sont aussi gros que la traverse d'une maison, sa cuisse comme le cylindre d'une forge, il a la puissance de l'éléphant mâle, son souffle s'exhale comme le grondement du tonnerre ; couché sur le ventre, il en arrive à briser le parquet de la maison ; couché sur le dos, il en casse des longrines. Y Damsan était déjà terrible dans le ventre de sa mère. La multitude des habitants ayant fini de se réjouir pour cette grande fête et le vin étant épuisé dans les jarres, elle se disperse, les habitants des autres maisons s'en vont. Ainsi le garçon Damsan reste un jour, repose une nuit, reste un soir,

---

(1) *Bŏh pha do' è'day*, la cuisse comme une forge. La comparaison concerne le cylindre de la forge, fait d'un tronc d'arbre évidé de 25 à 30 centimètres de diamètre. *Do'* a plutôt le sens de « équivalent, à peu près comme ». « Pareil à, semblable à » traduisent mieux *si, msey si, msey.*

(2) *Màng tiān a'na*, « depuis ventre femelle », *a'na* est mis pour *a'mi*, « mère », mais *a'na* signifie aussi le tronc, et c'est ainsi qu'il faut comprendre le mot *a'na* dans la phrase ci-dessus. Le tronc symbolise le soutien de la famille, la mère, qui porte *edram*, la ramure, laquelle est le symbole de la famille, de la descendance.

Y Suh, Y Sah, Y Blim, Y Blô è'nuh : Ia ngă ih ièu o' a'miêt khua
Y Suh, Y Sah, Y Blim, Y Blô demander : Pourquoi toi appeler oncle chef
o' a'oa məduôn ?
ô oncle âgé ?

Damsan. — Kao ièu brua dih dăm mao kao ièu kəley ă'nan dăm
Damsan. — Moi appeler affaire là-bas pas avoir moi appeler affaire là-bas pas
mao, drey nao chông lăng məruăh duăh kətu drey hiu koh lăng
avoir, nous aller abattre məruăh chercher kətu nous chercher couper
guôl Mənông.
guôl Mənông.

Y Suh, Y Sah... — Ia kəley hmey a'mao nao ? Nao ay ah nao, ti dlê
Y Suh, Y Sah... — Quelle affaire nous pas aller ? Aller aïeul ô aller, où forêt
ih bi chông ? ti kəlông ih bi nao ? — Nao iơh, mənuih sa tăh păh ba
toi faire abattre ? où chemin toi faire aller ? — Aller oui, gens un cent accompagner
êlao mənuih sa êbàu nao ê'dey, nao, nao, ia uang ia kəgă kəlām
devant gens un mille aller après, aller, aller, porter bêche porter coupe coupe
hiu lĕ tlām a'guăh hiu duăh thŭrk, ñu truh to' dlê.
chercher soir matin errer chercher clairière, eux arriver à forêt.

Damsan. — Bôêh ! hədeh ah to' ney iơh dlê drey jăh. Hley
Damsan. — Bôêh ! enfants ô ici bien forêt nous débroussailler. Qui
jăh jăh nao, hley druôm, druôm nao. O' hədeh ! o'
débroussailler débroussailler aller, qui abattre, abattre aller. Ô enfants ! ô
hədeh ! ia kəiao a'ney ?
enfants ! quoi arbre ce ?

un matin, et appelle : Ô Y Suh, ô Y Sah, vous dont la parole ardente sait apaiser les ennuis, vous qui savez aider le grand chef ; ô Y Blim du village Blô, ô Y Blô du village Blang, village des grimpeurs d'arbres du village Hoh, du village Hun, village des jolis hommes.

Y Suh, etc., demandent : Pourquoi nous appelles-tu, ô grand oncle, ô oncle vénérable ?

Damsan. — Je ne vous appelle ni pour une affaire ici, ni pour une affaire là-bas, je vous appelle pour aller abattre des arbres *mrua*, des arbres *ktu*, pour aller chercher du rotin en pays mnong.

Y Suh. — Pourquoi n'irions-nous pas ? Nous irons, ô grand-père, nous irons ; mais quelle forêt voulez-vous nous faire abattre, quel chemin voulez-vous nous faire suivre ?

Ils partent, cent qui l'accompagnent vont devant, mille qui l'accompagnent marchent derrière, portant bêches et coupe-coupe. Du matin au soir, du soir au matin, ils explorent la forêt clairière, la forêt épaisse.

Damsan. — Bôêh ! enfant, prenons cette forêt-ci, que ceux qui coupent se mettent à couper, que ceux qui abattent se mettent à abattre ; mais, ô enfants, ô enfants, quel est cet arbre ?

Hədeh. — Kəiao səmuk io' a'ney, kəiao səmun phun a'mao buh
Serviteurs. — Arbre səmuk oui ici arbre səmun rejetons pas avoir voir
ê'dŭk a'mao mao. Kəiao thao məjing H Ni, H Bhi (1). *A'nan kəiao səmuk*
brindilles pas avoir. Arbre savoir créer H Ni, H Bhi. Ainsi arbre səmuk
ngŏ sāng kəiao iăng iu a'dring kəiao məjing H Ni H Bhi. Phun hələm êa
Est maison arbre vers Ouest terrasse arbre créer H Ni H Bhi. Racines dans eau

---

(1) *Kəiao məjing H Ni H Bhi*. « arbre faire faire H Ni, H Bhi ». *Jing*, suivant le sens de la phrase dans laquelle le mot est employé, signifie : être, faire, produire, action de, état de. Ex. : *ñu jing məna*, il est prisonnier, *ñu jing khua*, il est chef, *ñu jing məluk*, il est fou, *ơney jing rua*, cela fait mal. Le prefixe *m* donne à *jing* le sens de créer, devenir, faire faire, faire devenir, transformer, se transformer, exercer une action, une influence sur. On peut donc comprendre ici que *məjing* exprime le pouvoir mystique de l'arbre grâce auquel H Ni et H Bhi furènt puissantes, on peut comprendre aussi que *məjing* a la sens de « créer » et dans ce cas l'arbre serait l'auteur de H Ni et H Bhi ; ce serait donc là une trace de totémisme. Quoi qu'il en soit, l'arbre *smuk*, l'arbre *smun* sont ici le symbole de la famille éternelle, puissante, inébranlable, indestructible, à la continuité de laquelle on ne peut porter atteinte sans danger de mort. Rien ne révèle le totem dans les noms des diverses familles du Darlac, ni dans leurs coutumes. J'ai cru en voir une survivance dans le fait que les membres de la famille Phung Cham de race jaray ne mangent ni ne sacrifient de bovidés. Ces animaux leur sont *kam* ou tabous ; mais j'en ai appris plus tard la cause, elle n'a rien de totémique. A une époque indéterminée, un membre de la famille Phung Cham avait mis à sécher, sur le sol, du filet de coton. Le coton disparut et un membre d'une autre famille accusé de l'avoir volé fut mis à mort. Or, peu après, une vache des Phung Cham mourut, et, en la dépeçant, on trouva le coton dans son estomac. Des représailles de la famille du condamné s'ensuivirent ainsi qu'une longue lutte à la suite de laquelle les Phung Cham furent très malheureux. Dès lors les bœufs, cause première de ces malheurs, furent considérés comme *kam*.

Une autre famille, les Ksơr, ne tue pas les chiens parce que, d'après la légende, leur ascendance a pour origine l'accouplement d'une femme et d'un chien. Un indice plus précis subsiste néanmoins dans la famille Né K'Dam pour laquelle le vautour est *kam*. Le chef Ma Ual du village de Buon Trap m'a déclaré que le vautour était l'ancêtre de la famille. Non seulement ils le respectent, mais à proximité de la maison du chef, est édifiée une estrade sur laquelle est placée la viande qu'on réserve aux vautours à chaque sacrifice. Dès les premiers roulements du tamtam on voit ceux-ci venir à tire d'aile prendre la part de festin qui leur est réservée depuis des générations.

Une autre singularité est également à noter. Les Bih, Malayo-polynésiens dont le dialecte indique qu'ils ont moins évolué que les autres tribus, parce que se rapprochant plus du dialecte primitif, sont de même souche que les familles rhadé sans qu'il y ait aucune ressemblance, aucune analogie, entre les noms de famille. Au cours de règlements d'affaires il m'a été donné, très souvent, d'entendre les Bih protester lorsque je notais le nom Bih de la famille, alors qu'ils demandaient de mentionner le nom rhadé, identique pour eux, bien que totalement différent pour moi. C'est ainsi, par exemple, que les Ơtrey bih ne seraient autres que les Nê K'Dam rhadés, les Hlong bih seraient les Eban rhadé, etc. Peut-être ces noms bih ont-ils une signification que l'on ne trouve pas dans les noms rhadé et qui pourraient être une indication de l'origine totémique. Ce sont là de simples conjectures que je donne à titre d'indication, mais que je ne saurais développer, n'ayant pas eu le temps d'approfondir cette question.

a'na həlăm dhông kəiao ŭh kəiao ŭh òng a'năn a'mao thao kral.
tronc dans gouffre arbre touffu arbre touffu que pas savoir connaître.
Phun sa thŭn dar, a'dhan sa mələn kətòng, həla sa ê'ua a'seh
Tronc un an faire tour, branche un lune extrémité, feuille une galopade cheval
irān, phŭn hlam èa a'na hlam dhông dlòng a'mao dlông, dŭt a'mao dŭt
courir, pied dans eau tronc dans ravin grand pas grand, court pas court
mān mŭt a'dè, phun băng êa a'na băng dhông, kəiao tòng lông bhien
assez pénétrer ciel, pied dans eau tronc dans gouffre, arbre précieux nature
mao màng dŭrm phun ñu Ay a'dè bla a'na ñu, Ay a'dè məbŭ,
avoir depuis toujours pied lui ancêtre céleste planter tronc lui, Ancêtre butter,
kəiao chăng rŭ chăng prong hjan. Kəiao ŭh, kəiao òng kəiao băng
arbre vouloir éclater vouloir grand seul. Arbre touffu, arbre feuillu arbre dans
dhông băng troh pha bĕ ñu joh pha bĕ ñu lè, kəiao-məiang.
gouffre dans faille direction lui casser direction lui tomber, arbre génie.

Damsan. — Bo' bĕ drey druôm, həley jŏh jông tiā nao jông,
Damsan. — Allons nous abattre, qui ébrécher haches forger aller haches,
hley jŏh kəgă tiā nao kəga.
qui ébrécher coupe-coupe forger aller coupe-coupe.

Les serviteurs. — Cet arbre est l'arbre *smuk* (1), l'arbre *smun*. On ne voit ni ses rejets ni ses pousses, c'est l'arbre grâce à qui existent H Ni et H Bhi. Cet arbre *smuk*, il y en a un à l'Est de leur maison, il y en a un autre à l'Ouest de leur terrasse, c'est l'arbre qui engendra H Ni et H Bhi. Ses racines plongent dans l'eau du ravin, son tronc jaillit du gouffre, arbre touffu, on ne connaît pas d'arbre aussi touffu, aussi feuillu. Il faut un an pour faire le tour de son pied, il faut une lune pour atteindre l'extrémité d'une de ses branches ; ses feuilles ont la longueur d'une galopade de cheval, son pied plonge dans l'eau du gouffre et son tronc s'élance pour en atteindre les bords, il n'y en a pas d'aussi haut que lui, tous les autres sont plus petits (il domine tout), il atteint le ciel, son pied plonge dans l'eau, son tronc jaillit du gouffre, arbre précieux, arbre qui a toujours été, arbre de toujours. L'Ancêtre céleste l'a planté et en a butté le tronc, sa croissance fait éclater la terre, sa nature est de grandir toujours. Arbre touffu, arbre à l'immense ramure, arbre qui sait céder au vent et se relever, arbre dont on ne peut savoir de quel côté il s'abattra si on le coupe, arbre du ravin, arbre du gouffre, arbre-génie.

Damsan. — Eh bien ! abattons-le. Que ceux dont les haches sont ébréchées et les coupe-coupe émoussés aillent les reforger.

---

(1) Il existe des arbres de ce nom. Je n'ai jamais eu l'occasion d'en voir, mais les Rhadé m'ont dit leur conviction qu'il ne meurt jamais, que la hache ni le feu ne peuvent l'entamer et qu'il est un arbre-génie. L'auteur en fait le symbole de la famille puissante et éternelle, profondément enracinée dans le passé comme sur la terre des ancêtres (ces racines plongent dans le gouffre), la famille à la souche unique, à l'innombrable parenté (arbre à l'immense ramure, au tronc unique) dont la lignée atteint l'au delà par les générations de ses chefs morts (il atteint le ciel).

A'ney H Ni H Bhi to' buôn chang nao è'iang è'mang kăk
Alors H Ni H Bhi au village vouloir aller en vain vaine espérance
hongăp hengar jih thun mələn.
éternellement toute année nuit.

H Ni. — O hədĕh, o' hədĕh, nao mă èmān.
H Ni. — O enfants, ô enfants, aller prendre éléphants.

H Deh. — O' Jŭt bàng a'lè o'dè bàng məò pò hŏng H Ni,
Serviteurs. — O Jut manger a'lè ô dè manger məô maîtresse toi H Ni,
H Bhi di tuy nao ko' Y Damsan, hiu duah guôl sa drông
H Bhi monter suivre aller vers Y Damsan. errer chercher rotin guôl une tige
məmông sa bĕ mələn to'l è'ngŭn thŭn mədè uay iŭt, uay té
bananier un tronc lune atteint décroître année autre cigales uay iŭt, uay té
lŏ mənè məkuăn.
le nouveau chanter autre.

H Ni. — O' ngièk èbao k'irō kling o' ding bual dum
H Ni. — O oiseaux ngièk milliers tourterelles diaprées ô serviteurs tous
ney, drey tuy nao ko' Y Damsan si bĕ hiu sang dlè hongăp hiu
ici, nous suivre aller vers Y Damsan quoi être errer dans forêt égarer errer
băng trăp, a'mao bŭh trŭh thŭn mələn.
dans marais, pas voir arrivé année lune.

Bual. — Nao ko'h a'duôn ah.
Serviteurs. — Aller donc grand'mère ô.

A'ney nao ding dua kəna tlao mənuih thao blŭ duè nao
Ainsi aller serviteurs deux domestiques trois individus savoir parler suivre aller
hram. Ièu mənuih sa tŭh pŭh mənuih sa èbao. iêu ba a'dey
ensemble. Appeler gens un cent assembler gens un mille. appeler frères
bang buôn a'muôn bang săng. Èmān kənô sa uong həuè èmān
dans village parents dans maison. Eléphant mâle fixer banne rotin éléphant
mənè sa uòng mŭr, mənè məŭr di hlam uong. Nao io'h, nao băng
femelle fixer banne roof, filles joufflues monter dans banne. Aller oui, aller dans

H Ni et H Bhi au village veulent partir, car elles attendent Damsan en vain ; elles désespèrent de le revoir. Elles ont attendu durant toutes les lunes d'une année entière.

H Ni. — O enfants, allez chercher les éléphants.

Les serviteurs. — O Jut qui mange du bambou *lé*, ô Dé qui mange du bambou *m'o*, vos maîtresses H Ni et H Bhi vont vous monter pour aller à la recherche de Damsan qui est parti chercher du rotin *guol* et du bananier sauvage ; depuis des lunes ont décru, une autre année est venue, et les cigales *uay iut* et *uay té* ont chanté un chant nouveau.

H Ni. — O millier d'oiseaux *ngièk*, tourterelles diaprées, mes serviteurs, venez tous, nous allons à la recherche de Damsan, peut-être erre-t-il en forêt, perdu, égaré dans les marais depuis les lunes d'une année entière.

Les serviteurs. — Nous allons, ô grand'mère.

dlè srŭ, dlè srung dung krām (1) *mələm mədey iang hroe lo*
forêt épaisse, forêt profonde hésiter feuilles nuit reposer génie jour de nouveau
nao. Truh to' a'nàng dôk nôk pêt. Ñu bŭh kəiao ărang druòm
aller. Arrivé à campement rester endroit dormir. Elles voir arbre gens abattre
ñu lôè kəpu'.
lui bouger remuer.

H Ni. — O' Nuê, o' Nuê, ia ong ngă sơney ? A'ney io kəiao səmuk ngŏ
H Ni. — Ô Nuê, ô Nuê, quoi toi faire cela ? Cela oui arbre səmuk Est
sāng, kəiao tang iu a'dring, kəiao məjing a'duôn màng kənòe ay
maions arbre pareil Ouest terrasse, arbre faire aïeule depuis avant aïeul
màng hədāp, khă ih druôm răp răp (2), *həmey dè iê iơh. Ih*
depuis autrefois, comment toi abattre frapper, nous mêmes mourir oui. Toi
dê bàng tê èmô hŏng həlao bàng tê kəbao hŏng hənăm, mənăm
même manger cœur bœuf dans plateau manger cœur buffle dans coupe boire
kəpê chĕh tūk chĕh tang ding sa a'ruăt, a'ney ih dôk kao nao iơh.
vin jarre tūk jarre tang tube une unité, si toi rester moi aller oui.

H Ni H Bhi dè dôk dlăng Y Damsan dè kənar dôk hòă
H Ni H Bhi mêmes rester regarder Y Damsan même comme rester manger
kədram mənăm thŭn, kənar hŏng dôk bàng un kəbao, druôm nao
multitude boire année, pareil avec rester manger porc buffle, abattre aller
kəiao.
arbre.

Ainsi elles vont, deux domestiques les accompagnent ainsi que trois autres qui savent parler. Elles appellent cent personnes, en rassemblent mille, elles appellent leurs frères, leurs parents dans chaque maison. Sur un éléphant mâle est fixé un bât en rotin, sur un éléphant femelle un bât recouvert, des jeunes filles joufflues sont montées dans la banne. Elles vont, elles vont dans la forêt épaisse, dans la forêt profonde, elles vont au hasard, indécises comme vont les feuilles emportées par le vent ; elles reposent la nuit, elles repartent le jour. Elles arrivent au campement de Damsan à l'endroit où il repose. Elles voient frémir l'arbre que ses gens sont en train d'abattre.

H Ni. — Ô Nué, ò Nué ! pourquoi fais-tu cela ? Cet arbre est un *smuk* semblable à celui qui est à l'Est de notre maison et à celui qui est à l'Ouest de notre terrasse. Cet arbre fut notre aïeule depuis jadis, fut notre aïeul depuis autrefois. Pourquoi le frapper de tant de coups ? Tu veux donc nous faire mourir ? Fais-lui l'offrande d'un cœur de bœuf dans un plateau, d'un cœur de buffle dans une coupe, fais-lui le sacrifice d'une jarre *tuk* de vin de riz, d'une jarre *tang* au tube unique. Ainsi tu veux donc rester ? Nous, nous partons.

---

(1) *Dung krām*, intraduisible en mot à mot. Ces deux mots disent la chute hésitante de la feuille que le vent emporte.

(2) *Răp răp* semble être une onomatopée rendant le roulement des coups qui se succèdent et peut se traduire par : quelle grêle de coups s'abat !

Damsan. — O' hədĕh, o' hədĕh, gŭk io ŭn krun io bè , ngă
Damsan. — Ò enfants, ò enfants, fouailler comme porc accorder chèvre faire
bi həgu bi həgè (1) *io kəm ă məlām.*
faire ensemble faire ensemble comme éclair nuit.

Hədeh. — O' ay, o' ay, phun ñu hlam èa a'na hlam trŏh
Serviteurs. — Ò grand-père, ô grand-père, pied lui dans eau tronc dans abîme
kəiao chang jŏh kəiao chăng həay, phŭn ñu hl m èa a'na ñu hlam
arbre vouloir casser arbre vouloir rien, pied lui dans eau tronc lui dans
hăng kəiao ding dang chang jŏh.
gouffre arbre osciller vouloir casser.

Damsan. — Kəiao ding dăng chăng jŏh ka tlŏh tluôn. O' buòn
Damsan. — Arbre osciller vouloir cesser pas encore coupé derrière. Oh! endroit
dŭm ney gŭk brey iŏ ŭn krŭn brey iŏ bè ngă bi həgu
tous ici fouailler donner comme porc efforts donner comme chèvre faire faire ensemble
bi həgè iŏ kəmlă məlām.
comme éclair nuit.

To' buòn druòm iă pūy diăn to' Y Damsan druòm ia pūy həruh
A endroit couper tenir feu chandelle à Y Damsan couper tenir feu torche
kəiao ŭh òng, kəiao ding dăng dă dă, kəiao kəpu' màng phun truh
arbre colossal, arbre osciller lentement arbre secouer depuis pied jusque
to' èguh èdram, kəiao ñu chăng jŏh. H Ni, H Bhi ñu duè, ñu huȳ
à ramure haute, arbre lui vouloir casser. H Ni, H Bhi elles fuir elles peur
dèmi dèma ñu chăng duè ñu dar to' a'na kəiao a'nan kəiao ñu
extrêmement elles vouloir fuir elles tourner à tronc arbre ainsi arbre lui
tshiă kŏ to' dlòng ñu.
pencher tête au-dessus elles.

Mais H Ni et H Bhi observent Damsan qui se réjouit comme pour la fête de l'année nouvelle ; lui et la multitude boivent, mangent de la viande de porc et de buffle pour abattre cet arbre.

Damsan. — Ò enfants, ò enfants, fouaillez comme fouaillent les porcs, frappez comme les chèvres se choquent, accordez vos efforts. Que l'éclat de vos haches jaillisse comme l'éclair dans la nuit.

Les serviteurs. — Ò grand-père, ô grand-père, son pied plonge dans l'eau, son tronc s'élance hors de l'abîme. Cet arbre voudra-t-il se briser, ne le voudra-t-il pas ? Son pied est dans l'eau, son tronc est dans le gouffre, il oscille, il veut se briser.

Damsan. — L'arbre chancelle, il veut se casser, mais il n'est pas assez entaillé par derrière, creusez cet endroit-là comme les porcs fouillent le sol, frappez-le ensemble, frappez comme les chèvres se choquent, que le fer de vos haches étincelle comme l'éclair dans la nuit.

---

(1) *Bi həgè bi həgu* : ces deux mots ont le même sens, qui est : avec ensemble, accorder les efforts.

Damsan lăch : O' H Ni, o' H Bhi, duê nao iăl. — H Ni, H Bhi duê
Damsan dire : Ô H Ni, Ô H Bhi, fuir aller vite. — H Ni, H Bhi fuir
nao to' iu kəiao tuy nao ko' iu, duê nao ti ngŏ kəiao tuy nao
aller vers Ouest arbre suivre aller à Ouest, fuir aller vers Est arbre suivre aller
to' ngŏ, duê nao ting Mənòng, kəiao tuy nao to' Mənòng, duê nao
à Est, fuir aller direction Mənòng, arbre suivre aller vers Mənòng, fuir aller
to' bih, kəiao tuy nao to' bih duê nao to' a'dham, kəiao duê
vers Bih, arbre suivre aller vers Bih fuir aller direction a'dham, arbre suivre
nao to' a'dham.
aller vers a'dham.

Damsan. — O' H Ni, o' H Bhi uơy duê nao ilan buòn. A'ney duê nao
Damsan. — Ô H Ni, ô H Bhi ô fuir aller route village. Ainsi fuir aller
ilan buòn, a'nan kədl'oh məiêng lūy hĕ məiêng kədloh āo lūy hĕ
route village, alors se défaire jupe laisser oui jupe défaire veste laisser oui
āo, iran iran nao to' ilan buòn a'ney kəiao tuy nao ilan buòn mơh.
veste courir courir aller sur route village ainsi arbre suivre aller route village oui.

H Ni. — Dleh io' kao a'may ah.
H Ni. — Difficile bien moi sœur aînée.

H Bhi. — Nao bĕ drey èbăt sa kənəhoang tshoāng sa băng. Lĕ
H Bhi. — Aller falloir nous marcher une enjambée pas une fois. Tomber
kənuòl è'hang drăk săk drăk say. Chang truh to' buòn kəiao tshiă
fourreau bétel s'éparpiller. Vouloir atteindre à village arbre pencher
kŏ êbeh, truh to' buòn kəiao tla, truh to' băng bha ghūng kəiao
tête plus, arrivé à village arbre s'abattre, arrivé à porte bruit chute arbre
jŏh e'nay a'rơng bi chŭng to' dlòng a'nan hrā char, jŏh ioh
cassé bruit grondement faire effrayer jusque en haut et partout pays, cassé oui

A l'aide de chandelles de cire et de torches Damsan éclaire la blessure profonde dans laquelle plongent les haches pour abattre le colosse, l'arbre oscille lentement, l'arbre frémit de sa base à l'extrémité de sa ramure, H Ni et H Bhi veulent fuir ; elles ont peur extrêmement, elles veulent fuir, elles tournent autour de l'arbre et l'arbre tourne au-dessus d'elles. Damsan leur crie : « O H Ni, ô H Bhi, sauvez-vous vite ». H Ni et H Bhi fuient vers l'Ouest et l'arbre les suit vers l'Ouest, elles fuient vers l'Est et l'arbre les suit vers l'Est, elles se sauvent dans la direction du pays des Mnong et l'arbre les suit dans la direction du pays des Mnong, elles fuient dans la direction du pays des Bih et l'arbre les suit dans la direction du pays des Bih, elles fuient dans la direction du pays des Adham et l'arbre les suit dans la direction du pays des Adham. Damsan leur crie : « O H Ni, ô H Bhi, fuyez par la route du village », et elles fuient par la route du village, leurs jupes se défont, elles les abandonnent, leurs vestes les gênent, elles les enlèvent, elles courent, elles courent sur la route du village et l'arbre les suit sur la route du village.

H Ni. — O sœur aînée, je n'en puis plus.

H Bhi. — Soutenons-nous, accordons nos pas.

ñu jŏh bang tam lĕ to' kəiao màng a'ney truh to' buòn (1) *burih*
lui cassé tout tomber sur arbres depuis là jusque à endroits loin
kəmərơng prong jŏh jih. A'dhan bi ngin si bhiung rung ruh jŏh
forêt grande cassé tout. Branches faire vent comme ouragan rompre briser
kədlŏh məiêng ao a'mao mao lŏ duê. Sətul krăh săng a'nan ñu
défaire jupes vestes pas avoir encore fuir. Atteint milieu maison là elle
èbuh krah săng iơh ñu dê H Ni, a'ney məièng kəlao ao
tomber essoufflée milieu maison oui elle-même H Ni, ainsi jupe déroulée veste
kəlưk H Bhi truh to' òk iè hlam băng a'dŭ. A'nan Y Damsan irān
enlevée H Bhi arrivée à arrière morte dans porte alcôve. Alors Y Damsan courir
nao kədloh bŭk luy hĕ bŭk kədloh tshiăm luy hĕ tshiăm bŭh
aller déroulés cheveux laisser cheveux déroulé turban laisser oui turban voir
məiêng ia ba məiêng buh ao ia ba ao irān nao nao ñu
jupe prendre porter jupe voir veste prendre porter veste courir aller aller lui
hèa io' ñu dê èkay Damsan. A'nan trŭh to' săng buh io' H Ni dôk
pleurer oui lui même garçon Damsan. Ainsi arrivé à maison voir oui H Ni rester
iê krăh săng. A'ney pŭ ba ti òk. Trŭh to' băng a'du dôk
morte milieu maison. Ainsi prendre porter à arrière. Arrivé à porte alcôve reste
pŭ nao ti phā, sa nah phā pŭ H Ni sa nah phā pŭ H Bhi. Rŭ
porter aller sur cuisse, un côté cuisse poser H Ni un côté cuisse poser H Bhi. Sans
rŭ hədĕh dŭm năn nao dlăng a'may kəiao chăm, kənar hong lĕ
arrêt enfants tous ici aller regarder sœurs arbre frapper, semblable avec tomber
məngăt (2) *hlam èa, ê'ua hlam dlê, ñu hèa: O' è o' è iê iơh*
double dans eau, respiration dans forêt eux pleurer: Ô beau-frère mortes oui

Leur fourreau se déroule et le bétel s'éparpille, elles atteignent le village et l'arbre de plus en plus penche sur elles, elles arrivent au village et l'arbre s'abat. Lorsqu'elles arrivent à la porte de leur maison, l'arbre s'abat en un bruit effrayant qui se répercute jusqu'au ciel et dans tout le pays, l'arbre en tombant abat d'autres arbres et ainsi jusqu'au pays lointain, la grande forêt est abattue. Les branches fouettant l'air font un ouragan, qui brise tout, arrache les jupes, les vestes de H Ni et H Bhi, arrête leur fuite, les fait choir au milieu de la maison où elles demeurent étendues, dévêtues. H Bhi atteint l'alcôve et tombe morte sur la porte. Alors Damsan accourt, cheveux et turban déroulés et qu'il laisse tels, il voit les jupes et les vestes, il les ramasse, il court, il court et il pleure, oui, il pleure, le garçon Damsan. Il arrive, il voit H Ni étendue morte au milieu de la maison, il la prend, il la porte à l'arrière, sur le pas de l'alcôve ; il voit H Bhi ; il les prend ; sur l'une de ses cuisses il fait reposer H Ni et sur l'autre H Bhi. Et sans cesse les enfants viennent voir leurs grandes sœurs que l'arbre a frappées, dont il a enlevé l'âme comme aux noyés, comme à ceux qu'asphyxie la forêt, et ils pleurent: « O beau-frère, ô beau-frère, elles sont mortes, nos grandes sœurs, nous n'avons plus personne, nous voilà seuls. » Et le garçon Damsan

(1) *Buôn*, en outre de « village », signifie aussi « endroit, emplacement ».
(2) *Məngăt* est l'une des trois formes de l'âme.

a'may həmey hàng hmey dòk lĕ. A'ney èkay Damsan ñu dòk
sœurs nous tout perdu nous rester seuls. Ainsi garçon Damsan lui rester
chŏk hèa dè həroè bhong tlăm məlam bhong a'guăh. Ñu bŭh ding buăl
lamenter depuis jour jusque soir nuit jusque matin. Lui voir serviteur
ngă kŭt dlŏng ñu lach: O' ngièk èbao, kətrō kling o'
faire statues funèbres lui dire: Ô oiseaux ngièk millier, tourterelles diaprées, ô
ding buăl dum ney dăm jêch (1) *ngă bòng* (2) *jăk òh, ngă kut dlông* (3)
serviteurs tous ici ne pas hâter faire cercueil beau non, faire statues funèbres
luy kao nao hiu, gūòn kao uit, kao nao è'muh iăng lăn kao
laisser moi aller absenter, attendre moi revenir, moi aller demander génie terre moi
nao êmuh iăng èa, nao kən'a lăng Ay a'dè (4), *ko' Ay dŭ*
aller demander génie eau, moi consulter là bas Ancêtre céleste, à Ancêtre céleste
pô thê, ko' Ay Dè pò brey həley bĕ lŏ brey pò tŭk
qui donne, à Ancêtre céleste qui donne, qui celles encore donner celles cuire
ê'sey ko' kao brey diăm, həley bĕ lŏ mənam kəpin ao ko' kao.
riz à moi donner vivres, celles qui encore tisser ceintures vestes à moi.
O' a'dey tlăng iăng buòn, o' a'muòn a'dey ih ma brey
Ô petits frères éperviers génies village, ô parents vous prendre donner
ching bi bŏ găh kənăh bŏ bhòk ih dru bi dòk brey
gongs renflés faire remplir avant gongs plats remplir travée vous aider veiller donner
H Ni H Bhi brŭ mədè iê hərœk kəsœk mətao iă ba. Ih hòă
H Ni H Bhi pourri paddy mortes herbe doubles sorciers tenir porte. Vous manger

se lamente du matin au soir, du soir au matin. Il voit ses serviteurs sculpter les statues funèbres, il dit : « O millier d'oiseaux *ngièk*, tourterelles diaprées, mes serviteurs, tous ici, ne vous hâtez pas de faire un beau cercueil et de sculpter des statues funèbres, laissez cela, je vais m'absenter, attendez mon retour, je vais consulter les génies de la terre et de l'eau, l'Ancêtre céleste qui est généreux, l'Ancêtre céleste qui est compatissant, pour qu'il me redonne celles qui cuisaient mon riz, qui me procuraient les aliments, qui tissaient mes vêtements. O petits éperviers, ô génies du village, mes parents, remplissez de gongs l'avant de la maison, remplissez de gongs plats toute une travée, entr'aidez-vous pour veiller les mortes H Ni, H Bhi, mortes comme la plante de paddy dans l'eau, mortes comme l'herbe desséchée ; les doubles des sorciers les ont prises. Conviez tout le monde à manger et boire comme pour la fête de l'année nouvelle, que cela se dise jusque chez

(1) *Dàm jêch*, « ne pas se presser, pas urgent » ; ne pas confondre avec *ruat* qui ne s'emploie qu'à la première personne. *Kao ruat*, « je suis pressé » ; on ne dit pas *kao jêch*. Affaire pressée, urgente, se dit *kəley jêch* et non *həley ruat*.

(2) *Ngă bông*, faire le cercueil ; les cercueils sont faits d'un tronc d'arbre creusé.

(3) *Kut dlông*, statues funèbres. Ce sont des statues et des sculptures façonnées à la hache à l'extrémité des poteaux qui sont plantées autour du tombeau, ces sculptures représentent un homme et une femme nus, assis les coudes sur les genoux, la tête dans les mains, des marmites, des singes, des iguanes.

(4) *Ay a' du* ou *ay a'dè*, même signification, « Ancêtre céleste ».

brey kədram mənăm thŭn, ih dôk bàng brey ŭn kəbao, drey
donner foule boire année, vous rester manger donner porcs buffles, nous
ărang ing kəma iāng, āng kəma chŭ' həmo' iu ngŏ. Həmo' to'
gens réputer depuis génies, jusque à montagne entendre Ouest Est. Entendre chez
Bĭh doh hrè kəbao, həmo' to' Lao doh ba êmô həmo' ko'
Bĭh amener venir buffles, entendre chez Laotiens amener donner bœufs entendre chez
Blô Êpan (1), *ŭn kəkūng hrê kəpê kəkūng ba. Ih pŏh brey*
Blô Êpan, porcs porter venir jarres vin porter donner. Vous résonner donner
ching a'na, kənua həgər prong kənah hlong mañe tshè kəngān èmān
gongs grands, battre tamtam grand gong kənah hlong vibrer sous main éléphant
mənô a'na a'mao tlăp to' a'dring, kley ching tshar a'mao
mâles femelles pas cesser à terrasse, cordes gongs renflés gongs plats pas
tlap to' kətay.
cesser à suspendus.

Y Suh, Y Sah. — O' ê, o' è, ti ih nao ?
Y Suh, Y Sah. — Ô beau-frère, où toi aller ?

Damsan. — Kăo nao chŏk 'to' iāng èa kao nao hêa to' iāng lan kao
Damsan. — Moi aller lamenter à génie eau moi aller pleurer à génie terre moi
nao ko' Av a'dè ko' dlông.
aller vers Ancêtre céleste en haut.

A'ney èkay Damsan mă dao sah dao rôê gām tlŏh, kəboh
Ainsi garçon Damsan prend sabre aiguiser sabre mouche poser trancher ciron
gām lĕ, a'nan duè nao iərh êkay Y Damsan.
poser tomber, ainsi partir aller qui garçon Y Damsan.

les génies, jusque sur la montagne, qu'on l'entende de l'Ouest à l'Est, que les Bih l'entendent et amènent des buffles, que les Laotiens l'entendent et amènent des bœufs, que les Blô, les Êpan l'entendent et apportent des porcs et des jarres de vin de riz; faites vibrer les grands gongs renflés et gronder le grand tamtam, que les mains exercées fassent chanter les petits gongs *knah hlong*, que les éléphants mâles et femelles ne cessent de se ranger autour de la terrasse, que les gongs renflés et les gongs plats ne cessent d'être suspendus.

Y Suh, Y Sah. — Ô beau-frère, ô beau-frère, où donc allez-vous ?

Damsan. — Je vais crier ma peine au génie de l'eau, je vais pleurer ma douleur au génie de la terre, je vais là-haut trouver l'Ancêtre céleste.

Et le garçon Damsan prend son sabre et l'aiguise au point qu'une mouche, un ciron se posant sur le tranchant tombent tranchés. Ainsi il part, le garçon Damsan. Il appelle l'Ancêtre céleste : « O Ancêtre, ô Ancêtre, fais descendre un support de jarre ». L'Ancêtre fait descendre un support en cuivre que

(1) Blô et Êpan sont des tribus de même race que les Rhadé, mais actuellement bien plus déchues par suite de la pénétration et la domination annamite à laquelle trop tard on a voulu les soustraire. Ces tribus dépendent de la Délégation de M Drak.

Damsan. — O' Ay, o' Ay, mətrŭn e'nīa ko' kao. — Mətrŭn
DAMSAN. — Ô Ancêtre, ô Ancêtre, faire descendre support à moi. Faire descendre
e'nīa kông, kŏh hĕ, mətrŭn e'nīa prak kŏh he mətrŭn e'nīa
support cuivre trancher faire descendre support argent trancher faire descendre support
bèch kŏh hĕ mơh, mətrŭn e'nīa mah a'ney iơh ñu dè di.
brillant trancher vraiment, faire descendre support or celui-là oui lui-même monter.
A'ney truh to' dlòng.
Ainsi arrivé en haut.

Ay A' Dè. — Ia kəley ih chăng hrè kơh chò ah?
ANCÊTRE CÉLESTE. — Quoi affaire toi vouloir venir à petit-fils ô ?
Ñat kăn blŭ leh èkay Y Damsan. A'ney Ay a'dè məiơr brey
Silence pas parler déjà garçon Y Damsan. Ainsi Ancêtre céleste tendre donner
hăt. A'ney ñu kəchap ti boh kŏ Ay a'dè.
tabac ainsi lui saisir au chignon tête Ancêtre céleste.

Damsan. — Kao kŏh iơh Ay ah.
DAMSAN. — Moi couper oui Ancêtre ô.

Ay A' Dè. — Ia kədi ih kŏh kơh chò ah?
ANCÊTRE CÉLESTE. — Quelle affaire toi décapiter que petit-fils ô ?

Damsan. — Ia kədi kao chăng kŏh Ay ah, kədi kao ièu ih
DAMSAN. — Quelle affaire moi vouloir décapiter ancêtre ô, affaire moi appeler toi
a'mao mơh kədi kao hèa chŏk ih a'mao mơh, kədi kao ba cheh,
pas entendre affaire moi pleurer lamenter toi pas entendre, affaire moi porter jarre
chŭh ŭn, kəbao, ih a'mao pŏk băng jāng mənièng ih a'mao pŏk
flamber porcs buffles toi pas avoir ouvrir porte close toi pas ouvrir
băng jāng məsey. O' Ay, o' Ay, ih dlăng lăng èkay Damsan lŭh
porte fer. ô Ancêtre, ô Ancêtre, toi regarder là garçon Damsan verser
èa a'dung bŏ tshiên məng lŭh êa məta bŏ tshiên kədrôa, lŭh èa
eau nez remplir bol fleur verser eau visage remplir bol couvercle, verser eau

Damsan tranche aussitôt, l'Ancêtre fait descendre un support en argent que Damsan tranche aussitôt, l'Ancêtre fait descendre un support en brillants que Damsan tranche de même, l'Ancêtre fait descendre un support en or, celui-là, il l'accepte et monte.

L'ANCÊTRE CÉLESTE. — Quelle affaire t'amène, ô petit-fils ?

Damsan impassible ne répond pas, alors l'Ancêtre lui tend du tabac ; aussitôt Damsan lui saisit la tête par son chignon.

DAMSAN. — Je te coupe la tête, Ancêtre.

L'ANCÊTRE. — Pourquoi me couper la tête, ô petit-fils ?

DAMSAN. — Pourquoi je veux vous couper la tête, ô aïeul ? Parce que je vous ai appelé et que vous n'avez pas voulu m'entendre, parce que vous n'avez pas voulu entendre mes lamentations, parce que je vous ai offert en sacrifice des jarres de vin de riz, des porcs et des buffles et que vous ne m'avez pas ouvert votre porte close, votre porte de fer. Ô Ancêtre, ô

a'la torl dŏh ling a'ñuè. O' Ay o' Ay, iê hĕ iœh mò kao tŭk ê'sey mò
yeux atteint bol inonder natte. Ô Ancêtre, morte oui femme moi cuire riz femme
kao brey diām mò kao mənam kəpin a'ban ko' kao. Màng kánòe ung
moi donner aliments femme moi tisser vêtements pour moi. Depuis avant mari
ih bi mədô mò məjing ching tshar kəbak lăk chay ih
toi faire demeurer femme accorder gongs renflés gongs plats mélangé laque résine toi
bi gām. Ih œseh məgô trao, kəbao məgô kley êkay mənê ih
faire assembler. Toi cheval imposer caveçon, buffle imposer corde garçon femme toi
bi məgò, to' kao a'mao khăp to' kao a'mao u', ih lach kuè ĕh
faire contraindre, et moi pas aimer pour moi pas accepter toi dire balayer fiente
a'seh ĕh èmò H Ni, to' kao dôk H Ni ih lach săh prŏng mədrŏng jing
chevaux fiente bœufs H Ni si moi rester H Ni toi dire chef grand puissant faire
ching lu tshar lu. A'ney ching hələk duăh
gongs renflés beaucoup gongs plats beaucoup. Ainsi gongs renflés lorsque choisis
kənah bley hələn èkay mənè hələk mao, hley bĕ tŭk brey
gongs plats acheter, esclaves garçons filles lorsque avoir, qui donc cuire donner
è'sey ko' kao, brey diām mənam kəpin ao ko' kao.
riz pour moi, donner aliments tisser vêtements pour moi.

Ay A'de. — O' chô! o' chô ha drao kəpŏ drao kəpun
Ancêtre céleste. — Ô petit-fils ! ô petit-fils prendre remède kəpŏ remède kəpun
tlao thun săh, tlao a'guah məney.
trois ans macérer trois matins laver.

Ancêtre, porte tes regards sur le garçon Damsan, vois ses larmes abondantes, elles remplissent un bol à fleur, elles remplissent un bol à couvercle ; regarde, mes larmes coulent nombreuses sur la natte qu'elles inondent. Ô Ancêtre, elle est morte vraiment, ma femme qui cuisait mon riz, qui apprêtait mes aliments, ma femme qui tissait mes vêtements. C'est vous qui jadis m'avez fait demeurer chez elle, c'est vous qui en avez fait mon épouse, qui avez accordé les gongs renflés et les gongs plats, qui avez mélangé la laque et la résine, c'est vous qui avez passé la bride au cheval et la corde au nez du buffle, tous deux, l'homme et la femme, vous nous avez contraints et moi qui ne voulais pas, vous m'avez menacé de me faire l'esclave qui balaierait la fiente des chevaux et des bœufs de H Ni, tandis que si j'accceptais de rester avec H Ni, je deviendrais un grand chef puissant ayant beaucoup de gongs renflés et de gongs plats. Et maintenant que j'ai beaucoup de gongs renflés et de gongs plats, maintenant que j'ai beaucoup d'esclaves hommes et femmes, qui donc cuira mon riz, qui me donnera des aliments, qui tissera mes vêtements ?

L'Ancêtre céleste. — Ô petit-fils, ô petit-fils, prends le suc de la fleur *kpo* et le suc de la fleur *kpun* macérées pendant trois ans et lave-les avec pendant trois matins.

Damsan. — Pourquoi ferai-je cela inutilement ? La mort les a déjà prises, elles ne peuvent se relever, leur corps est décomposé. Comment pourraient-

Damsan. — Ia kuo ngă kơh Ay, bi iè ngă ñu thao lõ
Damsan. — Pourquoi moi faire pour Ancêtre faire morte faire elle connaître encore
kəgŭ, bi brŭ ngă thao lõ hədip chăng bô si màng kənôe
relever, faire pourri faire savoir encore vivante vouloir visage comme depuis avant
a'sey si hədăp ma kədrăp ièng ao si ê'ra mərao (1).
corps comme jadis prendre envelopper jupe vesté comme filles jeunes.

Ay A'dè. — Ih ma è'sun bhur băng kənga, ma è'ia bhur (2)
Ancêtre céleste. — Toi prendre ail souffler dans oreille prendre è'ia souffler
to' a'dring.
sur terrasse.

Sò Ay A'dê məjing H Ni, H Bhi blŭt brŭ mədè, iè hərơk kəsơk
Ainsi Ancêtre céleste faire H Ni, H Bhi atteint pourri paddy, mortes herbe doubles
mətao ia . ba. A'ney uit ioh Y Damsan bŭk răng kang kəpung to'
sorciers tenir prendre. Ainsi revenir oui Y Damsan cheveux défaits bien désirer a
iè ung mò uh kəiam. Dlang trŭh to' buòa tơl to' săng dlăng
mourir mari femme inconsolable. Voir arrivé à village atteint à maison regarder
ărang pŏh ching a'na kənua həgơr prŏng kənah hlong mañè tshê
gens jouer gong renflé grand battre tamtam grand gong hlong vibrer sous
kəngān. Èmān kənò a'nā a'mao tlap to' a'dring kənar hong hòa
mains. Eléphants mâle femelle pas cesser vers terrasse comme avec manger
kədrăm mənăm kli di thun bhăng. Dlăng ărang hərê chăng
multitude boire habitants monter année nouvelle. Regarder gens venir vouloir

elles revivre comme je le désire avec leur visage de jadis, avec leur corps de jeunes filles qu'elles enserraient si bien dans leur jupe ?

L'Ancêtre céleste. — Tu prendras de l'ail que tu projetteras dans l'oreille (avec la bouche), tu prendras également de la racine *eia* que tu projetteras sur la terrasse.

Ainsi l'Ancêtre céleste ressuscite H Ni et H Bhi mortes jusqu'à la corruption comme la plante de paddy noyée, mortes comme l'herbe sèche, mortes comme si les doubles des sorciers les avaient prises. Damsan revient échevelé, désirant mourir, mari inconsolable de sa femme morte. Il revoit la maison, il revoit le village, il revoit ceux qui frappent des gongs et qui battent du tamtam, il entend vibrer sous des mains exercées le petit gong *kənah hlong*, il voit les éléphants qui sans arrêt se succèdent autour de la terrasse, il voit la multitude des voisins manger et boire comme pour la fête de l'année nouvelle,

---

(1) On désigne en rhadé, sous le nom de *m nê êra* les jeunes filles que l'on appellerait en français jeunes vierges ; cette traduction serait un non-sens, la virginité étant une notion inconnue chez ces peuplades. Ici *e'ra mərao*, mot à mot « jeune fille nouvelle », veut dire simplement jeune femme non encore mariée, ou bien fille nouvellement pubère.

(2) *Bhur*, projeter avec les lèvres, comme avec un pulvérisateur, un liquide ou une matière liquide que l'on a dans la bouche.

ê'nuh dŭh məgey kəley iê brŭ. Ñu hlăm a'dih kəjū dao tŏ
saluer mortes cérémonie affaire mort corrompu. Lui dans là-bas lances sabres comme
məmông həlāng. Joa a'dring kañia kəma bòh băng truh, kəbăt
fleurs paillote. Piétiner terrasse étroit jusque plein trou atteint véritablement
buh hĕ mò.
voir la femme.

Damsaṅ chŏk : Mò kao brū mədè iê a'sey iang brey k'o kao
Damsan lamenter : Femme moi pourrie paddy mort corps génies donner à moi
sah prŏng mədrŏng a'na dua kưn kədung. To' Ay a'du bi
chef grand puissant pièces deux turban gibecière. De ancêtre céleste faire
thé, kao ma həla mənŭt kŭp jing dāng; iāng chih ko' kao
conseiller, moi pris feuille banian accolé dessus dessous, génies puissance a moi
a'nāk iāng a'dê, mò kao kəgŭ bàng tê êmò hong həlao bàng
enfant génie ciel; femme moi ressusciter manger cœur bœuf avec plateau manger
tê kəbao hŏng həman mənam kəpê cheh tūk cheh tāng ding sa a'ruăt.
cœur buffle avec coupe boire alcool jarre tūk jarre tang tube un tige.
Si ko'h ih pêt a'mao thao mədih dih a'mao thao hədơr
Pourquoi ainsi toi dormir pas connaître réveiller lever pas connaître revivre
pêt uơr ê'la. Kəpê chĕh tūk ba a'maò tlăp to' gàng. Kənàng chŭh
dormir oubli yeux. Vin jarres tūk ba pas cesser à se suivre. Sans cesse flamber
èmò kəbao a'mao hô iŏ bră, mənuih bkă bhă ia ba ŭn tơl
bœufs buffles pas arrêter abattre, gens foule tenir porter porcs atteint
mao sa rô êmò sa khām (1) *kəbao năm plŭh.*
avoir un écurie bœufs un dessous maison buffle cinquante.

il voit ceux qui sont venus veiller les mortes et aider pour la cérémonie funèbre ; ils pénètrent si nombreux que de loin les innombrables fers de lance et de sabre font le blanc reflet d'une étendue de paillotes en fleur. Il met le pied sur la terrasse encombrée jusqu'à la porte qu'il atteint, il pénètre et voit sa femme véritablement morte. Il se lamente :

Damsan. — Ma femme est morte comme le paddy fauché, son corps est mort que les génies me donnèrent pour être un grand chef puissant portant double turban et gibecière, j'ai suivi les conseils de l'Ancêtre céleste et moi, feuille de banian, je me suis attaché à la feuille de banian. Qu'il me donne le pouvoir des génies pour que ma femme revive, pour qu'elle ressuscite pour manger le foie de bœuf dans un plateau, le foie de buffle dans une coupe, pour qu'elle boive le vin de riz d'une jarre *tuk*, d'une jarre *tang* au tube unique. Ò H Ni, ò H Bhi, pourquoi dormir ainsi, pourquoi ne pouvez-vous vous réveiller, pourquoi ne pouvez-vous revivre, pourquoi l'oubli est-il dans vos yeux ? Voyez, les jarres *tuk* et les jarres *ba* se suivent sans arrêt, sans arrêt les bœufs sont flambés et les buffles abattus, des porcs et des bœufs par pleines écuries, des buffles par cinquantaines.

(1) *Êmò sa khām*, « bœufs un dessous de maison », les bœufs et souvent les buffles sont remisés sous la maison.

H Ni H Bhi hədir, a'ney phăr hədơr phơr kəgŭ èa kəbŭng (1)
H Ni H Bhi revivre, ainsi reprendre connaissance se lever eau marmite
rao kè èa kebè rao kəngān (2), *èa tshièn kəsuān pach bō̄*
laver main eau marmite laver , main , eau bol bronze laver visage
məta. Ñu lach: O' a'iong, o' a'iong, hərăp io' ŏng chŏk è'nīa
figure. Lui dire: Ô frère aîné, ô frère aîné, suffisamment oui toi lamenter tant
ko' kao hèa è'nit hêa dhit dhit hrôe bhòng tlam məlām bhòng
pour moi pleurer sans cesse pleurer sans relâche jour jusque soir nuit jusque
guăh kao dè pĕt hin dey ko' pèt dih hin dey ko' mənga
matin moi même dormir plus même que dormir coucher plus ainsi pourquoi fleur
krih jum buòn.
tentures entourer endroit.

Damsan. — O' hədĕh, o' hədĕh, ñu bi hədĭp, hley məgăt èmò
Damsan. — Ô enfants, ô enfants, lui faire vivre, qui garder bœufs
nao mă èmò, hley məgăt kəbao nao mă kəbao, hley məgăt
aller prendre bœufs, qui garder buffles aller prendre buffles, qui garder
kəpè nao ma kəpè pŏh ching a'nă kənua həgơr prŏng kənah
vin aller prendre vin jouer gong renflé grand battre tamtam grand gong
kơk məñe tshe kəngan tlay pră. Tŏng həgơr Dambhu məiang
kơk vibrer habiles mains son argentin. Frapper tamtam Dambhu génie
è'nay ñu a'rơng găo grăm. Tong bĕ! Sit idi ñu bi hədip
voix lui grondement dépasser tonnerre. Frapper! Vrai lui faire vivant
H Ni H Bhi Ay A'dĕ brey ko' kao məjing sah prŏng mədrŏng
H Ni H Bhi Ancêtre Céleste donner a moi devenir chef grand puissant
a'na dua kưn kədun.
pièce deux turban gibecière.

Ainsi H Ni et H Bhi reviennent à la vie, elles reprennent connaissance, se lèvent en sursaut, se lavent les mains dans une marmite et le visage dans un bol de bronze. Elles disent: Ô frère aîné, ô frère aîné, ne vous êtes-vous pas suffisamment lamenté à notre sujet, pourquoi pleurer sans cesse, pourquoi pleurer sans relâche du jour au soir, de la nuit au matin? Nous nous étions endormies, nous dormions plus que de raison, pourquoi toutes ces étoffes à fleur, pourquoi ces tentures autour de nous?

Damsan. — Ô enfants, ô enfants, elles vivent! Que les gardiens de bœufs amènent des bœufs, que les gardiens de buffles amènent des buffles, que ceux qui surveillent les jarres de vin de riz en apportent. Faites chanter les grands gongs, battez du grand tamtam, que les mains exercées fassent vibrer le petit gong *kơk* au son argentin. Frappez Dambhu, le tamtam-génie dont le grondement couvre celui du tonnerre. Frappez, car véritablement elles vivent, H Ni et H Bhi que me donna l'Ancêtre céleste, pour que je devienne un grand chef puissant, portant le double turban et la gibecière.

(1) *K bŭng* ou *bŭng*, grande marmite en cuivre; *k be* ou *be*, petite marmite en cuivre de même forme; on dit plus couramment *gō bung* et *go be*. *go* signifiant aussi marmite.

(2) *Kĕ kəngān* est couramment employé pour main, mais *kĕ*, avant-bras.

Kəley ·ic Y Damsan. A'nan dok sa hroè mədey sa məlam dok sa.
Affaire mort Y Damsan. Ainsi demeure un jour reposer une nuit rester un
tlam a'guăh ti năn. — O' H Ni, o' H Bhi, dăm di ih chăng məmāng
soir matin la bas. — Ò H Ni, ô H Bhi, pas vous vouloir inquiéter
oh ko' kao.
oh pour moi.

H Ni. — O' Nuê, o' Nuè, ti ih lŏ chāng nao ?
H Ni. — Ò Nuè, ô Nuè, où vous encore vouloir aller ?

Damsan. — Kao hiu dlè srŭ kao iu dlè srūng dūng
Damsan. — Moi voyager région loin moi voyager forêt sans fin rester
krām, məlam kao mədey iāng hrôe kao êbāt.
longtemps, nuit moi reposer génie jour moi marcher.

H Ni. — O' Nuè, o' Nuè, ia kəley ih chăng hiu ? To' ih
H Ni. — O Nuè, ô Nuè, quelle affaire toi vouloir voyager ? Si toi
chăng ko' ching lĕh ih mao ti sāng to' ih chăng ko'
vouloir que gongs renflés déjà toi avoir dans maison si toi vouloir que
tshar lĕh ih mao ti sāng.
gongs plats déjà toi avoir à maison.

Damsan. — Ia nga kao hiu ko' ching deh ia nga kao
Dansan. — Quoi faire moi voyager pour gongs renflés quoi faire moi
hiu ko' tshar deh kao hiu həay kao hiu măng.
voyager pour gongs plats moi voyager rien moi voyager sans but.

H Ni. — O' Nūè, o' Nūè, ong ching gān èmān gu' (1) *ketu'*
H Ni. — Ò Nuè, ô Nue, toi gongs renflés nombreux éléphants beaucoup
pò məna. Sah prŏng mədrŏng a'na dua kwn kədŭng ching
propre propriétaire. Chef grand puissant pièces deux turbans gibecière gongs renflés

La mort de Damsan. Ainsi il demeure un jour, repose une nuit, reste un soir, un matin, et dit : Ò H. Ni, ô H Bhi, ne soyez pas inquiètes à mon sujet.

H Ni. — Ò Nué, ô Nué, où veux-tu encore aller ?

Damsan. — Je m'en vais dans la forêt lointaine, je m'en vais dans la forêt sans fin, je me reposerai la nuit, je marcherai le jour.

H Ni. — Ô Nué, ô Nué, pourquoi vouloir partir encore ? Si tu veux des gongs renflés, n'en as-tu pas à la maison, si tu veux des gongs plats, n'en as-tu pas à la maison ?

Damsan. — Pourquoi voyagerai-je pour des gongs renflés, pourquoi voyagerai-je pour des gongs plats ? Je voyagerai sans raison, je voyagerai sans but.

H Ni. — Ô Nué, ô Nué, quantité de gongs renflés, des éléphants innombrables sont ta propriété, tu es un grand chef puissant, portant le double

(1) *Gan* et *gu'* ont à peu près le même sens : grand nombre, innombrable.

sa tŭh lĕh ŏng mao, tshar' sa tŭh lĕh ŏng mao, èmān sa' tuh lĕh
cent déjà toi avoir, gongs plats un cent déjà toi avoir, éléphants un cent déjà
ŏng mao, kəbung bŏ dlê lĕh ong mao kəbè bŏ trăp (1) *ŭn bè*
toi avoir. marmites plein forêt déjà toi avoir marmites plein marais porcs chèvres
diăp krum lĕh ŏng mao. Ărang hing ŏng kəma iāng āng kəma
tout dessous maison déjà toi avoir. Gens réputé toi jusque génies jusque à
chu' həmo' ĭŭ ngŏ ŏng jhŏng kənuenh krenh sit iè kŭt pĭt
montagne entendu Ouest Est toi audacieux valeureux courageux vrai mort évanoui
a'mao thao lŏ kədŭn.
pas connaître encore reculer.

Damsan. — Kao nao ma lăng kəda iāng hrôê hənan klă sah prŏng
Damsan. — Moi aller prendre précieux génie jour ainsi devenir chef grand
mədrŏng jing ching lu tshar lu. Kla è'dê tar
puissant faire gongs renflés beaucoup gongs plats beaucoup. Certainement par
è'gar gao Lao gò ko' kao, tar e'dê kròng Mənòng gu a'mao
monde dépasser Laotiens forcer à moi, partout tout fleuves Mnong braver · pas
jhŏng pu kang kao. Ti kao nao? ti a'lê gò məò rām, kətăm
oser provoquer moi. Où moi aller, où bambou lê courber məò sécher. fouler
chu' kəblāng kətăm hāng məchah tār săh mədrŏng kan mao si
montagne entr'ouvrir fouler rives rompues partout chefs puissants pas avoir comme
kao. la mənàng kəley kao hiu? Kao hmo' a'rang lăch hin ko'
moi. Pourquoi chose affaire moi voyager? Moi entendre gens dire réputer de
iāng ang ko' chu' həmo' ĭŭ ngŏ kdă iang hroè siam mənè
génies jusque à montagne entendre Ouest Est précieux génie jour splendide femme

turban et la gibecière ; cent gongs renflés, tu les as déjà ; cent gongs plats, tu les as déjà ; cent éléphants, tu les as déjà ; la forêt est pleine de tes marmites en cuivre, les marais sont pleins de tes petites marmites en cuivre, les porcs et les chèvres que tu possèdes emplissent le dessous de ta maison, tu es réputé des génies à la montagne ; de l'Ouest à l'Est on dit que tu es audacieux, courageux, valeureux, au point que, mort ou évanoui, tu ne saurais reculer.

Damsan. — Je veux aller prendre le précieux génie du jour, ainsi je deviendrai un grand chef puissant, ayant beaucoup de gongs renflés et de gongs plats ; personne au monde ne m'égalera, les Laotiens ne me domineront pas, pas plus que les Mnong du grand fleuve, personne n'osera me braver ; où j'irai le bambou *lé* se courbera, le bambou *m'o* sèchera, la montagne s'entr'ouvrira quand je la foulerai, les berges s'effondreront quand mon pied se posera, de tous les chefs puissants aucun ne m'égalera. Pourquoi je veux aller ? jai entendu dire que des génies à la montagne, de l'Ouest à l'Est, le précieux soleil est réputé comme une femme splendide, au mollet rond, qui vêt

(1) *Kəbung bŏ dlê kəbè bŏ trăp*, « grandes marmites plein la forêt, petites marmites plein le marais ». Les objets de valeur, marmites, gongs, jarres, etc., sont enfouis en pleine forêt et dans les marais pour les préserver des incendies et des voleurs.

uê mətih bar məieng ju ñao tloh ray kəbăt. Dăm ih chăng hmang
rond mollet vêtir jupe élégant atteindre perfection. Ne pas toi vouloir inquiet
kao dè pluh hroè kao dăm, năm məlam kao dih kao hiu găh jih
moi même dix jours moi reposer, cinq nuits moi coucher moi voyager entier tout
thăn məlān.
année lunes.

Nao iorh ñu dè. Di orseh kənò həò ao brūng blāk sāk kəju,
Aller oui lui même. Monter cheval mâle vêtir veste bariolée noir porter lance,
dao suòr hong a'sey (1), *èkdy Y Damsan nao ma kda Iang Hroe.*
sabre contre avec corps, garçon Damsan partir prendre précieux génie soleil.
Ñu truh to' sāng a'dey ñu Tăng Măng.
Lui arriver à maison petit frère lui Tăng Măng.

Tăng Măng. — O' a' iong, o' a' iong, ia mənàng kəley ih chang hiu
TĂNG MĂNG. — O frère aîné, ô frère aîné, quoi chose affaire toi vouloir voyager,
Damsan. — Bòêh! a' dey ah è'pa (2) *diam kao uĕh* (3) *mədey, è'pa*
DAMSAN. — Bòêh ! petit frère ô faim aliments moi détourner reposer, faim
è'sey kao uĕh hòa, ĕ'pa chuă kao uĕh mənam, ê' pa păm pĭl kao
riz moi détourner manger, faim alcool moi détourner boire, envie păm pĭl moi
uĕh chò. è'pa kədeh è'mò kəbao koa uĕh bàng.
détourner cueillir, envie viande bœuf buffle moi détourner manger.

Tăng Măng. — A' nan kənă è'sey chŭh mənŭ pŭ kəpè ial dlè kəley,
TĂNG MĂNG. — Alors cuire riz flamber poulet apporter alcool parler affaire,
ia nàng kəley ih chăng hiū jèch kəmèch hĕ o' a' iong ?
pourquoi affaire toi vouloir voyager hâtivement ainsi frère aîné ?

une jupe élégante et qui atteint la perfection. Ne sois pas inquiète à mon sujet, je me reposerai dix jours, je dormirai cinq nuits, je chercherai pendant les lunes d'une année entière.

Ainsi il va à cheval, sa veste est bariolée de noir et de blanc, la lance en main et le sabre entre sa ceinture et son corps, le garçon Damsan part ravir le précieux soleil. Il arrive chez son ami Tăng Măng.

TĂNG MĂNG. — Ô frère aîné, ô frère aîné, quelle affaire te fait voyager ?

DAMSAN. — Bòêh ! petit frère, j'ai faim et je viens me reposer, j'ai faim et je viens manger du riz, j'ai soif et je viens boire de l'alcool, j'ai envie de liane *păm pĭl* et je viens la cueillir, j'ai envie de viande de bœuf et de buffle et je viens en manger.

TĂNG MĂNG. — Voici du riz cuit, voici le poulet rôti, voici du vin de riz, et maintenant causons de ton affaire. Pourquoi pars-tu ainsi en hâte, ô frère aîné ?

---

(1) *Suòr hong a'sey*, maintenu par la ceinture contre le corps. Sabre, couteau et même la pipe sont ainsi portés entre la ceinture et le corps, à gauche un peu en arrière.

(2) *È'pa*, faim, envie d'absorber.

(3) *Uĕh*, tordre, tordu, se détourner de sa route pour faire visite ; individu fourbe, manque de franchise.

Damsan. — Ia nàng jèch kəmèch kơh a'dey ah, kao chăng nao ma
DAMSAN. — Pourquoi hâtivement donc petit frère ô, moi vouloir aller prendre
kədă iang hroè. Ih bit (1) *mo' ti dlè ărang bi chòng klòng nao char*
précieux génie jour. Toi voisin oui à forêt gens faire traverser piste aller pays
ê'mô kəbao ñu ih bĭt məděh.
bœufs buffles lui toi demeurer proche.

Tăng Măng. — Bòèh ! a'iong ah kao è'kav a'mao thao dlè, mənê a'mao
TĂNG MĂNG. — Bôèh ! frère aîné ô moi garçon pas savoir forêt, femme pas
thao ilan ěmĕh èmān a'mao thao bit kədrun.
savoir route rhinocéros éléphants pas savoir atteindre gîte.

Damsan. — Kao èmuh ih tshĭn dăh ih thao ko' ioa dăh ih dòk
DAMSAN. — Moi demander toi si lorsque toi savoir pour parce que toi demeurer
jĕ dlè, kəkê lu klă iŭ ngŏ. Nao bĕ a'dey ha kətrao ih
près forêt, voisin beaucoup moitié Ouest Est. Aller voyons petit frère parce que toi
tuy tăt drey uat plao char èmò kəbao ih dru nao bi bĭt
suivre accompagner donner avec territoire bœufs buffles toi aider aller faire atteindre
sit ih a'dey ih nao brey həbit.
vrai toi petit frère toi aller donner atteindre.

Ănan nao nao ioh plŭh hroè dăm nam hroè dih jih thun məlān. Ĭk ĭk
Alors aller aller oui dix jours dormir cinq jours coucher tout année nuit. Tintement
ê'ua kròng òng òng ê'ua kəsi di oseh kənò a'na ê'ua tăm chèch
fleuve grondement souffle mer monter chevaux mâle femelle souffle envahir

DAMSAN. — Pourquoi me hâterais-je, ô petit frère ? Je veux aller prendre le précieux soleil. Tu es voisin de la forêt que l'on traverse, tu connais la piste qui conduit au territoire de ses bœufs et de ses buffles.

TĂNG MĂNG. — Bôèh ! frère aîné, je ne suis qu'un garçon qui ne connaît pas la forêt, une femme qui ne connaît pas la piste des rhinocéros et des éléphants, et ne sait où ils gitent.

DAMSAN. — Je te demande si tu connais, parce que tu demeures près de la forêt, parce que tu en es le plus proche voisin entre l'Ouest et l'Est. Allons, viens, petit frère, guide-moi jusqu'au terrain où passent ses bœufs et ses buffles, aide-moi à y parvenir, vraiment, ô mon ami, conduis-moi au but.

Ainsi ils vont, ils dorment dix nuits, ils se couchent cinq jours, ils vont toutes les lunes d'une année. Ils montent un cheval et une jument ; le bruit de leur course est semblable à la voix du grand fleuve, semblable à la respiration de la mer, le bruit de leur galopade plane au-dessus de tout. Ils arrivent au village de Dam Par Kuey, les garçons sur la terrasse le regardent, les filles à la fontaine le regardent, ils connaissent de réputation le garçon Damsan, le

(1) *Bit*, endroit, emplacement, signifie aussi arriver, atteindre, le lieu que l'on doit atteindre, à côté, voisin ensemble ; *kao dok bit*, je demeure avec.

Dam Par Kuey. Èkay kəbiă dlăng ti a'dring, mənê è'ra kəbia
Dam Par Kuey. Garçons sortir regarder de terrasse, filles jeunes sortir
dlang ti èa hing ang èkay Damsan săh prŏng mədrong a'na dua
regarder de fontaines réputation garçon Damsan chef grand puissant pièces deux
kưn kədŭng. Trŭh to' ual tơl to' săng da mă oseh kleh
turbans gibecière. Arrivé à esplanade atteint à maison qui prend chevaux défaire
ưn da hrè tshưn è'nguê. Di è'năn dua băng həlăm kətăm a'dring
selle qui vient visiter admirer. Monter échelle deux fois dans frapper pied terrasse
ding dưng ko' ngŏ. Tièt kəngă pla dòk, məhiu məhèao diŏ
osciller vers Est. Accrocher coupe-coupe s'asseoir, replié comme
prao hlam băng məhiung məhèang diŏ êmeh bang ḍhong, èmòng
cobra dans trou puissant immobile comme rhinocéros dans ravin, tigre
băng trăp, săp blŭ tlaò məse si grăm tlă kəmla, dăh tar săh
dans marais, voix parler rire semblable tonnerre suivre éclair, nulle part chef
mədrŏng kăn mao məse blŭ tlaò kənŏng êkay Damsan.
puissant pas plus avoir comme parler rire que garçon Damsan.

Dam Par Kuey. — O' buăl, o' buăl, bā brey a'nal kŏ ko' ñu, bā
Dam Par Kuey. — O serviteurs, ô serviteurs, apporter oreiller à lui, apporter
brey a'ñuè ko' ñu bā brey a'ban ko' ñu. A'nan lāng ti
donner natte à lui apporter donner couverture à lui. Alors étendre au
gŭ a'ñuè tòng lāng ti dlòng a'ñuè hrah a'nôk săh mədrŏng dòk.
dessous natte blanche étendre en dessus natte rouge endroit chef puissant reste
Hăt krah sa hŭp kòng hăt dròng sa tlièng kənèng (1) *bŏ pŭng*
tabac râpé un bol cuivre tabac en feuille une hotte écorce kənèng plein pŭng
a'mao lŏ rŭng răng èkay Damsan, diŭp a'mao lŏ rŭng răng, èkay
pas encore épuiser garçon Damsan, fumer pas encore épuiser, garçon

grand chef puissant au double turban et à la gibecière. Ils arrivent à l'esplanade, ils atteignent la maison, les uns viennent pour desseller leurs chevaux, les autres pour les voir, les admirer. Il monte l'échelle en deux enjambées, frappe du pied la terrasse et la fait osciller sept fois vers l'Est. Il accroche son coupe-coupe au passage et s'assoit replié sur lui-même comme le cobra dans son trou, ramassé, puissant comme le rhinocéros dans le ravin, comme le tigre dans le marais ; le bruit de sa parole et de son rire est semblable à celui du tonnerre qui suit l'éclair, nulle part il n'existe de chef puissant pouvant parler et rire comme Damsan.

Dam Par Kuey. — Ò serviteurs, ò serviteurs, apportez-lui un oreiller, apportez-lui une natte, apportez-lui une couverture, que l'on étende au-dessus une natte blanche et au-dessous une natte rouge là où est le grand chef puissant, qu'on lui apporte du tabac râpé dans un bol en cuivre et une pleine hotte de tabac en feuille et un plein bol *pŭng* de *knèng*, de

(1) *Kənèng*, arbre très apprécié que l'on débite en copeaux, que l'on chique, soit seuls, soit avec le bétel et l'arec.

Damsan bàng. A'năn chŭh mənŭ a'na krăm chăm mənŭ (1) *a'na*
Damsan manger. Ensuite flamber poulet femelle couver assommer poulet femelle
məbŏh hrŏh brāeh kəna ê'sey phun êkay Y Damsan hòă. Mă
pondre blanchir riz cuire riz groupe garçon Y Damsan manger. Prendre
kəpê chĕh tūk hrăh ê'bah mənòng, ko' dlòng kəbu, kəgŭ krua
alcool jarre tūk rouge ouverture mnòng, en haut gravée, en bas incrustée
kənga suè uīk pnīk, dlăng chĕh kao kăm tlaò ê'mān. Hley diăt
oreilles ourlées, rayées, voir jarre moi estimer trois éléphants. Qui porter
êa diăt nao, hley tòng ching tòng nao, hley chŭt ding chŭt nao,
eau porter aller, qui battre gongs battre aller, qui enfoncer tubes enfoncer aller,
iĕh chŭt ding brey Damsan mənăm.
déjà enfoncé tubes donner Damsan boire.

A'ney mənăm iơh êkay Damsan, mənăm jĭng jay.
Ainsi boire oui garçon Damsan boire sans cesse.

Dam Par Kuey. — *O' ê, o' ê, kəpê lĕh kao pŭ, mənŭ lĕh kao*
Dam Par Kuey — O beau-frère, ô beau-frère, vin déjà moi apporté, poulet déjà moi
chăm ê'sey hənam hlaò lĕh kao mədàng, kao èmuh ih ia kəley ih
tué riz assiette plateau déjà moi disposé, moi demander toi quelle affaire toi
chăng hiu, ărang blăh băng sāng hè, uāng băng buòn, ărang
vouloir voyager, gens attaquer dans maison est-ce, envahi dans village, gens
luôn a'nak êkay mənê hĕ?
capturer jeunes garçons filles est-ce ?

façon que le garçon Damsan puisse fumer et chiquer sans cesse; faites cuire une poule couveuse et une poule pondeuse, blanchissez et cuisez le riz et donnez à manger au garçon Damsan et aux siens. Apportez la jarre *tuk* rouge à l'orifice, large comme une bouche de Mnong, gravée dans le haut, incrustée dans le bas, dont les oreilles sont ourlées et rayées et que j'estime trois éléphants ; que ceux qui vont chercher de l'eau en apportent, que ceux qui jouent des gongs en jouent, que ceux qui enfoncent les tubes les enfoncent ; les tubes enfoncés, laissez boire le garçon Damsan.

Ainsi il boit, le garçon Damsan, il boit sans arrêt.

Dam Par Kuey. — Ô beau-frère, ô beau-frère, maintenant que l'on a apporté la jarre de vin, que l'on a tué les poulets, que le riz a été disposé dans les plateaux, je te demande : pour quelle affaire voyages-tu ? A-t-on attaqué ta maison, envahi ton village, capturé les jeunes gens et les jeunes filles ?

---

(1) *Chŭh mənŭ... chăm mənŭ*, « flamber poulet... assommer poulet ». Le poulet est assommé en lui frappant la tête contre un objet dur, il n'est pas plumé, mais flambé. Assommer un poulet contre une des colonnes de la maison porte malheur, le coupable doit payer une amende et faire un sacrifice.

Damsan. — A'mao mao òh a'dey ăh. Kao hrè brua dih a'mao mao
Damsan. — Pas avoir non petit frère ô. Moi venir affaire ci pas avoir
kao hrè kəley nan a'mao mao, kao hrè jăng ko' ih kao hrè kəɯh
moi venir affaire autre pas avoir, moi venir consulter a toi moi venir entendre
săp kəbòng ko' ih, kao hrè tròng lăng kəley drey nao ma lăng kəda
parole bouche à toi, moi venir discuter sur affaire nous aller prendre précieux
lang Hroè thao mao thao măng.
génie jour savoir avoir savoir impossible.

Dam Par Kuey. — Bòèh ! iê ah dlè (1) *a'ney lu èmòng klòng a'ney*
Dam Par Kuey. — Bòèh ! mort forêt ici beaucoup tigres sentiers ici
lu a'la, a'mao ih drey kəma nao mă kəda lang Hroe. Ilăn
beaucoup serpents, pas toi moyen jusque aller prendre précieux génie jour. Route
nao pĕ trŏng a'rang pàng têch, ilăn nao pĕ a'mrêch ărang
aller cueillir aubergine gens planter fléchettes, route aller cueillir piment gens
chŭt həda to' mənuih khua nao iê, mənuih khua to' mənuih mədrŏng
piqué lancettes si individu chef aller mort, individu chef si individu puissant
nao iè mənuih mədrŏng, to' mənuih jhŏng nao iê mənuih jhŏng,
aller mort individu puissant, si individu audacieux aller mort individu audacieux,
to' mənuih kətang nao iè mənuih kətang.
si individu vaillant aller mort individu vaillant.

Damsan. — Si thao a'mao drey pò jhŏng kənuênh krênh sit
Damsan. — Comment savoir pas moyen celui audacieux valeureux courageux vrai
iè èkut pèt a'mao thao lŏ kədŭn. Ay a'dŭ Ay a'dĕ tĕh ko' a'sey, ih
mort évanoui pas connaître reculer. Ancêtre céleste protège à corps, toi
a'mao brey ? dưn mo'h, kao mao mă drao ay həmey khang blah
pas donner ? moyen oui, moi avoir pris élixir aïeul nous possibilité combattre

Damsan. — Ce n'est pas cela, ô petit frère, je ne suis pas venu pour des affaires d'ici et des affaires de là-bas, je suis venu entendre la parole de ta bouche, je suis venu conférer avec toi pour savoir s'il nous est possible d'aller prendre le précieux Soleil.

Dam Par Kuey. — Bòèh ! c'est la mort. Cette forêt est pleine de tigres, les sentiers pleins de serpents, il ne t'est pas possible d'atteindre le précieux génie du jour ; on a planté de fléchettes la route par laquelle on va cueillir l'aubergine, on a planté de lancettes la route par laquelle on va cueillir le piment. Si un chef s'y engage, ce chef y trouve la mort ; si un puissant s'y engage, ce puissant y trouve la mort ; si un audacieux s'y engage, cet audacieux y trouve la mort ; si un vaillant s'y engage, ce vaillant y trouve la mort.

Damsan. — Comment cela ne serait-il pas possible à celui qui est vaillant, audacieux, courageux au point de ne savoir reculer, même mourant ou évanoui ? L'Ancêtre céleste protège mon corps. Tu ne me permets pas d'aller. Que

(1) *Dlè*, brousse, forêt broussailleuse. *Kəmərâng*, grande forêt primitive.

ărang, drao bi ĭng bi jhŏng kŏh èmeh băng dhòng èmòng
gens, élixir faire invincible faire audacieux tuer rhinocéros dans gorges tigres
băng dlê, brey ñu iè lăng ti məta kəju daò kao. Khă dăh ih lach
dans forêt, donner lui mort dans ou manière lance sabre moi. Ne pas toi dire
a'guăt ti ilan kəpān ti dlòng, dlè lu èmòng èmĕh a'mao
scorpions sur route scolopendres en haut, forêt beaucoup tigres rhinocéros pas
ărang tuòm hiu.
gens rencontrer errer.

Dam Par Kuey. — Bòèh! iè ăh èa lu kətah hədrăh lu
Dam Par Kuey. — Bòèh! mort ô eau beaucoup sangsues broussaille beaucoup
plum (1) *ă'rang a'mao bhiĕn jūm mənuih nao. Klāng mənuih bŏ*
sangsues plum gens pas coutume assaillir individu aller. Os gens plein
èngao, klāng kəbao èmò bŏ dlè a'nok iè sah mədrŏng, mənuih
lisière, os buffles bœufs plein forêt endroit mort chefs puissants, individus
jhŏng kətang. Kəmərâng jŭ lŭ məèa a'nòk khăng duòm
audacieux énergiques. Forêt noire beaucoup détrempée endroit sans cesse enliser
khua mədrong. Kao kàng ih hŏng bră, kao kă ih hŏng kəley, kao
chefs puissants. Moi entraver toi avec câble moi attacher toi avec corde, moi
a'mao brey ih nao, kao kəpih ih hŏng ŭn mətrŭn ih hŏng kəbao, kao
pas donner toi aller, moi sacrifice toi avec porc descendre toi avec buffle, moi
a'mao brey ih nao ă'nòk dlè məiang a'dè. Tèch məsè si luèh
pas donner toi aller endroit forêt génie ciel. Fléchettes semblables piquants

m'importe ! J'ai apporté l'élixir qui permit à mon aïeul de vaincre, qui me rend invincible et me permettra de tuer les rhinocéros dans les gorges profondes, les tigres dans la forêt ; ma lance et mon sabre leur feront connaître comment on meurt ; ne me parle donc pas des scorpions sur les routes, des scolopendres sur les cimes, des tigres et des rhinocéros que l'on peut rencontrer.

Dam Par Kuey. — Bòèh ! c'est la mort, dans l'eau grouillent les sangsues *ktah* et dans la broussaille les sangsues *plum*, qui assaillent ceux qui n'ont pas l'habitude. Les squelettes humains encombrent la lisière, les os de buffles et de bœufs emplissent la forêt, à cet endroit sont morts beaucoup de chefs puissants, beaucoup de gens audacieux et énergiques ; la terre de la grande forêt est noire et liquide là où se sont enlisés tant de grands chefs puissants. Je t'attacherai avec un câble, je t'attacherai avec une corde, je ne te permettrai pas d'aller. Je te ferai le sacrifice d'un porc, je te consacrerai un buffle, mais je ne te laissserai pas pénétrer dans la forêt du génie du ciel, la forêt bardée de fléchettes comme de piquants un hérisson, où les lancettes sont aussi

(1) *Kətah* et *plum* désignent deux espèces de sangsues différentes ; il n'y a pas de terme général correspondant au mot sangsue. *Kətah* est la petite sangsue des bois, *plum* est la grosse sangsue.

kəsua, həda si məlaò a'săò pròk kədō khar a'mao thao
hérisson, lancettes comme poils chien écureuil sauter point avoir connaître
lŏ sŏh.
encore tomber.

Damsan. — Dưn moh luy kao ngă kədrut kao trŭt klòng to' bŭh
Damsan. — Peu importe laisse moi faire digue moi atteindre piste où voir
êmòng kao koh èmòng.
tigres moi tuer tigres.

Dam Par Kuey. — Kàng dòk a'mao ŏng dòk, kàng dàng a'mao ŏng
Dam Par Kuey. — Lorsque rester pas toi rester, lorsque debout pas toi
dàng a'mao ŏng dàng, chŭh puy kəpàng ŏng duê nao məlam.
debout pas toi debout, allume feu brandon toi partir aller nuit.

Damsan. — Tar È'dê kròng Mənòng gŭ tar iŭ ngŏ həley pô
Damsan. — Partout Rhadé fleuve Mənòng en bas partout Ouest Est qui lui
lŏ jhŏng ua kang məbah, èkay Y Damsan săh prŏng mədrŏng
encore audacieux appeler menton bouche, garçon Damsan chef grand puissant
a'na dua kưn kədun, kao a'mao huỹ.
pièces deux turbans gibecière moi pas peur.

Dam Par Kuey. — Ka a'mao dàng ih iè ah a'mao dòk chŭh puy
Dam Par Kuey. — Pas encore avoir debout toi mort ô pas rester allumer feu
a'rôk duè nao məlām.
torche partir aller nuit.

Dlăng ong a'mao lĕ hlăm dlè èman, hlăm lăn è'ūn dlê a'duòn
Regarder toi pas tombé dans forêt éléphants, dans terre molle forêt aïeule
Sun Y Rit.
Sun Y Rit.

serrées que les poils sur un chien au point qu'un écureuil sautant dessus serait percé et ne toucherait pas le sol.

Damsan. — Que m'importe ! Je ferai un passage, j'atteindrai la piste, et si je rencontre des tigres, je tuerai les tigres.

Dam Par Kuey. — Lorsqu'il faut rester, tu ne restes pas ; lorsqu'il faut partir, tu ne pars pas. Allume un brandon et voyage pendant qu'il est nuit.

Damsan. — Partout, des Rhadé du grand fleuve aux Mnong des bas fonds, partout, de l'Ouest à l'Est, quel est l'audacieux dont la bouche oserait dire que le garçon Damsan n'est pas un grand chef puissant portant le double turban et la gibecière ? Moi, je n'ai pas peur.

Dam Par Kuey. — Tu n'es pas encore parti ? C'est la mort ! Pourquoi n'as-tu pas encore allumé de torche pour partir de nuit, comment y verras-tu pour ne pas tomber dans la forêt des éléphants, dans la terre molle de la forêt de l'aïeule Sun Y Rit ?

Damsan. — A'ney uit iơh krăh mơlām, dơk dơk mənŭ kəiò. O'
DAMSAN. — Ainsi revenir oui moitié nuit, de tout côté poulets chanter. O
a'dey, o' a'dey, jĕ a'guăh ê'dah iāng hroè.
frère cadet, ô frère cadet, proche matin lever génie jour.

Dam Par Kuey. — O' è, o' è, mətiêo oseh bi həmar è'jav
DAM PAR KUEY. — Ô beau-frère, ô beau-frère, suivre cheval faire avant
məmăt a'ney, lăn go' kətāng, trang iāng hroè blĕ lan è'ūn, a'ney io'
sombre ici, terre dure, rayons génie jour couler terre molle, ainsi oui
dlè a'duòn Sūn Y Rit.
forêt aïeule Sun Y Rit.

Ănan nao nao ñu dè hơlam dlè məhru' chu' məhrang, hơlang
Alors aller aller lui même dans forêt impénétrable montagne touffue, paillote
tlŏ ke həuè tlŏ jàng, həòk bàng hòă. Nao nao hlăm dlè kəhuàng
lacérer mains rotin lacérer pieds rien manger manger. Aller aller dans forêt immense
kəmràng kəhŭt è kŭt si māng māng si èkŭt. A'ney trŭh to'
forêt déserte inhabitée comme rien rien comme inhabitée. Ainsi arrivé à
char kəbaò, uaò (1) *klāng sāng Ay A'dŭ Ay a'dĕ, dàng bŭh mənè sa*
parc buffles, voix cerf volant maison Ancêtre céleste rien voir femme une
drey, èkay sa chŭ. Bŭh ilān èrô è'bat diŏ dhūl kəòă.
personne, garçon un individu. Voir route parcourir marcher atteint brouillard sombre.
A'ney nao nao iơh dlang mənu' ko' gŭ dăng kòng ko' dlòng dang kəuat
Ainsi aller aller oui regarder palissade au dessous en cuivre en haut en fil de fer

DAMSAN. — Voici passée la moitié de la nuit, déjà les coqs chantent de tous côtés. Ô frère aîné, ô frère aîné, le matin est proche et le génie du jour va se lever.

DAM PAR KUEY. — Ô frère aîné, ô frère aîné, suis ton cheval tant qu'il fait sombre et que la terre est dure, car lorsque jaillira le génie du jour, la terre s'amollira, ainsi en est-il dans la forêt de l'aïeule Sun Y Rit.

Alors il va, il va, lui, il traverse la forêt impénétrable, il gravit la montagne touffue ; la paillote lacère ses mains, le rotin lacère ses pieds, il n'y a rien à manger. Il va, il va dans la forêt immense, la forêt déserte, inhabitée comme si elle était vide, vide comme si elle était inhabitée ! Ainsi il atteint le pare aux buffles au-dessous de la voix du cerf volant de la maison de l'Ancêtre céleste. On n'y voit personne, pas un seul homme, pas une seule femme. Il s'engage sur la route qu'il aperçoit et qui aboutit à un brouillard sombre. Ainsi il va, il va, il aperçoit une palissade faite de fil de cuivre au-dessous et de fil de fer en haut, il aperçoit le très pittoresque emplacement du village du frère aîné qui garde le soleil, du frère cadet qui garde la lune. A un endroit élevé il coupe un flanc de montagne pour jeter une digue sur l'eau bourbeuse, pour atteindre

(1) *Uaò*, onomatopée reproduisant le son rendu par la lamelle de bambou tendue à l'avant du cerf volant quand le vent la fait vibrer.

kəhăt dèmi buòn a'iŏng kia iāng hròè, a'dey kiă
pittoresque beaucoup village frère aîné surveiller génie soleil, frère cadet surveiller
iāng məlān. A'nòk di ñu sa năh pŏk chu' bu' èa kəkăl trŭh to'
génie lune. Endroit monter lui un côté ouvrir montagne digue eau trouble arrivé à
kənəhal tăn hŏng a'dè, trŭh to' sāng məlaò dăm mao ung, H Kung Y
limites terre avec ciel, arrivé à maison isolée pas avoir mari H Kung Y
Du kəma aòk hŏng iang hroè məlān. Ik ik è'ua grăm ăm ăm è'ua
Du seuls rester avec génie jour lune. Bruit respiration tonnerre bruit souffle
həjān, həmo' è'ua ơseh. Hroê a'mao thao krāl tlām. Dlang to' sāng
pluie entendre souffle cheval. Jour pas connaître savoir soir. Voir dans maison
lang hroè, kè èñan si kenh êrò, buh ê'sung măh, həlaò mah, həlaò săh
génie jour, échelle comme arc-en-ciel, voir mortier or, pilons or, pilons chef
mədrŏng tăp blêch bi kəblir. Trŭn nàng rŏng a'seh, klĕh un
puissant pilonner jaillir faire éblouir. Descendre de dos cheval détacher selle
kəpun di ê'ñan, lĕh ărang hing. Joa a'dring bŭh trŭh to' sāng lang
monter escalier, déjà gens apprendre. Fouler terrasse voir arriver à maison génie
hroè. Dlăng sāng dlŏng a'uăn. è'mān jum a'dring ching
jour. Regarder maison longue dimension, éléphant entourer terrasse gongs renflés
bŏ găh kənah bŏ lām həlun è'dam è'ra si hənoè dŭ tshòng.
plein avant gongs plats plein dans esclaves hommes filles comme abeille sur flaque.
Ê'da a'iòng say èa mah. Tar sāng sah mədrŏng a'mao mao pô
Traverses longrines enduits eau or. Toutes maisons chef puissant pas avoir qui
məsĕ. Tiet kəgă pla to' tluòn dòk, ărang èro òk gah
pareille. Accroche coupe-coupe accroupir à derrière reste, gens aller venir avant
trah dlăng ko' èkay Y Damsan krup dio iang, ang chu'
arrière pour regarder à garçon Y Damsan atteint pareil génie, depuis montagne
həmo' hing ko' iāng hroè ko' òk.
entendu réputer à génie jour au dehors.

dre la limite de la terre et du ciel. Il arrive à la maison isolée, la maison où les époux H Kung et Y Du demeurent avec les génies du soleil et de la lune. On entend le grondement du tonnerre, le bruit de la pluie semblable à la respiration d'un cheval essoufflé. Il y fait jour, on n'y connaît pas la nuit. Il voit la maison du génie du jour, l'échelle est un arc-en-ciel, les mortiers sont en or, les pilons sont en or, pilons d'un chef puissant qui, lorsqu'on s'en sert, font des lueurs éblouissantes. Il descend de cheval, le desselle, monte l'échelle, est aussitôt signalé, il met le pied sur la terrasse qui donne accès dans la maison du génie du jour, il en admire la grandeur, les éléphants entourent la terrasse, elle est pleine de gongs renflés et de gongs plats, les jeunes esclaves hommes et femmes y sont nombreux comme les abeilles sur les flaques ; les traverses et longrines sont dorées. De toutes les maisons de chefs puissants il n'en est pas de semblable. Il accroche son coupe-coupe au passage, s'accroupit et demeure. Les gens de la maison vont et viennent de l'arrière à l'avant regarder le garçon Damsan, semblable à un génie et dont la réputation est venue par-dessus la montagne jusqu'au génie du jour.

Iang Hroè. — O' hədĕh, o' hədĕh, hlev leh tòe ti gan?
Génie jour. — O enfants, ò enfants, qui déjà étranger au devant ?

Bual. — O' a'duòn, həmey a'mao thao krāl. Ñu həò ao kəti kəbăt,
Serviteurs. — Ò aïeule, nous pas savoir connaître. Lui vêtir veste flanelle élégant
həò ao thăt iaò. məlao bŏh tih diŏ ărang kəgā, məlao pha diŏ ărang
vêtir veste belle, poils mollets comme on coupe coupe, poils cuisse comme on
kədiŏk məñè kəng dŏk si dhiar, tar khua buòn sāng kan mao
plaqué bruit gosier comme cigale dhiar, tous chefs village maison pas avoir
məsĕ si ñu.
semblable lui.

Iang hroè phəy məièng hədăp, prăp məièng mərao ka iaò məiêng
Génie jour abandonner jupe ancienne, saisir jupe neuve pas joli jupe
a'nev ma məiêng a'dih bar məièng blip si kəmliêp (1) *hliêp si*
ci prend jupe autre vêtir jupe briller comme éclair étinceler comme
kəmla. Buk biek həuiêt kənga jak hin din. Kəbia nàng a'du bang
éclair. Cheveux lissés recouvrent oreilles beaux plus tout, Sortir depuis alcôve entrée
a'du məngach. Èbat si tlang èwu' si gru' è'ua èa kəpuh
alcôve lumineuse. Marcher comme épervier vole comme vautour plane eau s'écoule
mədung kan mao məsĕ. Sŏh è'bāt kənguk dòk dàng kəngàng dòk bir
pas avoir semblable. Las marcher s'arrêter rester debout accroupi reste baissé
a'mao mao məsĕ. Săp tièr a'sey ka trŭh, bŭh ñu a'sey dio buè kəkuĕ
pas avoir pareil. Voix perçue corps pas arrivé, voir lui corps comme buè cou
diŏ kəmrak, a'nak iāng lăn hŏng a'dè.
comme paon, enfant génie terre avec ciel.

Le Soleil. — Ò enfants, ò enfants, quel est donc cet étranger à l'avant de la maison ?

Les Serviteurs. — Ò grand'mère, nous ne le connaissons pas, il est élégamment vêtu d'une veste de flanelle, d'une belle veste, les poils de ses mollets sont fins comme effilés au coupe-coupe, les poils de ses cuisses comme s'ils étaient plaqués, les sons de son gosier sont comme le chant de la cigale *dhiar* ; de tous les chefs de village il n'en est pas de semblable à lui.

Le Soleil ôte sa jupe ancienne, en prend une neuve, cette jupe-ci ne lui paraît pas assez jolie, elle en prend une autre, elle vêt une jupe brillante comme l'éclair, éblouissante comme l'éclair. Ses cheveux lissés couvrent ses oreilles, beaux plus que tout ; elle sort de l'alcôve et l'entrée en devient lumineuse, elle marche comme l'épervier vole, comme le vautour plane, comme l'eau s'écoule, il n'est rien de pareil. Lorsque, lasse de marcher, elle s'arrête, demeure debout ou acroupie, il n'est rien de comparable ; sa voix est perçue avant que n'arrive son corps semblable à l'oiseau *bué*, son cou semblable à celui du paon. Telle est l'enfant du génie de la terre et du ciel.

---

(1) *Blip si kəmliêp* et *bliêp si kəmla* ont le même sens ; de *bliêp* on a fait *blip* et de *kəmla* on a fait *kəmliêp*, procédé mnémonique très usité.

Iang Hroè. — Ia ih chăng o' a'nak ja kəmar ?
Génie jour. — Quoi toi vouloir ô enfant nouveau né ?

Damsan. — Kao hrè mơh kao chăng ko' mənuih tŭk diām pām
Damsan. — Moi venir oui moi vouloir que quelqu'un cuire aliments préparer
ê'sey ko' pò brey kəpin aò ko' kao.
riz quelqu'un qui donner ceinture vestes pour moi.

Iang Hroè. — Si ngă kəgă həliêng hĕ ih, mənê dòk sŏh êkey
Génie jour. — Pourquoi coupe-coupe abandonné toi femmes rester seules garçons
dòk māng hĕ ih.
rester rien toi.

Damsan. — Kəgă gun gu, mơh kəjū grān trŭn ko' lan
Damsan. — Coupe-coupe en main entendre hache manche descendre sur terre
diăp êkay mənè mơh.
complet garçon femmes entendre.

Iang Hroê. — Bi a'ney si rŏng ih khăp a'năɔ nao blŭ tlao si
Génie jour. — Mais ici comme dos toi aimer devant aller parler rire comme
kəley ih mĭn.
affaire toi penser.

Damsan. — Kao chăng ko' həjung dua, kao chăng ko' mò iaò jak,
Damsan. — Moi vouloir que concubine deux moi vouloir que femme belle jolie,
kaɔ həlong jāk ba ih ko' iŭ, jing diuey ê'ngay a'may a'dey hŏng
moi promettre bien porter toi à Ouest faire famille sœurs avec
H Ni H Bhi.
H Ni H Bhi.

Iang Hroê. — Bòèh ! si kao nao, kao dè : blŭt char a'duòn, buòn
Génie jour. — Bòèh ! pourquoi moi aller, moi même demeurer pays aïeule village
Ay iāng chih iāng hroê hŏng məlān dòk to' kənəhāl lăn hŏng a'dê.
aïeul génie faire génie jour avec lune rester sur limites terre avec ciel.

Le Soleil. — Que veux-tu, ô enfant nouveau-né ?

Damsan. — Je viens parce que je veux quelqu'un pour cuire mes aliments, préparer mon riz et tisser mes vêtements.

Le Soleil. — Pourquoi ton coupe-coupe est-il délaissé, tes femmes seules, et les hommes inoccupés ?

Damsan. — Mon coupe-coupe est en main, ma hache est emmanchée et sur terre mes hommes et mes femmes sont au complet, entends-tu ?

Le Soleil. — Par derrière tu peux aimer une chose et par devant parler pour rire et penser autrement.

Damsan. — Je veux deux concubines, je veux une femme ravissante et je te promets de te porter convenablement à l'Ouest pour fonder une famille avec les sœurs H Ni et H Bhi.

Le Soleil. — Bòèh ! pourquoi partirai-je, je veux rester au pays de l'aïeule,

Damsan. — Kha ih a'mao nao blut, kao tlung lăn màng kəŭt
Damsan. — Pourquoi toi pas venir rester, moi accumuler terre depuis genoux
kədlŭt lăn màng kəièng kao drièng lŭ lăn ko' sang ih.
boueuse terre depuis hanche moi entasser beaucoup terre à maison toi.

Iang Hroè. — Bi to' kao nao iè io' ŭn ti gŭ, mənŭ ti dlòng
Génie jour. — Mais si moi aller mourir oui porcs au dessous, poulets en haut
èmòng èmĕh osĕh kəbaò, iè a'nāk kŭr laò a'mao mao
tigres rhinocéros chevaux buffles, mourir enfants cambodgiens laotiens pas avoir
lăn ngă həma, a'nak è'dè a'mao mao èa mənăm, kəbuòl, məgăm
terre faire ray, enfants rhadé pas avoir eau boire arbres kəbuòl, məgăm
a'mao mao bŏh. To' kao nao kəiaò həlăm kəməràng jih iè, kəiaò
pas avoir fruits. Moi aller arbres dans grande forêt tous morts, arbres
həlam dlè jih krò məbò, həlang, a'mao thao bi kənăt a'mao
dans forêt taillis tous sécher roseaux, paillote pas savoir faire rejets pas
thao lŏ chăt jinh kəsing khòng bhāng kedāng lăn a'la, èa
savoir encore pousser faire pousses sécheresse aride intérieur terre monde eau
juòr jih khuòt. Mă bĕ bŭng èa uit bĕ kao srang nao.
versée tout tarir. Prends allons hotte à eau partir moi bientôt lever.

Damsan. — Kao a'mao uit ah, kao dia kəga, è'năh kao
Damsan. — Moi pas repartir non, moi tenir coupe-coupe, arbalète moi
rèăh dlè, kao məiè èmĕh bŭng dhong, èmòng bŭng chu',
parcourir forêt, moi tuer rhinocéros dans gorges, tigres dans montagnes,
gru' ak hlam brŏng kəiao, kao kŏh kəsərk mətaò hlam ilan
vautours corbeaux dans creux arbres, moi tuer doubles sorcier dans routes

au village de l'aïeul des génies qui font les génies du soleil et de la lune ; je reste au pays qui est la limite de la terre et du ciel.

Damsan. — Pourquoi ne pas venir ? De l'endroit où l'on enfonce jusqu'aux genoux, où l'on s'enlise jusqu'aux hanches, j'ai accumulé la terre jusqu'à ta maison.

Le Soleil. — Mais si je vais, mourront les porcs sur le sol, les poules perchées, les rhinocéros, les buffles, les chevaux, mourront les Cambodgiens, les Laotiens, il n'y aura plus de terre pour faire le *ray*, les Rhadé n'auront plus d'eau à boire, les arbres *kbuol* et *mgam* ne produiront plus de fruits. Si je vais, les arbres de la grande forêt mourront tous, les arbres des taillis sècheront tous, les roseaux, la paillote n'auront plus de rejets, ne pourront plus repousser, n'auront plus de pousses nouvelles ; sur toute la terre il y aura la grande sécheresse, l'eau des sources sera tarie. Allons, prends ta hotte à eau et va-t'en, car bientôt je me lèverai.

Damsan. — Non, je ne partirai pas. Avec mon coupe-coupe et mon arbalète j'ai traversé la forêt, j'ai tué les rhinocéros dans les gorges profondes, les tigres dans les montagnes, les vautours et les corbeaux dans les arbres creux, j'ai frappé les doubles des sorciers sur la route et les pistes. De mes os

klòng. Blŭt kao hūng klang hāng klit məbhit tian tè, blŭt kao
pistes. Atteint moi depuis os jusque peau ensemble ventre cœur, atteint moi
hrè ko' ih kao chăng dòk ih mao dòk ih, hənan ko' kao uit.
venir à toi moi vouloir rester toi avoir rester toi. ainsi à moi repartir.

Iang Hroè. — Uit bè màng a'dring ting màng sāng kao dè
Génie jour. — Partir allons de terrasse depuis hors maison moi même
blŭt jing a'năk iāng a'dè. Ong hòa kənŏng è'sey, məney kənong
atteindre devenir fille génie ciel. Toi manger ne que riz, laver ne que
èa kəñit həla a'mao tuòm, a'mao dưn.
eau kəñit feuille pas moyen, pas possible.

Damsan. — Kao min, kao chăng ko' ih a'nak iāng a'dè, bia dăh
Damsan. — Moi penser moi vouloir à toi enfant génie ciel, mais
a'ney rŏng a'mao ih khăp a'nap nao blŭ tlaò a'mao ih u'. Kao
ainsi derrière pas toi aimer devant aller parler rire pas toi accepter. Moi
uit ko' è'nguòl kao, sāng sò kao uit bàng êmò kəbaò kao
partir à ancien village moi, maison vide moi retourner manger bœuf buffle moi
ko' sāng.
à maison.

Iang Hroè. — Bòèh ! dăm uĭt òh, kao nao iŏ' a'ney lĕh iê ih.
Génie jour. — Bòèh ! ne pas retourner, moi aller ainsi déjà mort toi.

Damsan. — Iê dưn (1) *! hədĭp dưn ! kao uit mơh.*
Damsan. — Mort bien vivre bien ! moi retourner oui.

jusqu'à ma peau, de tout mon ventre et mon cœur je suis venu jusqu'à toi, parce que je veux rester avec toi, et quand tu resteras avec moi, alors je partirai.

Le Soleil. — Allons, va-t'en hors de la terrasse, hors de la maison, car je vais devenir l'enfant du génie du ciel. Tu ne sais manger que du riz, tu ne te laves qu'avec de l'eau au gingembre et avec des feuilles, je n'accepte pas, cela n'est pas possible.

Damsan. — Je réfléchis que je te veux, enfant du génie du ciel, mais toi par derrière tu n'aimes pas, par devant tu parles et ris pour ne pas accepter, je rejoins mon ancien village, ma maison vide, où je mange des bœufs et des buffles.

Le Soleil. — Bòèh ! garde-toi de partir maintenant, car je sors d'ici et tu mourrais.

Damsan. — Que m'importe mourir, que m'importe vivre ! Je veux m'en aller.

---

(1) *Dưn* a le sens à la fois de « c'est bien » et de « peu importe ».

A'ney uit ioh tshar ti röng a'seh ñu nao. lāng hroê kənia màng
Ainsi retourner oui enjamber sur dos cheval lui aller. Génie soleil surgir depuis
chu'. Ñu irān dênh uênh œseh êkay Y Damsan, ñu truh to' krăh
montagne. Lui courir rapidement cheval garçon Damsan, lui atteindre à moitié
kəmərœng ju; iāng hroè ñu blĕ, ñu blĕ nā nao, œseh ñu dūòm màng
forêt noire; génie soleil lui jaillir, lui couler toujours, cheval lui enfoncer depuis
jàng; iāng hroê ñu di ñu di màng è'iong ngŏ (1) *ilān ñu lik,*
pieds; génie jour lui monter lui monter depuis pannes Est route lui fondre,
œseh ñu irān ñu irān nā nao, ñu dūòm (2) *màng kəut, a'nan ñu nao*
cheval lui courir lui courir toujours, lui enfoncer jusque genoux, alors lui aller
ñu nao na nao, iāng hròe di to' dlòng è'iong, ilan kədlut (3) *suòr*
lui aller toujours, génie jour monter au-dessus pannes, route ramollir atteindre
kuāng œseh lĕh anan œseh ñu nao ñu nao, iāng hroè di iāng hroè
testicules cheval déjà alors cheval lui aller lui aller, génie jour monter génie jour
dàng ilān ñu lik, œseh ñu duôm màng (4) *rong ñu tœl dŏh ling œseh*
droit route lui fondre, cheval lui enfoncer jusque dos lui atteint submerger cheval
hŏng Y Damsan. Èlao ñu bŭh sa drey tŏng tĭt.
avec Y Damsan. Avant lui voir une unité papillon.

Damsan. — O' a'dey tŏng tĭt, o' a'dey tŏng tĭt, ma brey kao.
Damsan. — Ô petit frère papillon, ô petit frère papillon, prend donner moi.

Ainsi il s'en retourne. Il enfourche son cheval et part. A ce moment le soleil surgit au-dessus de la montagne : le cheval du garçon Damsan galope à toute allure, il atteint le milieu de la grande forêt noire, le soleil jaillit, se répand, le cheval court, enfonce jusqu'aux paturons, le soleil monte, monte, il atteint la panne Est des maisons, le cheval court, la route se ramollit, elle atteint déjà les testicules du cheval, mais il va, il va. Le soleil monte, le soleil monte, il est vertical, la route fond, le cheval enfonce jusqu'au dos, elle le submerge ainsi que Damsan. Avant de disparaître, il voit passer le papillon.

Damsan. — Ô petit frère papillon, viens me prendre.

---

(1) *Həroê di màng è'iong ngŏ*, « le soleil monte, il atteint les pannes Est des maisons ». Le temps pendant le jour est divisé et déterminé d'après la position du soleil par rapport à certains objets terrestres. On dit : le soleil éclaire le sommet des arbres, le soleil éclaire les pannes Est des maisons, le soleil est vertical ou en haut.

(2) *Dūòm*, le sens de ce mot est très étendu : enlisé, pris dans la boue, embourbé, adhérer, résistant, dans le sens de quelque chose qui résiste à une traction.

(3) *Kədlut* semble ne concerner que ce qui est boueux ; le sens général de ce mot d'après l'emploi que j'en ai entendu faire par les indigènes dans diverses circonstances me paraît être : « qui enfonce » ; on dit qu'une route est *kədlut* quand elle est défoncée et boueuse, mais aussi quand elle est poussiéreuse, le sol d'un marais est *kədlut*, une berge sablonneuse l'est également.

(4) *Màng* paraît employé dans le sens de « jusque » alors qu'il signifie : « à partir de, depuis », d'où « parce qu'il concerne la partie enfoncée et non ce qui est à l'extérieur. Le cheval est enfoncé depuis le génie, depuis le dos. Le sol de la forêt est génie, il a un pouvoir actif, c'est lui qui tire le cheval, qui l'absorbe.

Tŏng Tĭt. — A'mao thăô mao mă òh kao dè a'iong ah.
Papillon. — Pas savoir avoir prendre ô moi même frère aîné ô.
A'nan ñu buh tăng măng.
Alors lui voir libellule.

Damsan. — O' a'dey tăng măng, o' a'dey tăng măng, ma brey
Damsan. — Ô petit frère libellule, ô petit frère libellule, prendre donner
kao.
moi.

Tăng măng. — A'mao thaò mao mă òh kao dè a'iong ah.
Libellule. — Pas savoir avoir prendre non moi même frère aîné ô.

Damsan. — Khă a'mao thaò mă ih nao lach ko' mò kao ti buòn
Damsan. — Puisque pas savoir prendre toi aller dire à femme moi au village
kao lĕ hĕ hlam dlè hongăp trăp è'iang. Ih nao lach bĕ, kao lĕ
moi tomber oui dans forêt liquide marais génie. Toi aller dire allons moi tomber
hĕ hlam dlè è'un dlè a'duòn Sun Y Rit hlam dlĕ məmăt məlam.
oui dans forêt molle forêt aïeule Sun Y Rit dans forêt sombre nuit.
A'nan tăng măng ñu phiơr nao trŭh to' sāng H Ni H Bhi.
Et libellule elle voler aller arriver à maison H Ni H Bhi.

Tăng măng. — O' H Ni, o' H Bhi, kao hrè lăch ko' ih ung ih èkay
Libellule. — Ô H Ni, ô H Bhi moi venir dire à vous mari vous garçon
Damsan iè lĕh dūòm hlam ilan həlin jŭ.
Damsan mort déjà enlisé dans route cire noire.

H Ni. — Màng mao ñu uĭt ?
H Ni. — D'où avoir lui venir ?

Tăng măng. — Ñu uĭt mă kəda lang hròe, ñu dūòm hĕ həlam dlè
Libellule. — Lui revenir prendre Génie jour, lui enlisé dans forêt
jŭ lăn è'un ñu lĕ hĕ hlam dlè a'duòn Sun Y Rit.
noire terre boueuse lui tombé dans forêt aïeule Sun Y Rit.

Le Papillon. — Je ne le puis, ô frère aîné.
Alors il voit passer la libellule.

Damsan. — Ô petit frère libellule, ô petit frère libellule, viens me prendre.

La Libellule. — Je ne puis te prendre, ô frère aîné.

Damsan. — Puisque tu ne peux me prendre, va au village dire à ma femme que je m'enlise dans la forêt liquide, dans le marais-génie, allons, va lui dire que je suis tombé dans la forêt boueuse, la forêt de l'aïeule Sun Y Rit, dans la forêt sombre comme la nuit.

Et la libellule s'envole, elle arrive à la maison de H Ni et H Bhi.

La Libellule. — Ô H Ni, ô H Bhi, je viens vous dire que votre mari le garçon Damsan est mort enlisé dans la route de cire noire.

H Ni. — D'où venait-il ?

La Libellule. — Il venait de prendre le Précieux génie du jour. Il s'est

H Ni. — Ih həlăp hĕ, idi hĕ o' a'dey ?
H Ni. — Toi plaisanter vraiment ô petit frère ?

Tăng Măng. — Ia ngă kao həlăp, ñu iè lĕ băng trăp iang
Libellule. — Pourquoi moi plaisanter, lui mort tombé dans marais génie
tuich a'la ñu iè hlăm dlè kəman lăn èun, ñu iè idi èkay Y Damsan
voisin terre lui mort dans forêt déserte terre molle lui mort vrai garçon Y Damsan
săh prong mədrŏng a'na dua kưn kədung, iang ngă mədèa (1) *bi lik*
chef grand puissant pièce deux turbans gibecière, génie faire chaleur faire fondre
ilan həlin jŭ (2), *iāng brey lĕ hlam lăn məda èa ê'at hlam*
route cire noire, génie donner tomber dans terre détrempée eau froide dans
dlè məmăt məlam a'dăm a'dĕy a'mao tūòm.
forêt sombre nuit parents pas rencontrés.

H Ni. — O' hədĕh, o' hədĕh, nao lach ko' jūk a'iong ñu lĕ hĕ
H Ni. — Ô enfants, ô enfants, aller dire à jeune fille frère aîné lui tomber
hlăm dlê kəmăn lăn è'un dlè a'duòn Sun Y Rit uit mă kədă
dans forêt déserte terre détrempée forêt aïeule Sun Y Rit revenir prendre
Iang Hroè.
Génie jour.
A'ney nao truh to' sāng H Ang.
Ainsi aller arriver à maison H Ang.

enlisé dans la forêt noire dont la terre est boueuse, il est tombé dans la forêt de l'aïeule Sun Y Rit.

H Ni. — Tu plaisantes, est-ce bien vrai, petit frère ?

La Libellule. — Pourquoi plaisanterais-je ? Il est mort, il est tombé dans le marécage génie voisin de la terre, il est mort dans la forêt déserte, à la terre détrempée, il est mort en vérité, le garçon Y Damsan, le grand chef puissant aux deux turbans et à la gibecière ; les génies ont fait la chaleur qui a fondu la route de cire noire, les génies l'ont fait tomber dans la terre détrempée par l'eau glacée dans la forêt sombre comme la nuit, il n'a pu rencontrer aucun parent.

H Ni. — Ô enfants, ô enfants, allez dire à la jeune fille que son frère aîné est tombé dans la forêt déserte dont la terre est détrempée, la forêt de l'aïeule Sun Y Rit, il revenait de prendre le Précieux Soleil.

Ainsi ils vont, ils arrivent à la maison de H Ang.

---

(1) *Mədèa*, chaleur du soleil, chaleur des rayons : de la lumière du soleil. On dit *mədèa*, « il fait chaud » quand il fait soleil, et jamais *həlơr*, chaleur du feu, des objets chauffés ; on ne dit pas non plus : *kao həlơr* pour « j'ai chaud », mais *kəul kəhô*. La chaleur d'un vêtement se dit *mədao*.

(2) *Ilan həlin jŭ*, route de cire noire, c'est-à-dire la nuit, le soleil se lève et fait fondre la nuit.

Bual. — *O' a'duòn, o' a'duòn, həmey hrè lăch ko' ih Ay*
SERVITEURS. — Ò grand'mère, ò grand'mère, nous venir dire à vous grand-père
lĕ hĕ hlăm həlin jŭ lu blit lĕ hĕ hlăm lăn è'ngit a'dè.
tomber dans cire noire beaucoup gluante tombé dans terre déserte ciel.

H Ang. — *O' bual, o' bual, nao iơh puh ba kəbao chŭh*
H ANG. — Ò serviteurs, ò serviteurs, aller oui amener donner buffles flamber
a'mao thao, èmò chŭh a'maõ thao lŏ iăp, a'iŏng həmey iê
pas savoir, bœufs flamber pas savoir encore compter, frère nous mort
lĕ hlăm lăn həlin jŭ.
tomber dans terre cire noire.

H Ni, H Bhi. — *O' ngièk èbao, traõ kling, o' ding bual dưm a'ney*
H NI, H BHI. — Ò ngièk millier, tourterelles diaprées, ò serviteurs tous ici
drey nao chăng ê'nuh duh məgey kəley iê brŭ Y Damsan lĕ hĕ hlăm
nous aller vouloir préparer funérailles affaire mort corrompu Damsan tomber dans
dlè a'duôn Sun Y Rit.
forêt aïeule Sun Y Rit.

Nao iơh ŭk mənuih lu, mənuih prŏng dhong dao kəpăl. Truh
Aller oui foule gens beaucoup, gens grands couteaux sabres épais. Arriver
to' a'nòk Damsan.
à endroit Damsan.

H Ang. — *Hley ngă gàng kŭt ngă nao, hley ngă trưng ngă nao,*
H ANG. — Qui faire poteaux funèbres faire aller, qui faire hangar faire aller
həley chuh èmò kəbao chuh nao, həley tòng ching tòng nao, həley
qui flamber bœufs buffles flamber aller, qui battre gongs battre aller, qui
kəna ê'sey kəna nao.
cuire riz cuire aller.

LES SERVITEURS. — Ò grand'mère, ô grand'mère, nous venons vous dire que le grand-père est tombé dans la cire noire si gluante, dans la terre voisine du ciel.

H ANG. — Ò serviteurs, ô serviteurs, amenez sans compter des buffles à flamber, amenez sans compter des bœufs à flamber, notre frère aîné est mort enlisé dans la route de cire noire.

H NI, H BHI. — Ô millier d'oiseaux *ngièk*, tourterelles diaprées, ô mes serviteurs, venez tous, nous allons procéder à la cérémonie funèbre de la mort et de la corruption pour Damsan qui est tombé dans la forêt de l'aïeule Sun Y Rit.

Ils vont en très grand nombre ; les uns portent de grands couteaux, les autres des sabres épais. Ils arrivent à l'endroit où Damsan a disparu.

H ANG. — Que ceux qui font les poteaux funéraires aillent les préparer, que ceux qui doivent construire le hangar aillent le construire, que ceux qui flambent les bœufs aillent les flamber, que ceux qui flambent les buffles aillent les flamber, que ceux qui jouent des gongs en jouent, que ceux qui cuisent le riz aillent le cuire.

Dlăng H Ni, H Bhi, H Ang dè chŏk nao èa a'dung bŏ pha
Voir H Ni, H Bhi, H Ang elles lamenter aller eau nez remplir cuisse
èa məta bŏ păl chŏk nao hròè a'mao thao kral tlām məlam
eau visage remplir bras lamenter aller jour pas savoir connaître nuit nuit
a'mao thao krāl a'guăh.
pas savoir connaître matin.

H Ni chŏk : O' Nūè uơy si māng mənŭt, si māng hra tar Bih
H Ni lamenter: Ò Nué uơy semblable banian, semblable figuier partout Bih
Mənòng a'mao mao săh prŏng si ong mədrŏng a'na dua kưn
Mnòng pas avoir chef grand comme toi puissant pièce deux turbans
kədŭng, ŏng ching gan èmān gŭ'. Kao mĭn iè
gibecière, toi gongs renflés quantité éléphants innombrables. Moi penser mort
kŭt dlòng bòng jăk è'nak thŭn məlān. A'ney ong iè hĕ hlam
sculptures funèbres cercueil beau pour année lunes. Ainsi toi mort bien dans
ilan hlin jŭ. Ărang hing kəma iāng ăng kəma chu' kemo' iŭ
route cire noire. Gens réputer depuis génie jusque a montagne entendre Ouest
ngŏ ong ching lu tshar lu, ièu mənuih sa tŭh
Est toi gongs renflés beaucoup gongs plats beaucoup. appeler gens un cent
pŭh mənuih sa è'bao, ièu lang dĭng bra bra mənuih guk lăn a'la
amener gens un mille, appeler bien serviteurs multitude gens couvrir terre
nao chang e'nuh duh mgey kəley iè brŭ O' mgăt osĕh
aller vouloir préparatifs mortuaires affaire mort corruption. Ô gardiens chevaux
di brey osĕh o' məgăt èmò wièng brey èmò məgăt kəbao wièng
donner chevaux ò gardiens bœufs rassembler donner bœufs gardiens buffles rassembler
brey kəbao. — A'ney nao ioh mənuih bhŭ si kətŏng bhŏng si
donner buffles. — Ainsi aller oui gens foule comme daims grouiller comme

Et l'on voit H Ni, H Bhi et H Ang qui se lamentent, l'eau de leur nez inonde leurs cuisses, l'eau de leur visage inonde leurs bras, elles se lamentent depuis le jour sans connaître le soir, toute la nuit sans connaître le matin.

H Ni se lamente : Ò Nué, ò Nué uơy, toi, semblable au banian, semblable au figuier, nulle part chez les Bih et chez les Mnong il n'y a de grand chef semblable à toi, de chef puissant portant le double turban et la gibecière, ayant quantité de gongs renflés et d'innombrables éléphants. J'avais pensé que tu mourrais avec des sculptures funéraires et un beau cercueil préparé pendant les lunes d'une année et te voilà mort dans la route de cire noire, toi, réputé des génies à la montagne, de l'Ouest à l'Est, comme ayant beaucoup de gongs renflés, beaucoup de gongs plats. Que l'on convoque les habitants par centaines, par milliers, appelez les serviteurs, que leur multitude couvre la terre pour la cérémonie funèbre de la sépulture. Que les gardiens de chevaux amènent les chevaux, que les gardiens de bœufs rassemblent et amènent les bœufs, que les gardiens de buffles rassemblent et amènent les buffles. — Ainsi ils vont, foule semblable à une horde de daims, grouillante comme les fourmis ailées, s'écoulant comme les fourmis termites et les fourmis noires. On y voit les grands

tam ghăm. Ñu truh to' buòn klăp ñap ñap si muòr hədam. Dlăng
dominer tout. Eux arriver au village fourmis se suivre comme muòr hədam. Voir
mədrŏng Bih băk grèang ê'mòng, mədrŏng Mənòng bak grèang kəgō
puissants Bih collier crocs tigres, puissants Mnòng porter collier crocs ours
a'mao thao lŏ lach mənuih nao chang ê'nuh dŭh mgey kəley
pas savoir encore dire gens aller vouloir cérémonie funérailles affaire
iè brŭ. Trŭh to' dlê ê'măn lăn ê'un, truh to' dlê a'duôn Sūn
mort pourri. Arrivé à forêt déserte terre molle, arriver oui forêt aïeule Sun
Y Rit həley ngă trưng ngă nao trưng həley ngă sāng ngă nao sāng.
Y Rit qui faire hangar faire aller hangar qui faire maison faire aller maison.

H Ni, H Bhi chŏk sənan : O' Nuè uơy, o' Nuè uơy, kao min ong
H Ni, H Bhi lamenter ainsi : O Nuè uơy, ô Nuè uơy, moi penser toi
iê blăh ărang uāng mənă kao min ong iê jòa char
mourir battre gens capturer prisonniers moi penser toi mort envahir pays
mədrŏng. O' Nuè uơy, uit bàng tê èmò drey hŏng həlao, uit
puissants. O Nuè uơy, revenir manger cœur bœuf nous avec plateau revenir
bàng tê kəbao drey hŏng həmăm, uit mənam kəpê chĕh tŭk chĕh
manger cœur buffle nous dans coupe, revenir boire vin jarre tŭk jarre
tăng ding sa a'ruăt (1).
tăng tube une unité.

H Ang chŏk : O' a'iong, o' a'iong, kənòe ŏng săh prŏng mədrŏng
H Ang lamenter : O frère aîné, ô frère aîné, autrefois toi chef grand puissant
a'na dua kưn kədŭng. To' si jing mənă Bih kao a'mao brey
pièces deux turbans gibecière. Si comme faire prisonnier Bih moi pas donner

chefs de la tribu des Bih portant au cou un collier fait de crocs de tigres, on y voit les chefs puissants de la tribu des Mnong portant au cou des colliers faits de crocs d'ours, foule de gens dont on ne saurait dire le nombre, venue pour assister à la cérémonie funèbre de la sépulture. Arrivés à la forêt déserte dont la terre est liquide, les uns construisent le hangar, les autres construisent la maison.

Et H Ni et H Bhi se lamentent : « Ô Nué uơy, ô Nué uơy, j'avais pensé que tu mourrais en combattant tes ennemis, en capturant des prisonniers, j'avais pensé que tu périrais en envahissant les territoires des grands chefs. Ô Nué uơy, reviens pour manger un cœur de nos bœufs dans un plateau, reviens pour manger un cœur de nos buffles dans une coupe, reviens boire le vin de riz d'une jarre *tuk*, d'une jarre *tang* au tube unique.

Lamentations de H Ang : Ô frère aîné, ô frère aîné, tu étais autrefois un grand chef puissant ceignant le double turban et portant la gibecière ; si tu

(1) *Ding sa a'ruăt*, « tube une pièce ». *a'ruat* est l'auxiliaire numéral des liens ; *bè*, auxiliaire numéral des tiges, paraît mieux approprié ; mais *a'ruat* est sans doute employé, parce que le chalumeau de bambou employé chez les Rhadé pour aspirer le vin est très flexible.

ŏng kədàng, to' si jing Mənông kao a'mao brey kao a'mao brey
toi rançon, si comme faire Mnông moi pas donner moi pas donner.
ŏng krām, to' jing mənă săh mədrŏng ching ê'tŭh kao brey
toi libérer, si faire prisonnier chef puissant gongs renflés cent moi donner
tshar ê'tuh kao brey hələn èkay mənè kao jaò. Bô a'mao
gongs plats cent moi donner esclaves garçons femmes moi donner. Visage pas
nuôm lŏ buh məta iê a'dey a'mao lŏ tūòm hŏng a'may.
rencontré encore voir visage mort petit frère pas encore rencontré avec sœur aînée.

H Bhi chŏk: A'mi lach a'mao gò, a'ma mətò a'mao gŭt diă
H Bhi lamenter: Mère dire pas accepter, père ordonner, pas obéir tenir
dĭng wŭt tŭl iè a'sey. Kao lŭ èa a'dŭng bŏ tshiên məngă
tube wut atteint mort corps. Moi beaucoup eau nez remplir tasse fleur
lŭ èa mətă bŏ tshiên kədrua lŭ èa a'la bŏ a'sey məley.
beaucoup eau visage remplir tasse ornée beaucoup eau yeux plein corps.
E'sey a'mao kəmā èa a'mao mənăm păm pŭl a'mao chô kədeh êmò
Riz pas nourrir eau pas boire, pampŭl pas cueillir viande bœufs
kəbao a'mao lòa băng tiān. E'sey kao krò băng ê'lŭ mənŭ krò
buffles pas apaiser dans ventre. Riz cuit moi séché dans assiette poulet sec
hələm kənəhang a'sey tŏh ê'uang si gru' kənò. Kao min ŏng iè
dans plat corps squelettique comme vautour mâle. Moi penser toi mourir
blăh ărang uang Mənông blia ong iê hĕ hlam klông ilan hələn jŭ.
combattre gens envahir Mnông au lieu de toi mort oui dans piste route cire noire.

H Ang chŏk: Ngă si joh kəgă deh kao thao lŏ hələng,
H Ang lamenter: Faire comme cassé coupe-coupe moi connaître encore réparer
joh. jòng tīa, to' si iè èmān kənò a'na kao lŏ bley məkuan
cassé hache forges, et comme mort éléphant mâle femelle moi encore acheter autres

avais été fait prisonnier par les Bih, je n'aurais pas payé ta rançon ; si tu avais été capturé par les Mnong, je ne t'aurais pas racheté ; mais si tu avais été capturé par un grand chef, j'aurais donné des gongs renflés par centaines, des gongs plats par centaines, j'aurais donné des esclaves hommes et des esclaves femmes ; je ne verrai plus ton visage, je ne te rencontrerai plus, car tu es mort, petit frère, tu ne verras plus ta sœur aînée.

Lamentations de H Bhi : Ta mère te donnait des conseils et tu n'entendais pas, ton père te commandait et tu n'obéissais pas, tu jouais de la flûte *wut* jusqu'à la mort de ton corps. L'eau de mon nez remplit un bol à fleurs, l'eau de mon visage remplit un bol orné, je pleure toutes les larmes de mes yeux, toutes les larmes de mon corps. Tu ne mangeras plus de riz, tu ne boiras plus d'eau, tu ne cueilleras plus la liane *păm pŭl*. La chair des buffles et des bœufs n'apaisera plus la faim de ton ventre. Et maintenant, mon riz cuit sèche dans l'assiette, le poulet rôti reste dans le plat desséché comme le vautour mâle. J'avais pensé que tu mourrais en combattant tes ennemis, en envahissant les territoires mnong et tu es mort enlisé dans la route de cire noire !

Lamentations de H Ang : S'il s'agissait d'un coupe-coupe cassé, je le ferais réparer ; s'il s'agissait d'une hache ébréchée, je la ferais forger ; s'il s'agissait

chŏk nao iơh hròè a'mao thao krāl tlam məlam a'mao thao krāl
lamenter aller oui jour pas savoir connaitre soir nuit pas savoir connaitre
a'guăh kəuah a'lă məta. Ong iè hĕ hlam dlè è'măn hlam lăn ê'un
matin toutes yeux figure. Toi mort oui dans forêt déserte dans terre liquide
hlam dlè a'duòn Sun Y Rit.
dans forêt aïeule Sun Y Rit.

A'ney ruè mŭt hĕ hlam bang gey. Dò' H Ni ching sa tuh
Ainsi mouche entrer dans trou dents. Et H Ni gongs renflés un cent
tshar sa tuh puh mənuih pă èma ñu kədō hlam dlè è'măn lan
gongs plats un cent porter gens quatre cinq lui enfouir dans forêt déserte terre
ê'un dlè a'duòn Sun Y Rit.
liquide forêt aïeule Sun Y Rit.

H Ni. — Ō jūk, o' jūk, màng ney iơh drey kue kəbūt məsat (1)
H Ni. — Ô cousine, ô cousine, depuis oui nous édifier tertre tombeau
uat gàng kŭt chŭh nao èmô kəbao hroè a'mao tu'. Bo' bĕ ! drey
avec poteaux statues flamber aller bœufs buffles jour pas finir. Allons nous
uit to' buòn sāng. O' ngièk è'baô kətrō kling o' ding buăl
retourner à village maison. O ngièk mille, tourterelles diaprées, ô serviteurs
màng ney ko' dih màng ney iơh drey dòk chāng e'nuh dŭh məgey
depuis ici à là-bas depuis ici oui nous rester vouloir cérémonie funèbre
kəley iè brŭ uit to sāng ngă iāng ko' a'tao săh mədrŏng
affaire mort pourri retourner à maison faire sacrifice à morts chefs puissants
hưn. A'tao bi jăk diă jòng kəgă nao ko' brua həmā. Kəgă
dire. Morts faire bien tenir hache coupe-coupe aller à travail ray. Dessous
a'guah è'dah iāng hròe kəpè êma, kəbao tlin bi jăk a'sey məley.
matin lever génie jour vin cinq, bufflesse stérile faire bon corps.

de la mort d'éléphants mâles ou femelles, j'en achèterais d'autres ; mais je ne puis que me lamenter tout le jour sans connaître le soir, toute la nuit sans connaître le matin, de toutes les larmes de mon visage, car tu es mort, ô petit frère, dans la forêt déserte, dans la terre liquide de la forêt de l'aïeule Sun Y Rit.

A ce moment une mouche pénètre dans sa bouche. Et H Ni fait porter par quatre ou cinq hommes cent gongs renflés et cent gongs plats qu'elle enfouit dans la forêt déserte, dans la terre liquide, la forêt de l'aïeule Sun Y Rit.

H Ni. — Ô cousine, ô cousine, maintenant que nous avons édifié le tertre

---

(1) *Kuê kəbūt məsat*, édifier le tertre du tombeau. *Kuê*, racler. Au-dessus de la fosse formée avec des rondins de bois est accumulée la terre provenant du creusement du fossé circulaire qui entoure cette fosse. Cet amas de terre est édifié en forme de dôme dont la grandeur et la hauteur dépendent de la quantité de terre sortie du fossé. *Kuê* signifie donc ici creuser en raclant, car les petites houes indigènes ne permettent pas de piocher, mais de racler la terre (Cf. p. 292, n. 3).

H Ang. — Săh kəpê mədê sang ray brəy kəpê mədè sāng
H Ang. — Epuisé alcool autre maison disperse épuisé alcool autres maisons
duè iơh drey həmey uit iơh juk ăh.
partir oui nous nous retourner oui cousine ô.
A'guah ê'dey həroè məkuan ñu nao brua ngă həma mekrā nao pưh
Matin après jour autre elle aller travail faire ray réparer aller cabane
sāng. Dòk sa hrôe mədey sa məlam dòk sa tlām a'guăh tian mao (1),
maison. Rester un jour reposer une nuit rester un soir matin ventre avoir,
kəsō jŭ a'nak pŭ bă. A'ney dih puy (2), *a'nak ñu hèa nanao,*
seins noirs enfant porter. Après cela coucher feu. enfant elle pleurer toujours

du tombeau (3), les poteaux-statues, et tué les bœufs et les buffles sans compter les jours, allons, retournons au village. O millier d'oiseaux *ngiêk*, tourterelles diaprées, mes serviteurs, tous ici et là-bas, nous avons terminé les funérailles, nous abandonnons la chose morte en putréfaction. Retournons à la maison offrir le sacrifice à nos morts, à nos grands chefs, pour qu'ils nous fassent bien tenir le coupe-coupe et la hache pour aller au *ray*.

De grand matin, au lever du soleil, cinq jarres et une bufflesse stérile sont offertes en sacrifice pour la bonne santé de tous.

H Ang. — Le vin de riz est épuisé, les gens des autres maisons se dispersent, le vin de riz est épuisé, les voisins s'en vont, ô cousine, nous nous en retournons.

Le jour après elle se rend au *ray* faire réparer la cabane. Elle reste un jour, repose une nuit, reste un soir, un matin et voit son ventre grossir, le

---

(1) *Tian mao*, « avoir ventre », être enceinte. *A'nak pŭ bă*, « enfant porter donner », être enceinte ; on dit également *ba tian*, « porter ventre ».

(2) *Dih puy*, « coucher feu », accoucher ; la femme accouche à côté d'un foyer dont on entretient le feu et dont elle ne s'éloigne pas pendant huit jours.

(3) La cérémonie mortuaire insuffisamment décrite dans *Damsan* nécessite, pour être comprise, quelques détails complémentaires :

Soient la maladie, le décès, les funérailles d'un personnage important.

Les *məjao* ou guérisseuses sont intervenues en vain, les sacrifices ordonnés par elles ont été sans effet, le malade se meurt. Ses yeux « s'obscurcissent », sa voix « se casse », sa respiration devient saccadée (*eua pu grưh*). Les parents font une dernière tentative pour apitoyer (*mưich*) les *iang* : « Ô Génies, ayez pitié de nous, pour cela nous vous offrons buffles, bœufs, porcs, chèvres, ô Génies ! » Ce disant, ils placent sur l'oreille du moribond (*tiet ko' kənga*) une mèche de coton pour « alléger » le corps que la maladie rend lourd (*kətrŏ ơsey məley*, « corps lourd », malade) et poursuivent : « Rendez légers ses pieds et son corps, rendez son corps léger comme le coton, rendez-le bien portant. Faites-lui avoir soif, avoir faim, faites-lui reconnaître ses frères et ses sœurs, ses mère et père, ses oncles maternels et paternels, faites-le savoir aller à petits pas vers l'avant de la maison, faites-le savoir revenir, demeurer à l'arrière, faites-le savoir chercher les aliments. Ainsi nous vous promettons un sacrifice de sept jarres et d'un buffle mâle pour que vous vous engagiez, ô Génies. »

Les génies n'interviennent pas, la respiration s'affaiblit et cesse, le *məngat* est

hèa bap bap hrôe bhong tlăm məlam bhông guăh. Tŭ buè sa
pleurer sans cesse jour, atteint soir nuit jusque matin. Consulter accoucheuses un
è'baò məjăo sa tuh e'muh a'nan a'mao thao krāl. A'ney pêt hrôe
mille sorcières un cent demander cela pas savoir connaître. Ainsi dormir jour
è'pey məlām. lang brey lo bi a'nan èkay Damsan. Luy ê'kay dam
rêver nuit. Génie donner encore faire nom garçon Damsan. Laisser garçon ne pas

bout de ses seins noircir, elle est enceinte, elle accouche, son enfant pleure toujours, pleure affreusement sans cesse du jour à la nuit, de la nuit au matin. On consulte mille accoucheuses, cent sorcières ; elles ne peuvent en connaître la cause. Elle dort le jour, elle rêve la nuit, et les génies lui font connaî-

---

parti. Le pouls (*kuih tap*) quitte le cœur, passe dans le bras gauche, ensuite dans la main pour s'enfuir par l'extrémité du doigt majeur.

Le *kuih tap* « pulsations » est la manifestation de la présence du *mənga* dans le corps ; quand il n'est plus perçu, c'est que le *məngat* est parti. Il ne faut pas confondre *mənga* et *məngat*. Le *məngat* est le double, on le voit en se plaçant devant un miroir, au-dessus de l'eau, l'ombre du corps est aussi le *məngat*. Quand il erre à l'extérieur du corps, celui-ci est indisposé ; quand le corps est endormi, le *məngat* est parfois en activité, ses faits et gestes sont ce que nous appelons les rêves.

Le *mənga* est le principe vital, c'est lui qui fait vivre, manger, agir. Lorsque le *mənga* a quitté le corps, c'est-à-dire lorsque le corps est mort, le double, *məngat*, s'en va chez Ay Dé, l'ancêtre céleste. Ce sont les *məngat* que l'on voit sous la forme de nuages très élevés, épandus dans le ciel en filaments ténus (*cirrus*) d'où l'un d'eux se détache parfois pour venir sous la forme de l'épervier d'eau (*tlang èa*) revoir les lieux où il vécut avec le corps.

Après avoir quitté le corps par le doigt majeur de la main gauche, le *mənga*, appelé alors *a'lun*, erre pour trouver une femme sur le point d'accoucher et s'incorporer dans l'enfant qui va naître (si la femme accouche avant que le mort soit enseveli, c'est là l'*une* des preuves que c'est bien l'*a'lun* du défunt qui fait vivre le nouveau-né).

Le départ du *mənga* constaté, on attache la mâchoire du mort, on lui lie les deux pieds avec un fil de coton auquel on suspend un petit grelot ou à défaut un fragment de flanelle rouge pour reconnaître son double, *məngat*, lorsque, sous la forme de l'épervier d'eau, ce dernier viendra planer au-dessus du *ray* ou de la maison de sa famille.

Un premier sacrifice est fait au défunt devenu esprit (*iang*). Le décès est porté à la connaissance du village dont les habitants procèdent sans tarder à la confection des cercueils. Un premier est creusé dans un tronc d'arbre et doit contenir le corps ; un deuxième, creusé également dans un tronc d'arbre, doit contenir le premier. Cette enveloppe du cercueil est de forme identique à celle des cercueils européens. Elle est bariolée de dessins géométriques, et toutes les fissures et joints sont obstrués avec de la laque. Le défunt est mis en bière, les tissus les plus beaux que possède la famille sont disposés en tentures le long des parois de la salle avant, qu'encombrent les plateaux de riz et de viande hachée et la foule des parents et des habitants. L'officiant récite les prières tandis que les gongs, le tamtam font rage ; pendant ce temps, des femmes placées derrière les jarres du sacrifice, vêtues de vestes spéciales aux manches desquelles pendent de longues franges de perles, les bras déployés comme des ailes, miment en lents mouvements le vol plané des vautours. Le cercueil

hêa ê'la dăm duăm, ñu chăng bàng tè èmô hŏng hələo, tè kəbao
pleurer matin ne pas malade lui vouloir manger cœur bœuf avec plateau, cœur buffle
hong hənăm mənam kəpê si a'oa ñu dŭrm. Âney kəpê èma kəbao brey ko'
avec coupe boire vin comme oncle lui jadis. Ainsi vin cinq buffles donner à

tre que son fils est Damsan et qu'il faut lui donner son nom. Dès lors Damsan cesse de pleurer, cesse d'être malade, il veut manger le cœur de bœuf dans un plateau, le cœur de buffle dans une coupe et boire le vin de riz

---

est demeuré dans la partie arrière (*ok*) ; des femmes l'entourent qui pleurent et clament les lamentations, les unes sont des pleureuses bénévoles, d'autres ont été louées.

Ensevelissement. — Une fosse est creusée au lieu habituel des sépultures, lieu qui n'est pas permanent. Le sacrifice commencé au décès, continue jusqu'à l'enlèvement du cercueil. Celui-ci, placé sur un cadre de rondins, est enlevé par un nombre considérable de porteurs en raison de son grand poids. Les chevaux, les éléphants de la famille du défunt précèdent, montés par des parents et des domestiques. Debout sur le cercueil, ainsi que des joueurs de *cling breat* (flûte), un officiant vêtu d'une longue houppelande bariolée brandit un sabre pour effrayer les mauvais esprits, derrière viennent les pleureuses, les parentes et la foule des habitants. Le cercueil est descendu dans la fosse ainsi que des bols de riz et de viande du sacrifice, on y enfouit également des objets appartenant à la famille, vêtements, jarres, gongs. Ces objets détériorés et rendus inutilisables pour ne plus tenter les Annamites et Laotiens qui s'enrichissaient en pillant les tombeaux. Les lamentations se poursuivent, le caveau est fermé avec des rondins rapprochés et mis en travers de l'ouverture. Deux circonférences dont la fosse est le centre, sont tracées l'une de quatre mètres de rayon, l'autre de cinq environ ; elles délimitent le fossé et le tertre, édifié avec la terre prélevée en creusant le fossé entre les deux circonférences. Deux grands et gros tubes de bambou émergent qui ont été disposés à la tête du cercueil par lesquels parviendront au mort le riz et le vin de riz des sacrifices mensuels. Le tertre achevé a la forme d'un dôme régulier, haut de trois mètres environ, entouré du fossé profond, large d'un mètre. Si la famille est riche, elle viendra à chaque nouvelle lune faire le sacrifice d'un porc châtré et d'une jarre de vin de riz dont la part du mort lui sera versée par les tubes de bambou aménagés à cet effet.

Abandon du tombeau. — Le corps dans le tombeau est supposé disparu du fait de la putréfaction, on ne lui doit plus rien, l'esprit du mort seul subsiste. On lui fait alors la cérémonie de l'abandon (généralement un an après l'ensevelissement). Un immense hangar est édifié à proximité du tombeau pour abriter les assistants, parents et invités. D'un bout à l'autre sont alignées les jarres de vin de riz de la famille et celles apportées par les invités ; sans arrêt sont sacrifiés buffles, bœufs, porcs, poulets ; sans arrêt sont remplacées les jarres épuisées, on boit, on mange, dans la rumeur des conversations, des chants, dans le fracas des sonneries de gongs, des battements du tamtam que dominent les sanglots et les gémissements des flûtes *ding kchok*. Chevaux et éléphants de la famille sont lancés à une allure folle autour du tombeau, des chutes de cavaliers s'ensuivent qui provoquent la joie de la foule, tandis que sur un ton aigu et traînant les pleureuses clament leurs lamentations. De grands poteaux sculptés (*gâng kut*) ont été plantés sur le pourtour du tombeau à l'extérieur du fossé, les sculptures représentent des marmites, des iguanes, des singes et un couple humain

a'taô, kəpè kəjuh kəbao kənô bi ănan he èkay Damsan chăng bi săh
ancêtres vin sept buffle mâle faire nom pour garçon Damsan vouloir faire chef
prŏng mədrŏng jing ching bi lu tshar bi lu si
grand puissant faire gongs renflés faire beaucoup gongs plats faire beaucoup comme
a'mièt ñu. A'ney prŏng nao iorh si kəmun prŏng nao si məkay
oncle lui. Ainsi grand aller oui comme concombre gros aller comme pastèque
bi prŏng, ching thao duah kənăh bley hlun êkay mənê
faire gros, gongs renflés savoir choisir gongs plats acheter esclaves hommes femmes

comme son oncle jadis. Alors cinq jarres de vin de riz et un buffle sont offerts aux mânes des ancêtres, sept jarres de vin de riz et un buffle mâle sont offerts en sacrifice pour donner le nom de Damsan au jeune garçon, pour qu'il ait beaucoup de gongs renflés et beaucoup de gongs plats et qu'il soit un grand

---

aux sexes exagérés, assis les coudes sur les genoux, le menton dans les mains, dans une attitude méditative. Au sommet du tertre a été édifiée une maisonnette (*k'drong èsey*) en bois sculpté, fixée sur des supports également sculptés de 1 mètre de haut environ; dans l'intérieur sont déposées des soucoupes de victuailles destinées au *iang a'tao*.

Sur les flancs du dôme ont été plantés des ananas, des bananiers, tout ce que l'on cultive dans le *ray*, sauf des plants de riz; on éparpille des grains de paddy et de maïs, et on lâche de jeunes poulets insuffisamment gros pour pouvoir franchir le fossé et s'enfuir.

Les victuailles absorbées, les jarres épuisées, parents et amis, lourds d'ivresse et aphones, regagnent leurs villages. Le mort et son tombeau sont définitivement délaissés. Les herbes, les lianes envahissent le tertre, les arbres y poussent, le fossé se comble, les sculptures pourrissent et s'effrondrent, le mort matériel n'existe plus. La personnalité du mort, son esprit subsistera, esprit tutélaire que l'on respectera, que l'on vénérera sous son nom personnel de vivant dans toutes les cérémonies.

Dans les familles peu aisées et peu nombreuses où l'on ne peut disposer que de quelques jarres, que d'un buffle ou d'un porc, la cérémonie de l'abandon suit immédiatement celle des funérailles, mais cela doit être une déformation, sinon une violation de la coutume primitive, devenue une règle dans l'état de déchéance actuel de la race, car il est dit dans la Loi que les dettes contractées par le défunt doivent être portées à la connaissance de la famille dans le temps qui sépare la cérémonie des funérailles de celle de l'abandon, sinon elles ne sont pas reconnues; il y a également la loi de l'adultère qui punit la faute commise entre la cérémonie de l'ensevelissement et celle de l'abandon au même titre que celle commise du vivant de l'époux décédé.

Le remplacement de l'époux décédé ne s'effectue du reste qu'après l'abandon du tombeau. Il est cependant une circonstance où l'on revient au cadavre enseveli et abandonné, c'est lorsqu'un membre de la famille malade voit le mort en rêve, il voit en lui la cause de son mal, parce que, croit-il, les termites rongent le squelette. Cette conviction bien établie, les parents du malade descendent dans la fosse, prennent les ossements qui subsistent et les dispersent à l'extérieur. Cette pratique, peu en usage chez les Rhadé, est courante chez les Adham et les Krung qui sont de même race, il n'est pas sur leur territoire de tombeau qui n'ait été ouvert et dont les ossements n'aient pas été dispersés.

thao mətlaèh. Tar hədeh pah to' lăn kan mao si ñu, pan to'
savoir libérer. De tous enfants pétrir à terre pas avoir comme lui, saisir à
èñan hədeh thao iran èbăt kan mao si ñu. Dòk sa hròe
échelle enfant savoir courir marcher pas plus avoir comme lui. Rester un jour
mədey sa mələm dòk sa tlam a'guah.
reposer une nuit rester un soir matin.

H Ni ièu: O' Y Dhing uœy, o' Y Ling uœy, o' Y Dang uœy, o' Y
H Ni appeler: Ò Y Dhing uœy, ò Y Ling uœy, ò Y Dang uœy, ò Y
Lang uœy, èngao bang jang koh nak toe kədi kan mao. O' Y Suh
Lang uœy, en dehors porte tuer fils étranger affaire pas avoir. Ò Y Suh
uœy, o' Y Sah uœy, hrè to' ney.
uœy, ò Y Sah uœy, venir à ici.

Y Dhing. — Ia kəley ih ièu ko' a'dey? Ia kəley ih kœu ko'
Y Dhing. — Quoi affaire toi appeler à petite sœur? Quelle affaire toi héler à
a'dey?
petite sœur?

H Ni. — Kao ièu brua dih kan mao kao ièu brua a'nan
H Ni. — Moi appeler travail là-bas pas plus avoir moi appeler travail là-bas
kan mao. O' Y Suh, Y Sah, ê'lah puy thao tu' həduy kədi thao
pas plus avoir. O Y Suh, Y Sah, langue flamme savoir concilier affaire savoir
hlī tian sah mədrŏng kao chăng ko' pò tă rŏh ko' pò
apaiser ventre chef puissant moi vouloir à celui qui fauche brousse à celui
kŏh būr ko' pò ūr kətia həril.
couper arbres à celui qui crier kətia həril.

chef puissant comme son oncle. Et le jeune Damsan, grand comme un concombre, gros comme une pastèque, sait déjà choisir les gongs plats, acheter les esclaves hommes et femmes et les libérer.

De tous les enfants qui jouent à pétrir la terre il n'en est pas de semblable à lui; de même que pour grimper à l'échelle, il n'en est pas non plus qui court et marche comme lui.

H Ni reste un jour, repose une nuit, reste un soir, un matin, et appelle: Ô Y Ding uœy, ô Y Ling uœy, ô Y Dang uœy, ô Y Lang uœy, que faites-vous au dehors? Il n'y a pas de mise à mort d'étrangers. Ô Y Suh uœy, ô Y Sah uœy, venez ici.

Y Suh. — Pour quelle affaire nous appelles-tu, ô petite sœur? pourquoi nous hèles-tu?

H Ni. — Je ne vous appelle pas plus pour une affaire d'ici que pour une affaire de là-bas, mais ô Y Suh, ô Y Sah, vous dont la parole ardente sait aplanir les difficultés, vous qui savez apaiser les peines d'un grand chef, je désire celui qui doit faucher la brousse, abattre les arbres, effrayer les perruches *ktia* et *hril*.

Aussitôt ils sacrifient une jarre et un coq aux génies. Ils invoquent les mânes des ancêtres, ils appellent les grands chefs morts pour leur rendre

A'ney kəpè cheh tuk mənu kənò iang ñu hao a'tao ñu uah a'tao
Ainsi vin jarre tuk poulet mâle génie lui invoquer mânes lui appeler mânes
sa'h mədrong, ñu hưn. A'nan nao Y Suh, Y Sah. Truh to' ual
chefs puissants, lui faire savoir. Ainsi aller Y Suh, Y Sah. Arriver à esplanade
tơl to' săng H Ang.
atteint à maison H Ang.

H Ang lach: O' a'iong, o' a'iong, jăp jing ching di
H Ang dire: O frère aîné, ô frère aîné, pourquoi faire gongs renflés pendus
prah, khua èmua joa săng a'sao, joa săng kao sa băng ơney?
foyer, chef noble ouler maison chien, fouler maison moi une fois ici?

Y Suh. — Bòèh! a may ah, drey prăh è'jām prām èroè məney
Y Suh. — Boèh! sœur aînée ô, nous abattre abatis placer épines baigner
ko' a'năp, drey je èrŏ, trò mənèa.
à devant, nous près marcher, tendre main échanger.

A'nan H Ang ñu uit to' òk, kəpê pu, mənŭ cham è'sey
Alors H Ang elle revenir a arrière, jarre porter poulet, assommer riz
həmăm hlao mədàng.
assiette plateau disposer.

Y Suh. — Lĕh hoa mənam, lĕh mənam ial dlê iơh a'may ah?
Y Suh. — Déjà manger boire déjà boire parler est-ce sœur aînée ô?
Həmey hrè mơh iè go' dĕ bru mədè, iè rơk kəsơk mətao
Nous venir oui mort que chose corrompue paddy, mort herbe doubles sorciers
dia ba. Bi a'ney joh a'drung ih lŏ hroa, io' jŏh trèa ih
tenir porter. Faire ainsi cassé traverse toi encore remplacer, oui cassé parquet toi
lŏ dluih, iè mənuih ih lŏ chuê iơh. Hemey kəpur kədang
encore réparer, mort quelqu'un toi encore renouer oui. Nous foyer désagréger
săng tiăp, săp blu è'nguòt. Ung ong chuè nuè hŏng brey
maison délabrée, parole parler tristesse. Epoux toi renouer remplaçant avec donner
nga' si mətey kəbao həmey lŏ plā məkuăn.
faire comme banane canne à sucre nous encore planter autres.

compte de leur mission. Et Y Suh, Y Sah partent. Ils atteignent l'esplanade du village, ils arrivent à la maison de H Ang. H Ang leur dit : O frères aînés, ô frères aînés, les gongs sont-ils suspendus au-dessus du foyer que de nobles chefs égarent leurs pas dans une maison de chien, mettent le pied dans ma maison ici ?

Y Suh. — Ô sœur aînée, ô sœur aînée, nous n'avons pas abattu les fortifications de troncs secs et d'épines, nous nous baignerons devant vous, nos pas suivront les vôtres, nos mains se tendront pour les échanges.

Alors H Ang retourne à l'arrière, fait apporter une jarre, assomme un poulet et dispose le riz dans les assiettes et les plateaux.

Y Suh. — Quand on a fini de manger, on boit ; quand on a fini de boire, on parle, n'est-ce pas, ô sœur aînée ? Nous venons parce que la mort a corrompu le riz et tué l'herbe qu'ont emportée les doubles des sorciers.

H Ang. — Hley tè ih ba, hley è'ua ih khăp ko' leh, a'nap ih min ?
H Ang. — Qui cœur toi porter qui souffle toi aimer à déjà, devant toi penser ?
Y Suh. — Iè a'miet to' a'muòn iè a'duôn ko' chò iè pò a'ney
Y Suh. — Mort oncle à neveu morte aïeule à petite fille mort celui ci
ko' pô a'dih. A'năk amay ih bley, a'năk a'dey ih păh
à celui là. Enfant sœur aînée toi acheter, enfant sœur cadette toi choisir
a'năk sah mədrŏng ih murn. Həmey blŭt hənòe ko' tshòng hông
enfant chef puissant toi emprunter. Nous arriver abeille sur flaque taon
ko' məngā, a'năk è'dām è'ra ko' hăt ê'hang (1).
sur fleur, garçon adolescent fille pour tabac bétel

H Ang. — O' a'iong, o' a'iong, ti hmey mao ngă, hmey mao hədĕh
H Ang. — O frère aîné, ô frère aîné, où nous avoir faire nous avoir enfant
păh to' lan, hədeh păn to' êñan, ngă hmey mao hədĕh thao iran
amuser à terre, enfant s'accrocher à échelle, faire nous avoir enfant savoir courir
êbat dĕh. Nao to' həma a'mao diăp a'guah, kəchuh èa bah a'mao
marcher seul. Aller au ray pas compter matin, cracher eau salive pas
gao kəpur ūr həril kətia a'mao duê, tian prong lu hoa,
dépasser foyer crier hril ktia pas fuir, ventre gros beaucoup manger
a'la prong lu pêt.
yeux grands beaucoup dormir.

Chez nous la traverse est cassée, le parquet est disjoint, vous devez les remplacer. Vous devez remplacer celui qui est décédé pour que ne se désagrège pas notre foyer, pour que chez nous la parole ne dise pas la tristesse. Vous devez redonner un remplaçant, vous devez faire comme pour le bananier et la canne à sucre ; quand ils sont morts, on en plante d'autres.

H Ang. — Qui portes-tu dans ton cœur ? le souffle de qui désires-tu ? à qui as-tu déjà pensé ?

Y Suh. — Lorsque l'oncle est mort, le neveu demeure ; lorsque est morte l'aïeule, la petite fille demeure ; lorsque meurt celui-ci, il reste celui-là. Achète l'enfant de ta sœur aînée, achète l'enfant de ta sœur cadette, emprunte l'enfant d'un chef puissant. Nous venons à vous comme les abeilles vont aux flaques, les taons aux fleurs, le jeune homme à la jeune fille pour le tabac et le bétel.

H Ang. — O frère aîné, ô frère aîné, comment faire, notre enfant tripote la terre, notre enfant s'accroche à l'échelle, comment faire ? Nous n'avons qu'un enfant qui ne sait ni courir, ni marcher seul. Il ne saurait connaître le matin pour aller au *ray*, en crachant, sa salive ne dépasse pas le foyer et ses cris ne se feraient nullement s'enfuir les perruches *ktia* en *hril*, son ventre est gros de manger trop, ses yeux sont grands de trop dormir.

---

(1) *Ê'dām e'ra ko' hat ê'hang*, « jeune homme jeune fille pour le tabac et le bétel ». Le jeune homme qui désire une jeune fille le lui fait connaître en lui offrant une pincée de tabac et une chique de bétel.

Y Suh. — Hənan dưn, məluk tŭ ko' lu, məgū tŭ
Y Suh. — Ainsi moyen, innocent accepter que beaucoup. naïf accepter
ko' ê'ngun drey chang kŏ' jàng bley. êmān si thao mao,
que pareil nous vouloir que pieds acheter éléphants comme savoir avoir,
kəngān bley ching, mənuih jing sah mədrong si drey thao
main acheter gongs renflés individu faire chef puissant comme nous savoir
mao? Dưn mơh nuê diĕt, hmey chung ung diĕt, hmey guòn,
avoir? Qu'importe remplaçant petit, nous accepter mari petit, nous attendre,
blut ñu a'muôn a'dey iāng.
atteindre lui neveu frère génie.

Damsan. — Bòèh! a'mi ah kao dê kao pưk hlam həma, a'lah
Damsan. — Bòèh! mère ô moi même moi cabane dans ray, paresseux
jah druòm a'mao krèang, lĕh kəbloh meli ărang jam ê'dam
sarcler abattre pas courageux, déjà bientôt riche gens arrivé adolescent
sah mədrŏng.
chef puissant.

H Ang. — Ong nao dòk brey ti jhưng kəthưng klŏ ong nao
H Ang. — Toi aller rester donner quel lit escabeau bloc toi aller
iòā brey dŏ ngăn a'miĕt ŏng dưm.
demander donner biens oncle toi jadis.

Damsan. — Kao nao dòk iơh a'mi alt ngăn ñu pŭ iơh pnŭ
Damsan. — Moi aller demeurer oui mère ô objets lui porter oui dot
iŏng ngăn, sŏng bĕ ñu brey iơh a'ney màng ay a'duôn dưm.
remettre objets sŏng bĕ lui donner oui ainsi depuis ancêtre autrefois.

Y Suh. — Qu'importe! nous l'acceptons. Qu'il soit trop innocent ou trop naïf, nous l'acceptons. Nous voulons des pieds pour aller acheter des éléphants, des mains qui sachent acheter des gongs renflés, nous voulons quelqu'un dont nous puissions faire un chef puissant semblable à nous. Qu'importe que le remplaçant soit petit, nous en ferons un petit mari et nous attendrons qu'il atteigne la grandeur de son parent décédé.

Damsan. — Bòèh! mère, ô ma mère, je saurai faire la cabane dans le *ray*, je ne serai pas paresseux et je saurai sarcler l'herbe et abattre les arbres; avant peu je serai riche, je serai adolescent et chef puissant.

H Ang. — Tu vas pour qu'on te donne les meubles, tu vas pour que l'on te donne les biens de son oncle de jadis.

Damsan. — Oui, ô mère, je vais demeurer, les objets de la dot, ils les ont remis; les objets d'un *song*, d'un *be*, ils les ont donnés, les biens de nos aïeux de jadis.

Y Sah. — Pourquoi ne le savez-vous pas? les objets de la dot, nous les remettons, les objets d'un *be*, d'un *song*, nous les donnons certainement; nous donnons un éléphant et ferons le sacrifice d'un buffle à ta mère.

Y Sah. — Si go' thao həay' kơh, kədrăp həmey pŭ, pənŭ
Y Sah. — Pourquoi savoir pour rien donc, biens nous porter dot
iŏng ngăn sŏng bĕ həmey go' brey məkơh sa drey èman
remettre objets sŏng bĕ nous mêmes donner certains une unité éléphant
kəbaô kəpih a'mi ih.
buffle sacrifier mère toi.

H Ang. — O' a'dey həlăm buòn a'muòn hlăm sāng bo' bĕ
H Ang. — O frères dans village neveux dans maison allons
drey-nao tăt èkay Damsan dòk mò.
nous aller accompagner garçon Damsan rester femme.
Nao iơh ŭk mənuih lu ū mənuih prŏng dhŏng daò kəpāl.
Aller bien nombre gens beaucoup foule gens grands couteaux sabre épais.
Trŭh to' sāng H Ni dlăng buăl H Ni hley mă kəpê ma nao kəpê.
Arrivé à maison H Ni voir domestiques H Ni qui prendre vin prendre aller vin.
hley iuôl ching iuòl ma ching, hley chuh kəbaô chuh nao
qui suspendre gongs renflés susprendre gongs renflés, qui flamber buffles flamber aller
kəbaô, hley diăt èa diat nao èa. Lĕh kəsa chim, chŭt ding, lĕh
buffles, qui porter eau porter aller eau. Déjà cuire viande, enfoncer tube, déjà
chŭt ding kəpih a'mi Damsan. Kəgu a'guăh lŏ mă kəbaò
enfoncer tube sacrifice mère Damsan. Dessous matin encore prendre buffle
mă kəpê bi kəpih ung mò èa bi kəpih bi lih bi
prendre vin faire sacrifice époux homme femme eau faire sacrifice mélanger faire
miăl. Jàng jòa jòng kəbòng kəgong ding. Lĕh kəpih ung mò
aspesger. Pieds poser hache bouche tenir tube. Déjà sacrifice mari épouse

H Ang. — O frères dans le village, ô neveux dans les maisons, venez tous accompagner le garçon Damsan qui va se marier.

Ils vont en foule, ils vont en grand nombre, les uns portent de grands couteaux, les autres des sabres épais. Ils arrivent à la maison de H Ni, ils voient les domestiques de H Ni qui apportent les jarres de vin de riz, qui suspendent les gongs renflés, qui flambent les buffles, qui apportent de l'eau. Lorsque les viandes sont cuites et les tubes enfoncés dans les jarres, on fait le sacrifice *kəpih* à la mère de Damsan. Le lendemain matin on apporte encore des jarres et encore un buffle pour faire le sacrifice aux époux, l'eau du sacrifice est mêlée et aspergée, les pieds posés sur le fer de hache et le tube tenu dans la bouche (1). Le sacrifice des époux terminé, on remet le montant de la dot, un éléphant, une femme pour cuire le riz, un homme pour procurer des aliments. Alors H Ang s'en retourne chez elle.

(1) Au cours du sacrifice qui consacre une union, les conjoints placent un pied sur une hache, laquelle repose sur une feuille de bananier, l'officiant asperge les pieds à l'aide d'une mèche de coton trempée dans le sang de la bête sacrifiée, mélangé au vin de riz de la jarre également offerte en sacrifice. *Èa*, eau, est ici mis pour *èa kəpê*, eau du vin. La hache symbolise la durée de l'union, la feuille du bananier, sa fraîcheur, son agrément.

brey ngan pənu sa drey êmān. mənê kəna è'sey êkay brông
donner objet dot un animal éléphant, femme cuire riz garçon chercher
diām. lĕh a'nan H Ang ñu uit.
aliments déjà alors H Ang lui retourner.

H Ang. — O' èkay. dām ròng mò bi məak, ròng a'nak bi
H Ang. — O garçon, soigne femme faire agréable, soigne enfant faire
iao, yao guah ko' həma e'la ko' ku thu èa nguòm khat ko'
bien, aller matin au ray matin lorsque sèche eau rosée couper à
hrŏk. Dam ngă a'guah sāng a'ma ê'la sāng a'mi, dăm luy
herbe. Ne pas faire matin maison père après maison mère, ne pas abandonner
hĕ ôh mò a'nak. O' juk, o' juk. hədeh ih chung ba khua
falloir non femme enfant. O cousine, ô cousine, enfant toi soigner porter grand
ih chung guòn ho, həmey uit io'h.
toi garder attendre bien, nous retourner oui.

Dŏk sa hroê mədey sa məlam dŏk sa tlăm a'guah, ñu nao
Rester un jour reposer une nuit rester un soir matin, lui aller
brua ngă həma məkră nao pŭrk sāng. Ching duăh kənah
travail faire ray réparer aller cabane maison. Gongs renflés choisir gongs plats
bley həlŭn ê'kay mənè mətlaĕh. A'nan lĕh ărang dlăng ñu săh
acheter esclaves hommes femmes libérer. Ainsi déjà gens regarder lui chef
prŏng mədrŏng a'na dua kŭn kədun məsĕ si săh prŏng a'miet
grand puissant pièces deux turbans gibecière semblable chef grand oncle
ñu kənôè. Truh thŭn hoa nao kədram mənam nao thun bàng
lui jadis. Arrivé année manger aller en foule boire aller année manger
ăn kəbaò.
porcs buffles.

Damsan. — O' a'dey hlăm buòn, o' a'muòn hlăm sāng, o' ngiĕk
Damsan. — O petits frères dans village, ô parents dans maison, ô oiseaux ngiek

H Ang. — O garçon, ô garçon, soigne et rends la vie agréable à ta femme et à tes enfants de bon matin, rends-toi au *ray* et après, lorsque est sèche l'eau de rosée, sarcle les herbes ; ne va pas le matin à la maison de ton père et après à la maison de ta mère, ne flâne pas d'une maison à l'autre, ne délaisse pas ta femme et tes enfants. Et vous, ô jeune femme, soignez bien cet enfant jusqu'à ce qu'il soit un homme, protégez-le jusque-là. Moi, je m'en retourne.

Il reste un jour, repose une nuit, reste un soir, un matin, puis il va travailler au *ray* réparer la cabane et la maison. Il sait choisir les gongs renflés et acheter les gongs plats, libérer les esclaves hommes et femmes. Aussi on dit déjà de lui qu'il est un grand chef puissant portant le double turban et la gibecière, semblable au grand chef son oncle de jadis. Lorsque vient l'année nouvelle, on vient en foule boire et manger les porcs et des buffles.

Damsan. — Ô petits frères dans le village, ô mes parents dans la maison, ô millier d'oiseaux *ngiĕk*, tourterelles diaprées, mes serviteurs, tous ici, venez, nous allons, en une grande réjouissance, fêter l'année nouvelle, nous

êbào kətrō kling, o' ding bual màng òney bo' bĕ həmey nao
millier tourterelles diaprées, ô serviteurs tous ici arriver donc nous aller
hòă kədram mənam nao thun bhāng. Ngă iāng hò a'tao brey, iāng
manger réjouissance boire aller année nouvelle. Faire sacrifice ancêtres nous, génies
a'tao săh mədrŏng màng dưm iāng chu', iāng èa, iāng to' dlòng
esprits chefs puissants de jadis génie montagne, génie eau, génie en haut
iāng ti gŭ, iāng ti ngŏ iāng ti iu bi jăk a'sey bi dŏk jăk bi dŏk
génie en bas, génie à Est génie à Ouest faire bien corps faire rester bien faire rester
ê'nāng. Chăng lăn bi məda; èa bi mrao, mətey kəbàu bi jăk
paisible. Vouloir terre faire verte, eau faire nouvelle, bananier canne à sucre bien
chăt jing dăm kəsing kəong. Ba hĕ kəpè a'mao thao diăp èmò
pousser pousser ne pas rejets dessécher. Apporter vin pas savoir compter bœufs
kəbaò ăn kreo a'mao thao diăp tòng ching mang ènay ching
buffles porcs châtrés pas savoir compter frapper gongs sonore bruit gongs
tlay pra tòng biă biă hrā char ñu nao. Tòng ti gŭ sŭr
harmonieux frappez peu peu étendre pays lui aller. Frapper au dessous couler
məbòng tòng ti dlòng sŭr èda. Kra hua uơr pay a'dhan kəiao
traverse frapper en haut couler traverses. Singe hua oublier sa sir branche arbre
kəsơk mətao uơr ngă mənuih. Kuih pròk uơr kuay bang, prao
doubles sorciers oublier faire gens. Rat écureuil oublier gratter trou, cobra
ju juang di rang ko' dlòng droah dòk bi ngay pay bi kəngưn
noir juang monter allonger en haut chevreuil rester attentif lapin faire attentif
a'mao uan kəpưn bàng rơk êmēh, êmān a'mao brey bi măm
pas temps saisir manger herbe rhinocéros, éléphant pas donner faire téter
a'nak ñu kəmang hơk dòk həmo' ching mung ènay H Ni hŏng
petits eux ne pouvoir que rester entendre gongs harmonieux son H Ni et
êkay Damsan.
garçon Damsan.

allons faire le sacrifice aux génies, aux mânes de nos ancêtres, à nos grands chefs morts, au génie de la montagne, au génie des eaux, au génie de la terre, au génie d'en haut, au génie d'en bas, au génie de l'Est, au génie de l'Ouest pour notre bonne santé, pour que nous vivions heureux dans la paix, pour que la terre reverdisse, que coule l'eau nouvelle, pour que les bananiers et la canne à sucre poussent bien et donnent de beaux rejets. Apportez sans les compter les jarres de vin de riz, amenez d'innombrables bœufs, buffles et porcs châtrés. Frappez les gongs sonores, les gongs harmonieux, que doucement leur chant s'étende sur le pays ! Frappez ! il coule par-dessous les traverses de la maison. Frappez ! il s'élève et passe par-dessus les traverses supérieures. Le singe *hua* oublie de saisir la branche ; les doubles des sorciers oublient de tourmenter les humains ; le rat, l'écureuil oublient de gratter dans leur trou ; le cobra noir sort de son trou et s'allonge, le chevreuil, le lapin demeurent attentifs au moment de saisir l'herbe qu'ils vont manger, le rhinocéros, l'éléphant ne laissent pas téter leur petit ; tous ne peuvent qu'écouter les sons harmonieux des gongs de H Ni et du garçon Y Damsan.

NOTES ET MÉLANGES

AÑKOR VÅT, TEMPLE OU TOMBEAU ?

Dans un article intitulé *Pradakṣiṇa et prasavya en Indochine* (1), M. PRZYLUSKI reprend une théorie qu'il avait déjà exposée en 1921 dans son cours au Collège de France, et cherche à prouver qu'Añkor Våt « primitivement, n'était pas un temple, mais un tombeau ».

Cette théorie est basée essentiellement sur deux constatations. La première, que j'ai déjà faite depuis longtemps (2), est que ceux des bas-reliefs d'Añkor Våt qui ne sont pas composés symétriquement par rapport à un motif central, doivent se lire de gauche à droite, en gardant le monument à main gauche. La seconde, faite en même temps et indépendamment par M. PRZYLUSKI et par le Dr. F. D. K. BOSCH (3), est que les diverses scènes semblent s'ordonner suivant un certain plan : la série commence pour le Dr. BOSCH avec la galerie Est, aile Sud (Barattement de l'Océan), pour M. PRZYLUSKI avec la galerie Sud, aile Est (cieux et enfers), et fait le tour du monument suivant le sens du prasavya.

Qu'Añkor Våt ait eu une destination funéraire, c'est ce dont je n'ai moi-même jamais douté, bien que M. PRZYLUSKI, en citant d'une façon incomplète un passage de mon étude sur les bas-reliefs (4), donne à ses lecteurs l'impression contraire. J'ai bien écrit, comme il me le reproche : « Añkor Våt fut à l'origine un temple consacré à Viṣṇu » ; mais j'ajoutais immédiatement après, avec la réserve qu'imposait l'état des connaissances en 1911 : « Le culte du dieu y était très probablement associé à celui de Paramaviṣṇuloka, forme divine d'un *roi mort*. » La suppression de cette seconde phrase, qui ne laisse aucun doute sur ma pensée dès 1911 (5), permet à M. PRZYLUSKI de s'attribuer le mérite d'avoir été le premier à signaler le caractère funéraire d'Añkor Våt. Et pour prouver que son opinion, présentée comme contraire à la mienne, a « gagné du terrain », il cite un passage de l'introduction à la troisième partie du *Temple d'Angkor Vat* (6) où il est dit que « cette déroga-

(1) *Festschrift für M. Winternitz zum 70ten Geburtstag*, Leipzig, 1933, pp. 326-332.
(2) *Les bas-reliefs d'Angkor Vat*, BCAI., 1911, p. 173.
(3) *Notes archéologiques. IV. Le temple d'Añkor Vât*, BEFEO., XXXII, pp. 12-17.
(4) *Loc. cit.*, p. 220.
(5) H. G. Quaritch WALES, se référant précisément à ce passage dans ses *Siamese State ceremonies* (p. 170), écrit : « Cœdès has shown that it was indeed the palace of a king, but of a *dead one*... ».
(6) Mémoires archéologiques EFEO., t. II.

tion aux règles de la pradakṣiṇā est peut-être due, comme l'orientation anormale du temple lui-même, au caractère funéraire d'Aṅkor Vàt ». Or cette introduction, qu'il attribue généreusement à M. L. Finot, est signée en grandes capitales : G. Cœdès.

Tout le monde étant donc d'accord sur ce caractère funéraire, il s'agit de savoir si Aṅkor Vàt est le temple de Paramaviṣṇuloka ou le tombeau de Sūryavarman II. « Pour choisir entre les mots 'temple' et 'tombeau', dit M. Przyluski, il faut se demander si les rites qu'on y pratiquait s'adressaient à la dépouille d'un mortel ou aux reliques d'un dieu. Dans le premier cas : *prasavya ;* dans le second cas : *pradakṣiṇa.* Puisque les bas-reliefs sont disposés de telle sorte que le visiteur, en les suivant, accomplit un prasavya, nous aurions tort d'opter pour le mot temple. Bien que le public ait pris, après les érudits, l'habitude de dire 'le temple d'Aṅkor Vàt', cette dénomination n'est pas conforme à la destination primitive du monument. »

Ainsi, c'est uniquement le sens dans lequel le visiteur doit, d'après lui, suivre les bas-reliefs, qui a conduit M. Przyluski à voir dans Aṅkor Vàt, non pas un temple où aurait été célébré le culte d'un dieu ou d'un roi défunt divinisé, mais un tombeau renfermant la dépouille mortelle du roi, une sépulture où auraient été pratiqués des rites exclusivement funéraires.

Cette théorie met aussitôt M. Przyluski aux prises avec une première difficulté. Les bas-reliefs qui décorent les deux ailes de la face Ouest où se trouve l'entrée principale, bataille de Laṅkā au Nord et bataille du Kurukṣetra au Sud, ne sont ni l'un ni l'autre, dans son hypothèse ni d'ailleurs dans celle du Dr. Bosch, le point de départ de la circumambulation. Pour M. Przyluski, la première scène, « le tableau qui préparait bien le spectateur à visiter la demeure d'un roi défunt », est la scène des cieux et des enfers qui couvre l'aile Est de la galerie Sud. Il suppose que « la visite avait son point de départ à droite de la porte Sud ». Entendez : la visite des pèlerins, car M. Przyluski est bien obligé d'admettre que « l'entrée d'honneur » de la face Ouest, celle qui donne accès aux belles galeries croisées, devait servir à quelque chose. « Il est probable, dit-il, qu'elle était réservée au cortège royal ». Nous serions ainsi en présence d'un monument où l'entrée permettant un examen rationnel, didactique, des bas-reliefs aurait été réservée au *vulgum pecus*, tandis que le cortège royal, moins favorisé, aurait dû commencer par l'avant-dernière scène : la bataille du Kurukṣetra.

J'ai consciencieusement essayé de résoudre cette difficulté, en recherchant dans les rites funéraires royaux du Cambodge et du Siam modernes, souvent conservateurs, ce qui pourrait justifier, — soit l'hypothèse d'une primauté donnée à l'entrée Sud, — soit la supposition que le roi n'aurait pas fait la circumambulation, mais se serait directement rendu au sanctuaire par l'entrée Ouest, tandis que le peuple y aurait accédé par le Sud après avoir accompli le prasavya. Je n'ai rien trouvé de semblable. A Bangkok, comme à Phnom Péñ, le roi, lors des crémations royales et princières, prend lui-même part

au triple prasavya. A Phnom Péñ, le Mén est ouvert à l'Est, le pavillon du roi est au Sud, l'urne d'or entre dans l'enclos par la porte Est et est hissée sur le bûcher par la face Est, le roi monte la saluer par l'escalier Est, les princes par l'escalier Sud, le peuple par l'escalier Nord, les femmes par l'escalier Ouest (1). A Bangkok, le Mén est ouvert à l'Ouest, le pavillon du roi est à l'Ouest, l'urne d'or entre dans l'enclos par la porte Nord et est hissée sur le bûcher par la face Est, le roi monte la saluer par l'escalier Ouest, les princes et les fonctionnaires par l'escalier Nord, les femmes par l'escalier Sud (2). Les deux rituels n'ont de commun que l'accès de l'urne au bûcher par l'Est. La porte Sud de l'enclos n'y joue aucun rôle : à Phnom Péñ, le triple prasavya commence à l'Est, à Bangkok, il commence au Nord. La première difficulté soulevée par la théorie de M. Przyluski reste entière.

En voici une seconde. S'il est vrai que « les bas-reliefs se suivent et s'enchaînent dans un ordre qui n'a été reconnu par aucun des précédents archéologues », on ne comprend pas pourquoi le pavillon d'angle Nord-Ouest, qu'un visiteur faisant le prasavya traverse *avant* d'aborder le combat du Rāmāyaṇa, contient des épisodes du poème *postérieurs* à ce combat (ordalie de Sītā, retour à Ayodhyā), tandis que le pavillon Sud-Ouest, où le même visiteur ne passe qu'*après* avoir vu la bataille de Laṅkā (et celle du Kurukṣetra), donne des épisodes du Rāmāyaṇa *antérieurs* au combat (Rāma tuant Mārica, mort de Vālin).

Les difficultés auxquelles on se heurte, dès qu'on cherche dans les scènes sculptées sur les murs d'Aṅkor Vât un ordre rigoureux, ne sont pas spéciales à ce monument. On rencontre les mêmes en étudiant les bas-reliefs des autres temples, aussi bien ceux du Bàphûon qui est antérieur à Aṅkor Vât, que ceux du Bàyon et de Bantây Chmàr qui lui sont postérieurs.

Au Bàphûon, les petites scènes qui ornent les quatre entrées de la galerie intérieure sont tirées du même fonds qu'à Aṅkor Vât. Si nous recherchons les épisodes du Rāmāyaṇa, par exemple, nous en reconnaissons aux quatre porches, voisinant à l'Est avec des épisodes du Mahābhārata, au Sud avec des scènes de la légende de Kṛṣṇa, et l'ordre dans lequel les tableaux sont répartis ne correspond ni au pradakṣiṇa, ni au prasavya. La façon dont les panneaux sont disposés semble marquer une intention purement décorative, et le principe qui a guidé les sculpteurs n'est pas en rapport avec la circumambulation.

Au Bàyon, nous avons affaire, comme à Aṅkor Vât, à de grandes compositions occupant de vastes pans de mur. Quelques-unes s'ordonnent par rapport à un motif central ; d'autres consistent en de longs défilés. Bien que la majeure partie de ces tableaûx soit encore inexpliquée, il est évident que le sens

(1) A. Leclère, *La crémation et les rites funéraires au Cambodge*, pp. 141, 145. Cf. *BEFEO.*, XXVIII, pp. 632 et suiv.

(2) H. G. Q. Wales, *loc. cit.*, pp. 151-153.

de la lecture est donné par le sens des défilés. Or ceux-ci empruntent, tantôt un sens, tantôt l'autre : par exemple, dans la galerie extérieure, ils vont de gauche à droite sur les murs de la galerie Ouest, aile Sud, et de la galerie Sud, aile Ouest, — de droite à gauche sur les murs de la galerie Ouest, aile Nord, et de la galerie Nord, aile Est. Dans la galerie Est, aile Sud, se succèdent deux défilés paraissant sortir tous deux de la porte médiane et marchant en sens inverse. La circumambulation dans la galerie extérieure ne donne, dans aucun sens, une lecture satisfaisante. La même remarque s'applique à la galerie intérieure, et s'aggrave du fait de l'absence de communication entre les divers éléments de cette galerie. Les ailes, vers les tours d'angle, offrent des surfaces murales assez longues qu'il est aisé de suivre, dans un sens ou dans l'autre. Mais les chambres qui flanquent les entrées axiales et qui sont, elles aussi, décorées de bas-reliefs, sont pour ainsi dire sans communication les unes avec les autres. En inférera-t-on qu'on faisait la circumambulation dans la cour ? Mais, de celle-ci on ne distingue que fort mal les images, et l'on sait d'ailleurs qu'elle était primitivement encombrée par seize chapelles longues (1), réunissant la galerie extérieure à la galerie intérieure, et interdisant précisément toute circulation.

Les difficultés auxquelles on se heurte dès qu'on veut interpréter les bas-reliefs suivant le pradakṣiṇa ou le prasavya ont peut-être leur origine dans une méprise fondamentale. On attribue aux grandes fondations royales de l'ancien Cambodge, par analogie avec nos lieux de culte ou même avec les pagodes bouddhiques modernes, un but utilitaire qu'elles n'ont sans doute jamais eu. Pour étudier des bas-reliefs auxquels on attribue gratuitement une valeur didactique, on se place au point de vue, selon moi entièrement faux, d'un visiteur hypothétique, d'un pèlerin dont on postule l'existence sans avoir résolu, ni même posé, la question de savoir s'il avait accès aux monuments. On avouera que, s'il y avait réellement accès, les constructeurs ne se sont guère souciés de lui aménager des déambulatoires appropriés à leur objet. Le parcours des galeries d'Aṅkor Vàt et du Bàyon, interrompues aux angles et aux entrées axiales par des chambres et des vestibules séparés les unes des autres par une série de seuils élevés qu'il faut enjamber au prix d'une véritable gymnastique, donne moins l'impression d'un *pradakṣiṇāpatha* que d'une succession de *citraçālā*.

Un temple du liṅga royal comme le Bàphûon, un monument funéraire comme Aṅkor Vàt, un panthéon comme le Bàyon, sont des résidences divines, dont le plan et la décoration doivent être interprétés, non de l'extérieur, mais de l'intérieur, du point de vue des dieux qui y demeurent. Les bas-reliefs de la grande galerie d'Aṅkor Vàt, tout comme les frontons et les linteaux sculptés, sont à mon sens beaucoup moins des scènes didactiques destinées

(1) H. Parmentier. *Modifications subies par le Bàyon au cours de son exécution*, BEFEO., XXVII. pp. 149-167.

à l'édification des hommes, que des tableaux décoratifs conçus pour orner le palais d'un dieu, et leur répartition sur les quatre faces est conditionnée beaucoup moins par le souci d'instruire que par certains principes d'orientation. C'est ici qu'une partie des remarques du Dr. Bosch (1) reprend toute sa valeur, en nous faisant comprendre pourquoi le barattement est représenté à l'Est, pourquoi les grandes victoires de Viṣṇu-Kṛṣṇa occupent toute la moitié Nord, pourquoi la funeste bataille du Kurukṣetra est au Sud-Ouest et le royaume des morts au Sud. Mais à mon avis, cette répartition de scènes sans lien narratif entre elles, ne prouve nullement que les tableaux ont été ainsi disposés pour être vus dans cet ordre par un visiteur faisant le prasavya, car il lui aurait fallu entrer dans la galerie par le pavillon d'angle Sud-Est, ce qui est tout à fait invraisemblable. Je vois dans cette répartition l'application de principes bien connus, et je ne crois pas qu'elle eût été différente si le monument avait eu son entrée principale à l'Est au lieu de l'avoir à l'Ouest. Je ne pense pas, notamment, qu'on y eût représenté les enfers au Nord : l'exemple de Bantāy Čhmār, temple ouvert à l'Est, où les enfers sont aussi représentés dans la galerie Sud, prouve que les sculpteurs étaient guidés par des règles d'orientation déterminées, valables quel que soit le sens de la circumambulation, valables même dans le cas où celle-ci n'aurait pas été prévue. C'est seulement dans cette acception qu'on peut parler d'un ordre dans la disposition des bas-reliefs.

En résumé, le sens de la lecture de trois des grands bas-reliefs d'Aṅkor Vàt sur huit et la répartition des diverses scènes sur les quatre faces de l'édifice ne me semblent pas suffire à prouver qu'on faisait le prasavya dans la galerie. Entendons-nous bien. Je n'affirme pas qu'on ne le faisait pas ; j'affirme encore moins qu'on faisait le pradakṣiṇa. J'avoue simplement mon ignorance, et mon sentiment que la théorie de M. Przyluski, qui contient peut-être une part de vérité, repose sur une base fragile. Elle serait plus solide si l'auteur pouvait nous montrer au Cambodge, ou dans les autres pays de civilisation indienne, une tombe royale rappelant les dispositions générales d'Aṅkor Vàt. Je n'en vois pas dans l'Inde propre ; les quelques monuments javanais qui ont été identifiés avec des tombeaux royaux n'ont d'autre ressemblance avec Aṅkor Vàt que leur orientation face à l'Ouest.

Mais admettons que M. Przyluski ait raison de considérer Aṅkor Vàt comme une construction destinée à contenir tout ou partie des restes du roi Paramaviṣṇuloka. On a vu qu'il établit une distinction absolue entre la « dépouille d'un mortel » qui n'a de place que dans une tombe, et les « reliques d'un dieu » ayant droit à un temple. Cette distinction me semble aussi peu appropriée que possible au cas d'espèce qui nous occupe. Tout ce que nous savons du caractère divin de la royauté cambodgienne et du culte du Devarāja (2)

(1) *Loc. cit.*, pp. 12-17.

(2) G. Cœdès. *L'apothéose au Cambodge*, BCAI., 1911, p. 38.

indique que dès son vivant le roi était considéré comme un dieu. Que les restes du roi qui est allé au monde de Viṣṇu, pour s'identifier avec ce dieu, soient traités autrement que la « dépouille d'un mortel » et aient été considérés comme les « reliques d'un dieu », il n'est guère possible d'en douter. Il semble naturel, et tout à fait dans la tradition, que son tombeau, si tombeau il y a, ait été conçu comme la représentation du monde de Viṣṇu devenu le sien après sa mort, autrement dit comme un palais céleste.

C'est exactement ce que montre l'examen objectif du monument, de son plan et de son architecture. Aṅkor Vàt est une montagne, un Meru à cinq sommets. Le grand sanctuaire central qui domine tout le reste, et qui était primitivement ouvert aux quatre points cardinaux, contenait à n'en pas douter une statue dont le piédestal est encore en place. Comme parti architectural, Aṅkor Vàt ne se distingue que par ses dimensions et l'extension donnée à ses galeries, des nombreux temples khmèrs (Bàkhèṅ, Tà Kèv, Mébŏn, Prè Rup, Bàphûon, etc.) dont le motif central est constitué par cinq tours en quinconce élevées sur une pyramide, et dont nous savons que ce furent des temples, dédiés le plus souvent comme Aṅkor Vàt à des personnages divinisés. Comme point de départ d'une recherche sur la destination primitive d'Aṅkor Vàt, cette observation constitue une base aussi solide que celle de M. Przyluski est fragile. Car ce qui est donné, ce n'est pas un certain sens de visite impliquant des rites funéraires; c'est un plan et un parti architectural bien connus, qui ne s'appliquent qu'à un temple. Si l'on prend, comme je le fais, le mot « temple » dans le sens, non de salle de culte public, mais de demeure d'un dieu (*devālaya*), refuser à Aṅkor Vàt cette dénomination, c'est proprement nier l'évidence.

Mais, en appelant Aṅkor Vàt un « tombeau », M. Przyluski a-t-il peut-être simplement voulu dire que l'édifice contenait les restes du roi ? Cela, je ne refuse pas de l'admettre, à condition qu'il m'accorde dans la tour centrale la présence d'une image du roi Paramaviṣṇuloka sous l'aspect du dieu Viṣṇu. Que cette statue ait été animée et individualisée par la présence, dans son piédestal ou ailleurs, des restes du roi, cela ne me paraît pas invraisemblable.

J'irai plus loin à la rencontre de M. Przyluski, et je me déclarerai disposé à admettre que la présence d'ossements ou de cendres justifie l'orientation du monument à l'Ouest et même le rite du prasavya (1), si prasavya il y eut (ce que je continue à ignorer). Mais je me refuse à croire qu'Aṅkor Vàt n'ait été

(1) S'il venait à être prouvé qu'une statue de personnage défunt associée à ses reliques pouvait être l'objet d'une pūjā comportant le rite du prasavya, je serais tenté de marquer un point en faveur de mon explication du piédestal de Trà-kiệu (*BEFEO.*, XXXI, p. 201), que M. Przyluski combat (*loc. cit.*, p. 332) pour défendre la sienne (*RAA.*, VI, pp. 89-93). Le sens de la lecture des scènes du piédestal qui, dans mon interprétation, se fait de gauche à droite, s'expliquerait si la statue qu'il supportait était une statue funéraire. Mais nous sommes ici en pleine hypothèse et je n'indique cette solution éventuelle qu'avec les plus expresses réverves.

qu'une sépulture, du type des sépultures chinoises. Tombeau, dans le sens de demeure du roi après sa mort, soit! Mais, justement parce qu'un roi khmèr en mourant « va au ciel » (*svargata*), demeure en forme de palais céleste, avec au centre l'image du dieu auquel le roi s'est identifié. Comme tout semble indiquer que l'auteur du monument est le roi même qui y fut déifié (1) (ou, selon M. PRZYLUSKI, « enseveli »), la construction dès son vivant d'un palais posthume dans lequel son image serait après sa mort l'objet d'un culte, est infiniment plus vraisemblable que la construction d'une sépulture.

Au fond, je crois qu'entre M. PRZYLUSKI et moi, il n'y a désaccord que sur l'emploi des mots « temple » et « tombeau », et j'espère que l'expression de « temple funéraire » employée par le Dr. BOSCH (2) obtiendra son adhésion.

G. CŒDÈS.

UNE PRÉTENDUE INSCRIPTION DE PRÈ RUP.

Il existe à Prè Rup deux inscriptions gravées sur les piédroits des tours S.-E. et N.-E. : la première moderne (1684 A. D.), la seconde — ruinée et à peu près illisible — en écriture du XIIe siècle. Aucune autre n'est citée, ni dans le *Cambodge* d'AYMONIER, t. III (1904), p. 8, ni dans la Liste CŒDÈS (1923), nos 264 et 527. Mais dans l'*Histoire de l'ancien Cambodge* d'AYMONIER, Strasbourg, s. d. (1920 ?), p. 120, on lit ceci : « A quelques kilomètres au Sud-Est de ce Méboune sont les ruines d'un autre grand monument appelé aujourd'hui Prè Roup et qui semble aussi devoir être attribué à ce roi Rādjèndravarmane. Du moins une inscription khmère gravée sur une paroi de porte d'une petite chapelle attenante à ce monument est-elle datée de 960. »

Cette assertion invraisemblable — aucune inscription nouvelle n'ayant été signalée à Prè Rup depuis 1904 — aurait passé inaperçue si elle n'avait été recueillie par M. Philippe STERN, qui lui a fait l'honneur immérité de la citer dans son livre *Le Bàyon d'Angkor*, 1927, p. 76, à l'appui de sa chronologie des monuments d'Añkor. Pour épargner aux épigraphistes et aux archéologues d'inutiles perplexités, nous avons demandé à M. TROUVÉ de mettre à profit les travaux de dégagement de Prè Rup pour trancher définitivement la question par un nouvel et complet examen des inscriptions gravées sur le monument. Le résultat de cette vérification est celui qu'on pouvait attendre : la prétendue inscription de 960 n'existe pas. Vraisemblablement AYMONIER a, par inadvertance, transféré à Prè Rup une autre inscription (CŒDÈS, no 266) appartenant à un temple voisin, celui de Bàt Čŭm, et qui est en effet datée de 882 çaka = 960 A. D.

L. FINOT.

---

(1) L. FINOT, Introd. au vol. I du *Temple d'Angkor Vat*, p. 7. — BOSCH, *loc. cit.*, p. 19.
(2) *Loc. cit.*, pp. 17-21.

EXAMEN DU NIVELLEMENT D'AṄKOR.

Ce nivellement a été établi par les Travaux Publics en 1932. Les cotes ordinaires sont celles des terrains ou des routes, celles qui sont soulignées sont celles des fonds de rivière ou de bassins. Le zéro est pris à 10 m. au-dessous d'un repère marqué à peu près à hauteur d'appui sur le premier montant de la balustrade du pont nouveau près d'Aṅkor Vât, du côté de ce monument.

Cotes des routes. — Nous partons du km. 5 sur la berme S. du bassin fossé d'Aṅkor Vât et cheminons vers l'Ouest d'abord, puis faisons tout le tour pour revenir au même point. Ensuite vient la jonction Bàyon — Sraḥ Srăṅ. La pente est donnée par 100 mètres.

Point nivelé	Cote	Différ.	Dist.	Nature	Pente
Kilom. 5.	9 m. 05				
Angle S.-O. A. Vàt .	7 37	1 68	700	Desc. légère	— 0 m. 24
Axe chaus. A. Vât . .	8 07	0 70	700	Mont. légère	+ 0 10
Pte S. A. Thom (1). .	9 61	1 54	1500	Mont. légère	+ 0 10
Bàyon (2)	11 30	1 69	1500	Mont. légère	+ 0 11
Pte N. A. Thom (3). .	12 13	0 82	1500	Mont. faible	+ 0 054
Ang. S.-O. de P. Kh.(4)	12 75	0 63	1200	Mont. faible	+ 0 052
A. N.-O. de P. Kh. (5)	14 74	1 99	800	Mont. franche	+ 0 25
A. N.-E. P. Khăn . .	16 86	2 12	1100	Mont. douce	+ 0 193
Axe Năk Păn.	19 24	2 38	1900	Mont. douce	+ 0 126
K. 7,3 (6)	20 19	0 95	1300	Mont. faible	+ 0 073
Tà Sòm..	19 10	1 09	800	Desc. douce	— 0 136
Pont nouv. N.	13 76	5 34	900	Desc. forte	— 0 59
Mébŏn oriental	13 72	0 04	1600	Palier	
Angle Prè Rup. . . .	11 84	1 88	1400	Desc. douce	— 0 17
Km. 13	11 09	0 75	1000	Desc. faible	— 0 075
Digue Sraḥ Srăṅ. . .	13 87	2 78	250	Mont. forte	+ 1 11
»	13 80	0 07	750	Palier	
Carr. K. 14 K. 6 (7). .	11 05	2 75	150	Desc. forte	— 1 83
Pr. Kravăn.	9 69	1 43	1300	Desc. douce	— 0 11
Pt. nouv. A. V. (8). .	9 01	0 68	2300	Desc. faible	— 0 03
K. 5 A. V.	9 05	0 04	2200	Palier	
Bàyon (9).	11 30				
Pte Vict. (10).	12 34	1 04	1500	Mont. faible	+ 0 07
Pt. près Sp. Th. (11) .	12 08	0 26	700	Desc. faible	— 0 037
A. N.-O. Tà Kèv.. . .	13 84	1 76	300	Mont. forte	+ 0 59
Carr. de Tà Kèv.. . .	12 86	0 98	400	Desc. franche	— 0 24
Pte O. Tà Prohm. . .	11 21	1 65	950	Desc. douce	— 0 17
Pte S. — (12) . .	10 78	0 43	800	Desc. faible	— 0 054
Carr. K. 14 K. 6.. . .	11 05	0 27	550	Desc. faible	— 0 05

(1) V. les notes à la page suivante.

Examen des monuments principaux et de leurs fossés (fig. 11). — Aṅkor Vàt a ses fossés dont le fond varie entre 4 08 minimum et 4 78 maximum, le premier près de l'angle S.-O., le second près et au Nord de la chaussée E.

Les terrains de la 4e enceinte ont leurs cotes près de l'axe O.-E. qui varient de 8 57 à 10 38 (cette dernière cote pouvant être prise sur un des tertres) avec un minimum de 6 81 que je suppose au fond du bassin S.

L'avenue qui va vers le Bàràỳ occidental part devant Aṅkor Vàt à 8 35, descend jusqu'à la dépression qui correspond au Bĕṅ Thoṃ et à l'aqueduc de sortie des eaux d'Aṅkor Thoṃ, sous la muraille S., vers l'angle S.-O. L'avenue y atteint un minimum de 5 93 et oscille jusqu'à la levée double du premier Aṅkor entre 6 08 et 8 62. Le nivellement finit sur les dites levées qui ont respectivement 9 96 pour la levée intérieure E. et 8 76 pour la levée extérieure O., avec un fossé de 4 58 entre elles.

Le ruisseau intermittent qui part du Bĕṅ Thoṃ va de 7 20 auprès de celui-ci à 6 16 près de la coupure de cette allée ; le nivellement y cesse.

Aṅkor Thoṃ. Comme on l'a vu par l'examen des cotes des deux circuits et dans la mesure où les routes peu relevées au-dessus du sol dans toute cette partie indiquent le plan général du terrain, celui-ci monte de la porte S. au centre : 9 23 à 11 30, et à la porte N. : 11 93. L'avenue O. indique une légère descente jusqu'au Bĕṅ Tru, dépression au Sud-Ouest du Bàphûon, avec minimum de 9 96, et se maintient ensuite à peu près de niveau jusqu'à la porte O. : 9 80.

L'allée de la porte des Morts est de même à peu près constante et, à 200 m. de celle-ci, est à 11 17, tandis que la route de la porte de la Victoire a, comme on l'a vu, une tendance à monter : de 11 30 à 12 34.

---

(1) La route forme dos d'âne sous les portes de la ville, ici à 11 m. 35, entre deux cotes de 9 99 et 9 23 dont la moyenne 9 61 doit approcher de la hauteur du terrain.

(2) Les routes ne sont pas de niveau autour du Bàyon ; on peut les considérer comme à 11 30 (max. 12 04 ; min. 10 95).

(3) Dos d'âne à 12 55 entre les cotes voisines, 11 91 et 12 34, qui donnent une moyenne de 12 13, voisine de la réalité.

(4) Entre la porte N. et cet angle, la route monte et redescend brusquement sur la levée E.-O. d'un *bàràỳ* à l'Ouest de Práḥ Khàn : max. 16 32.

(5) La route passe par un maximum de 14 80 sur l'axe E.-O. de Práḥ Khàn.

(6) Près des restes d'un vieux pont, au Sud, que la route domine largement.

(7) Entre les cotes voisines de 11 12 et de 10 99, moyenne 11 05.

(8) Entre les cotes voisines 8 98 et 9 03, moyenne 9 01.

(9) Voir note 2.

(10) En dos d'âne entre les cotes voisines 12 43 et 12 24, moyenne 12 34.

(11) Le tablier du nouveau pont est entre les cotes voisines 12 40 et 11 77, moyenne 12 08.

(12) Point bas souvent inondé, notamment par la sortie aux hautes eaux du ruisseau de Tà Prohm. Au voisinage de l'axe E.-O. du temple, les cotes varient entre 11 40 et 11 94.

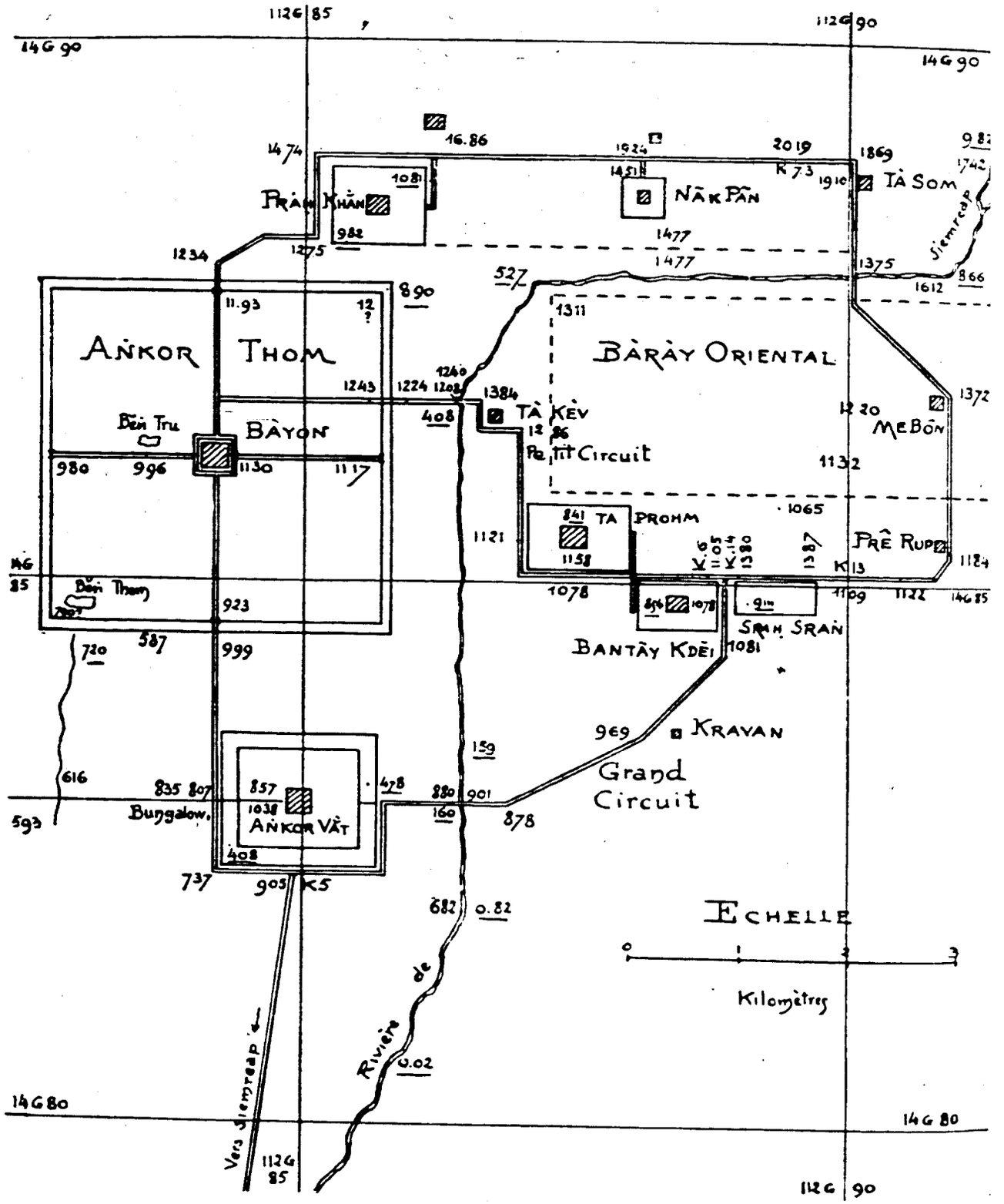


Fig. 11. — Nivellement d'Aṅkor. Echelle : 1/75.000e.
Les cotes de profondeur de la rivière ou des fossés sont soulignées.

Il semble qu'on puisse conclure de ces différents faits que tout le carré a une pente légère suivant la diagonale N.-E. S.-O. et que les points extrêmes doivent approcher de 12 m. et de 7 70 (1).

Quant aux bassins-fossés, leur fond paraît de mouvement constant avec minimum de 5 87, section E. de l'angle S.-E. et maximum de 8 90 à l'angle N.-E. Un léger relèvement près de la chaussée-pont de la porte de la Victoire peut être négligé, car c'est, sans doute, une conséquence de l'effondrement de cette levée. Il est des plus probables que les bassins se sont colmatés ; mais il n'existe nulle raison pour ne pas supposer le colmatage à peu près régulier. Si les Khmèrs, comme il est vraisemblable, ont simplement creusé leurs fossés à une profondeur constante par rapport au terrain voisin, nous arrivons à la même impression d'inclinaison générale du plan suivant la diagonale N.-E. S.-O. Il en résulte cette conséquence intéressante que l'eau n'y put être dormante et qu'elle dut avoir un courant régulier du Nord-Est au Sud-Ouest, si les chaussées devant les portes la laissaient passer. Cet écoulement constant implique une adduction constante. Nous verrons plus loin comment elle pouvait être réalisée.

La carte au 100 000e semble confirmer cette inclinaison générale du sol et paraît donner 5 m. de dénivellement du Sud au Nord d'Aṅkor Thom. Mais je ne sais pas exactement à quoi se rapportent ses trois cotes 34, 29 et 27, près des portes N., S. et O.

Les fossés de Práḥ Khăn, peu profonds, dans un terrain plus haut, varient de 10 81 à 9 82 dans la même indication de pente générale.

Les quelques indications fournies par les cotes prises dans le Bàràỳ E. de Práḥ Khăn sur l'axe N.-S. de Năk Păn semblent montrer que la partie S. de ce Bàràỳ spécial est plus haute que la partie N. ; les deux cotes au Nord et au Sud de la levée S. sont de 14 77 et la route descendante, de raccord artificiel entre le Grand Circuit et le monument, a son arrivée à l'enceinte propre de Năk Păn à 14 51, bien qu'elle domine d'une certaine hauteur, si mon souvenir est axact, les terrains environnants.

Une oblique à travers le Bàràỳ oriental montre, fait inattendu, le fond de celui-ci plus haut que le terrain au Sud de la levée S. : 11 32 au Nord, 10 65 au Sud, 16 81 sur la levée, ce qui donne 5 m. 50 à celle-ci au-dessus du fond intérieur, 6 m. 15 au-dessus du terrain extérieur. Ce fait semble indiquer que la levée n'a pas été exécutée, comme on eût pu s'y attendre, aux dépens du sol même ; car l'emprunt eût été indiqué au Nord pour augmenter l'approfondissement du bassin formidable qu'on voulait créer. Le plus vraisem-

(1) M. Marchal, dans le rapport où il a mentionné le dépôt de ce plan de nivellement, étend l'observation sur la pente générale de la ville à toute la région, et signale à juste titre que sa ligne de plus grande pente correspond au cours naturel de la rivière avant le détour artificiel qu'on lui a fait subir pour défendre la face E. du premier Aṅkor. Il signale les deux niveaux extrêmes : maximum sur la digue du Văl Răč Dàk, le grand bassin à l'Est de Práḥ Khăn, non loin de l'angle N.-E. : 20 m. 19 ; minimum : angle S.-O. du bassin-fossé d'Aṅkor Vàt : route 7 m. 37 ; fond de la douve : 4 m. 10.

blable est que cette masse de terre provient du nivellement de quelques irrégularités du fond du Bàray, impossibles aujourd'hui à connaître.

Les bassins-fossés de Tà Prohm, assez profonds, varient sans ordre de 8 71 à 8 11 avec une moyenne de 8 41 dans des terrains dont la moyenne est de 11 58.

Ceux de Bantāy Kdĕi, sans ordre, de 8 96 à 8 38 ont une moyenne de 8 546 dans des terrains de 10 78, un peu plus bas, comme il fallait s'y attendre, puisque Bantāy Kdĕi est au Sud de Tà Prohm.

Les quelques cotes du Srah Srăn prises dans la partie S.-O. sur l'axe de Bantāy Kdĕi, bassin qui, pour sa différence d'axe, apparaît nettement comme antérieur au temple et par suite à Jayavarman VII, donnent une moyenne de 9 m. dans des terrains où à l'Ouest la route passe presque de niveau à 10 81 de moyenne. La levée N. par contre est à une hauteur constante voisine de 13 78. Il semble donc que l'eau que contenait ce srah, retenue par le dallage du fond et les revêtements des bords, était en partie en surplomb au-dessus des terrains environnants. On voit mal comment ce bassin pouvait se remplir, s'il ne possédait une source propre, car le seul apport des pluies, uniquement au-dessus de sa surface (1 m. à 1 m. 50) ne pouvait lutter contre l'évaporation et les fuites inévitables.

Cours de la rivière (fig. 12). — Si nous examinons maintenant le cours

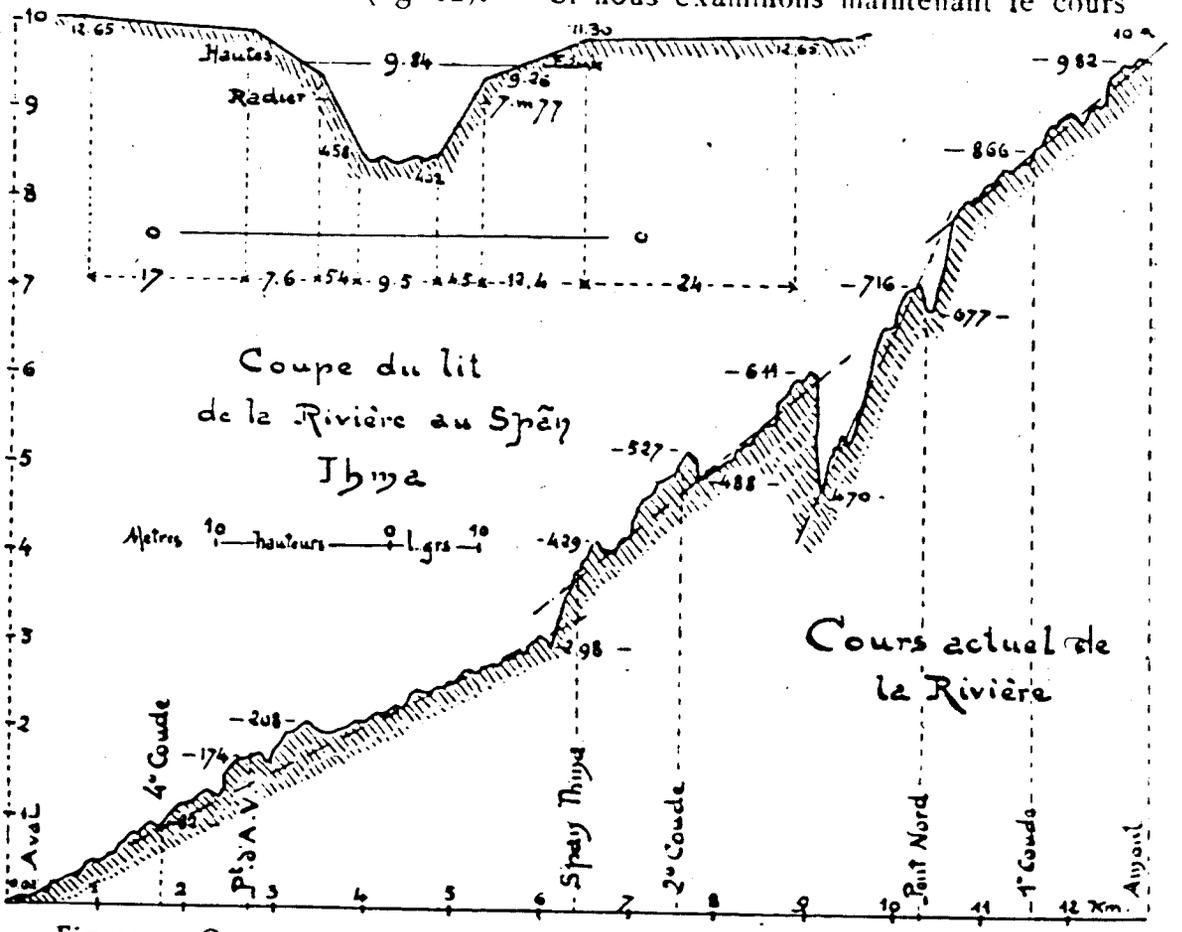


Fig. 12. — Cours et coupe du lit de la rivière de Siemrāp. L'échelle du cours est de 1/100.000e pour les longueurs, de 1/100e pour les hauteurs; dans la coupe les deux échelles sont de 1/500e et de 1/1000e.

de la rivière, cause première de ce nivellement général, nous pouvons en résumer les résultats dans le tableau suivant. On y constate que, comme on devait s'y attendre, la moyenne du cours que nous supposons artificiel (1) est plus faible que la pente du cours naturel (2) (0 m. 81 au km. contre 1 m. 02) et qu'elle est intermédiaire entre celles du cours supérieur et du cours inférieur, où la rivière tend à prendre le régime deltaïque qu'elle réalise à Siemrāp, 0 m. 83 et 44.

Point	Fond	Diff.	Dist.	Pente kil.	Terr.	Diff.	Pente kil.
Amont	9 82				17 42		
Coude lev. N. Baray .	8 66	1 16	1400	0 83	16 12	1 30	0 93
Coude a. N.-O. Baray.	5 27	3 39	3800	0 89	13 11 (3)	3 01	0 79
Spān Thma	4 08	1 19	1300	0 91	12 40	0 71	0 054
Pt. nouv. Aṅkor Vāt .	1 60	2 48	3700	0 67	8 80	3 60	0 97 (4)
Repr. du vieux cours .	82	78	900	0 87	6 82	1 98	0 22 (5)
Aval	2	80	1800	0 44	—	—	—
Cours supposé :							
1er coude, abandon . .	8 66				16 12		
4e — , reprise. . . .	82	7 84	7200	1 09	6 82	9 30	1 28

Comment se comporte dans ces constatations l'hypothèse de l'affouillement du lit de la rivière ? Deux faits l'affirment. Le premier est l'approfondissement du lit auprès du Spān Thma que la rivière a emporté dans toute sa partie E. ;

(1) Du coude 1er au coude 4e, 8 66 et 82, soit une différence de 7 m. 84 pour une distance de 9 km. 7, soit 0 m. 81 au km.

(2) 7 m. 84 pour une distance de 7 km. 2 ou 1 m. 09 au km.

(3) Les cotes sont prises surtout sur la rive droite et dominent sensiblement, jusqu'à 2 m. 51 pour les cotes maxima, celles de la rive gauche. Il est possible qu'en creusant la dérivation on ait rejeté les terres des deux côtés et que celles de la rive droite soient restées, tandis que celles de la rive gauche auraient passé à la levée du Bāray voisine. On aura une indication vraisemblable de la hauteur réelle du terrain en prenant la moyenne des 22 cotes du fond de l'angle N.-O. du Bāray qui n'a pas dû être remblayé. Elles indiquent comme moyenne 13 11.

(4) Si on unit les deux observations en une, en négligeant celle que montre un peu douteuse la note 3, en obtient la pente de 0 74 pour le total des 5 km. 100.

(5) L'opposition entre les diverses pentes obtenues 0.93-0,74-0,97, semble indiquer que le cours artificiel n'a pas été établi en pente constante et que le Spān Thma a joué un rôle de barrage. Nous verrons plus loin d'autres faits qui militent en faveur de cette attribution.

le radier, à 7 77, domine de 3 m. 69 le fond actuel 4 08. Le second est l'affouillement des piles du nouveau pont N., entre Tà Som et Mébŏn, qu'il a fallu protéger par des enrochements importants. Enfin il est seul à expliquer l'apport considérable de sables dans la partie deltaïque, sables où Siemrāp s'approvisionne de remblais, sans voir les bancs diminuer. La rivière a un cours torrentueux trop faible, une vingtaine de kilomètres sur le Kulên, pour pouvoir produire une telle quantité de sables. Cet approfondissement s'explique sans peine si on a obligé la rivière à quitter un lit ancien et bien établi pour la faire passer artificiellement dans un nouveau cours, en terrain sableux, fond du lac ou du golfe des périodes géologiques, aux dimensions énormes. Nous supposons cet approfondissement postérieur à la ruine du Spān Thma dont la construction aux nombreux réemplois peut au plus loin être attribuée à Jayavarman VII, c'est-à-dire à la fin du XIIe siècle de notre ère. Il ne serait pas impossible d'ailleurs qu'il ait été nécessité par l'adduction d'eau dans les bassins d'Aṅkor Thom. Sa ruine ne peut guère être antérieure à l'abandon d'Aṅkor qu'on place à la fin du XVe siècle et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le travail d'affouillement du lit n'ait encore atteint que le nouveau pont N. ; c'est en effet ce qu'indique le diagramme du fond du lit : l'affouillement paraît aujourd'hui arrêté brutalement à 400 m. en amont du pont. Mais l'examen de ce diagramme même oblige à faire quelque réserve sur cette indication. Il est en effet d'un aspect étrange.

Si on le prend par l'aval et en remontant, on constate que la pente du fond paraît constante de l'aval au coude 4° et au Spān Thma ; en face de celui-ci, mais bien plus bas que le vieux radier, qui est à 7 m. 77, se fait une chute brusque de 3 19 à 4 08, comme si les débris de fondations du pont qui devaient être assez soignées — malgré la négligence des Khmèrs à cet égard, mais en raison des dangers qu'elles couraient —, ou simplement l'entassement des décombres du vieux pont, avaient retenu les terres en amont et déterminé une chute brusque amorçant le profond affouillement de la rivière ; on pourrait même supposer, en voyant la constance de la pente ensuite, que la rivière est venue prendre le niveau que la nature du terrain lui permet dans la partie presque deltaïque.

Fait curieux : en amont du Spān Thma et de cette longue dénivellation, le fond se maintient presque avec la même pente, seulement plus déchiquetée, dans un plan remonté de 1 m. 50, jusqu'à mi-chemin entre le coude 2° et le nouveau pont N. ; à 1.700 m. en amont du coude 2°, le lit s'effondre à nouveau de 1 m. 50, remontant ensuite plus rapidement jusqu'à 400 m. en amont du pont nouveau N. Il ressaute alors de près de 1 m. pour reprendre la pente normale jusqu'au point d'amont où s'arrête le nivellement. Nous ignorons ensuite ce qui se passe et nous savons seulement que près de Bantāy Srĕi 546,2, la rivière est encore fort encaissée. Il semble que le maintien de la partie relevée en amont du Spān Thma ne puisse être attribué uniquement à l'arrêt formé par ses décombres ou ses fondations, car l'action ne s'en

serait pas produit si loin et la fin du relèvement eût été insensible. Il est plus probable qu'il y a dans cette partie une bande de terrain plus résistante, reconnue peut-être par les Khmèrs pour la fondation de leur pont ; peut-être en est-il de même pour la partie supérieure qui commence à 400 m. en amont du pont N. : l'érosion ne peut en effet se produire que d'une façon progressive et sans ressaut ni surtout sans arrêt brusque. L'avenir seul permettra par de nouvelles observations de vérifier ces hypothèses.

Le vieux pont a-t-il servi uniquement de passage, ou a-t-il fait fonction de barrage ? C'est là le problème intéressant qui nous reste à étudier.

Si dans le tableau précédent nous substituons à la cote 4 08 celle du radier 7 77, la différence de fond depuis le 1er coude devient 8 66 - 7 77 = 0 m. 89 pour 6 km. 5, soit 0 m. 00135 pour 10 m., pente à peu près nulle et qui ne permettait pas à la rivière, même aux plus hautes eaux, de creuser son lit artificiel. Le passage était néanmoins assuré, sans débordement, car les plus hautes eaux, et dans un cas exceptionnel (je n'ai jamais constaté que 9 m. 20 et dans une très forte crue), atteignent seulement 9 m. 84. Si l'on détermine la section du passage d'eau pour le niveau ancien du radier à 7 m. 77 et le sommet de la berge qui a plutôt des chances de s'être légèrement abaissé, à la hauteur actuelle 11 m. 30, on trouve 84 mq. 456. Le passage d'eau actuel pour un fond compté à 4 11 de moyenne (max. 4 20, min. 4 02) et la hauteur de 9 m. 84 de crue anormale, donne 105 mq. 354. La différence est de 20 mq. 898. Mais la berge remonte légèrement des deux côtés et atteint 11 65 à 17 m. de la rive droite, à 24 de la rive gauche. Un passage est ainsi assuré sans débordement réel de 20 mq. 755 au lieu de 20 mq. 898, différence insignifiante. Et l'on sait que, dans un pays entretenu et cultivé largement, les écarts sont toujours bien plus faibles que dans la campagne presque déserte, comme elle l'est aujourd'hui. Aussi bien les faits sont là et le pont a existé. Je ne tiens pas compte dans cet examen du barrage naturel que forme la masse du pont ; car on sait que les Khmèrs ont toujours doublé la largeur du cours d'eau où ils établissaient un pont, afin que leurs piles presque égales au vide des arches ne créent pas d'obstruction. La forme même qu'a prise la rivière montre qu'elle a profité d'un semblable élargissement. Il fallait le court moment où les eaux sont à leur maximum pour qu'elles atteignissent le rétrécissement du haut des baies et le tablier du pont qui pouvaient alors mettre obstacle à leur écoulement. On sait d'ailleurs qu'en ce cas la vitesse du courant croît en conséquence et assure le passage.

Il semble donc qu'il ait été possible aux Khmèrs, s'ils avaient quelque système pour retenir en partie les eaux à travers les arches du pont, chose aisée à réaliser, d'envoyer par un canal que nous n'avons ni retrouvé, ni d'ailleurs cherché, une alimentation constante dans l'angle N.-E. des bassins d'Aṅkor Thom. Supposons la cote ancienne maxima de cet angle comme étant de 8 m. (8 m. 90 - 90 d'exhaussement). L'eau au Spān Thma peut aisément être maintenue à 11 m. 30, soit à plus de 3 m. au-dessus du fond de l'angle

N.-E. ; or ce point est à une distance maxima de 1 km. et l'eau peut aisément y être entraînée avec une pente de 1 mm. par mètre, soit 1 m. au km. ; il reste donc encore 2 m. 30 de différence utilisable. Le problème n'est pas très différent pour les autres bassins. Práḥ Khăn, dont le fond est à 1 m. plus haut et qui a son angle haut à moins de 2 km., ne pourrait être alimenté que moins richement, mais pourrait l'être. Bantāy Kdĕi et Tà Prohm (8 41 et 8 54), qu'on peut supposer autrefois à 7 50 et qui auraient pu être alimentés de l'un à l'autre, sont dans les mêmes conditions, puisque la distance de 2 km. est compensée en partie par la pente générale.

Le problème de Nāk Păn et du Sraḥ Srăṅ est différent. A la hauteur de Nāk Păn, le barrage retiendrait encore les eaux à une cote voisine de 11 30 et la distance est faible. D'ailleurs, il semble bien qu'il ait existé là autrefois une source naturelle qui n'a tari qu'après l'affouillement de la rivière. Pour le Sraḥ Srăṅ, l'existence d'une source fut indispensable à son remplissage, et de toute façon il est antérieur au Spān Thma. La hauteur de son fond, 9 m., y interdisait l'utilisation des eaux du Spān Thma.

Aṅkor Văt n'a jamais dû présenter de difficultés spéciales, puisque, même aujourd'hui nous pouvons l'alimenter sans peine par l'ouverture et la fermeture du canal d'expulsion des eaux ouvert par les Cambodgiens quand ils firent des rizières dans le bassin N. ; d'ailleurs, même avant notre intervention, le bassin S. ne se vidait jamais complètement et les Cambodgiens n'ont pu le mettre en rizières.

Reste une dernière question à examiner, celle même qui nous a amené à demander l'établissement de ce nivellement : la création d'un barrage en un point de la rivière, et sans doute près du 2e coude, à l'angle N.-O. du Bàràỳ, nous permettrait-elle de remettre de l'eau dans les bassins d'Aṅkor Thom et de Nāk Păn ? Le problème ne se pose pas pour ceux de Tà Prohm et de Bantāy Kdĕi et il est résolu pour ceux d'Aṅkor Văt.

Il ne paraît pas très difficile d'établir ce barrage avec sortie suffisante aux hautes eaux et il est aisé d'amener le niveau de la rivière à la hauteur des berges. Mais l'irrégularité de celle-ci semble indiquer qu'on ne pourrait guère sans gros travaux dépasser une hauteur de 10 m., et la différence de niveau insuffisante avec l'angle N.-E. d'Aṅkor Thom semble rendre bien aléatoire ce projet, trop coûteux d'ailleurs pour les temps actuels. M. l'Ingénieur Maury qui, sur ma demande, a commencé ce nivellement, me signale en outre les grands risques d'infiltration dans les berges d'un cours si aisément approfondi par la rivière. Il semble que la raison même à laquelle j'attribue le vidage des bassins dans la région d'Aṅkor, par soutirement à travers le sable du fond du lac ancien, vaille autant en sens inverse pour empêcher la retenue d'eau par un barrage. Je crains donc qu'il ne faille abandonner ce projet intéressant, qui nécessiterait de grandes études et de nombreux essais complémentaires.

H. PARMENTIER.

LE PHNOṂ BĂKHÈṄ ET LA VILLE DE YAÇOVARMAN

RAPPORT SUR UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE DANS LA RÉGION D'AṄKOR, EN AOÛT-NOVEMBRE 1932.

L'exposé des résultats obtenus au cours de ma récente mission à Aṅkor ne serait pas complet si je ne résumais, dans une sorte de court préambule, les quelques faits essentiels qui m'ont amené à identifier le Mont Central des anciens textes khmèrs avec le Phnoṃ Băkhèṅ. La thèse de M. Philippe STERN sur l'âge du Bàyon présentait deux points faibles qui ont donné lieu à de justes critiques. Il y avait d'abord la nouvelle date attribuée à ce monument par l'auteur de la thèse. D'après M. STERN, le Bàyon aurait été édifié par un souverain bouddhiste du XIe siècle, Sūryavarman I. Ainsi daté, ce temple posait aux historiens de l'art un problème des plus délicats, en venant interrompre, « d'une façon absolument incompréhensible, l'évolution logique de l'art khmèr » (1). Aussi le malaise créé par cette conjecture ne cessa-t-il que le jour, où la lecture des stèles sanscrites placées aux quatre angles d'Aṅkor Thoṃ permit à M. G. CŒDÈS de démontrer que l'enceinte de cette capitale, ainsi que le Bàyon lui-même, dataient en réalité du XIIe siècle (2).

Non moins graves étaient les inconvénients résultant du fait que M. STERN, dans sa thèse, avait proposé de reconnaître dans la pyramide étagée du Phĭmānàkàs le centre de la ville fondée par Yaçovarman à la fin du IXe siècle. Dans un article bibliographique paru dans le *Bulletin*, M. H. MARCHAL, conservateur du groupe d'Aṅkor, avait fait remarquer que ce temple, par ses proportions réduites, se prêtait mal à un rôle aussi important (3). C'était là une première objection, dont le bien-fondé ne paraissait point douteux à ceux qui avaient vu le Phĭmānàkàs de leurs propres yeux. Mais il y en avait encore d'autres à formuler.

Si la supposition de M. STERN était exacte, la cella exiguë de ce temple aurait abrité, en même temps que le Devarāja, une idole de Viṣṇu érigée en 910 par Satyāçraya, un astrologue attaché à la cour de Yaçovarman, dont le nom se lit sur un piédroit inscrit du Phĭmānàkàs. Or, il paraissait à peu près impossible de concilier un fait de cette nature avec les traditions religieuses et dynastiques du peuple khmèr, car il eût assurément porté atteinte au prestige d'une idole considérée comme la première du royaume. Il est vrai que M. STERN a exprimé lui-même des réserves à l'égard de cette assertion, à la suite d'une lettre de M. PARMENTIER reproduite en partie dans son livre ;

---

(1) G. CŒDÈS, *Le Cambodge*, conférence prononcée au Musée Louis Finot et reproduite dans le supplément de *France-Indochine* du 12 mars 1933.

(2) *Etudes cambodgiennes*, XIX, *La date du Bàyon*, BEFEO., t. XXVIII, nos 1-2.

(3) *BEFEO.*, t. XXVIII, p. 293.

mais tout en acceptant d'admettre que le piédroit en question avait « des chances de ne pas être à sa place primitive », il n'en laissa pas moins subsister certaines conclusions tirées de la présence de cette pierre inscrite au Phĭmānàkàs (1). C'est en examinant avec attention les arguments avancés par lui en faveur de ces conclusions, que je me suis posé la question suivante : si le Phĭmānàkàs date du temps de Yaçovarman, ainsi que le pense STERN, comment se fait-il que ce monument s'élève sur une base oblongue, et non pas sur une pyramide à plan rigoureusement carré, comme tous les temples de même caractère appartenant à la fin du IXe siècle ou à la première moitié du Xe ? (2) En même temps, je me souvins de certains détails qui m'avaient frappé dans la décoration sculptée et les profils de cette base, détails peu compatibles avec l'idée que je m'étais faite d'un monument contemporain de Yaçovarman (3). Je me voyais par conséquent contraint, soit de supposer que le Phĭmānàkàs s'élevait sur l'emplacement d'un temple disparu, datant celui-là de la première ville d'Aṅkor, soit de chercher ailleurs le centre de l'ancienne Yaçodharapurī. Ce fut cette seconde résolution qui me parut la plus acceptable.

L'enceinte d'Aṅkor Thom, je le savais, ne renfermait aucun monument daté d'une façon sûre du règne de Yaçovarman. D'autre part, il ne pouvait être question ni de Prè Rup, ni de Tà Kèv, ni du Mébŏn oriental, nettement postérieurs, tous les trois, à ce règne. Le seul monument qui pouvait entrer en ligne de compte, était donc le Phnom Bàkhèṅ.

Ce temple, pendant longtemps, était resté à l'écart de la vogue dont avaient bénéficié Aṅkor Vàt et le Bàyon, et son étude, à tous les points de vue, était moins avancée que celle des autres monuments. Bien que contemporain, sans nul doute, du groupe de Roluŏs, il ne figure point parmi les édifices décrits par M. PARMENTIER dans sa magistrale monographie sur *L'Art d'Indravarman*. Pour la plupart de ses visiteurs, et même pour les archéolo-

---

(1) Philippe STERN, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmèr*, p. 180 sqq. Dans sa lettre à M. STERN, M. PARMENTIER signale que l'édifice supérieur du Phĭmānàkàs « semble être une reconstitution assez tardive, le plan actuel de la chapelle ne correspondant pas au plan du soubassement, les colonnettes étant de styles différents, les portes ayant été remaniées et celle où se trouve l'inscription ayant été au moins démontée et remontée. »

(2) Voici, d'après M. MARCHAL (*BEFEO.*, XXVIII, p. 296), les dimensions que présentent sur le plan les principales pyramides étagées, antérieures à l'édification du Bàphûon : Bàkoṅ, 60 × 60 m. ; Bàkhèṅ, 72 × 72 m. ; Bàksĕi Càṃkrŏṅ, 27 × 27 m. ; Mébŏn oriental, 125 × 125 m. ; Prè Rup, 46 × 46. Le *pràṅ* de Kòḥ Ker s'élève également sur plan carré 55 × 55 m.). Quant au Phĭmānàkàs, sa base mesure 28 × 35 m. ; celle du Bàphûon a 100 × 120 m.

(3) Dans un récent article, M. Louis FINOT propose d'identifier le Phĭmānàkàs avec le Hemaçṛṅgagiri ou Hemagiri, commencé à la fin du règne de Jayavarman V (968-1001) et achevé vers 1006 par l'architecte de Sūryavarman, Yogīçvarapandita ; cf. *Le Yaçodharagiri et le Phĭmānàkàs*, JA., janvier-mars 1932, p. 57.

gues, ce n'était là qu'un temple d'importance secondaire, situé sur une colline *extra muros*. C'est en 1923 seulement que furent enlevés les blocs de pierre amassés en quantité sur le sommet de sa pyramide en gradins, et dont l'amoncellement confus rappelait vaguement les formes d'un gigantesque Buddha assis. Ce qui apparut en-dessous fut presque une révélation. C'étaient cinq prāsāt de grès, disposés en quinconce, comme ceux de Tà Kèv, et dont les sculptures en bas-reliefs, fort bien conservées sur les parties intactes du monument, étaient d'une admirable finesse. Nul doute qu'ainsi ressuscité, le Bākhèn n'acquerrait un prestige que jusqu'alors il n'avait point connu. Il devint en même temps évident que son rôle dans l'histoire monumentale du Cambodge avait été méconnu et qu'il y avait là, en quelque sorte, une réhabilitation, un « sauvetage » à opérer. Cette impression s'affermissait au fur et à mesure que se multipliaient et se précisaient mes doutes quant à l'identité du Phīmānākās avec le Mont Central de Yaçovarman. Elle se condensa finalement en la conviction que le Phnom Bākhèn avait été le centre du premier Aṅkor.

En son premier état (janvier 1931), ma thèse s'appuyait sur les arguments suivants :

a) Parmi les monuments du groupe d'Aṅkor, le Bākhèn est le seul qui ait été édifié sur une colline naturelle, à la façon d'une acropole religieuse.

b) Il abritait un liṅga érigé par Yaçovarman dans un sanctuaire ouvert aux quatre points cardinaux et visible, par conséquent, de loin et de tous les côtés (1). Ce sanctuaire a été construit entièrement en grès, fait exceptionnel pour l'époque à laquelle il appartient.

c) Par le nombre des sanctuaires annexes qui l'entourent, tant au pied de sa pyramide étagée que sur les gradins de celle-ci, ce temple occupe la première place parmi toutes les fondations datant de la fin du IXe siècle (2). Le Bākhèn était donc plus qu'un simple « temple sur une colline ». C'était une véritable cité sainte, noyau d'une importante agglomération humaine, qui devait, à elle seule, occuper la superficie d'une ville de grandeur moyenne.

d) Au pied du Phnom Bākhèn se trouve, comme on sait, un petit monument de briques, le Bākséi Čāṃkrōṅ, où Harṣavarman I, « suivant l'exemple de ses

---

(1) Le nom de la divinité honorée sur le sommet du Bākhèn, qui est le liṅga Çrī Yaçodhareçvara, est donné par une inscription de 890 çaka, gravée sur le piédroit Est de la porte N. du monument central : cf. G. Cœdès, *Études cambodgiennes*, III, *Une nouvelle inscription du Phnom Bākhèn*, BEFEO., XI, 1911, p. 396.

(2) Outre les cinq tours de la terrasse supérieure et les 60 petites chapelles placées sur les gradins de la pyramide, il y a, sur le Phnom Bākhèn, 44 prāsāt en briques, ce qui porte à 109 le nombre des sanctuaires dont se composait ce monument. A ces édifices s'ajoutaient, outre les deux édicules annexes devant la face Est, les gopura d'enceinte dont les traces ont été relevées par M. Marchal, en mai et juin 1929, ainsi que de nombreuses constructions en matériaux légers.

pères », avait érigé les « images en or » de Viṣṇu, de Çiva et de Devī (948 A. D.) (1). Si la supposition de M. STERN relative au centre de Yaçodharapura était justifiée, ces images, de même que le texte qui en commémore la consécration sur un piédroit inscrit du Bàkséi Čâṃkrŏṅ. auraient été mieux à leur place dans un temple voisin du Phĭmānàkàs.

Tels étaient, à peu de chose près, les arguments que je pouvais. dès la première heure, produire à l'appui de ma thèse. Il s'agissait maintenant d'en trouver d'autres. C'est alors que l'idée me vint de déterminer, ne fût-ce qu'hypothétiquement, le tracé extérieur de l'ancienne ville. J'avais sous la main la carte du groupe d'Aṅkor, établie en 1909 par les lieutenants BUAT et DUCRET. En l'étudiant avec attention, je ne tardai pas à y relever l'indication d'une double levée de terre paraissant être l'angle Sud-Ouest d'un vaste carré dont le centre correspondait assez exactement au Phnoṃ Bàkhèṅ. Je constatai, en même temps, que la rivière de Siemrāp coulait parallèlement au côté Est de ce quadrilatère, et j'en conclus que son lit avait été détourné dans le dessein exprès d'assurer à Yaçodharapura les avantages résultant de la proximité d'un cours d'eau navigable (2).

Un point semblait donc acquis. Il existait à une certaine distance du Phnoṃ Bàkhèṅ des ouvrages de terre que l'on pouvait interpréter comme les vestiges d'une enceinte limitant l'aire occupée jadis par une ville. Bien entendu, il ne s'agissait point dans ma pensée d'une enceinte comparable à celle d'Aṅkor Thoṃ. Une telle supposition, d'ailleurs, n'aurait pu s'appuyer sur aucune donnée positive, car parmi les cités khmères antérieures au XIIe siècle, il n'en est pas une seule qui paraisse avoir possédé des murailles en latérite. Du temps de Yaçovarman, seules les importantes fondations religieuses, telles, par exemple, que les temples de Roluos, avaient le privilège d'être entourées d'une enceinte maçonnée. Il ne pouvait donc être question, du point de vue de mon hypothèse, que d'un ensemble de terrassements adaptés au plan géométrique d'une vaste *purī* ou cité royale et destinée à en renforcer, au besoin,

---

(1) G. CŒDÈS, *Etudes cambodgiennes*, XIX, *La date du Bàyon*, BEFEO., XXVIII, p. 94. Il s'agissait en tout de cinq images, une de Viṣṇu, deux de Çiva et deux de Devī, « qui représentaient peut-être respectivement Viṣṇuloka (Jayavarman III), Īçvaraloka (Indravarman I), Paramaçivaloka (Yaçovarman) et les épouses de deux de ces rois ». L'inscription de Bàkséi Čâṃkrŏṅ contient, comme on sait, la généalogie de Rājendravarman (G. CŒDÈS, dans *JA.*, 1909, I, p. 467); le *vaṃça* de ce roi figure également dans un texte du Mébŏn ; cf. G. CŒDÈS, *La tradition généalogique des premiers rois d'Aṅkor d'après les inscriptions de Yaçovarman et de Rajendravarman*, BEFEO., XXVIII, p. 125. Ce qui n'est pas sans intérêt, c'est le fait que, par le choix de leur emplacement, les temples où se trouvent ces deux textes, se rattachent l'un comme l'autre au souvenir de Yaçovarman.

(2) Sur le cours de Stŭṅ Siemrāp et l'utilisation des eaux dans la région d'Aṅkor, voir les très intéressantes observations de M. G. GROSLIER dans *Arts et Archéologie khmers*, t. II, p. 118 et suiv.

le système de défense (1). En d'autres termes, l'enceinte extérieure de la première ville d'Aṅkor devait présenter quelque ressemblance avec celle qui existe encore actuellement autour de Bantāy Čhmār (2).

En reconstituant par la pensée les limites du premier Aṅkor, j'avais à répondre à une objection que je m'étais posée moi-même, dès le début de mon enquête. En supposant que les levées, repérées sur la carte de BUAT et DUCRET, aient réellement appartenu à cette ville, il eût fallu admettre que la purī de Yaçovarman avait occupé une aire d'environ 16 kilomètres carrés, étendue énorme, supérieure de 7 kilomètres carrés à celle d'Aṅkor Thom. Certes, je ne me suis point dissimulé l'importance de cette objection, mais d'autre part, je n'ai pas cru devoir lui attribuer une portée décisive, car la capitale de Yaçovarman, à part, bien entendu, son centre religieux et ce que l'on pourrait appeler son « quartier royal », ne se présentait pas autrement à mon imagination que sous l'aspect d'une agglomération assez confuse de bourgades et de villages, entourés de bocages et de rizières, et dont les cases éparses, faites de matériaux légers, voisinaient avec des marchés et de nombreuses pièces d'eau, tout comme les maisons cambodgiennes modernes. En fait d'éléments caractéristiques d'une cité, je n'entrevoyais, en somme, qu'un réseau d'avenues rectilignes, avec quatre grandes artères correspondant aux quatre orientations cardinales et partant du pied de la colline dominée par le temple du Devarāja. J'avais donc, avant toute autre chose, à repérer sur place les vestiges de ces quatre chaussées axiales et d'en reconstituer, dans la mesure du possible, l'exact tracé.

En octobre 1931, à mon retour de France, je fus chargé par le Directeur de l'École Française d'une mission au Cambodge, au cours de laquelle j'ai pu revisiter Aṅkor. Mon dernier séjour dans ce site datait de 1926-27. Depuis, de nouveaux travaux de déblaiement y avaient été effectués, et par un heureux concours des circonstances, le Phnom Bākhèṅ se trouvait précisément parmi les monuments qui en avaient le plus profité. Au pied de la colline, dans la brousse, des vestiges inédits avaient été repérés par M. MARCHAL, en assez grand nombre, et débroussaillés par ses équipes de coulis (3). Ils provenaient de prāsāt en briques édifiés à une époque voisine de celle de Yaçovarman, sinon sous le règne même de ce souverain ; plusieurs de ces sanctuaires avaient contenu des liṅga.

---

(1) Cf., à ce propos, G. CŒDÈS, *La date du Bàyon*, p. 92 : « Il est alors tout naturel que Jayavarman VII ait éprouvé le désir de reconstruire la capitale avec des murs de défense puissants qui faisaient peut-être défaut à l'ancienne Yaçodharapurī. »

(2) E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, *Inv. Monum. Camb.*, t. III, p. 401 : « Une levée de terre, double sur la face N. et maintenant très peu apparente, détermine autour de Banteai Chhmar une quatrième enceinte rectangulaire, dont l'étendue serait d'environ 4 kilomètres carrés. »

(3) Ces monuments sont énumérés et décrits dans le rapport de M. MARCHAL pour novembre 1931.

Les temples en question étaient situés, les uns dans l'alignement du Prasat Bĕi et de Thma Bày Kaèk, au N. du Bâkhèn, les autres à l'Est et au Sud de ce monticule. Au moment de mon arrivée à Aṅkor, leur nombre était de cinq. Un sixième édicule, de même type que les autres, fut découvert par M. Marchal et moi, au cours d'un débroussaillement fait au N.-O. du Bâkhèn, à proximité du fossé Sud d'Aṅkor Thom (1). Avec les trois tours du Prasat Bĕi et celle de Thma Bày Kaèk, dont il ne reste plus qu'un amas de débris informes, ces six monuments constituaient manifestement autour de la colline sacrée l'amorce d'un cadre de chapelles, analogue à celui qui entoure la pyramide à gradins sur le faîte du phnom. La présence de ces édifices constituait pour ma thèse un argument d'autant plus précieux que M. Marchal avait précédemment dégagé, sur la pente N. du Bâkhèn, un bel escalier de latérite, absolument pareil aux escaliers par lesquels on accédait au temple des côtés Est et Ouest (2). Nul doute, l'ensemble monumental, dont le sanctuaire présumé du Devarāja était le centre et en quelque sorte le couronnement, comportait non seulement de nombreux édifices groupés sur le sommet de la colline, mais aussi des éléments répartis au pied de celle-ci, dans la plaine, sur une vaste étendue et selon un schéma géométrique rigoureusement observé. A la lumière de ce fait, le Bâkhèn, plus qu'auparavant, semblait pouvoir revendiquer ce titre de *Vnaṃ Kantāl* ou Mont du Milieu que lui avait ravi le Bàyon, et que le Phĭmānàkàs faillit usurper à son tour.

Bien que nous fussions en pleine saison des pluies, j'ai pu visiter avec M. Marchal, à dos d'éléphant, les doubles levées de terre dont la présence m'avait été révélée par la carte de Buat et Ducret. J'ai pu ainsi constater *de visu* qu'elles présentaient encore un relief assez apparent. Quant à la large bande de terrain limitée par ces terrassements, elle est actuellement cultivée en rizières, ainsi que l'avaient été pendant longtemps, à la suite de leur asséchement, les fossés d'Aṅkor Vât. Alentour, le long de ces levées, ce sont des terrains vagues parsemés d'arbustes, des forêts, des trapăn. A l'angle extérieur formé par la rencontre des digues, nous avons relevé, à côté de quelques cases habitées par des cultivateurs, un certain nombre de vestiges, tels que fragments de sculptures, briques et blocs de grès, provenant d'un édicule détruit dont l'emplacement n'a pas pu être déterminé (3).

Ainsi amorcées, mes recherches furent reprises pendant l'été de 1932. Elles durèrent, cette fois, plus de trois mois (du 2 août au 20 novembre). Ce sont les résultats de cette mission qui se trouvent consignés dans la présente note.

---

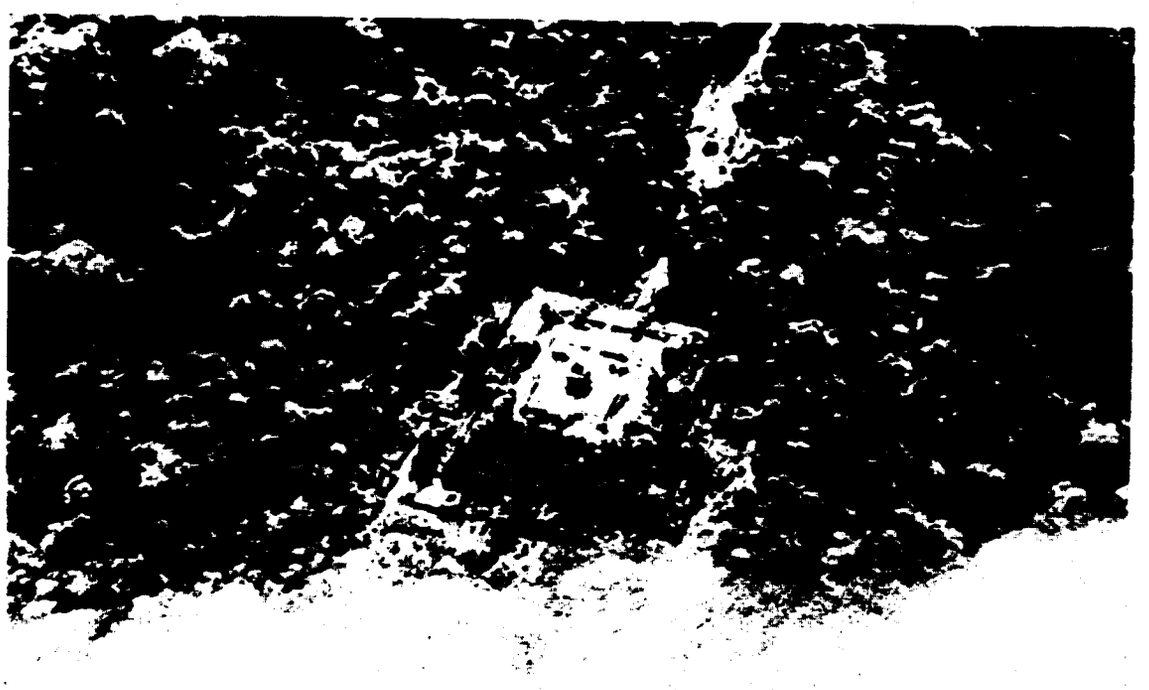
(1) Voir les photos 2517 et 2518 jointes au même rapport.

(2) Rapport du conservateur d'Aṅkor pour août 1929. L'existence de cet escalier monumental avait été jusqu'alors complètement ignorée. Encore en 1928, M. Marchal écrivait, à propos de la thèse de M. Stern : « Il est à noter qu'aucun escalier au Bâkhèn ne dessert la façade Nord du temple » (*BEFEO.*, XXVIII, p. 297).

(3) Voir le plan, lettre *I* (pl. III).



A Cliché Aussnac.



B Cliché Aussnac

A, Vue générale du Bàkoñ. — *B*, Le Phnom Bàkhèn.
Vues prises en avion (cf. p. 325).

D'accord avec les instructions reçues du Directeur de l'Ecole Française à mon départ de Hanoi, j'avais profité de mon passage à Saigon pour solliciter du capitaine de vaisseau (actuellement contre-amiral) RICHARD, Commandant de la Marine de l'Indochine, le concours de ses aviateurs. Cette demande ayant été favorablement accueillie, une escadrille composée de deux avions, sous les ordres du lieutenant de vaisseau MENÈS, fut mise à notre disposition du 17 au 19 août. J'ai pu survoler à deux reprises la région d'Aṅkor et le groupe de Roluôs. Effectuées dans d'excellentes conditions atmosphériques, ces deux reconnaissances aériennes me permirent de vérifier les indications cartographiques, sur lesquelles allaient se baser mes recherches, et de les compléter, en même temps, par quelques nouvelles observations. En outre, une série de clichés pris par le lieutenant de vaisseau AUSSNAC, à une altitude moyenne de 1.200 m., me fournit une documentation photographique des plus utiles, dont je n'ai cessé de me servir pendant toute la durée de ma mission. De l'examen attentif de ces clichés, il résultait que le Phnoṃ Bâkhèṅ, ainsi que je l'avais supposé, occupait une position centrale par rapport à un certain nombre de pièces d'eau, sraḥ ou trapāṅ, dont aucune ne figure sur la carte de BÂT et DUCRET, ni sur celle du Commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE, et auxquelles devaient correspondre très vraisemblablement, des avenues ou chaussées envahies par la forêt. Mon attention fut également attirée par le tracé, encore très visible, d'une ancienne route qui part du grand bassin de Lolei (Indratataka) et se dirige vers l'angle S.-E. d'Aṅkor Thoṃ.

A propos de toutes ces observations, je tiens encore à mentionner un fait d'ordre subjectif, mais dont il convient néanmoins de tenir compte dans la présente note. Vu d'une certaine hauteur, le mont Bâkhèṅ révèle d'une façon saisissante non seulement la parfaite unité de son plan, mais aussi l'importance et l'intensité de l'effort qu'avait nécessité sa construction (pl. II, A). Parmi les monuments qui alentour émergent de la forêt, il n'y en a pas un seul qui puisse porter atteinte à son prestige de temple grandiose dominant la plaine. Faut-il ajouter qu'à côté de cette imposante masse architecturale, la petite pyramide du Phĭmānàkàs, avec son unique prâsât, ne peut prétendre qu'au rôle modeste d'un sanctuaire de second ordre ?

En survolant successivement le Bàkoṅ de Roluôs et le Phnoṃ Bâkhèṅ, j'ai pu mieux me rendre compte également de la grande analogie que présentent entre eux ces deux monuments. Je fus ainsi amené à admettre, sans trop d'hésitation, que le plan général de Bàkoṅ, si caractéristique avec ses fossés et enceintes carrées, a pu fournir le modèle du schéma géométrique dont Yaçovarman paraît s'être inspiré pour l'ordonnance de sa nouvelle purī (pl. II, B).

Si les reconnaissances en avion me fournirent un certain nombre de repères utiles, dont aucune carte archéologique du Cambodge n'avait jusqu'alors tenu compte, elles ne me révélèrent, par contre, aucune donnée susceptible de modifier d'une façon quelconque mon programme de recherches. Ce pro-

gramme, établi dès 1931 avec M. MARCHAL et approuvé par le Directeur de l'Ecole Française, se présentait ainsi :

A. Recherche des quatre avenues axiales reliant le Mont Central à l'enceinte extérieure de l'ancienne ville.

B. Exploration de la berge droite de la rivière de Siemrāp, le long de son cours rectifié.

C. Etude des fossés, levées de terre, ruines et autres vestiges dans le voisinage immédiat du Phnoṃ Bākhèṅ.

D. Exploration des levées de terre correspondant au cadre extérieur de la première ville d'Aṅkor.

E. Sondages et fouilles dans la partie Sud d'Aṅkor Thoṃ, et plus particulièrement vers l'angle Sud-Ouest de cette ville, où se trouve un vaste bassin rectangulaire connu sous le nom de Bĕṅ Thoṃ.

Ainsi qu'il a déjà été dit, M. MARCHAL avait collaboré à la préparation et la mise au point de ce programme. Il eut également sa très large part dans sa réalisation. Pendant toute la durée de ma mission, il ne cessa de me prodiguer ses excellents conseils, basés sur une grande expérience technique et sa parfaite connaissance de la région. C'est lui qui consignait sur son journal de fouilles les résultats de nos travaux et qui en rendait compte, dans ses rapports mensuels, au Directeur de l'Ecole Française (1).

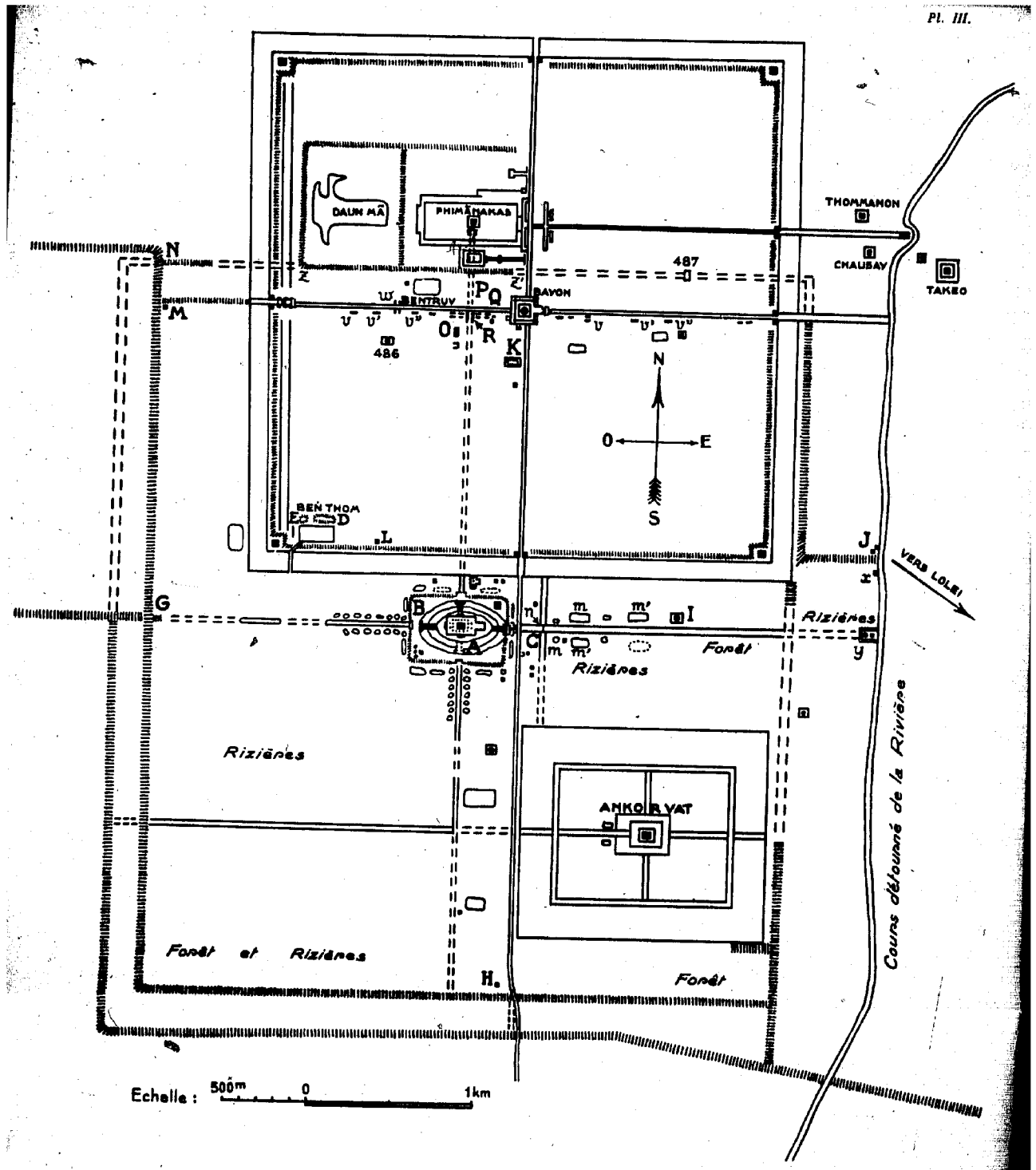
Voici maintenant, dans l'ordre déjà indiqué, le bref exposé de ces travaux :

A. 1. *Recherche de l'avenue axiale Est.* — Ayant fixé à la boussole un point situé dans l'axe du Bākhèṅ, de l'autre côté de la chaussée moderne qui mène à la porte Sud d'Aṅkor Thoṃ, nous avons fait tailler au coupe-coupe, à travers la brousse, un sentier se dirigeant droit à l'Est. A quelque 150 mètres de la chaussée, nous arrivâmes à une dépression orientée du Nord au Sud, et que venait interrompre, dans l'axe du Bākhèṅ, un terre-plein large d'environ 14 mètres. Des fouilles effectuées dans cet endroit amenèrent la découverte, à 0 m. 30 de profondeur, de trois cordons parallèles de latérite, vestiges, sans nul doute, d'une canalisation (2). La dépression rencontrée par nous pouvait donc être interprétée soit comme les traces d'un canal, soit comme un fossé asséché depuis longtemps et auquel pouvaient correspondre d'autres fossés, dissimulés dans la brousse autour du Bākhèṅ. C'est la seconde supposition qui me parut, de beaucoup, la plus vraisemblable. Quant au

---

(1) Pendant toute la durée du mois d'août, Mlle Georgette NAUDIN, Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse, a participé, à titre bénévole, à nos recherches. Sa collaboration nous a été particulièrement utile dans l'exploration des vestiges sur la rive droite du Stŭṅ Siemrāp et de la grande digue qui relie le bord de cette rivière à l'angle S.-E. des fossés d'Aṅkor Thoṃ. Je tiens à lui exprimer ici mes vifs remerciements.

(2) Voir sur notre plan de la première ville d'Aṅkor (pl. III) la lettre *N*, la position exacte de l'ouvrage en question étant indiquée par une flèche.



PLAN DE LA VILLE DE YAÇOVARMAN (ANGKOR I)

D'APRÈS LES TRAVAUX DE VICTOR GOLOUBEW ET HENRI MARCHAL (AOUT-NOVEMBRE 1932)

terre-plein, il indiquait nettement l'existence d'une chaussée allant de l'Est à l'Ouest, vers le Bâkhèn. Nul doute, nous tenions là le premier tronçon de l'avenue axiale dont il s'agissait de repérer les traces.

En progressant toujours dans la même direction, c'est-à-dire vers l'Est, nous aperçûmes au milieu du fourré quatre petits bassins ou srah disposés symétriquement à droite et à gauche de l'axe suivi par nous (1). Plus loin, à environ 500 m. du point d'où nous étions partis, la brousse cesse brusquement pour céder la place à une région cultivée en rizières, où le tracé de l'ancienne avenue apparaît encore très nettement entre deux levées de terre parallèles. Ici également, il y a des srah des deux côtés de la route abandonnée, et même, ils présentent une surface plus importante que les bassins précédemment signalés.

Les contours de ces pièces d'eau sont ceux d'un rectangle régulier assez allongé. A un kilomètre environ du Bâkhèn, la brousse reprend assez dense et ne permet aucune observation précise. Pour la traverser, nous nous sommes servis de nos éléphants, en nous dirigeant, toujours à la boussole, droit vers l'Est et en faisant abattre par nos coulis les arbustes et les lianes qui s'opposaient à notre passage. Après avoir rencontré le sentier forestier qui conduit d'Aṅkor Vât au fossé Est d'Aṅkor Thom, nous nous trouvâmes de nouveau entourés de parcelles de terrain cultivé, entre des prairies couvertes de hautes herbes. Sur le bord d'une rizière, à proximité de la rivière de Siemrâp, invisible derrière un rideau de végétation touffue, notre attention fut attirée par les vestiges d'un petit monument autour duquel une levée de terre constituait un enclos rectangulaire (2). On y voyait des débris de briques et les fragments de quelques pierres sculptées. Une équipe fut chargée de sonder cet endroit, et l'on mit au jour un dallage sur lequel s'élevait, du côté Ouest, la base en grès mouluré d'un menu prâsât dont les murs s'étaient écroulés (pl. IV, A, et fig. 13). Cet édifice paraît avoir été construit en briques et couvert de tuiles dont on a retrouvé un grand nombre dans la fouille. Parmi ces dernières, il y avait plusieurs tuiles d'about vernissées, finement décorées en relief de garuḍa femelles.

Notre principale trouvaille dans ce site fut celle d'une statue féminine, aux membres brisés et sans tête, mais de fort belle facture et appartenant nettement au premier style (pl. IV, B). En même temps sortirent du sol les fragments d'un autel, ainsi que le torse d'une sculpture mutilée représentant également une déesse, mais moins ancienne que l'autre. Cette seconde statue occupait peut-être le centre d'une construction en matériaux légers dont la base de grès, munie d'encoches, a été exhumée à l'Est et dans l'axe de l'édifice que

(1) Ces pièces d'eau, ainsi que celles dont il sera question plus loin, sont indiquées sur le plan (pl. III) par la lettre *M*.

(2) Pl. III, voir la lettre *G*.

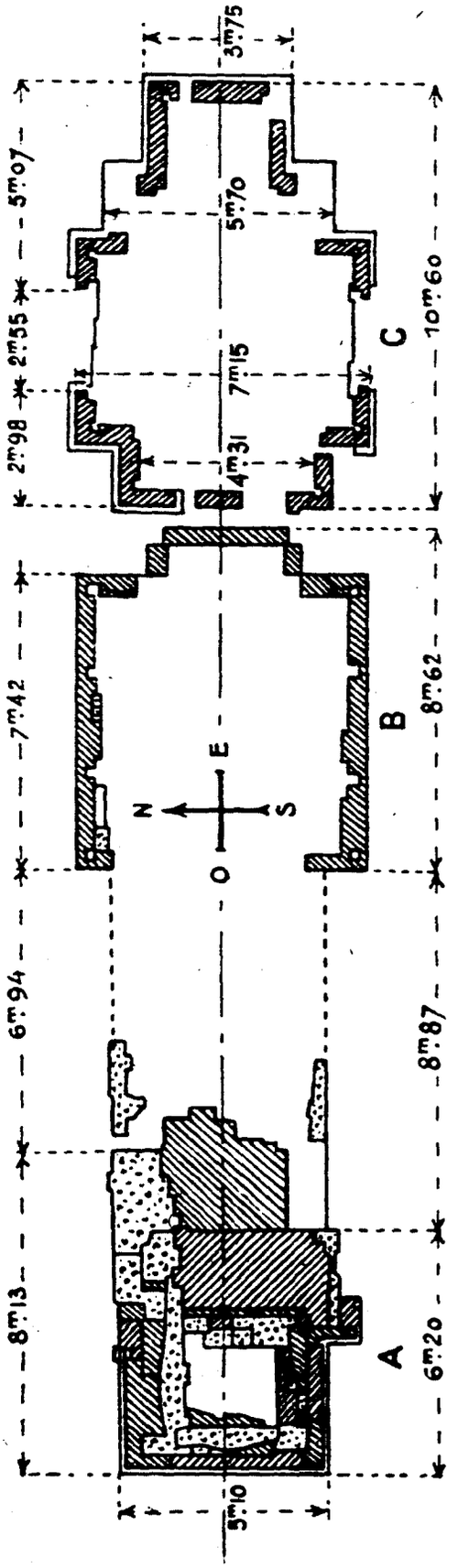


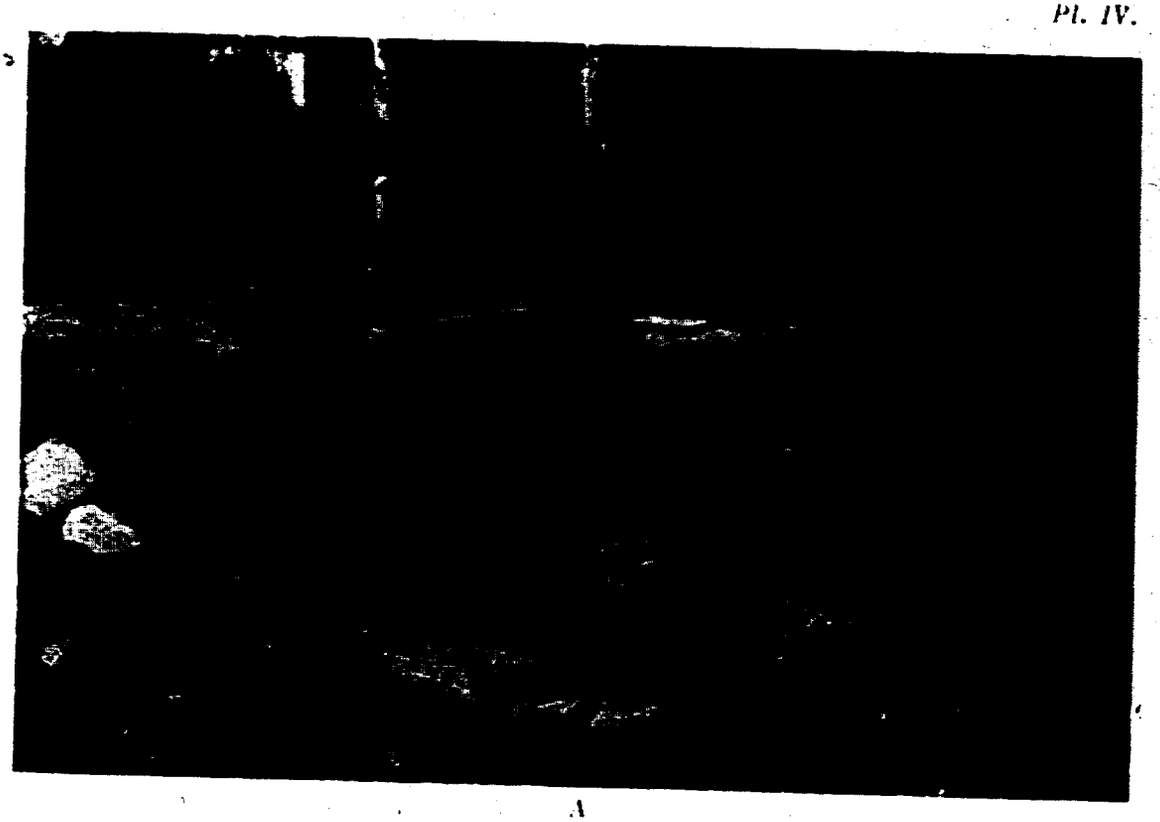
Fig. 13. — Vestiges sur le bord droit de la rivière de Siemréap (plan).

je viens de décrire (fig. 13, B). Plus à l'Est encore, toujours dans le même axe, les sondages faits dans le voisinage immédiat de la rivière firent apparaître les traces d'un troisième édicule dont la base de grès était décorée d'une frise de garuḍa (fig. 13, C, et fig. 14) (1).

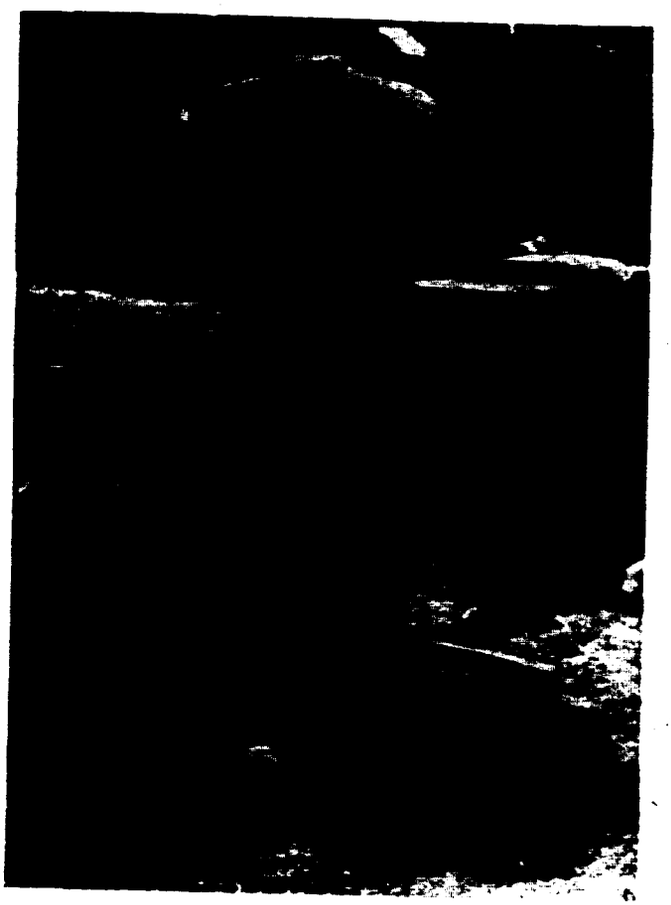
On peut se demander à quelle destination cultuelle ont pu correspondre ces trois édifices. Leur disposition si spéciale, motivée manifestement par la proximité de la rivière, non moins que le témoignage des deux statues féminines et d'un triçūla de grès, extraits de leurs décombres, permet de supposer, à mon avis, qu'ils avaient un rôle plus ou moins important dans la célébration de certaines cérémonies prescrites par le culte de la Gaṅgā (Jāhnavī) en tant que personnification divine des eaux fluviales. J'ajouterai encore que cette supposition trouve un certain appui dans le fait que les trois édifices en question paraissent être situés à peu près dans l'axe du Bàkhèṅ et par conséquent dans le prolongement de l'avenue Est de l'ancienne ville, au point même où celle-ci devait aboutir à la rivière (2). Qu'il y ait eu, à Aṅkor, des hotar ou sacrificateurs affectés au service de la Vraḥ Gaṅgā, cela est attesté formellement par un

(1) Le style des garuḍa me fait supposer que cet édicule est postérieur aux deux autres, surtout à celui qui se trouve le plus à l'Est (marqué A dans fig. 13).

(2) L'exacte position de ces vestiges ne pourra être déterminée qu'à l'aide d'instruments de visée, après le débroussaillement complet des traces correspondant à l'ancienne chaussée.



A



B

A, Fouilles sur le bord droit du Stœ̆n Siemrāp (édicule Ouest).
B, Statue provenant de ce site (cf. p. 327).



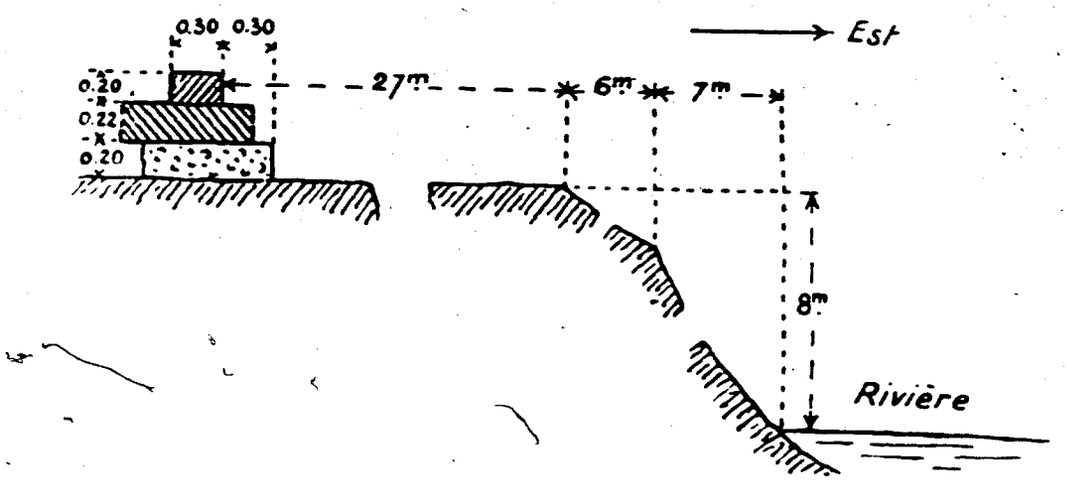


Fig. 14. — Coupe schématique montrant la situation, par rapport à la rivière de Siemrāp, des vistiges représentés en plan dans le précédent dessin (les blocs de pierre, figurés à gauche, marquent l'emplacement de l'édicule C).

passage de la stèle dite d'Aṅkor Vàt (1). Or, il n'y a pas de hotar sans autel, et il n'y a pas d'autel sans sanctuaire. A moins donc de considérer comme suspect le témoignage du texte en question, nous sommes obligés d'admettre l'existence, dans la purī royale, d'un ou même de plusieurs temples, dédiés à la « sœur céleste » de Çiva.

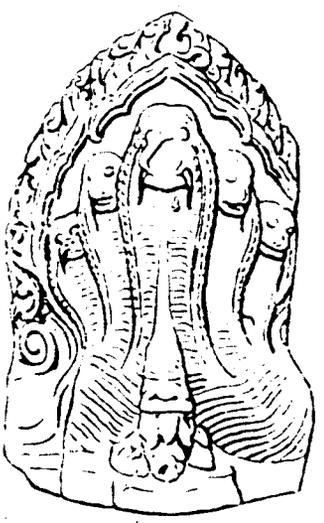


Fig. 15. — Motif d'angle orné de nāga.

Outre ce petit groupe de vestiges inédits, nos investigations à l'Est du mont Bàkhèṅ permirent de repérer plusieurs autres points d'intérêt archéologique. Malheureusement, aucun d'eux n'a fourni d'indication utile pour ma thèse. Au Sud du tracé supposé de l'avenue axiale et un peu à l'Est de la dépression mentionnée plus haut (p. 326), nous avons rencontré une petite terrasse rectangulaire construite avec des matériaux en réemploi. Trois nāga d'angle, d'un type assez archaïque (fig. 15), ont été trouvés à côté, avec les fragments d'une cuve à ablutions. Sur cette terrasse, quelques blocs de grès, provenant très probablement d'un pràsàt détruit, avaient été retaillés dans l'intention évidente de les utiliser pour une statue de dimensions géantes, analogue au Buddha inachevé qu'on pouvait voir autrefois sur le sommet du Bàkhèṅ.

(1) Aymonier, *Le Cambodge*, III, p. 275. « Un autre brahmane (dont le nom est perdu) fut pour S'ri S'rī-Indravarman un guru pareil à son propre guru quand celui-ci fut mort. Le roi lui donna la charge de hotar de Jāhnavī à Līṅgapura. Il devint le

Plus à l'Est, mais également au Sud de l'ancienne avenue, un plateau haut d'environ 7 ou 8 mètres, sur quelque 30 m. de longueur, fait saillie au milieu des rizières. Les sondages effectués à cet endroit, y révélèrent la présence de briques, de quelques blocs de grès, de morceaux de sculptures brisées et de débris de céramique, mais sans qu'on puisse en conclure quoi que ce soit de précis sur l'édifice dont ce monticule paraît indiquer l'emplacement. Non loin de là, au Sud-Est, un laboureur nous fit voir une sculpture d'assez grande taille, à demi enterrée sous les racines pourries d'un arbre ; elle représentait un personnage, assis à la façon des ascètes brahmaniques, dont il ne restait plus que la partie inférieure du corps. Au N. de ce point, de l'autre côté du sentier que nous avions fait pratiquer dans l'axe du Bàkhèn, nous avons repéré un autre monticule, moins important et entouré, celui-ci, d'un fossé ; les fouilles y ont livré quelques sculptures sans grand intérêt ainsi que les traces d'un muret en latérite. Le nombre des tuiles qui jonchent le sol alentour fait supposer qu'il y a eu là des constructions légères, mais il paraît bien difficile d'en déterminer la destination (1).

II. *L'avenue axiale Ouest.* — L'exploration de cette avenue présentait pour nous moins de difficultés que celle de l'avenue correspondante, à l'Est du Bàkhèn, car, de ce côté de la colline l'aspect du terrain n'avait pas été modifié par l'établissement d'une chaussée moderne.

Au pied même du phnom, devant l'escalier de latérite, nous avons procédé au débroussaillement d'un tertre buissonneux après avoir fait abattre sur son sommet quelques gros arbres. Au delà de ce tertre, l'avenue axiale recherchée par nous apparut très nettement, entre deux chapelets symétriques de petits srah encadrés de joncs et d'arbustes épineux. Sa largeur, 13 mètres environ, correspondait assez exactement à celle de l'avenue explorée par nous à l'Est du Bàkhèn, et tout comme cette dernière, elle profile de chaque côté une levée de terre assez apparente. A quelque 300 m. du phnom, elle prend cependant l'aspect d'une chaussée en remblai pour s'interrompre brusquement cent mètres plus loin, à proximité du village de Tà Set. Pour pouvoir continuer nos recherches, il fallut avoir une fois de plus, recours aux

---

hotar de ce roi S'rī S'rīndravarman... » Nous lisons ensuite : « Toutes les richesses gagnées dans le sacrifice de S'rī S'rīndravarman, il les donna à l'Īs'vara S'rī Bhadres'vara et à la Gaṅgā. Et après avoir érigé une Gaṅgā dans l'étang de Yas'odhara, il alla au ciel.» La Gaṅgā est également mentionnée dans une stèle contenant un panégyrique de Yaçovarman et dont les fragments ont été trouvés dans le quartier S.-O. d'Aṅkor Thom, près de la terrasse bouddhique M (L. Finot, *Inscriptions d'Aṅkor*, BEFEO., XXV, pp. 306-7). Je rappellerai encore à ce propos que le lit rocheux de la rivière de Siemrăp, sur le sommet du Phnom Kulên, est orné de liṅga et de bas-reliefs représentant Viṣṇu couché sur le serpent ; ces sculptures attestent nettement la sainteté du site où jaillissent les sources de cette rivière.

(1) Voir lettre I sur le plan pl. III).

éléphants. En avançant à travers les rizières et terrains marécageux, dans la direction du Bàràỳ occidental, nous avons pu relever encore quelques tronçons de l'ancienne voie, formant au milieu de la plaine inondée comme des îlots étroits, échelonnés de l'Est à l'Ouest, dans l'axe du Bàkhèn.

Sur la digue orientale du Bàràỳ, dont les pentes disparaissent sous une brousse extrêmement dense, nos investigations n'ont rien donné. Toutefois, d'après certains renseignements fournis par les indigènes, il paraît assez vraisemblable que l'ancienne chaussée retrouvée par nous se prolongeait autrefois vers l'Ouest, au delà des limites assignées à la première ville d'Aṅkor (1). Si le fait est exact, la chaussée en question aurait été sacrifiée lors de la construction du Bàràỳ occidental, pour faire place à la levée Sud de cette immense pièce d'eau. Quant aux renseignements de source indigène, auxquels je viens de faire allusion, ils se résument brièvement en ceci : au Nord d'un hameau nommé Kas Ho (2), situé non loin de l'angle Sud-Ouest du Bàràỳ, il y a des pierres sculptées et des briques disséminées dans la brousse et provenant peut-être de pràsàt enterrés. Tant par manque de temps qu'à cause des pluies qui rendaient les abords de Kas Ho peu praticables en cette saison, il fallut renoncer à l'étude de ces vestiges, ce que je ne fis pas sans quelque regret. Avant d'en finir avec l'avenue axiale Ouest de Yaçodharapurī, je tiens à signaler que le souvenir de cette chaussée, abandonnée sans doute depuis des siècles, semble persister encore chez les habitants des hameaux voisins, puisque ceux-ci désignent encore de nos jours sous le nom de Thnăl Bàkhèn la levée de terre dont nous avons reconnu les traces.

III. *L'avenue Sud.* — De ce côté de la colline, également, nous n'avons eu aucune peine à repérer les vestiges d'une large chaussée axiale. Il convient de rappeler à ce propos, que sur la pente Sud du Bàkhèn, on n'a relevé jusqu'ici aucune trace d'un escalier monumental, pareil à ceux qui subsistent sur les trois autres pentes. Faut-il en conclure que la fastueuse fondation de Yaçovarman, au moment de la mort de celui-ci, n'était pas complètement achevée, et qu'aucun de ses successeurs ne jugea utile de faire doter le Bàkhèn d'un quatrième escalier ? Quoi qu'il en soit de cette conjecture, elle me paraît bien moins invraisemblable que celle d'après laquelle la construction de marches sur la pente méridionale de la colline n'aurait point été prévue par les architectes de Yaçovarman.

De même que l'avenue Ouest, l'avenue Sud prend son départ d'une élévation de terre située très exactement dans l'axe du monument couronnant le phnoṃ. Sa largeur est la même (12-13 m. env.), et tout comme l'autre, elle a de chaque côté une sorte de diguette, le long de laquelle se succèdent de

(1) Sur notre plan du premire Aṅkor (pl. III), la lettre *G* indique le point de rencontre de l'ancienne avenue à l'Ouest du Bàkhèn avec la digue Est du Bàràỳ.

(2) Orthographe incertaine.

petits srah dissimulés derrière des arbres (1). Elle s'interrompt près de l'angle S.-O. du Trapăn Sèh. Plus loin, vers le Sud, nos recherches n'ont fourni aucun élément de repère intéressant, à part peut-être une plate-forme de latérite, de construction peu soignée, située un peu à l'Est du point où l'ancienne chaussée aboutissait au fossé Sud (2). Il paraît extrêmement probable que la construction de la route conduisant à la porte Sud d'Aṅkor Thom avait entraîné de bonne heure, sans doute dès la fin du XIIe siècle, l'abandon de la chaussée établie sous Yaçovarman, alors que le Bàkhèn était le centre de la ville royale.

IV. *L'avenue Nord.* — En élaborant le plan de mes travaux, je savais à l'avance que la recherche de cette avenue allait se heurter à de sérieuses difficultés. Entre le grand escalier N. du Phnom Bàkhèn et le fossé Sud d'Aṅkor Thom, la distance est à peine de quelque 150 mètres. De l'autre côté du fossé, le mur d'enceinte de Jayavarman VII, avec le massif de terre qui le renforce, vient de nouveau interrompre l'ancienne avenue sur une longueur égale au moins au double de son épaisseur, après quoi l'on se trouve en plein Aṅkor Thom, c'est-à-dire au milieu de vestiges appartenant à une ville postérieure de presque trois siècles au premier Aṅkor. Il semblait, en outre, peu vraisemblable que Jayavarman VII eût laissé subsister par pur respect du passé, à l'intérieur de l'enceinte élevée par lui, les tronçons d'une avenue désaffectée, et dont le tracé ne pouvait que gêner ses architectes.

Aussi, ma surprise fut grande, lorsque, en procédant à des sondages dans l'axe Est-Ouest d'Aṅkor Thom, en bordure Sud de la chaussée qui relie le Bàyon à la Porte Ouest, je constatai la présence d'un massif en blocs taillés, large d'environ 11 mètres et correspondant très exactement à l'axe Bàkhèn-Phĭmānàkàs (3). Nous avons cru d'abord, M. Marchal et moi, que nous étions en présence d'une authentique chaussée dallée de direction Nord-Sud, mais en réalité il ne s'agissait là que d'un passage maçonné permettant de traverser un chenal de latérite dont nous avions découvert, quelques jours auparavant, les parements en forme de gradins (4). Quelque minime que pût paraître, à première vue, l'importance de cet ouvrage, sa situation par rapport aux deux

(1) Nous avons porté sur notre carte treize de ces petits bassins, dont douze se succèdent symétriquement par paires, à droite et à gauche de la chaussée. Le 13e srah se trouve au Sud de la chaussée ; son pendant de l'autre côté de la route n'existe plus. L'exacte destination de ces menues pièces d'eau n'est pas connue ; peut-être appartenaient-elles à des demeures privées, échelonnées le long de la chaussée, à des intervalles réguliers. La même disposition de srah s'observe à l'Ouest du Bàkhèn (p. 330).

(2) Marqué *H* sur le plan (pl. III).

(3) Voir la lettre *R* sur le plan (pl. III).

(4) Rapport de M. Marchal pour octobre-novembre 1932 (photos n°s 2739-41). La chaussée en question était munie d'une sorte de « siphon » permettant aux eaux du chenal de communiquer entre elles.

monuments que je viens de mentionner en faisait, du point de vue de ma thèse, un document de tout premier ordre. Car, en bonne logique, ce petit massif de pierre devait correspondre à l'escalier Nord du Phnoṃ Bǎkhèṅ dont il indiquait l'axe, ce qui faisait supposer, forcément, l'existence d'une avenue reliant les deux points. Quant à cette dernière, elle ne pouvait être que la grande avenue axiale dont il s'agissait précisément de repérer les traces (1).

B. *Recherches sur la rive droite du Stŭṅ Siemrāp.* — Les reconnaissances faites le long de ce cours d'eau, tant au Nord qu'au Sud du petit groupe de ruines déjà décrit, n'ont point donné les résultats que j'espérais. Toutefois, nous avons reconnu une haute digue, encore assez bien conservée, reliant l'angle Sud-Est des fossés d'Aṅkor Thoṃ à la rivière, et un peu en aval du point de rencontre de cette digue avec le Stŭṅ, deux blocs de latérite enfouis plus qu'à moitié dans la terre (2). Au Nord de la levée en question, les coulis nous indiquèrent un amas de décombres provenant sans nul doute de monuments démolis et dont les matériaux avaient été employés à d'autres contructions (3).

C. *Recherches dans le voisinage du Phnoṃ Bǎkhèṅ.* — Un débroussaillement sommaire des abords du phnoṃ nous permit de reconnaître les traces d'une enceinte rectangulaire en terre, mesurant 650 m. environ de l'Est à l'Ouest, et 440 m. du Nord au Sud. Par endroits, les reliefs de cet ouvrage se confondent avec les vestiges d'anciens bassins-fossés disposés autour de la colline. Ceux-ci sont séparés les uns des autres par de larges terre-pleins, dont trois correspondent aux avenues Est, Sud et Ouest, et se trouvent de ce fait placés dans les axes du Bǎkhèṅ. Du côté Nord, la disposition des fossés et terre-pleins ne se présente pas avec la même netteté que des trois autres côtés, à cause, sans nul doute, des travaux de terrassement qu'avait nécessités le creusage de la douve Sud d'Aṅkor Thoṃ.

Ja vais procéder par ordre, en commençant par les vestiges repérés à l'Est de la colline. Tout d'abord, des sondages faits autour des deux lions de pierre qui montent la garde devant l'escalier Est, au pied du phnoṃ, amenèrent la découverte, non seulement des socles sur lesquels reposent ces lions, mais

---

(1) A propos du passage maçonné qui traverse le chenal de latérite au Nord du Bǎkhèṅ et dans l'axe de celui-ci, M. Marchal a attiré mon attention sur un perron situé dans le même axe et qui fait face à l'escalier Sud du Phĭmānàkàs (*BEFEO.*, XVI, III, p. 60-61, fig. 5 et 6). Ce perron, de même que la terrasse qu'il précède, ne correspond à aucune ouverture dans l'enceinte du Palais Royal, les deux portes Sud de celle-ci n'étant pas dans l'axe du Phĭmānàkàs. On peut donc se demander si le perron et la terrasse en question ne datent pas d'une époque antérieure à la construction du Palais Royal, et s'ils ne marquaient pas, dans ce cas, le point terminal d'une avenue tracée dans le prolongement de celle qui conduisait du Bǎkhèṅ au fossé N. de la première ville (cf. Rapport de M. Marchal pour octobre 1932, p. 24).

(2) Voir le plan, lettre *X* (pl. III).

(3) Indiqué sur le plan en *J* (pl. III).

aussi de plusieurs marches de latérite, encore intactes, dont la plus basse se trouve à peu près à 2m.50 au-dessous du niveau actuel du sol. Cette découverte nous fournit un indice important quant au nombre de vestiges que peut recéler l'épaisse couche de sable et de terre végétale amassée à la base du phnom sur une étendue considérable.

A l'Est du perron dégagé, non loin de la chaussée moderne qui passe devant le Băkhèn, les fouilles ont fait apparaître deux belles marches ornementales de grès placées dans le même axe Est-Ouest, mais à des niveaux différents et sans qu'il y ait entre elles la moindre trace d'escalier. Le caractère de leur décor permet de les dater d'une époque voisine de celle où furent exécutées les sculptures sur le soubassement du Tà Kèv ; elles sont donc postérieures à la pyramide du Băkhèn. Ces marches conduisaient au niveau supérieur d'un monument complètement enseveli sous la terre, situé juste en face du grand escalier gardé par les lions. Les sondages faits dans cet endroit ne tardèrent pas à révéler la nature de ce monument dont on n'avait point jusqu'alors soupçonné l'existence. Il s'agit d'une terrasse de latérite, de faible hauteur, et qui évoque par certains détails de son plan les gopura de l'art d'Indravarman. Par malheur, cette construction a beaucoup souffert des prélèvements de pierres, faits très probablement par les Siamois au moment où ils édifiaient la citadelle de Siemrăp. A l'heure actuelle, il n'en subsiste plus que la maçonnerie extérieure correspondant à l'avancée Est et aux ailes N. et S. En outre, le peu qui nous reste de ce monument paraît avoir subi, à plusieurs reprises, des remaniements arbitraires et malhabiles, tant et si bien que l'étude de cet étrange édifice, loin de nous éclairer sur sa date et sa destination, a fini par nous mettre en présence de problèmes apparemment insolubles (1).

En étendant le rayon de nos sondages de l'autre côté de la route moderne mentionnée plus haut, nous avons repéré un certain nombre de vestiges épars sans grand intérêt, tels que fragments de sculptures, tuiles et tessons, briques altérées par un long séjour sous terre ; nous y avons également rencontré les traces de murets en latérite. Notre attention ne fut retenue que par un petit massif de construction en grès, formé de trois assises de blocs soigneusement taillés et orné d'un léger profil de moulure ; sans doute y avait-il là un menu prăsăt dont seule la base était en matières durables (2). A côté de cet emplacement, nous avons trouvé plusieurs piédestaux moulurés qui paraissent avoir été alignés jadis sur un axe Est-Ouest. Il se peut qu'ils proviennent d'autels abrités jadis sous des mandapa en charpente.

---

(1) Mon collègue G. Trouvé, après le départ de M. Marchal pour France, a procédé au déblayage et à l'étude détaillée de ce monument. Je lui adresse ici mes vifs remerciements pour les très intéressantes observations qu'il a bien voulu me communiquer à la suite de ce travail.

(2) Voir le plan, lettre C (pl. III).

Si les fragments de sculptures, exhumés à l'Est de la chaussée, n'offrent que peu d'intérêt, la découverte d'une statue de taille exceptionnelle dans le fourré au N. du Bàkséi Čăṃkrŏṅ vint prouver, une fois de plus, que les abords immédiats du Bàkhèṅ sont encore, dans une certaine mesure, *terra incognita*. La statue en question, dont les bras et les pieds sont brisés, gisait sous un monceau de feuilles et de branches pourries à l'extérieur du mur de clôture qui fait le tour du Bàkséi Čăṃkrŏṅ. Intacte, elle devait mesurer plus de 2 mètres en hauteur. La tête est ornée d'un diadème. J'ai cru y reconnaître l'image d'un Viṣṇu à quatre bras, mais je ne suis pas absolument sûr de cette identification. Le style se rapproche de celui de la première époque. Bien que cette statue ait été trouvée à proximité du Bàkséi Čăṃkrŏṅ, il me paraît peu probable qu'il faille y reconnaître l'une des cinq images divines érigées par Harṣavarman I dans ce temple (1).

Faute de temps et de crédits, nous n'avons pu procéder, à l'Ouest du Bàkhèṅ, qu'à des débroussaillements et sondages sommaires. J'ai mentionné déjà une butte de terre, située dans l'axe Est-Ouest du phnoṃ, et de laquelle part l'ancienne chaussée explorée par nous. Les saignées pratiquées au flanc de cette butte ont permis d'y constater la présence, à diverses hauteurs, d'assises en blocs de latérite ; mais pour l'instant, il serait prématuré de tirer de ce fait une conclusion quelconque quant au type de l'édifice auquel appartiennent ces vestiges, car il peut s'agir tout aussi bien d'un authentique gopura d'enceinte, que d'une bâtisse de destination incertaine, élevée avec des matériaux provenant de monuments tombés en ruines ou volontairement détruits. C'est à proximité de l'escalier Ouest du Bàkhèṅ, sur la pente rocheuse de la colline, que fut trouvée la statue mutilée d'une divinité féminine, un peu moins grande que nature et présentant tous les caractères du premier style (fig. 16). Elle a une jupe plissée à pan rabattu en éventail, et de lourdes pendeloques orfévries pendent à sa ceinture. La tête et les extrémités manquent. Une statue du même type, mais en meilleur état de conservation, a été rapportée d'Aṅkor par Aymonier et se trouve maintenant au Musée Guimet (2). Elle provient également du Bàkhèṅ. Nul doute que jadis les deux statues n'aient figuré parmi les images divines vénérées sur le faîte de la colline sacrée, dans les prāsāt de briques. Peut-être représentent-elles des reines déifiées, évoquées

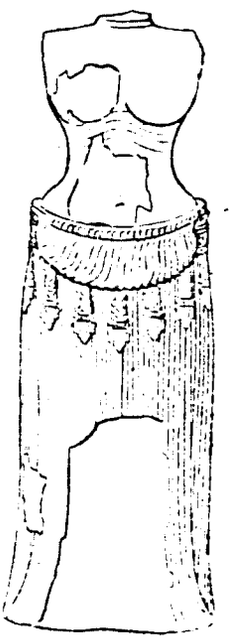


Fig. 16. — Fragment d'une idole féminine.

(1) Voir plus haut, p. 321-322.

(2) Voici comment M. Cœdès décrit la statue du Musée Guimet : « Statue de femme ; les avant-bras ont disparu, ainsi que la coiffure (sans doute un  *mukuṭa* conique) dont il ne reste qu'un diadème : le front est marqué du symbole qui est le signe

sous l'aspect de Devī ou de Laksmī. Au Sud du Bàkhèn, dans l'axe du temple, nous avons également repéré une petite butte qui dissimule peut-être l'emplacement d'un édifice en ruines, mais les quelques sondages que nous y avons pratiqués n'y ont point révélé la présence de pierres de taille. Du côté Nord, enfin, entre le perron au pied de la colline et la douve Sud d'Aṅkor Thom, aucun mouvement de terrain ne semble indiquer l'existence de vestiges anciens, enfouis sous terre.

D. *Exploration des levées de terre constituant le cadre extérieur de l'ancienne ville.* — La réalisation de cette partie de mon programme — je le savais à l'avance — allait se heurter aux mêmes difficultés que la recherche de l'ancienne avenue axiale au N. d'Aṅkor Thom. S'il est vrai que les vestiges d'un ouvrage de terre abandonné dans une région relativement peu habitée peuvent subsister pendant des siècles, malgré les intempéries et l'action destructive de la végétation, rien n'est plus facile, d'autre part, que de déplacer une digue ou même de la faire disparaître complètement, lorsque son tracé s'oppose au développement normal d'une importante agglomération urbaine. Aussi semblait-il logique d'admettre que si les anciennes levées de terre au Sud et au Sud-Ouest du Bàkhèn avaient pu se conserver grâce à leur éloignement d'Aṅkor Thom, il n'en pouvait être de même quant à celles de l'Est et du Nord qui se trouvaient l'une en bordure, l'autre au centre même de la région où Jayavarman VII avait édifié sa ville. J'avais donc renoncé d'avance à tout espoir de retrouver ces digues telles qu'elles avaient été élevées par les constructeurs du premier Aṅkor. Je ne pouvais formuler, en ce qui les concernait, que les deux conjectures suivantes : *A*. Les levées en question avaient été complètement supprimées à l'intérieur et à proximité d'Aṅkor Thom. *B*. Elles avaient été utilisées pour des ouvrages intéressant la nouvelle capitale. Sans trop d'hésitation, je décidai de m'inspirer dans mes recherches de cette dernière supposition.

Cette décision, je l'avais prise non sans avoir préalablement relevé sur la carte de Buat et Ducret une indication dont je croyais pouvoir tirer parti pour ma thèse. Il s'agissait d'une levée de terre au Sud du Bàphùon, dont la direction est parallèle à celle de la chaussée Bàyon-Porte Ouest (1). Comme la distance qui la sépare de cette chaussée — 200 m. environ —

---

d'une secte *vaiṣṇava*, H. 1 m. 30 »; cf. *Catalogue des pièces originales de sculpture khmère conservées au Musée indochinois du Trocadéro et au Musée Guimet*, dans *BCAI*., 1910, p. 50. Voir aussi Aymonier, *Cambodge*, III, p. 75. La pièce en question aurait été prise « dans un des petits clochetons ou chapelles de la face occidentale de la pyramide ». S'il faut entendre par « clochetons ou chapelles » les tours de grès qui se dressent sur les gradins de la pyramide, le renseignement fourni par Aymonier n'est peut-être pas tout à fait exact, car les petits sanctuaires dont il s'agit ne contenaient que des liṅga.

(1) Marquée *Z-Z'* sur le plan (pl. III).

correspond assez exactement à la largeur des fossés dont nous avions reconnu les traces au Sud-Ouest et au Sud du Bàkhèñ, je n'ai pas tardé à me demander s'il ne fallait pas y reconnaître un élément de l'ancienne enceinte extérieure. En même temps que cette question, je m'en suis posé une autre : si la levée de terre au Sud du Bàphûon correspond à la berge N. du fossé de Yaçovarman, est-il permis d'en conclure que la berge Sud de ce fossé avait été utilisée pour la construction de la chaussée qui traverse Añkor Thom, dans l'axe du Bàyon, de l'Est à l'Ouest ? Dans ma pensée, cette conjecture ne rencontrait qu'une seule objection sérieuse. En supposant que le fossé N. de la première ville longeait effectivement la chaussée axiale Est-Ouest d'Añkor Thom, on est obligé d'admettre que le Bàkhèñ ne se trouvait pas au centre géométrique de Yaçodharapura, mais un peu au N. de ce point, car entre le Bàkhèñ et la chaussée en question, la distance est moins grande qu'entre le Bàkhèñ et la double levée de terre au Sud de cette colline. Cette objection était-elle péremptoire au point de réduire à néant la conjecture qui l'avait soulevée ? Tel, en tout cas, n'était pas l'avis de M. H. Parmentier à qui j'avais demandé conseil. Dans une lettre qu'il m'adressa de Phnom Péñ, à la date du 10 août, il admettait, ainsi que je l'avais fait moi-même, que le centre du premier Añkor « par rapport au carré de l'enceinte, a pu être plus près de la levée N. que de la levée S., tout en étant à mi-chemin des levées E. et O. » Il me fit remarquer en même temps qui si la levée N. se trouvait dans le prolongement de la digue N. du Bàràỳ occidental, la levée de terre intérieure de la grande enceinte carrée « eût passé exactement sur l'emplacement du Bàyon ». Je pouvais donc me livrer à mes recherches avec la certitude que mes points de vue, relativement à la limite N. de Yaçodharapura, étaient conformes à ceux de l'éminent archéologue dont l'expérience m'avait tant de fois guidé au cours de mes premiers travaux au Cambodge.

Il a déjà été question, tout à l'heure, d'un petit massif de maçonnerie, repéré par nous dans l'axe Bàkhèñ-Phĭmānàkàs, près du bord Sud de la chaussée qui relie le Bàyon à la Porte Ouest d'Añkor Thom ; ce massif, ainsi que je l'ai déjà dit, correspondait à un chenal de latérite, dont les bords étaient construits en gradins (1). Des sondages faits tant à l'Est qu'à l'Ouest du Bàyon ne tardèrent pas à révéler la présence, dans le sol, de nombreux blocs de pierre, échelonnés en bordure de la chaussée dans le prolongement de ce chenal, ce qui nous fit supposer que ce dernier traversait Añkor Thom de part en part. Ce point paraissant à peu près acquis, il restait à fixer la date de ce curieux ouvrage. Pour bien des raisons, j'hésitais et j'hésite encore à l'attribuer à l'époque de Yaçovarman, mais d'autre part, il me paraît tout aussi peu probable qu'il ait été construit sous Jayavarman VII, car les gradins de latérite s'interrompent brusquement au voisinage du Bàyon, sans laisser subsister la moindre trace d'un raccord quelconque avec ce monument. En

(1) Voir p. 332 ; voir sur le plan V-V'-V'' (pl. III).

outre, il y avait la petite chaussée en maçonnerie déjà mentionnée à plusieurs reprises et qui traversait le chenal dans l'axe Bàkhèn-Bàphûon-Phĭmānàkàs. J'ai déjà dit plus haut pourquoi cette chaussée me paraît être en quelque sorte un élément tributaire de l'ancienne avenue axiale reliant le Bàkhèn au fossé N. de l'ancienne ville. Je n'ai donc pas à revenir ici sur cette question. Ce qu'il y a lieu de retenir pour l'instant, en attendant le résultat de nouvelles fouilles, c'est que la présence de cette chaussée, sûrement antérieure à l'édification d'Aṅkor Thoṃ, ne permet point d'attribuer à Jayavarman VII la construction du chenal repéré par nous, ce chenal étant sans nul doute contemporain de la chaussée (1).

Des sondages faits dans l'axe du Bàyon, au N. du monument 486, nous firent découvrir une canalisation, grâce à laquelle les eaux du chenal en question communiquaient avec celles d'un bassin ou fossé, située de l'autre côté de la chaussée qui aboutit à la Porte Ouest d'Aṅkor Thoṃ (2). Quel était ce réservoir d'eau ? Fallait-il en reconnaître les traces dans la dépression qui existe au N. et un peu à l'Est de la canalisation découverte par nous et que les indigènes connaissent sous le nom de Bĕṅ Tru ? Dans l'état actuel de nos recherches, il est difficile de répondre à ces questions sans avoir recours à des hypothèses plus ou moins hasardeuses. Mais ce qui est certain, c'est qu'il y a eu autrefois de l'eau au N. du remblai où passe actuellement la chaussée de la Porte Ouest. Il a été question tout à l'heure d'une levée de terre située au S. du Bàphûon. Cette levée, comme on sait, appartient à une vaste enceinte rectangulaire qui renferme le Bàphûon ainsi que le Palais Royal avec le Tép Praṇaṃ et Práḥ Palilay, et à l'intérieur de laquelle se trouve un grand trapăṅ aux contours irréguliers, le Dón Mà. Cette enceinte, d'après les observations faites tout récemment par M. Marchal, serait postérieure au Bàphûon (3). En effet, j'ai pu me convaincre *de visu* que, *dans son état actuel*, elle ne pouvait d'aucune façon être datée d'une époque antérieure à ce monument. Toutefois, il ne paraît pas absolument exclu que le tracé Sud de cette enceinte n'ait pas emprunté celui d'une élévation de terre plus ancienne et qui, par conséquent, pouvait déjà exister à l'époque où fut édifié le Bàphûon. Quoi qu'il en soit, le fait que M. Marchal a trouvé le

---

(1) M. Marchal a bien voulu me signaler certaines affinités de construction que ce chenal offre avec la douve parementée de pierres qui entoure l'enceinte du Palais Royal. Il y aura lieu de tenir compte de ces ressemblances le jour où il s'agira de dater cet ouvrage d'une façon plus précise. Un autre point intéressant est de savoir s'il existe un rapport quelconque entre ce chenal et une large ouverture pratiquée dans la digue Ouest du Bàràỳ oriental, au Sud de son principal axe.

(2) Voir sur le plan, en *W* (pl. III). Cet ouvrage comporte plusieurs voûtes basses de latérite ; il paraît avoir correspondu à un remblai ou une digue plus large que la chaussée actuelle. Ayant été découvert quelques jours avant mon départ d'Aṅkor, il ne figure pas dans le rapport de M. Marchal pour octobre-novembre 1932.

(3) Rapport du Conservateur d'Aṅkor pour juillet 1932.

long de ce tracé et à partir d'un certain point à l'Ouest du Bàphùon, des débris de tuiles en quantité considérable, indique très clairement que la levée de terre en question avait été autrefois occupée, du moins en partie, par de nombreuses cases et constructions légères, ainsi que le sont au Cambodge, encore de nos jours, les *kŏmpoñ* ou digues voisines d'un lac ou cours d'eau. Quel que soit l'âge de ces habitations actuellement disparues, il y a là un indice utile à retenir, car les vestiges relevés par M. MARCHAL attestent, à mon avis, l'existence au Sud du Bàphùon d'une dépression parallèle à l'axe supposé de l'ancienne douve (celle de Yaçovarman), et qui paraît avoir contenu encore de l'eau à une époque relativement tardive, postérieure sans nul doute à l'abandon d'Añkor Thoṃ en tant que résidence royale.

A la suite des recherches dont je viens de rendre compte, nous entreprîmes, M. MARCHAL et moi, quelques excursions dans la direction du Bàràỳ occidental. Il s'agissait de reconnaître les traces de l'ancien fossé dont les deux berges devaient se trouver, l'une (celle du Nord) dans le prolongement de la levée de terre au Sud du Bàphùon, l'autre (la berge Sud), dans l'axe de la chaussée Bàyon–Porte Ouest. Nos investigations ont donné lieu aux observations suivantes : *A*. La chaussée intérieure d'Añkor Thoṃ, après avoir franchi le fossé de la ville, devait suivre une levée de terre orientée droit à l'Ouest et qui se recoupait avec la digue occidentale du Bàràỳ à un niveau sensiblement inférieur au niveau représenté par les bords de ce grand réservoir (1). Cette levée, faute d'entretien, s'est affaissée en plusieurs endroits, mais sans que son relief se soit confondu avec les ondulations du terrain où elle passe. Quant à la piste charretière qui en a emprunté le tracé, elle s'est abaissée peu à peu jusqu'au niveau des rizières voisines, si bien qu'elle a fini par prendre l'aspect d'un chemin creusé dans un remblai. *B*. A quelque 200 m. au N. de cette levée, il paraît en exister une autre, moins facile à reconnaître à cause de sa faible hauteur et de la végétation touffue qui en rend l'accès assez difficile. Elle prend son départ de l'angle N.-E. du Bàràỳ et se dirige vers Añkor Thoṃ.

En résumé, il subsisterait donc dans la région explorée par nous deux levées de terre parallèles de direction Est-Ouest, susceptibles d'être identifiées avec les berges d'une douve désaffectée et reprise en quelque sorte par la brousse. Ce résultat ayant été obtenu, il restait encore à déterminer, dans la mesure du possible, les limites Est du vaste quadrilatère occupé jadis par la ville de Yaçovarman.

Dans une lettre dont il a déjà été question plus haut, M. PARMENTIER écrivait : « La levée E. (de l'ancienne ville) limite le bassin-fossé E. d'Añkor

(1) C'est à proximité du point où la levée de terre rencontre la digue du Bàràỳ que nous avons repéré un massif de latérite, pouvant être la base d'un petit monument à plan carré ; voir sur le plan, en *M* (pl. III).

Vàt et a été utilisée pour former une part de la levée garnie E. d'Aṅkor Thoṃ ».

Il est en effet logique de reconnaître dans la légère élévation de terre qui suit les fossés d'Aṅkor Vàt à l'Est, un dernier vestige de l'enceinte datant du premier Aṅkor. Par contre, j'hésite à voir dans la « levée garnie E. d'Aṅkor Thoṃ » le prolongement vers le Nord, de cet ouvrage, car celui-ci paraît plutôt avoir affecté un tracé correspondant au bord *extérieur* de la douve qui est à l'Est d'Aṅkor Thoṃ. Toutefois, nos recherches dans cette partie de l'ancienne ville ne sont pas suffisamment avancées pour qu'on puisse se prononcer d'une façon ferme en faveur de tel ou tel autre tracé. De même, je ne puis, pour l'instant, formuler une opinion précise quant à l'existence d'une autre levée de terre, parallèle à celle dont les traces subsistent à l'Est d'Aṅkor Vàt. Il se peut d'ailleurs, ainsi que le pense M. Parmentier, que cette seconde levée n'ait pas été prévue par Yaçovarman et ses conseillers techniques, la protection de la capitale étant assurée, du côté Est, par le cours détourné de la rivière de Siemrāp.

E. *Sondages et fouilles dans le quartier Sud-Ouest d'Aṅkor Thoṃ.* — Les travaux dont il me reste encore à rendre compte furent entrepris dans le but de repérer les vestiges de l'ancienne capitale à l'intérieur de l'enceinte édifiée par Jayavarman VII. Comme il s'agissait d'une superficie considérable, égale à celle d'un carré d'environ 1.500 m. de côté, et comme je ne disposais que d'un nombre très restreint de coulis, je décidai de limiter le rayon de ces travaux de façon à pouvoir obtenir de mes chantiers un maximum de rendement.

Les premiers efforts portèrent sur un groupe de petits tertres situés au N. du Bĕṅ Thoṃ, vaste bassin rectangulaire, allongé de l'Est à l'Ouest, et qui, je ne sais pour quelle raison, n'a point été porté sur la carte de Buat et Ducret (1). La situation de cette belle pièce d'eau, par rapport au Bàkhèṅ, me paraissait significative, et j'espérais, en explorant ses bords, obtenir des indications utiles pour ma thèse. En effet, les tertres fouillés par nous révélèrent la présence de vestiges anciens, mais, à ma grande déception, aucun d'eux n'offrait des garanties certaines quant à l'âge et à la destination du monument dont il provenait. Ce qu'il y avait de sûr, c'est que les bonzes étaient passés par là ! Cependant, parmi les ruines exhumées dans ce site, il n'y avait point à proprement parler, de « terrasse bouddhique ». C'étaient plutôt des amoncellements assez informes de briques ou de pierres taillées, manifestement élevées avec des matériaux en réemploi. Parmi les sculptures qui apparurent en nombre au cours des fouilles, je citerai : une grande et belle tête de Lokeçvara, une autre tête de divinité masculine, de dimensions moins considérables et ayant appartenu, celle-là, à

(1) Indiqué sur le plan en *E* et *D* (pl. III) ; en ce qui concerne le détail des fouilles, voir le rapport de M. Marchal pour septembre 1932.

une idole brahmanique de la première époque ; les fragments d'un Buddha trônant sur un nāga, ainsi que plusieurs dalles à bas-reliefs datant de l'époque du Bàyon. Une « pierre à dépôt » trouvée à côté d'un petit massif de briques, mérite d'être mentionnée à cause d'une particularité qui se retrouve sur des pièces de destination analogue provenant du Práḥ Kô, à Rolûos : les alvéoles qui en parsèment la face, ne sont pas carrées, mais en forme de menues encoches.

J'ai signalé tout à l'heure le caractère incertain des vestiges rencontrés sur les bords du Bĕñ Thoṃ. Néanmoins, les traces d'un bassin ou chenal à gradins de latérite dégagées par nos coulis à l'Ouest de cette pièce d'eau, me font croire qu'il ne serait peut-être pas inutile de reprendre un jour des recherches amorcées pas nous dans ce coin encore peu exploré d'Aṅkor Thoṃ (1).

Avant de transporter mes chantiers ailleurs, je fis débroussailler, à l'Est du Bĕñ Thoṃ, la terrasse bouddhique L, afin de pouvoir examiner de plus près les barreaux-balustres que les constructeurs de ce monument y avaient déposés en assez grand nombre et dont l'existence avait été signalée dès 1918, par M. Marchal (2). Ainsi que je l'avais supposé, ces pièces appartiennent à l'art d'Indravarman. Et comme, d'autre part, elles ne peuvent provenir que de gopura détruits, il me paraît assez probable qu'elles ont été enlevées au Bàkhèñ à une époque où ce temple possédait encore ses édifices d'entrée.

Les fouilles et sondages à l'Ouest et au Sud-Ouest du Bàyon, dans le voisinage immédiat de ce monument, ont donné des résultats à peine moins décevants que les recherches autour du Bĕñ Thoṃ. Commencés vers le début du mois d'octobre, ces travaux durèrent jusqu'à la veille de mon départ (le 23 novembre). Ils m'obligèrent, en fin de compte, d'abandonner tout espoir de découvrir dans cette partie d'Aṅkor Thoṃ autre chose que des vestiges d'un caractère douteux et dont il convient d'accueillir le témoignage avec les plus expresses réserves. Beaucoup de ces ruines se trouvaient du reste réduites à l'état de simples dépôts de matériaux dont le seul intérêt consiste dans le fait qu'ils recèlent, de temps à autre, les fragments d'une inscription sur pierre, ou bien encore les morceaux d'un linteau ou d'une statue brisée, utilisés par des bâtisseurs peu scrupuleux pour quelque construction de caractère mal défini (3).

---

(1) Il n'est pas impossible que le chenal ou bassin repéré à l'Est du Bĕñ Thoṃ ait communiqué autrefois avec le passage souterrain décrit par M. Marchal dans *BEFEO.*, t. XVIII, n° 8, p. 36 (fig. 6). Cet ouvrage se trouve à une centaine de mètres de l'angle S.-O. d'Aṅkor Thoṃ et se compose de cinq voûtes percées dans le mur S. de l'enceinte.

(2) *Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Angkor Thom*, BEFEO., XVIII, n° 8, p. 30.

(3) Il ne paraît point douteux que de nombreux fragments de statues et de pierres inscrites provenant du Bàkhèñ n'aient été disséminés par les bonzes sur toute la vaste

Parmi ces vestiges, un des plus importants est une sorte de plate-forme en blocs de grès et de latérite qui couvre une assez vaste étendue à l'Ouest de l'axe Bàkhèñ-Phĭmānàkàs et un peu au Sud de la chaussée aboutissant à la porte occidentale d'Añkor Thom (1). C'est là que fut trouvé un fragment de bas-relief provenant très vraisemblablement d'un linteau, et sur lequel on distingue des danseurs et des musiciens habillés, semble-t-il, à la mode chinoise (fig. 17). Cette curieuse sculpture serait-elle contemporaine des compositions exécutées dans les galeries Est et Nord d'Añkor Vàt, bien après l'achèvement de ce temple, par des imagiers venus peut-être de Chine ? Je serais, pour ma part, assez tenté de l'admettre.

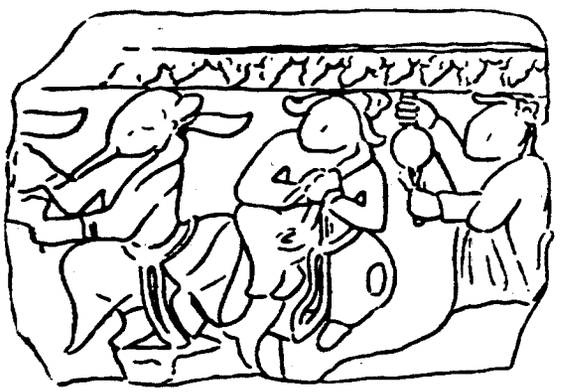


Fig. 17. — Danseurs et musiciens (fragment d'un bas-relief).

Dans un autre point fouillé par nous, situé, celui-là, à quelques mètres au N. de la chaussée, un tertre de briques livra une dalle de grès, haute de 0 m. 83 et portant une représentation de la Prajñāpāramitā debout entre deux orants agenouillés. Ce bas-relief date du temps de Jayavarman VII, mais la dalle sur laquelle il est sculpté a dû servir auparavant à un autre usage, car elle montre au revers les mortaises où venaient se loger les tenons de quatre barreaux-balustres.

Avant mon départ d'Añkor, M. Marchal avait fait enlever les hautes herbes sur le sommet du Bàkhèñ pour me permettre de mieux voir les pràsàt de briques dégagés par lui en 1929. C'est en examinant les débris accumulés autour de ces ruines, que je constatai, à ma grande surprise, la présence, au pied de la pyramide, de trois Nandin de grès, très mutilés, il est vrai, mais encore parfaitement reconnaissables (pl. V). Ces sculptures correspondaient aux escaliers Nord, Sud et Ouest donnant accès au sanctuaire central. Un quatrième Nandin se trouvait, sans nul doute, à l'Est du monument, bien que

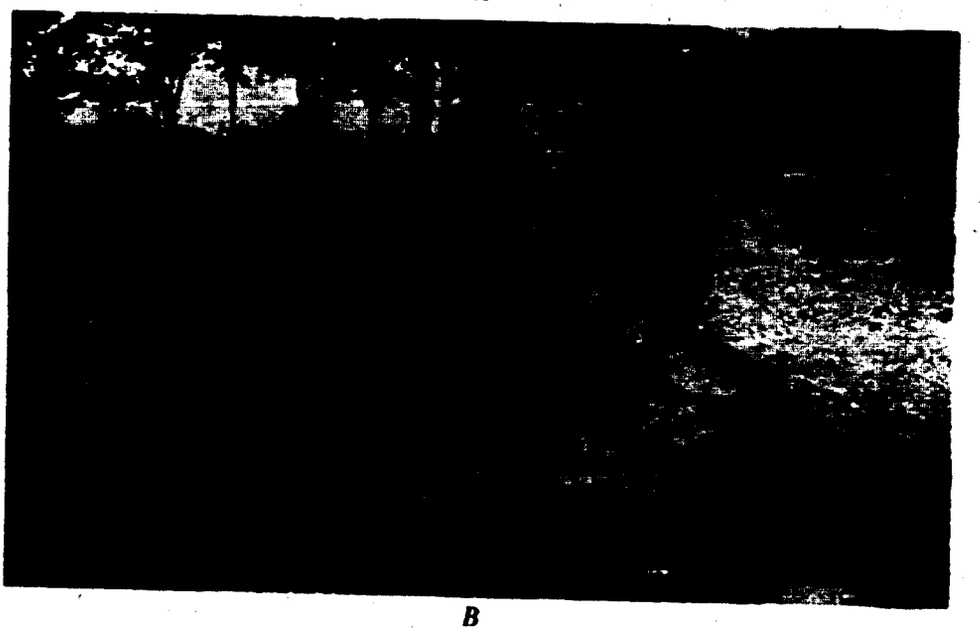
---

étendue d'Añkor Thom, où l'on en trouve un certain nombre sur les terrasses bouddhiques et dans leur voisinage. Voir à ce sujet l'article de M. L. Finot, *Une inscription vishnouite d'Añkor*, dans BEFEO., XXXII, p. 1. Je rappellerai à ce propos l'existence d'une statue à la tête et aux jambes brisées, provenant de la terrasse D et qui pourrait bien être une image de Viṣṇu avec Bhūmī debout sur son avant-bras gauche (H. Marchal, *op. cit.*, pl. XI, G). Dans ce cas, nous aurions peut-être affaire à l'idole que mentionne le texte étudié par M. L. Finot.

(1) Voir sur le plan, en *O* (pl. III).



A



B



C

TROIS DES QUATRE NANDIN, PLACÉS SUR LE SOMMET DU PHNOM BĂKHÈN, face aux quatre escaliers du temple. *A*, Ouest ; *B*, Sud ; *C*, Nord (cf. p. 342).

je n'aie pu en relever les vestiges, ni en fixer l'emplacement exact dans l'axe de la pyramide (1).

Le symbolisme cosmique de cette ordonnance est clair. Le sanctuaire central étant ouvert des quatre côtés, le dieu qui résidait sur le faîte du Bàkhèñ ne réclamait pas moins de quatre montures, une par point cardinal, afin de pouvoir étendre sa protection indifféremment sur toutes les parties de l'Univers dont il était le maître. On ne saurait souhaiter de preuve plus convaincante en faveur de la théorie dont je m'étais inspiré au cours de mes recherches (2). Mais il y avait plus. En étudiant la disposition des pràsàt qui entourent à sa base le massif étagé du Bàkhèñ, je me rendis compte qu'il y avait, en face de chaque perron donnant accès au temple, deux tours supplémentaires, placées de façon à doubler les pràsàt de briques correspondant à ce perron. Devant chaque escalier de la pyramide se dressait donc un groupe de quatre sanctuaires disposés deux par deux par rapport au prolongement de son axe, et qui marquaient ainsi le point terminal d'une sorte de *via sacra*, longue de quelque 2000 mètres (3). Nul doute, c'était là un indice de plus, et non des moins importants, à l'appui de la formule : Phnoṃ Bàkhèñ = Mont du Milieu.

Si de nombreuses indications recueillies au cours de mon enquête m'encouragent, en attestant le bien-fondé de ma thèse, à ne pas abandonner les recherches entreprises, je n'ai pas eu, cependant, la bonne fortune de découvrir, ne fût-ce qu'un seul fragment, de stèle ou de piédroit inscrit. Je ne puis donc invoquer, pour l'instant, que le témoignage de deux textes, dont l'un, étudié par M. G. Cœdès dans le *BEFEO.*, est connu depuis plus de vingt ans, tandis que l'autre, découvert par M. Marchal sur le Phnoṃ Bàkhèñ en 1931, n'a pas encore été publié.

Le premier contient, comme on sait, une liste des gens affectés au service du Seigneur Çrī Yaçodhareçvara, c'est-à-dire du liṅga érigé par Yaçovarman sur le sommet du Bàkhèñ (4). Quant à l'autre, il énumère les prestations dues au Kamrateñ Jagat Vnaṃ Kantāl, dieu du Phnoṃ Kandàl ou Mont Central.

---

(1) Les causes de cette disparition sont claires. Le Nandin en question a dû être enlevé et détruit par les bonzes annamites qui habitaient autrefois sur le sommet du Bàkhèñ.

(2) A ma connaissance, il n'existe au Cambodge qu'un seul temple présentant la même particularité : le Bàkoñ de Roluos.

(3) Chacune de ces quatre « voies sacrées » comprenait les éléments suivants : une des quatre avenues tracées dans les axes de Yaçodharapura ; un terre-plein traversant les fossés devant le Bàkhèñ ; un escalier monumental permettant de gravir la pente de la colline ; un gopura d'enceinte au sommet de celle-ci ; une avenue aboutissant à la base du monument central et flanquée de deux paires de pràsàt en briques ; les perrons correspondant aux gradins de pyramide étagée et, enfin, le temple qui couronne ce massif, demeure mystique du dieu protecteur du royaume.

(4) Voir plus haut, p. 321.

M. Cœdès, qui a bien voulu me communiquer ce précieux renseignement inédit, a remarqué, à propos de mon hypothèse, dans une notice adressée en novembre 1931 à M. Paul Pelliot, Membre de l'Institut, que « si le Phnom Bàkhèn marquait le centre de la cité de Yaçodharapura fondée par Yaçovarman à la fin du IXe siècle, on comprend mieux pourquoi le temple construit au sommet de cette colline portait le nom de Yaçodhareçvara » (1).

Dans son étude sur les *Capitales de Jayavarman II*, M. Cœdès avait déjà signalé la remarquable analogie que ce dernier nom présente avec celui d'Indreçvara, nom que portait le liṅga royal érigé par Indravarman sur la montagne artificielle de Bàkoṅ, à Roluos (2). D'autre part, ainsi que je l'ai déjà dit au début de cette note, il y a des affinités certaines de plan et de construction entre ce monument et le Phnom Bàkhèn. Que faut-il conclure de cette double analogie, sinon que les deux temples en question abritèrent successivement le même dieu ? Or, il ne paraît guère vraisemblable que le liṅga vénéré sur la pyramide du Bàkhèn n'ait pas été du temps d'Indravarman la divinité suprême du royaume khmèr, car, s'il en était autrement, on aurait sans nul doute repéré, à Roluos même, les vestiges d'une fondation affectée au culte de celle-ci. Or, rien de semblable n'a été retrouvé, jusqu'à présent, dans ce site. On peut donc supposer, sans risque d'erreur, que le dieu du Phnom Bàkhèn était lui aussi le plus grand d'entre les dieux honorés dans la ville de Yaçovarman, du vivant de ce roi. En d'autres termes, ce ne pouvait être que le Devarāja lui-même.

En élevant à son protecteur divin un temple sur une colline, Yaçovarman n'a fait d'ailleurs que ressusciter une coutume déjà ancienne au Cambodge. Car les rois du Tchen-la, tout comme leurs prédécesseurs, les rois du Fou-nan, avaient une prédilection manifeste pour les purī situées au pied d'une montagne considérée comme sacrée (3). Et c'est ainsi que dans la pensée religieuse du peuple khmèr le Mont de Yaçovarman, le Yaçodharagiri, succéda à la sainte colline de Vat Phu, comme celle-ci avait succédé, elle-même, après la chute du Fou-nan, au Bà Phnom, séjour mystique de Çiva Giriça, Seigneur de la Montagne.

Victor GOLOUBEW.

---

(1) Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma profonde gratitude à M. George Cœdès, Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, pour le bon accueil qu'il fit à ma thèse et la part qu'il prit à sa mise au point en me chargeant d'en vérifier sur place les principales données et en acceptant de discuter avec moi la portée des résultats acquis. Il est facile, en outre, de se rendre compte, en lisant ces pages, combien les liens sont étroits entre mes conjectures et conclusions relatives au Mont Central, et les vues exprimées par lui dans divers articles consacrés à l'histoire dynastique et religieuse du Cambodge. Son essai *A la recherche du Yaçodharāçrama* notamment, publié dans le tome XXXII du *BEFEO.*, p. 71 sqq., a définitivement écarté toute hypothèse tendant à identifier le Phnom Bàkhèn avec l'açrama çivaïte fondé par Yaçovarman.

(2) *Etudes cambodgiennes*, XX, BEFEO., t. XXVIII, p. 121.

(3) G. Cœdès, *Études cambodgiennes*, XXI, BEFEO., t. XXVIII, n°s 1-2, pp. 124 et 128.

LE TAMBOUR-GÉNIE DE ĐAN-NÈ.

La Pagode de Đồng-cổ ou Pagode du Tambour de bronze, se trouve sur la route de Phủ Quảng, non loin du bac de Yên-định sur lequel on traverse le Sòng Mã. Le village de Đan-nê (huyện de Yên-định, phủ de Thiệu-hoá) auquel elle appartient, est entièrement peuplé d'Annamites, et aucune agglomération mường ne m'a été signalée à côté. La pagode est un *đình* de construction assez ancienne et qui paraît avoir été à plusieurs reprises restauré et consolidé, sans qu'elle eût à subir de ce fait de trop fâcheuses modifications. Son portique d'entrée fait face à un pittoresque rocher dont le sommet est couvert de végétation et qu'entourent des rizières.

Le tambour de bronze que l'on vénère dans cette pagode (fig. 18) est posé sur un piédestal de bois sculpté et peint en rouge, dans l'arrière-salle (*cung câm*) du *đình* intérieur (*đình trong*) où sont le trône et la tablette de génie [1]. Sur son plateau sont disposés divers objets que l'on met d'habitude sur un autel ou une table d'offrandes, tels que vases, brûle-parfums, fleurs artifi-

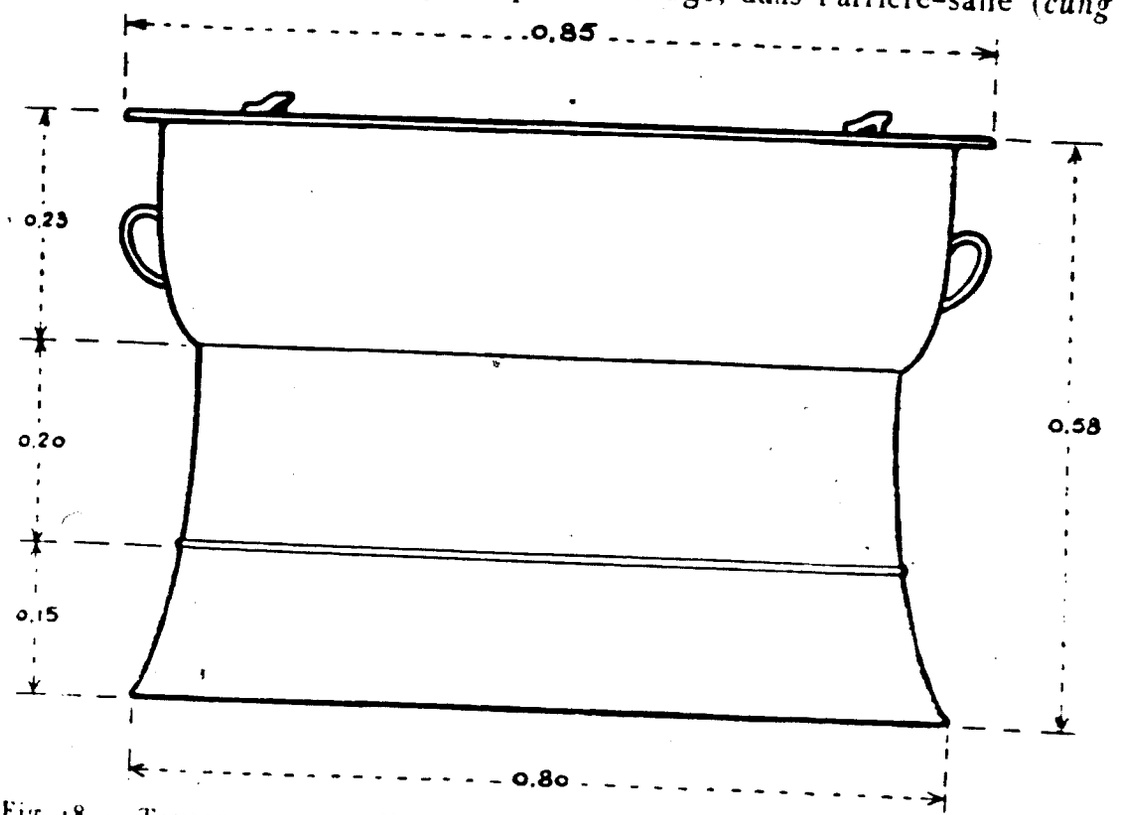


Fig. 18. — Tambour du type II conservé au village de Đan-nê (coupe schématique).

[1] Ce tambour est celui-là même que M. H. Parmentier, chef du Service archéologique, a signalé au Directeur de l'Ecole Française dans une notice présentée à la fin d'un voyage d'études au Thanh-hoá, il y a environ 15 ans.

cielles. Bien qu'une mailloche garnie de peau soit placée à côté du tambour, il paraît peu probable qu'on en fasse un fréquent usage, car les objets mentionnés plus haut étaient à mon arrivée couverts de poussière et de toiles d'araignées.

Grâce au *đội* que M. Paul Dupuy, résident à Thanh-hoá, avait bien voulu mettre à ma disposition, et qui me servait d'interprète, j'ai pu examiner de près ce curieux instrument de musique.

Il s'agit d'un tambour du type II, fort bien conservé et d'un faire habile, malgré quelques « piqûres », soigneusement bouchées. Nous possédons au Musée de Hanoi plusieurs pièces du même type. Elles proviennent de la province de Hoà-bình. Cependant, j'ai relevé sur le tambour de Đan-nè une particularité que je n'ai pas observée jusqu'ici sur d'autres tambours de la même famille : ses anses, au lieu d'être annulaires, dessinent le contour d'une demi-ove, comme dans les tambours du type I.

Les principales dimensions sont les suivantes :

A. Diamètre mesuré sur le disque.	o m. 85
B. — — à la base	o m. 80
C. Hauteur.	o m. 58

Le plateau déborde de o m. 04. L'étoile se compose de huit minces rayons légèrement saillants, longs de o m. 06, et d'un disque central bombé, ayant o m. 07 de diamètre. Les quatre grenouilles sur le plateau n'ont rien de particulier. Les anses, disposées par paires, à o m. 13 l'une de l'autre, sont plates et lisses, comme des courroies ; l'ouverture est de o m. 065 sur o m. 025.

Sur ma demande, les notables qui m'avaient accompagné à la pagode, firent retourner le tambour. J'ai pu constater ainsi que les deux coutures de la caisse, très apparentes au dehors, sont invisibles à l'intérieur. L'épaisseur du métal est environ de o m. 05 à o m. 06.

La décoration du tambour ne se compose que de motifs géométriques, disposés, comme d'habitude, par zones. Sur le plateau, ces zones sont au nombre de huit. Elles sont séparées l'une de l'autre par des cercles concentriques, exécutés en légère saillie. Les motifs d'ornement (fig. 19) sont : *a*) une bande formée par deux alignements de demi-cercles, opposés par la courbe et dont la rencontre détermine des losanges curvilignes, où s'inscrivent des fleurons ; *b*) le treillis de losanges pointés, motif usuel sur les tambours du type II ; *c*) une bande à compartiments rectangulaires verticaux, décorés de rayures obliques ; *d*) une bande plus large, également à divisions verticales, mais où les panneaux oblongs sont tantôt nus, tantôt animés de rayures droites ou courbes. Sur le plateau, en partant du centre, ces ornements se répartissent de la façon suivante : *a*) zone 1 ; *b*) zones 2-7 ; *c*) zone 8. Les motifs *c* et *d* rappellent la décoration des tambours I. Quant aux losanges, les bronzes de Đông-sơn n'en offrent point d'exemple, mais on les rencontre, par contre, fréquemment sur les poteries anciennes du Tonkin et du Nord-Annam. Les

demi-cercles juxtaposés et formant bande ornementale sont un motif très répandu dans l'art chinois, où il débute sur les miroirs de bronze.

A côté du tambour se trouvait une tablette de bois, gravée de caractères, dont j'ai fait prendre un estampage. Voici une traduction du texte que M. Trần-văn-Giáp, Assistant de l'École Française d'Extrême-Orient, a eu l'amabilité de me communiquer :

« A l'Ouest de Thanh-hóa, au village de Đan-nê, du huyện Yên-định, se trouve le Mont de Đồng-cổ (Mont du Tambour de bronze). Ses trois sommets

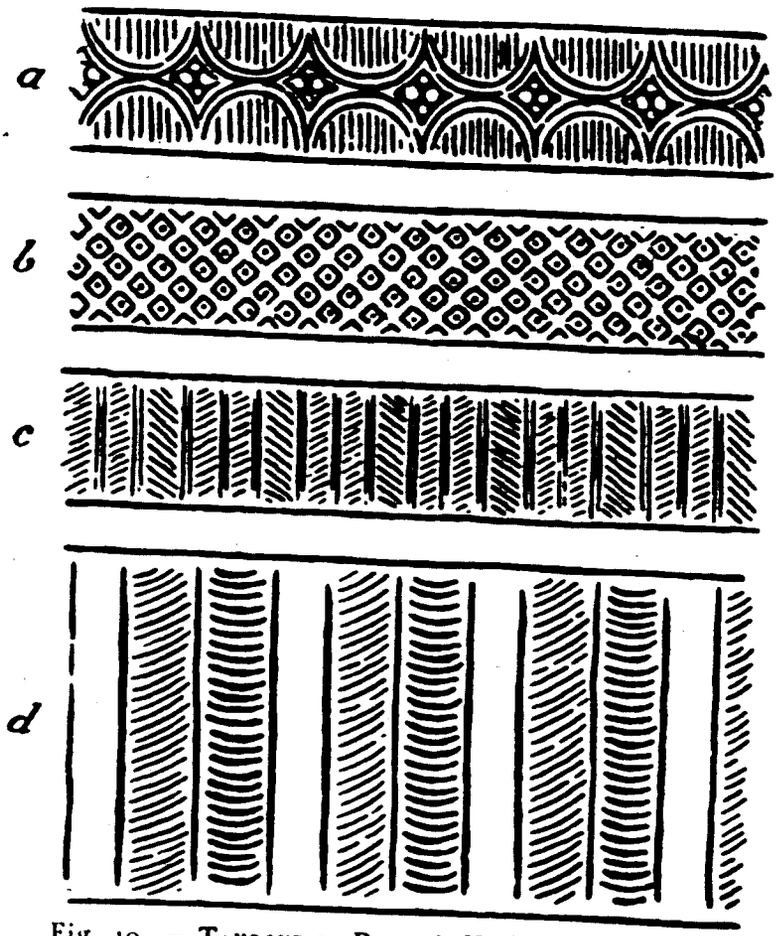


Fig. 19. — Tambour de Đan-nê. Motifs d'ornement.

sont en forme d'étoiles, aussi est-il appelé Mont Tam-thai (trois doubles étoiles). Dans la vallée, à proximité de ce Mont, est situé un temple ancien, dédié au génie de la montagne, dont la puissance est réputée surnaturelle.

« Au printemps de l'an *canh-tuât* (*keng-siu*) (1790), obéissant aux ordres de S. M. mon père, j'assumais les fonctions de gouverneur dans cette province frontière. Peu de temps après, les troubles causés par les peuplades montagnardes m'obligèrent à lever par deux fois la « hache de commandement ». En traversant ce pays, je m'arrêtais souvent dans ce temple pour me reposer, et j'y faisais des prières au génie. Aidée par une invisible puissance, mon armée avançait sans peine. Sachant que le génie m'avait accordé sa

bienveillante protection, je m'adressai aux vieux notables du village, afin d'avoir quelques renseignements sur lui, ainsi que sur le tambour, mais à défaut de documents écrits, je n'ai pas pu les obtenir, le temps ayant effacé toute trace du passé de la mémoire des hommes.

« En l'an *canh-thàn* (*keng-chen*) (1800), deux jours avant la fête du 9e jour de la 9e lune, le hasard me fit trouver sur la berge Sud de la rivière, un tambour de bronze, ayant un thước neuf tàc de hauteur de diamètre (0 m. 75) et un thước 4 tàc (0 m. 56) de hauteur, et qui était en bon état de conservation. Il est d'un travail soigné, mais son origine reste inconnue.

« Au printemps de l'an *nhâm-tuât* (*jen-siu*) (1802), au cours d'une tournée d'inspection, je fis une nouvelle visite au temple et j'ordonnai, à mon retour, aux Marquis de Tá-trị Trương-hữu-Tá, et de Xuân-hoà Nguyễn-Xuân d'y faire transporter le tambour de bronze afin qu'il fût offert au génie.

« Note rédigée en la 2e année Bảo-hưng (1802) (1) par le frère du roi, le Duc Tuyên, inspecteur des affaires politiques à Thanh-hóa, calligraphiée par Trần-đình-Hựu, gouverneur de Thanh-hóa, gravée sur bois par le Quán-quàn-sứ Hoàng-danh-Đồng. »

Sur le rocher mentionné plus haut et qui est sans doute le Mont Tam-thai de l'inscription, une stèle moderne commémore une visite, que M. Pierre Pasquier, résident à Thanh-hóa, avait faite à la pagode, en compagnie de Cl. E. Maitre, directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Une traduction française du texte m'a été communiqué par le lí-trưởng. J'en ai extrait le passage suivant : « Depuis des générations nous avons adoré respectueusement notre génie Đồng-cổ. Nous savons par nos ancêtres qu'à l'époque de l'empereur Hồng-vương (2), il a organisé un corps de troupe pour la guerre, et que sous le règne de l'empereur Lý-tôn (3), afin de régénérer les mœurs, il a créé un tribunal pour punir les coupables. Il est le premier héros du monde et l'ami de la paix publique. C'est en considération de ses services que les Empereurs de toutes les dynasties lui ont accordé des brevets. Sa bonne réputation s'est répandue partout depuis trois ou quatre mille ans, et c'est pour cela que les habitants de nos six giáp sont tous désireux de rendre hommage à sa puissance surnaturelle. »

Quelque pauvres que soient ces données, elles traduisent néanmoins, chez les habitants du village et surtout chez leurs notables, le désir d'évhéméríser leur patron, en lui attribuant un rôle dans l'histoire antique et médiévale du Tonkin. Le fait n'est pas sans intérêt, d'autant plus, qu'à l'époque où fut rédigée l'inscription du Duc Tuyên (1802), toute tradition relative au génie du tambour paraissait déjà complètement éteinte.

---

(1) Dernier nom de période des Tây-sơn.
(2) 265 av. J.-C.
(3) 1028-1253.

M. TRẦN-VĂN-GIÁP a eu l'obligeance de réunir, sur ma demande, les renseignements suivants sur le Duc de Tuyên et la date *bảo-hưng* :

Note sur le Duc de Tuyên. — Duc de Tuyên 宣公 est le titre accordé à Nguyễn-quang-Bàn 阮光盤 en la 1ère année cảnh-thịnh (1793) par son frère Nguyễn-quang-Toản, le dernier roi des Tây-sơn. Nguyễn-quang-Bàn fut nommé en la même année gouverneur de Thanh-hóa et chargé des fonctions d'inspecteur général des affaires militaires et administratives 光磐爲宣公領清花督鎮總理軍民事務. Il se déclara vaincu et soumis à Nguyễn-Ánh vers le 5e mois de l'an *jen-siu* (1802). (V. *Đại-Nam chính-biên liệt-truyện sơ-tập* 大南正編列傳初集, q. 30, f° 44 v°, col. 1-2, et f° 55 r°, col. 3). [Bib. E. F., cote : A 35, t. 4].

Note sur la date bảo-hưng. — Dernière date des Tây-sơn qui dura du 5e mois de l'an *tân-dậu* 辛酉 (*sin-yeou*) (1801) au 6e mois de l'an *nhâm-tuất* 壬戌 (*jen-siu*) (1802).

VICTOR GOLOUBEW.

CÉRAMIQUE, PROCÉDÉS ANCIENS DE DÉCORATION.

Raquettes de potiers en schiste. — En quelques lignes dans un autre tome du *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, [*1*, p. 499], nous avons étudié un procédé de décoration d'un potier de village. Nous décrirons ici un instrument en schiste (fig. 20, a, b, c, et pl. VI, fig. 2 et 3), gris foncé, presque analogue à la spatule ou raquette en bois (pl. VI, fig. 1). Il a été rapporté du Kontum (Annam) par le P. H. de PIREY [*3*, p. 43] ; aucun renseignement plus précis sur son lieu d'origine. Longueur de cette pièce : 27 centimètres. Elle comprend deux portions : 1° un manche plus gros en bas qu'en haut (fig. 20, c) ; longueur 15 centimètres, largeur maxima 6 cm. 4, épaisseur 4 ; 2° une partie subrectangulaire de face, trapézoïdale de profil, l'épaisseur s'atténuant vers le bas (fig. 20, c), plan inférieur elliptique (fig. 20, b), longueur 12 centimètres, largeur 8, épaisseur moyenne 3 cm. 4. La séparation entre le manche et le corps est assez peu marquée. Sur une des deux grandes faces, des sillons profonds, longitudinaux, égaux, parallèles et équidistants (pl. VI, fig. 2), larges au maximum d'un millimètre, séparés par des bandes de 2 millimètres environ, assez régulières. Sur la face opposée (pl. VI, fig. 3), sillons (de 0 mm. 5 à 1 m. 9) et bandes (larges de 3 à 4 millimètres au maximum), transversaux.

Cette raquette est cassée à la surface, détériorée, plus ou moins fruste ; les longues bandes sont surtout usées à l'extrémité inférieure.

L'objet en schiste ressemble sans conteste (surtout la face ornée des bandes les plus grandes) à la raquette en bois (pl. VI, fig. 1) de Ñommălat [*1*, fig. 66,

en 2 et pl. CX]. Les cannelures longitudinales de l'une et de l'autre présentent beaucoup de rapports, mais celles de la raquette en pierre sont plus régulières, moins larges que les plus étroites du bois. Ce rapprochement permet de préjuger de la destination de la pièce en schiste : elle servait à décorer les vases en terre de stries méridiennes et de stries parallèles à l'équateur. MM. MANSUY et FROMAGET [5, pl. II, fig. 1] représentent un grand fragment d'un récipient céramique orné de bandes et de sillons transversaux. Le moulage de la raquette ne montrerait-il pas des bandes en relief plus étroites que celles de cet objet et des interstices plus larges ?

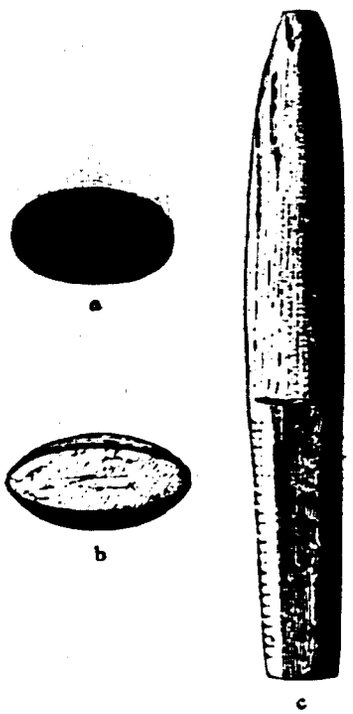


Fig. 20. — RAQUETTE EN SCHISTE (pl. VI, 2 et 3) :
a) section transversale passant par le milieu du manche ;
b) face inférieure, vue de face, le reste de l'objet est en raccourci ; *c*) raquette de profil. Longueur 27 cm.

M. EVANS [2, p. 115, pl. XLIII, fig. 1] figure un batteur (1) en pierre pour étoffes en écorce d'arbres, trouvé sur la dalle d'une tombe. Cet instrument comprend aussi deux parties, le manche et le corps, mais il porte des stries longitudinales et transversales qui dessinent un quadrillé. Si le nôtre, en schiste fragile, avait été employé, lui aussi, pour taper, des cassures superficielles se seraient bien vite produites.

La raquette lithique appartient, selon toute évidence, à une époque où l'on avait l'habitude de travailler la pierre, de la façonner avec soin. Les instruments faits en cette matière jouaient probablement un rôle important dans la vie.

Deux spatules actuelles en bois (pl. VI, fig. 1, et pl. VII, fig. 1) : la plus étroite (pl. VII, fig. 1) a été achetée à un potier de la province de Trân-ninh (Laos). Son empreinte dans la pâte argileuse produit des sortes d'alvéoles parallélipipédiques, régulières et égales ; on l'applique sans doute sur un objet immobile. La plus primitive, en pierre, devait, selon les apparences, être employée, dans certains cas tout au moins, comme celle qui est figurée en 1 (pl. VI). Ce procédé de potier remonterait donc aux

(1) Bark-cloth beater. Changkat Mentri, Perak. — Dans un travail plus récent [3 p. 82], M. EVANS s'exprime en ces termes : « The rectangular cross-hatched pottery beaters were probably used as faces in wooden bats and that they are connected with the cross-hatched stone bark-cloth beater of the Peninsula neolithic culture and with the present-day Sakai cross-hatched wooden bats. » Ce passage très important montre que des batteurs ou raquettes en pierre néolithique ont été trouvés dans la péninsule de Malacca. Il indique aussi que ces instruments servaient à l'occasion, semble-t-il, à deux usages : on les employait pour les vêtements d'écorce d'arbres et pour la décoration de la poterie.



SPATULES OU RAQUETTES SERVANT À DÉCORER LES VASES EN TERRE.

1. Spatule actuelle en bois (Laos) (longueur : 23 cm. 5).

2 et 3. Les deux grandes faces d'une spatule en schiste (longueur : 27 cm.). Cf. p. 349.

temps des industries lithiques. A cette époque, l'objet à décorer devait, semblerait-il, être déjà posé sur un tour en mouvement, comme à Ñommălat. La pièce du Cammon, en bois, photographiée en 1 (pl. VI), moins lourde, plus maniable, appartient à une industrie plus évoluée. La troisième (pl. VII, fig. 1), aussi en bois, légère, produit une ornementation assez compliquée, moins primitive.

Nous avons eu entre les mains un objet curieux (pl. VII, fig. 2, 3 et 4) (1) : une sorte de spatule en schiste. Longueur 230 millimètres, largeur maxima (à l'extrémité de la région active, pl. VII, fig. 4) 58 ; épaisseur la plus grande 33. Elle se compose de deux régions, un manche et une partie active.

Manche.	Partie active.
Contour : subtrapézoïdal.	Id.
Longueur : 115 millimètres.	117.
Largeur : 29 (en haut).	58 (extrémité active).
Section transversale : subelliptique.	Quadrilatère.

Partie active : 2 grandes faces lisses ; 2 faces latérales montrant des sillons longitudinaux, parallèles et équidistants séparés par des côtes plates ou à crêtes atténuées.

Sur une face (pl. VII, fig. 3)

Côtes	Sillons
9	
Largeur : 2 millimètres (2).	1 millimètre

Sur la face opposée

11	
Largeur : 1 millimètre.	2 millimètres

La roche est un schiste gris, à grain fin.

Les faces larges (pl. VII, fig. 2) à l'extrémité supérieure du manche et à l'extrémité opposée de la spatule, sont meurtries comme si l'objet avait servi de percuteur. Les sillons sont encrassés par une matière jaune rougeâtre, argileuse, sans aucun doute.

Les sillons et les côtes rappellent d'une manière frappante ceux de la spatule en bois de Ñommălat (pl. VI, fig. 1) et ceux de l'instrument en pierre (pl. VI, fig. 2). Ces pièces étaient, selon toute vraisemblance, employées au même usage, décoration de céramique. L'usure localisée des deux grandes faces (pl. VII, fig. 2) de la raquette de Djiring dénote un autre ou même plusieurs autres emplois. Peut-être battait-on des vêtements en écorce. Plus haut, nous avons déjà abordé cette question.

(1) Pièce n° 2882 du Musée Khải-định à Huè : « Trouvée à Djiring (Annam méridional) au cours de travaux de la route vers la Cochichine, 1929. Don de M. Gasouy ». Des coulis actuels auraient aiguisé leurs couteaux sur une des grandes faces.

(2) Cette mesure et les suivantes sont approximatives.

Tout dernièrement, nous avons eu sous les yeux les lignes suivantes extraites d'un très intéressant article de M. Holbé [4, p. 44]. On se rappelle combien il s'est occupé du préhistorique indochinois. Il décrit et figure (pl. VI, fig. 13), sous le nom de battoir, la spatule en pierre représentée ici, pl. VI en 2 et 3. Il ajoute : « En somme cet instrument ressemble fort aux anciens battoirs en bois dur, jadis en usage aux Tonga, à Tahiti, etc., pour la préparation du *tapa* ou étoffe en écorce de mûrier ; du reste, M. H. de Pirey m'a dit en avoir vu de semblables à notre modèle, mais en bois également, usités par les Moï du Quảng-trị, et j'ai eu la bonne fortune de me procurer moi-même, chez les Pa Hi, une sorte de grand gilet fait d'écorce d'arbres et préparé sans doute au moyen de ces instruments. »

Nous donnons cette citation avec une entière impartialité, sans la discuter (1). Nous affirmons néanmoins, au sujet des raquettes actuelles en bois figurées pl. VI en 1 et pl. VII en 1, que : 1° elles ont été achetées par nous à des potiers du Cammon et du Tràn-ninh ; 2° elles servent à la décoration de la poterie et n'ont, selon toute vraisemblance, pas d'autres destinations ; 3° les habitants de ces deux provinces laotiennes ne portent pas de vêtements en écorce d'arbres.

Pendant le premier semestre de 1933, nous avons continué au Laos, dans le Tràn-ninh septentrional et aux Hua P'ăn, notre enquête sur les procédés des potiers de village. A Ban Năm Mong, près de Mương Sui, nous avons trouvé une raquette en bois (pl. VIII, fig. 1), assez semblable à celle qui est représentée pl. VII en 1 ; mais les sillons longeant les saillies, losangiques dans cette pièce, sont obliques aux côtés. Elle mesure 28 centimètres de long, 6 de large au maximum et 15 millimètres environ d'épaisseur. La face opposée à la région active est rugueuse, brute. Cet instrument sert aux mêmes usages que la première raquette en bois décrite ici. Pl. VIII, en 4, se voit une marmite fabriquée par le potier de Thăm La ; le fond a été décoré en tapotant avec une de ces raquettes.

Les deux petits peignes en bois (pl. VIII, fig. 2 et 3), à trois et quatre dents, sont intéressants pour nous. Nous n'en décrivons qu'un, les deux ayant même forme.

Peigne à 3 dents (pl. VIII, fig. 2), longueur 15 centimètres, largeur maxima 40 millimètres, épaisseur la plus grande 7 (2). Les deux grandes faces sont des triangles rectangles dont l'hypothénuse est une ligne courbe et dont un angle aigu a été supprimé ; dans le bord parallèle au petit côté, trois dents minuscules ont été découpées. La tranche étroite adjacente au grand côté se termine en pointe en haut et en bas (fig. 21). L'objet, ainsi aminci, a deux extrémités actives : le bout large est un lissoir ; avec les dents, on dessine

(1) Plus haut, nous avons déjà abordé la question.

(2) Le peigne à 4 dents mesure : longueur 163 millimètres, largeur maxima 54, épaisseur la plus grande 5.

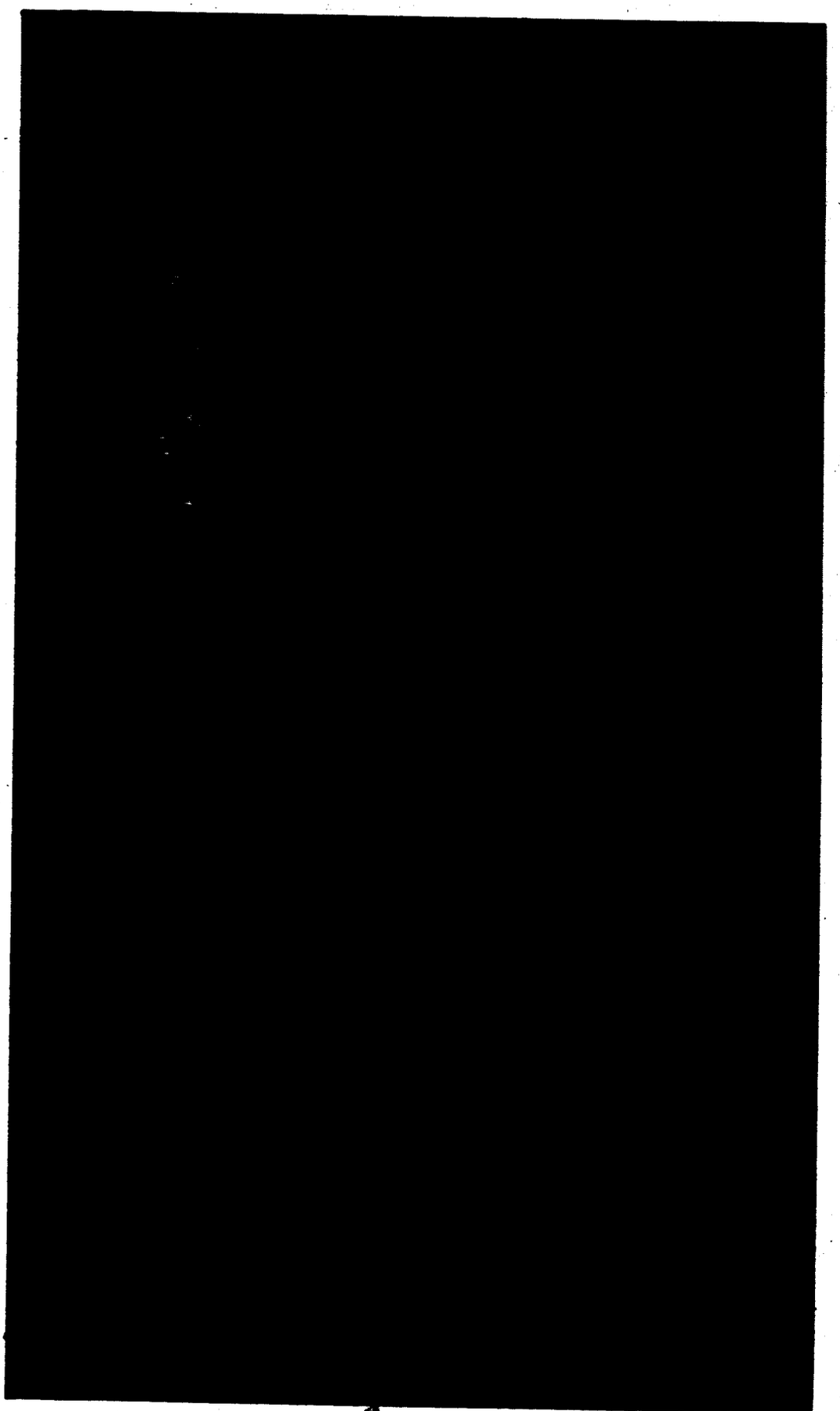


1, Raquette ou spatule en bois (longueur: 26 cm. 5).

2, 3 et 4, Raquette ou spatule en schiste (longueur: 23 cm.). 2, Grande face; 3, Face latérale avec sillons et côtes; 4, Face inférieure. Cf. p. 350.

5, Estampage du grand fragment de cachet (?) en terre cuite (longueur: 55 mm.).

6, Estampage du Petit fragment d'un autre cachet (?). Cf. p. 353.



THẦM LA. 1, Raquette en bois (longueur 28 cm.).— 2, Peigne en bois à trois dents (longueur 15 cm.). — 3, Peigne en bois à quatre dents (longueur 16 cm.).— 4. Marmite en terre, décorée (diamètre de l'ouverture : 22 cm.). Cf. p. 352

dans la pâte encore molle des vases, avant la cuisson. Les traits tracés son des lignes parallèles, droites, courbes, etc. (1). La marmite représentée fig. 4, pl. VIII, est décorée au-dessous du col de lignes brisées à la façon de beaucoup de céramiques néolithiques.

Voilà un procédé actuel. Les auteurs (entre autres nous) ont coutume de dire que les ornements de la poterie néolithique composés de lignes parallèles ont été tracés avec des « pointes solidaires » et l'on se représente en général « des brins ou baguettes tenus parallèlement ». En essayant de dessiner avec de petits morceaux de bois réunis de cette manière, on s'aperçoit que ce genre d'exercice présente une difficulté extrême ; il demande une habileté manuelle que n'avaient peut-être pas toujours ces primitifs. Ne se servaient-ils pas aussi de petits peignes, faits avec un morceau d'os, un bout de bambou ou même un fragment de nacre ?

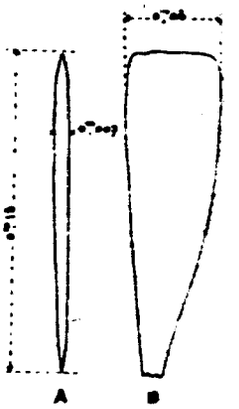


Fig. 21. — THĂM LA. PEIGNE À TROIS DENTS : *a*) profil ; *b*) face.

Ajoutons encore quelques renseignements sur la céramique villageoise actuelle. Dans les Hua P'ăn méridionaux (2), on mêle à l'argile des cendres ; le gneiss qui compose le sol ne produit pas de sable en se désagrégeant. Les potiers que j'ai vus avaient des tours, faits sur le même principe que celui figuré dans une note précédente [*1*, p. 500, fig. 1 et pl. CX]. Un ouvrier de Murong Lam avait vingt-deux outils, tour compris, la plupart petits.

Aucun des indigènes que j'ai interrogés (ceux qui manient l'argile) dans le Cammon, le Trân-ninh et le Hua P'ăn, ne connaissent la poterie au panier.

Cachets (?) *ou matrices* (?) *pour décoration céramique* (?). — Nous figurons ici les estampages (pl. VII, fig. 5 et 6) de deux fragments de cachets (?) en terre cuite provenant de l'abri sous roche de Ban Khwan F'a Vang, à 13 km. 500 à l'Est-Nord-Est de Th'a Khêk (province de Cammon, Laos) (3). Dans ce mobilier pauvre se trouvaient entre autres 5 haches en pierre, dont 3 à tenon d'emmanchement. Le grand cachet (?) (fig. 22), et sans doute le petit (pl. VII, fig. 6) aussi, gisaient entre 10 et 20 centimètres de la surface du sol, près d'une hache en pierre cassée. Des objets plus récents que le dépôt archéologique ont pu descendre à cette faible profondeur.

---

(1) Le potier peut, nous a-t-il semblé, enfoncer soit deux, soit trois dents du peigne figuré en 2, selon les dessins qu'il veut tracer.

(2) Les procédés des potiers de l'Est du Trân-ninh septentrional et ceux des Hua P'an méridionaux sont en général les mêmes.

(3) Il n'est pas sans intérêt de signaler que le nom de Ban Khwan F'a Vang signifie « village de la pierre (ou des pierres) de foudre ». — M. MATSUMOTO, dans la revue *Shigaku* [Etudes historiques, vol. XIII, n° 1, p. 138 ; avril 1934, Tôkyô, Université de Keiyô], a figuré, comme « gravures d'anciens caractères de l'Indochine », les deux cachets du Cammon représentés ici par des estampages (pl. VII, fig. 5 et 6) et un galet gravé trouvé par nous à Len Dat (province de Lang-sơn, Tonkin) [M. COLANI, p. 283, pl. XLII, fig. B, en a. *Gravures primitives sur pierre et sur os*, BEFEO., XXIX, p. 273].

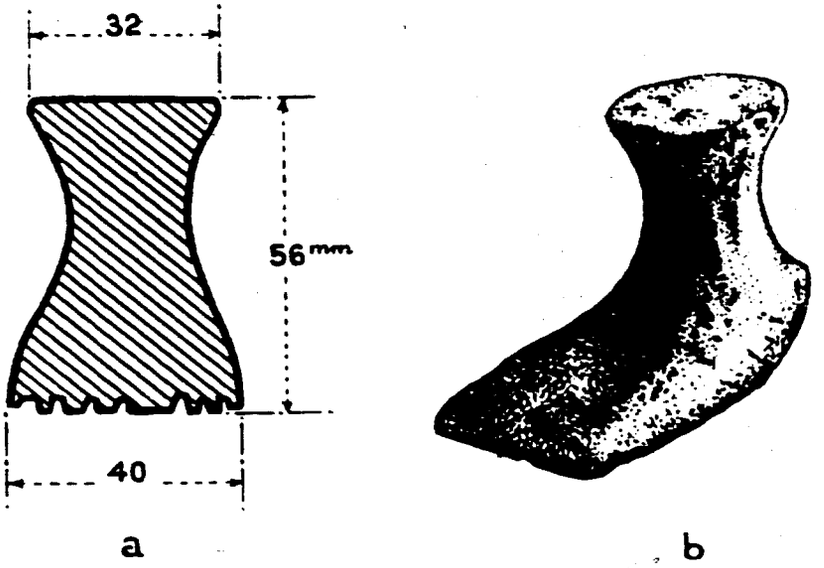


Fig. 22. — Fragment de cachet (?) en terre cuite : *a*) coupe transversale cotée ; *b*) vue en perpective. Longueur de l'échantillon complet : 66 mm.

Les Laotiens voyaient dans ces pièces des cachets administratifs fort anciens. Un Annamite compétent les anpelle des matrices pour décoration céramique ; l'artisan imprimait dans l'argile crue cette marque qui avait un sens particulier. Cette interprétation ne répondrait-elle pas mieux à ces deux objets ?

L'empreinte figurée ci-contre (fig. 23) a été apposée sur plusieurs pages d'un manuscrit mán conservé à l'École Française d'Extrême-Orient. M. Matsumoto, Professeur à l'Université de Keiyō, a trouvé quelques rapports avec l'empreinte du cachet en terre du Cammon, lignes verticales parallèles, lignes obliques. Nous le remercions de nous avoir fait part de ces observations.

Madeleine COLANI.

Bibliographie.

1) Colani (Madeleine). *Procédés de décoration d'un potier de village (Cammon, Laos)*. (Extrait du *BEFEO.*, t. XXXI, 1931, nos 3-4.)

2) Evans (I. H. N.). XXI, *On slab-built graves in Perak*. (Journal of the Federated Malay States Museums, vol. XII, part 5, june 1928.)

3) Evans (I. H. N.). XXIII. *Excavations at Tanjong Rawa, Kuala Selinsing, Perak*. (Journal of the Federated Malay States Museums, vol. XV, part 3, August, 1932.)

4) Holbé (T. V.). *Quelques mots sur le préhistorique indochinois, à propos des objets recueillis par M. de Pirey* (Bull. des Amis du Vieux Hué, 2e année, 1915, p. 43).

5) Mansuy (H.) et Fromaget (J.). *Stations néolithiques de Hang-rao et de Khé-tong (Annam)*. (Bull. Serv. Géol. de l'Indochine, vol. XIII, fasc. III, Hanoi, 1924).

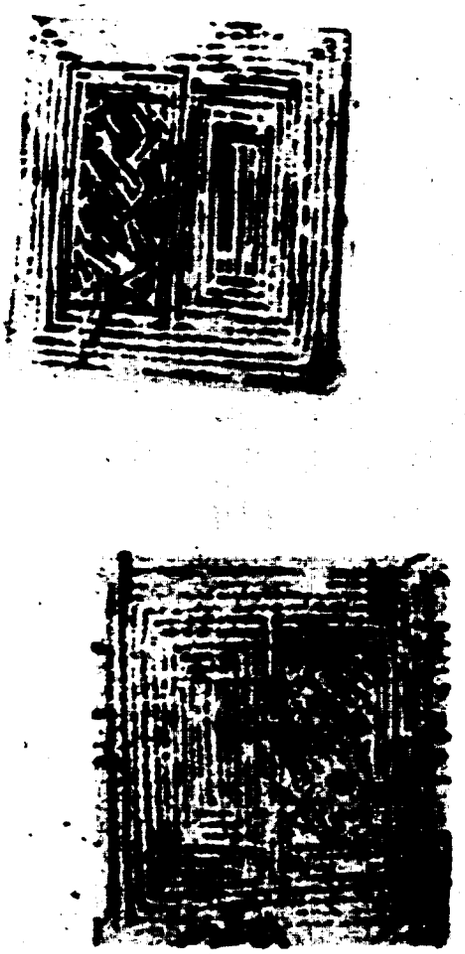


Fig. 23. — Empreinte d'un cachet apposé sur un manuscrit de sorcellerie mán. Provenance : Động Đà mỏ, châu de Chiêm-hoá, province de Tuyên-quang (Bibl. EFEO., A. 2711).

CHAMPS DE JARRES MONOLITHIQUES ET DE PIERRES FUNÉRAIRES DU TRÀN-NINH (HAUT-LAOS).

Nécropoles et mobiliers funéraires. — Le plateau du Tràn-ninh (province de Sieng Khwang [Xieng Khouang]) est inclus dans le très large massif montagneux couvrant tout le Laos septentrional, le Nord de l'Annam et la plus grande partie du Tonkin. C'est une des régions les plus agréables et les plus pittoresques de l'Indochine.

Il est parsemé de groupes de grandes jarres (pl. XII) (1) en pierre, énigmatiques (problème des jarres du Tràn-ninh). Elles sont l'objet de légendes et ont depuis longtemps attiré l'attention des voyageurs européens. En 1931 et en 1932, M. G. Cœdès, Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, m'a envoyée en mission dans la contrée, me demandant d'étudier le mystère qui enveloppait ces urnes en pierre ; on en ignorait tout, origine, ancienneté, destination, etc.

I. — *Groupe de jarres de Ban Ang.* — J'ai commencé mes recherches par le groupe voisin du village de Ban Ang (altitude environ 1.100 mètres), le plus important, numériquement, de ceux que je connais. Au centre, dans un rocher calcaire, est creusée une grotte naturelle ; d'innombrables crémations y ont été pratiquées, peut-être dès un Néolithique ancien. Après l'incinération, les restes osseux (2) et quelques dents étaient déposés dans les jarres. On en retrouve encore au fond de plusieurs d'entre elles, au milieu d'une boue noire, très charbonneuse (3). Dans l'une d'elles gisaient quatre (pl. XIV, fig. 4) demi-mandibules (4), des métacarpiens, des métatarsiens, des extrémités d'os longs, etc., humains, tous calcinés. Ces découvertes ne laissent aucun doute sur l'attribution funéraire des jarres. Ces dernières sont au nombre de 250 (5) environ dans le groupe de Ban Ang, très différentes les unes des autres (pl. X, fig. 1) par leurs formes et par leurs dimensions ; les unes atteignent jusqu'à 3 m. 25 de hauteur, sur 3 m. de diamètre (pl. X, fig. 1 a), les autres ne dépassent pas 1 m. 10 sur 1 m. 20. Quelques-unes ont un galbe régulier (pl. XV, fig. 2). La facture de toutes celles du Trân-ninh est grossière. Les couvercles ou pseudo-couvercles, épars çà et là, sont dans ce groupe d'énormes plaques (diamètre 1 m. 50 et plus) rondes, unies ou décorées de disques concentriques (pl. X, fig. 4, et pl. XVI, fig. 4) : type qui se voit aussi dans le groupe du champ d'aviation de Lat Sèn et dans celui de Ban Sua.

Des fouilles infructueuses ont été effectuées sous les jarres, dont les poids (l'une d'elles pèse, semble-t-il, 15 tonnes) sont trop considérables, les objets placés dessous auraient été broyés. Posées verticalement, elles sont plus ou moins enfoncées (30 à 50 centimètres) dans un sol très argileux dont la com-

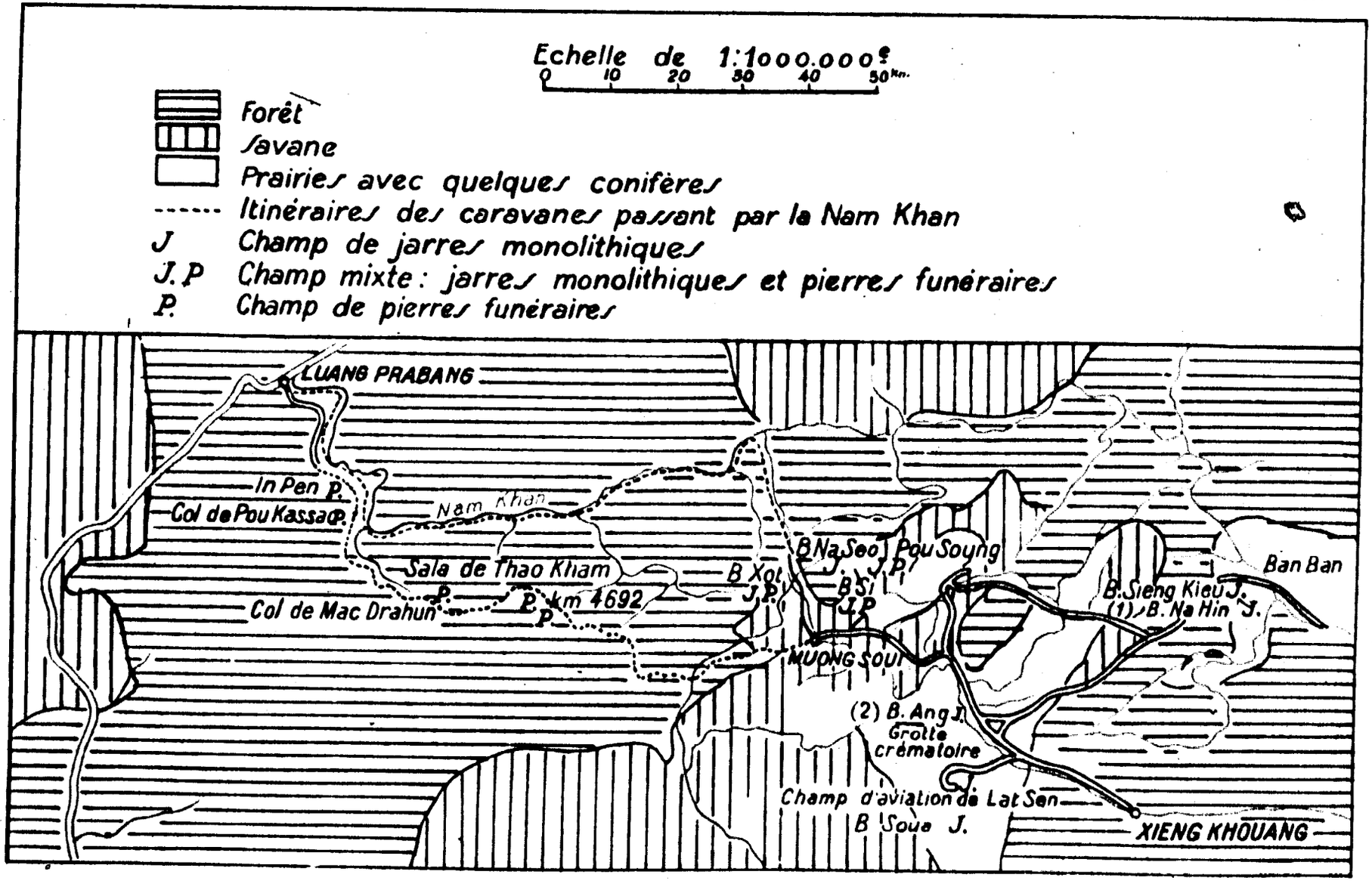
(1) Les dessins de la pl. X montrent les profils de quelques-unes de ces urnes ; leur hauteur varie de 1 à 3 mètres. Elles affectent parfois la forme d'un tonneau. A côté d'elles, à terre, gît, de loin en loin, un couvercle (?) (pl. XVI, fig. 4) plus ou moins endommagé, lui aussi monolithique.

(2) Il n'est pas certain que les restes de tous les individus aient pris place dans ces mégalithes. Des questions de rang social intervenaient peut-être.

(3) D'après le folklore, des envahisseurs féroces, les Ho (Chinois), auraient mutilé une partie de ces jarres, les auraient vidées et auraient éparpillé ou emporté le contenu. Ce qui reste au fond leur aurait échappé.

(4) Les cendres de plusieurs individus étaient donc mises dans la même urne.

(5) 250, en comptant celles dont il ne subsiste que quelques fragments.



CHAMPS (OU GROUPES) DE JARRES ET DE PIERRES FUNÉRAIRES MENTIONNÉS DANS CETTE ÉTUDE.
(1) B. Na Hin ou Ban Hiu. (2) B. abréviation de Ban, village.

pacité augmente de haut en bas. Des trous profonds de 30 centimètres à 1 m. ont été creusés avec méthode au pied de ces récipients monolithiques. Des objets variés (pl. XI) en ont été extraits, pieuses offrandes aux mânes des disparus sans doute. En voici une liste abrégée (pl. XI, ligne 1) :

Pierre polie : un fragment d'anneau disque, deux polissoirs.

Céramique : grands vases (atteignant 75 centimètres de hauteur), vases minuscules (4 centimètres au minimum), petits pesons perforés, bitronconiques ou fusiformes, disques auriculaires, etc. ; nombreux tessons parfois décorés de lignes ondulées, quelques-uns vernis.

Verre : perles de couleurs différentes ; un fragment de perle pseudo-romaine.

Cornaline : débris de perle jaune.

Métaux — Bronze : pendeloques de tailles différentes, en hélice, morceaux de grelots ouvragés. *Fer* : Un couteau à soie.

Charbon : fragments.

Groupes de jarres du Champ d'aviation de Lat Sèn (Kèu Sui) (1) *et de Ban Sua.* — A 10 kilomètres à peu près, en ligne droite, au Sud-Sud-Est de Ban Ang, se trouve le groupe du Champ d'aviation de Lat Sèn (82 jarres environ, pl. X, fig. 2, c et d), sur un petit mamelon dominant une vaste pénéplaine, site charmant. Celui de Ban Sua (155 jarres à peu près, pl. X, fig. 3, e et f) est plus au Sud, à 16 kilomètres de Ban Ang. Ici, la hauteur des jarres (pl. X, fig. 2 et 3) ne dépasse pas 1m. 70 (2). Le mobilier de ces deux cimetières archaïques se rapproche beaucoup de celui de la grande nécropole (pl. XI, deuxième et troisième ligne).

Echantillons se rencontrant à Ban Ang et n'ayant été trouvés ni à Lat Sèn, ni à Ban Sua : *Pierre polie*, fragment d'anneau disque.

Echantillons se rencontrant à Lat Sèn et n'ayant pas été trouvés à Ban Ang. — *Pierre polie*, 3 haches, dont une à tenon d'emmanchement, 5 pendeloques. — *Céramique* : anneaux auriculaires. — *Métaux. Bronze* : anneau gravé, pied d'une pièce inconnue. — *Coquilles de Gastropode* : *Cyprea* perforée.

Echantillons se rencontrant à Ban Soua et n'ayant pas été trouvés à Ban Ang. — *Pierre polie* : fragment d'un anneau grossier ; hache ; 3 pendeloques.

Contenu resté au fond des jarres A Lat Sèn, tessons gris, minces, à tranches le plus souvent noires, quelques perles en verre. A Ban Sua, de rares os humains, des dents, ou des débris de dents, calcinés, souvent une boue *charbonneuse* produit de la crémation, comme à Ban Ang.

Les couvercles ou pseudo-couvercles sont de types semblables (pl. X, fig. 4, et pl. XVI, fig. 4) dans ces trois groupes qui appartiennent à la même phase d'une culture employant le fer et un peu de bronze.

---

(1) Ce nom n'est peut-être pas exact.

(2) A Ban Ang, 3 m. 25.

II. — A 46 kilomètres environ, à vol d'oiseau, au Nord-Nord-Est de Sieng Khwang (Xieng Khouang), sur la route coloniale n° 7, est situé Ban Ban, chef-lieu du Mương Khăm. Plusieurs groupes de jarres (altitude de 650 à 1.020 mètres) dans la région. Les plus importants de ceux que j'ai étudiés sont voisins de Ban Sieng Kieu (Phăk Kô Van (1), plus de 43 jarres, pl. X, fig. 5, h et i), et de Ban Hïn (Phăk Kô Hăi (2), plus de 16 jarres, pl. X, fig. 6, j et k), monolithes de médiocres dimensions n'atteignant guère 1 m. 70 de hauteur.

Mobilier (pl. XI, quatrième ligne). — *Pierre polie :* une hache, 2 disques pendeloques. — *Céramique :* tessons, quelques-uns ornés. — *Verre :* 3 perles (dans ces 2 groupes). — *Métaux. — Bronze :* rares traces. *Fer :* Nombreux couteaux (3) à soie ; quelques pièces à douilles, entre autres des flèches ou petites lances. — *Charbon.*

Contenu des jarres : Ban Sieng Kieu, quelques perles en verre vertes. Ban Hïn, rien.

Couvercles (?) : disques et couvercles en forme de calottes (pl. X, fig. 7), ne débordant guère la jarre à l'extérieur. Dans ces deux groupes éloignés du centre, les objets sont peu variés et ordinaires.

III. — Mương Sui ou Ban Kăi est à 65 kilomètres (4) en ligne droite à l'Ouest-Nord-Ouest de Sieng Khwang. Plusieurs groupes mixtes, jarres et pierres sépulcrales, et des champs de pierres funéraires se dressent dans la région, au Nord et au Nord-Est : ceux que j'ai étudiés sont les trois de Ban Sôt (Xot), celui de Ban Si et les deux de Ban Na Sèu. Ces pierres sont pour nous un nouvel élément. Elles sont soit en un grès vert assez dur, soit en une mollasse, grès blanchâtre, tendre, à gros grains de quartz, facile à travailler, qui consitue aussi la plupart des grands vases monolithiques. Leur pied étant dans le sol, ces quartiers de rocs funèbres font plus ou moins saillie au-dessus de la surface. Ils ont été ou taillés, souvent d'une façon sommaire, ou seulement choisis par l'homme qui a placé dessous ou tout autour dans la terre un mobillier analogue à celui qui accompagne les jarres.

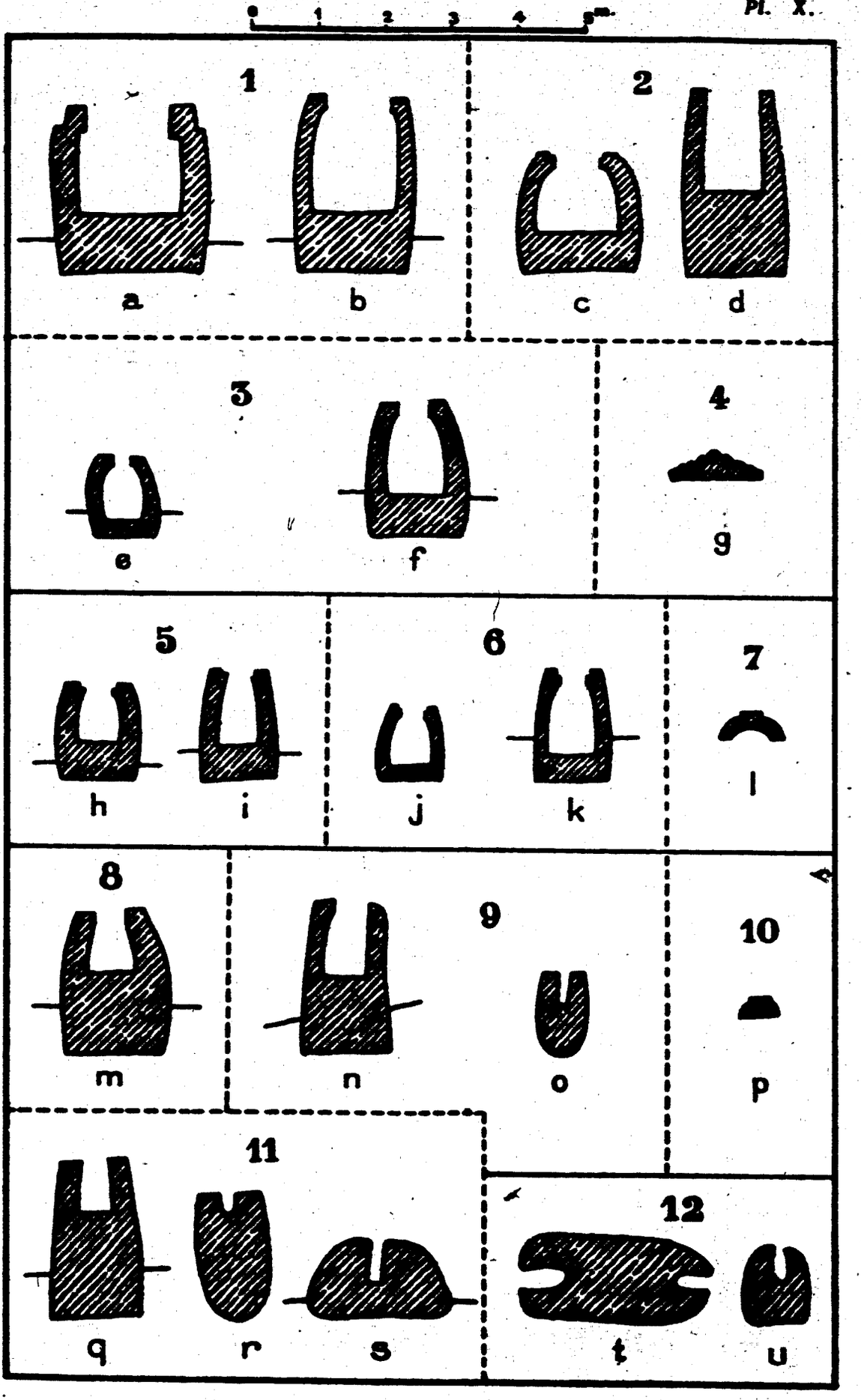
Ban Sôt (Ban Xot). — Sur un petit chaînon de direction presque Sud-Nord, trois groupes mixtes : 1er, altitude 1.150 m., 7 jarres ; 2e, 1.165 m., 10 jarres ; 3e, 1.200 m., 11 jarres. Ce mamelon s'élevant ainsi du midi au septentrion est parsemé de pins, il domine des vallées étroites, bornées par des montagnes assez basses, couvertes d'une forêt clairière de Conifères. Paysage pittoresque et fort plaisant. Un monticule, au milieu du 3e groupe, constitue le faîte de ces champs funéraires, une jarre debout en est le point culminant ; le mobilier

(1) Nom peut-être inexact.

(2) Nom peut-être inexact.

(3) En général, chaque jarre était accompagnée de nombreux tessons et d'au moins un petit couteau à tenon d'emmanchement.

(4) Sur la route coloniale n° 7, au kilomètre 411 de Phủ Diễn.



COUPES DE JARRES ET DE COUVERCLES MONTRANT LA DIMINUTION DE TAILLE DES URNES ET LA RÉDUCTION DU VOLUME DE LEURS CAVITÉS (X 1/100).

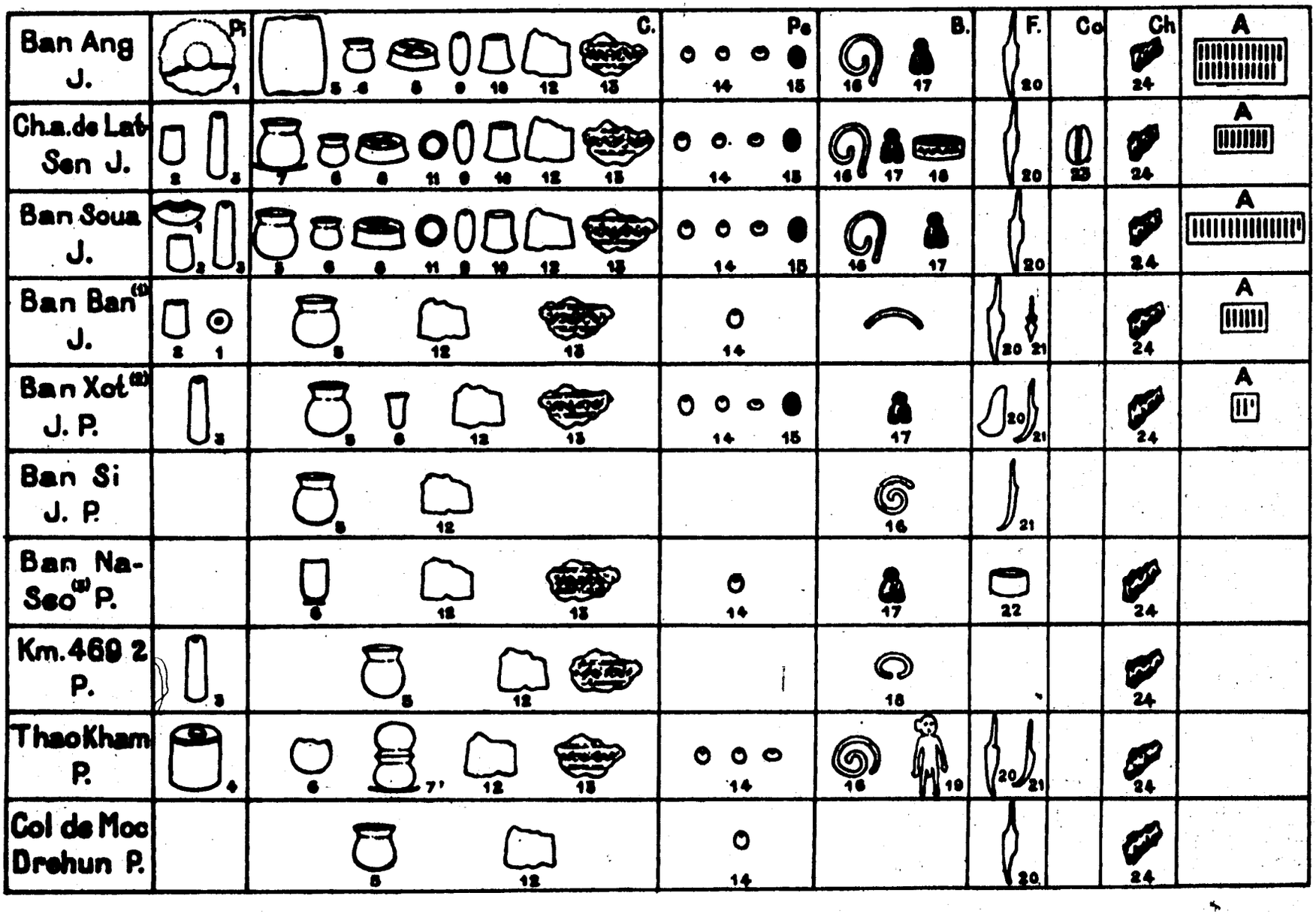


Schéma montrant la nature des pièces qui accompagnent les jarres monolithiques et les pierres funéraires. (1) Ban Ban deux groupes, Ban Sieng Kieu et Ban Hïn. (2) Ban Sôt (Xôt) trois groupes, (3) Ban Na Sèu (Seo) deux groupes.

qui l'entoure est un des plus riches du Tràn-ninh, plus de 200 perles en verre, grelots en bronze, 5 bracelets en fer, etc. Dans les trois petites nécropoles, la hauteur des grandes jarres atteint ou dépasse deux mètres.

1er groupe. Cavités des jarres très réduites (pl. X, fig. 8). pierres en forme de calottes (1) nombreuses. Autour d'une urne en pierre, 7 d'entre elles sont disposées en couronne.

Mobilier (2) autour des jarres, sous les pierres funéraires, etc. — *Céramique* : vases petits et grands; nombreux tessons, quelques-uns ornés. — *Verre* : quantité assez grande de perles. — *Métaux. Bronze* : fragments de grelots. *Fer* : fragments d'anneaux bracelets, etc. — *Charbon*.

2e groupe (pl. X, fig. n et o). 3 jarres entières debout, 5 jarres couchées, position imposée sans doute par leurs auteurs, pierres funéraires.

Mobilier (autour des jarres; sous les pierres funéraires, etc.). — *Pierre polie* : une pendeloque. — *Céramique* : vases (3), tessons, quelques-uns ornés. — *Verre* : quantité de perles, fragments d'une perle pseudo-romaine. — *Métal. Fer* : instruments, dont une hache, bracelet, etc. — *Charbon*.

3e groupe (pl. X, fig. 11, q, r et s). 2 jarres entières debout, 7 jarres couchées, entières ou cassées (étant pour la plupart dans leur position initiale), un quartier de roc arrondi (pl. X, fig. 11, s), creusé d'une cavité semblable à celle des jarres, des pierres funéraires.

Mobilier (autour des jarres; sous les pierres funéraires, etc.). — *Céramique* : vases, vases ornés, tesson, tessons ornés. — *Verre* : de nombreuses perles. — *Cornaline* : une perle. — *Métaux. Bronze* : grelots. *Fer* : un instrument, cinq bracelets. — *Charbon*.

Contenu des jarres du 1er et du 2e groupe : terre le plus souvent noirâtre, charbonneuse, rares tessons grossiers, quelques perles en verre (18 dans une même jarre). Couvercles ou pseudo-couvercles en forme de calottes (pl. X, fig. 10).

Les champs funéraires de Ban Sòt longent un sentier (4) passant par une des voies naturelles se dirigeant vers le Nord. A une dizaine de kilomètres à l'Est, se déroule une autre piste à peu près parallèle partant aussi de la route coloniale nº 7. Elle traverse les cimetières archaïques de Ban Si et de Ban Na Sêu.

---

(1) Dimension de l'une d'elles : longueur o m. 75, largeur o m. 56, hauteur o m. 43.

(2) Mobilier des trois groupes (pl. XI, cinquième ligne).

(3) Signalons : deux vases l'un dans l'autre, l'externe formant une enveloppe protectrice. Parfois une pierre ronde sert de couvercle à un récipient. Ces dispositions se retrouvent dans d'autres groupes.

(4) Une des voies empruntées par les caravanes pour aller à Luang P'răbang (pl. IX).

Ban Si. — Altitude 1.140 mètres. Groupe mixte, jarres (pl. X, fig. 12, t et u) et pierres. Un rond-point du sentier en question est situé entre deux mamelons (tous les trois de même direction) : une jarre couchée à deux cavités sur le mamelon oriental, accompagnée de pierres funèbres, deux jarres dans le chemin, cinq jarres couchées sur le mamelon occidental, l'une d'elles à double cavité presque symétrique de celle du monticule Est. Toutes ces jarres horizontales sont longues et étroites (1). Au moins deux d'entre elles sont fortement étayées en bas par des pierres ; on a même placé comme soutien, contre l'une d'elles, une jarre naine, haute de 80 centimètres.

Donc apparition d'un type inconnu, jarre à deux cavités très réduites (pl. X, fig. 12, t). Disposition non encore constatée : jarres placées horizontalement maintenues par des pierres arrangées avec soin.

Mobilier (autour des jarres, sous les pierres funéraires, etc.) (pl. XI, sixième ligne). — *Céramique* : un petit vase, tessons. — *Métaux. Bronze* : une belle pendeloque. *Fer* : dans la jarre naine, une perle et un instrument.

Contenu des jarres nul. Couvercles : je n'en ai trouvé aucun.

Ban Na Sèu. — Altitude 1.130 mètres. Deux champs de pierres funéraires, le long du même sentier, 4 kilomètres plus au Nord. Dans le premier, on compte environ vingt-six blocs sépulcraux et dans le second une soixantaine.

1er groupe (au Sud-Est du 2e). — Une pierre à peu près plate, mesurant 2 m. 20 de longueur et 75 centimètres d'épaisseur, creusée par l'homme de deux petites cupules (2). Cette table, en grès quartzeux, est soutenue au Nord et au Sud par des pierres placées en dessous. Au Nord-Est, une pierre posée de champ jouant un rôle de protection pour un vase en terre, cylindrique (haut de 75 centimètres), gisant sous le quartier de roc en question. A côté de celui-ci et non dessous, trois vases, un au Nord et deux au Sud, placés à 30 centimètres environ plus bas que la surface du sol.

Mobilier (3). — *Céramique* des vases, beaucoup de tessons, des tessons ornés. — *Verre* : 1 perle. — *Métaux. Fer* : Un bracelet très haut. Dans un vase, des fragments d'os.

2e groupe (au Nord-Ouest du 1er). — Champ important. Pierres sépulcrales de petites et d'assez grandes dimensions comme dans le premier groupe,

---

(1) Indice de largeur, longueur de l'une d'elles 46 : $\frac{1,3 \times 100}{2,8} = 46$. Même indice d'une des grandes jarres de Ban Ang 93 : $\frac{2,35 \times 100}{2,52} = 93$.

(2) La longueur de la plus grande est 18 centimètres, sa profondeur moyenne 15 centimètres.

(3) Les deux groupes, pl. XI, septième ligne.



Cliché du Gouvernement général de l'Indochine.

CHAMP D'AVIATION DE LAT SÈN. En avant, jarres du sous-groupe oriental ; à l'arrière-plan, celles du sous-groupe oriental (cf. p. 356).

des vases en terre, souvent cylindriques munis d'un petit pied, hauts de 50 à 75 centimètres, gisaient autour et sous les pierres.

Mobilier. — *Céramique* : vases ; tessons, tessons ornés. — *Métaux. Bronze* : fragment d'un grelot. — *Charbon*. Restes humains : débris d'os et de dents.

Presque toutes ces pièces étaient dans les pots en terre. Fait très important, aux champs de jarres de Ban Ang et de Ban Sua, les fragments d'os humains se trouvent dans les urnes monolithiques ; aux champs de pierres funéraires, ils sont enfermés dans les vases en argile.

IV. — J'ai quitté cette région pour me diriger vers l'Ouest, je n'ai plus rencontré la moindre jarre lithique. Il s'agissait d'aller voir d'autres champs mortuaires au pays des « pierres piquets » (1). Elles se dressent ou plutôt se dressaient sur quelques kilomètres au milieu de pierres couchées, le long d'une piste fort ancienne, suivie par les caravanes allant à Luang P'răbang ou en venant. Par malheur, on a fait passer la route coloniale par ce sentier peut-être bi-millénaire ; on a renversé les pierres debout, on en a concassé un certain nombre pour former le tablier de la nouvelle voie. Quelques-unes cependant sont encore dressées.

Au kilomètre 469, 200 (route coloniale n° 7), j'en ai trouvé 4 (pl. XVI, fig. 2), parmi un champ de beaucoup plus de 250 pierres funéraires, long de 156 mètres environ. Ces morceaux de roc couchés, de forme assez peu régulière, sont disposés sur deux croupes entre lesquelles passe un sentier. Quand on regarde l'ensemble sous un certain angle, on a l'illusion d'être en face d'un de nos cimetières dont les croix seraient absentes. Deux de ces pierres doivent être mentionnées : l'une en forme de table, fait penser à celle du champ méridional de Ban Na Sèu décrite plus haut ; en dessous se trouvaient, à l'Est, une pendeloque en pierre polie ; à l'Ouest-Nord-Ouest, un vase en terre cuite. L'autre quartier de roc, presque sphérique (pl. XVI, fig. 3), a 1 m. 80 de diamètre environ ; une vingtaine de traits subparallèles, longs en moyenne de 20 centimètres, y sont gravés. Dans la terre, autour de ces pierres tombales, se trouve peu de chose ; en faisant la route, on a plus ou moins bouleversé une partie du sol.

Mobilier (pl. XI, huitième ligne). — *Pierre polie* : une pendeloque. — *Céramique* : des vases (2), des tessons. *Métaux. Bronze* : un bracelet. — *Charbon*.

Négligeant les champs de pierres secondaires (3) qui bordent la route coloniale, je mentionne encore, en passant, au kilomètre 473,200 environ,

---

(1) Les indigènes appellent ainsi des pierres levées, taillées par l'homme d'une façon assez sommaire.

(2) L'un d'eux est recouvert d'une grosse pierre, comme à Ban Sòt.

(3) Dans celui du kilomètre 469, 500 se voient encore deux pierres dressées pl. XIII, fig. 1), une grande et une petite.

la statue monolithique d'un Félin (?) (1) (pl. XIII. fig. 2), couché sur un bloc de pierre, décapité par accident sans doute ; allure souple, exécution fort naïve, le nombril est creusé dans le dos (cas de réalisme intellectuel de M. LUQUET).

Au kilomètre 473,700, les Travaux publics ont érigé la sala de *T'au K'ăm* (Thao kham). A l'Ouest et au Sud de ce refuge, se voit un champ de pierres mortuaires, le plus important de la région sous le rapport du mobilier. Il a été en partie détruit (2) lors de la construction de la route. Il se compose de pierres de petites dimensions ; sauf quelques exceptions (arrondies) aucune n'est en forme de dalle funéraire. La plus importante (pl. XV, fig. 3), longue de 1 m. 80, haute de 75 centimètres, est une sorte de table, creusée par l'homme de deux cupules (3). Elle est posée de trois côtés sur des pierres de soutien et étayée aussi ou seulement protégée dans la région du bas par de grandes dalles, plus ou moins dressées. Sous cette table en mollasse, contre sa face inférieure, juste au-dessous de la cupule la moins petite, se dressait un vase cylindrique en pierre, en grès, haut de 52 centimètres ; il était lui aussi calé par de très gros cailloux. Sous un autre quartier de roc funéraire, étayé à peu près de même, un second cylindre en grès, coiffé d'un couvercle de même forme ; ce dernier était surmonté d'une pierre le maintenant.

Autour et sous les roches sépulcrales, grande abondance de récipients en terre cuite, marmites à fond rond, vases plus élancés à cols, tous gisant environ à 30 ou 40 centimètres au-dessous de la surface du sol. Parfois deux vases superposés ; le supérieur, l'ouverture en bas, sert de couvercle (même disposition à Ban Sôt, etc.). Décoration fréquente, par incisions. Quatre de ces pièces étaient posées sur un lit de *charbon* (pl. XI, neuvième ligne, fig. 7') ; souvent du *charbon* se trouvait à l'intérieur. Les offrandes sont en général dans les pots. L'objet le plus important est une statuette en bronze d'homme (pl. XIV, fig. 1, 2 et 3) ne mesurant guère plus de 9 centimètres de hauteur, facture primitive.

Mobilier (pl. XI, neuvième ligne). — *Pierre travaillée* : cylindres en pierre et couvercles (4), un polissoir. — *Céramique* : nombreux vases ; tessons, tessons ornés. — *Verre* : perles abondantes. — *Métaux. Bronze* : fragments d'anneaux, un anneau en hélice, une statuette. *Fer* : 15 couteaux à tenon d'emmanchement ; environ 10 instruments ou fragments d'intruments. *Charbon.*

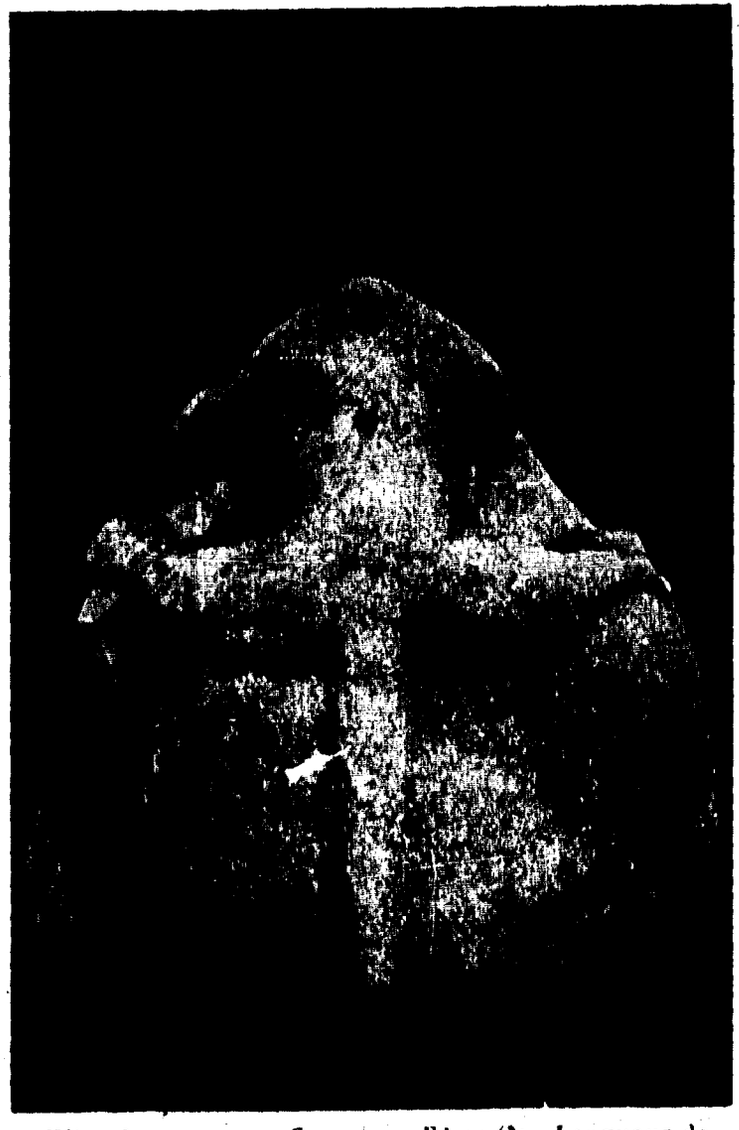
Les observations faites dans le champ mortuaire de la sala de T'au K'am méritent d'attirer l'attention. Il n'est plus question d'orgueilleuses jarres dépassant le sol d'un à trois mètres ; de modestes cylindres de grès sont enterrés sous des pierres funéraires. Une œuvre d'art, une statuette d'homme !

---

(1) Le corps de l'animal est long de 63 centimètres, la queue en mesure 37.
(2) Il occupait l'emplacement de la sala et s'étendait tout autour.
(3) Diamètre moyen de la plus grande 25 centimètres, profondeur 13.
(4) Des couvercles cylindriques coiffaient aussi des vases en terre.



Route coloniale n° 7, kilomètre 469,500. DEUX PIERRES LEVÉES. Hauteur de la plus grande : au-dessus du sol 1 m. 80 ; totale 3 m. 10 (cf. p. 361 n. 1).



Kilomètre 473,200. STATUE DE FÉLIN (?). Longueur de la queue : 37 centimètres (cf. p. 362).



Ce mobilier provient-il d'une même phase industrielle ? Où a-t-il été déposé peu à peu ? Un minutieux examen des pièces permettra de le dire.

Passons sous silence les cimetières peu importants. Au *col de Moc Drehun*(1), 46 pierres funéraires environ étaient placées au bord du sentier. Pierres de médiocres dimensions, arrondies, plates, subtriangulaires ou en forme de dalles. Vases en argile cuite enfouis sous terre et tessons très nombreux, formes à peu près analogues à celles de T'au K'ăm. Même superposition de deux récipients, ouverture contre ouverture. Disposition curieuse : 6 vases (pl. XVI, fig. 1), type marmite à fond rond, placés sur deux rangs contigus, comprenant chacun trois vases posés les uns sur les autres (hauteur du plus grand 25 centimètres).

Mobilier (pl. X, dixième ligne). — *Céramique* : vases, tessons. — *Verre* : 1 perle. — *Métaux. Fer* : 5 couteaux à tenons d'emmanchement. — *Charbon.*

Champs de pierres funéraires près de Luang P'răbang. — M. RUFFET, entrepreneur de travaux publics, quand il construisait le tronçon le plus occidental de cette route coloniale, allant de la mer au Mékong, a vu deux cimetières analogues à celui de Moc Drehun ; l'un était à In Pèn, à 36 kilomètres de Luang P'răbang (kilomètre 615 de Phủ Diễn), l'autre au col de Phu Kasac, à 42 ou 43 kilomètres de Luang P'răbang (kilomètre 609). Se trouvant sur le tracé de la nouvelle voie, ils ont été détruits par les travaux. On y a vu, paraît-il, de nombreux récipients brisés en terre, enfouis dans le sol, contenant quelques anneaux en bronze.

Observations générales. — D'après une légende, les jarres seraient l'œuvre de géants, ancêtres des Kha actuels. Ces urnes leur auraient servi de verres pour l'alcool de riz. Ils les emportaient sous le bras dans leurs expéditions de chasse ou de guerre. Les pierres en forme de calottes qui, dans les champs funéraires mixtes, sont placées en cercle autour de certains récipients monolithiques, étaient les tabourets de ces géants, ils s'asseyaient là pour deviser en buvant.

Les industries représentées dans les mobiliers funéraires sont le polissage de la pierre, la verrerie (travail des perles), la métallurgie (bronze et fer). Le polissage de la pierre est, selon toute vraisemblance, une survivance. Les instruments en fer ont pu être faits sur place, ils sont parfois accompagnés de morceaux de minerai. Les objets en bronze, les grelots tout au moins, sembleraient peut-être avoir été importés. Selon quelques probabilités, il en est de même pour les perles en verre. L'art très rudimentaire (2) du potier a

(1) Col de Moc Drehun, kilomètre 494. 500 de Phủ Diễn. Là aboutissaient en juin 1932 les travaux les plus occidentaux (tronçon parti de Mường Sui) de la voie en construction, route coloniale n° 7.

(2) Il a produit aussi la tête d'animal bizarre, figurée pl. XV en 1, montrant des caractères de zébu (*Bos indicus*). Elle provient de la grotte funéraire de Ban Ang.

produit quantité de récipients funéraires ; quantités de plus en plus grandes quand on va au Nord ou au Nord-Ouest de Ban Ang.

Le sol du Trân-ninh renferme d'énormes réserves d'argile, il contient aussi beaucoup de grès affleurant çà et là, matières premières toutes prêtes pour les travailleurs, potiers et tailleurs de pierre.

Parmi les industries protohistoriques d'Europe, celles du Hallstattien seules offrent des rapports avec celle qui nous occupe, mais quelles différences entre les productions compliquées et parfois fort artistiques de notre premier âge du fer et ces pièces rustiques du Haut-Laos !

L'attribution des jarres a été fort discutée. D'après le folklore, à l'Ouest de Ban Ang, s'élevait une ville grande et opulente ; beaucoup de princes et des légions de coulis étaient occupés au façonnement des monolithes. On les transportait le long des sentiers parcourus par les caravanes ; on y mettait des vivres pour les voyageurs, céréales, eau de vie de riz, ou même de l'eau. L'attribution crématoire de la grotte de Ban Ang et la découverte de restes d'incinérations dans les grandes urnes en pierre réduisent en partie ces contes ; les monolithes ont pu n'avoir pas tous la même destination. La légende ne doit pas être rejetée en entier.

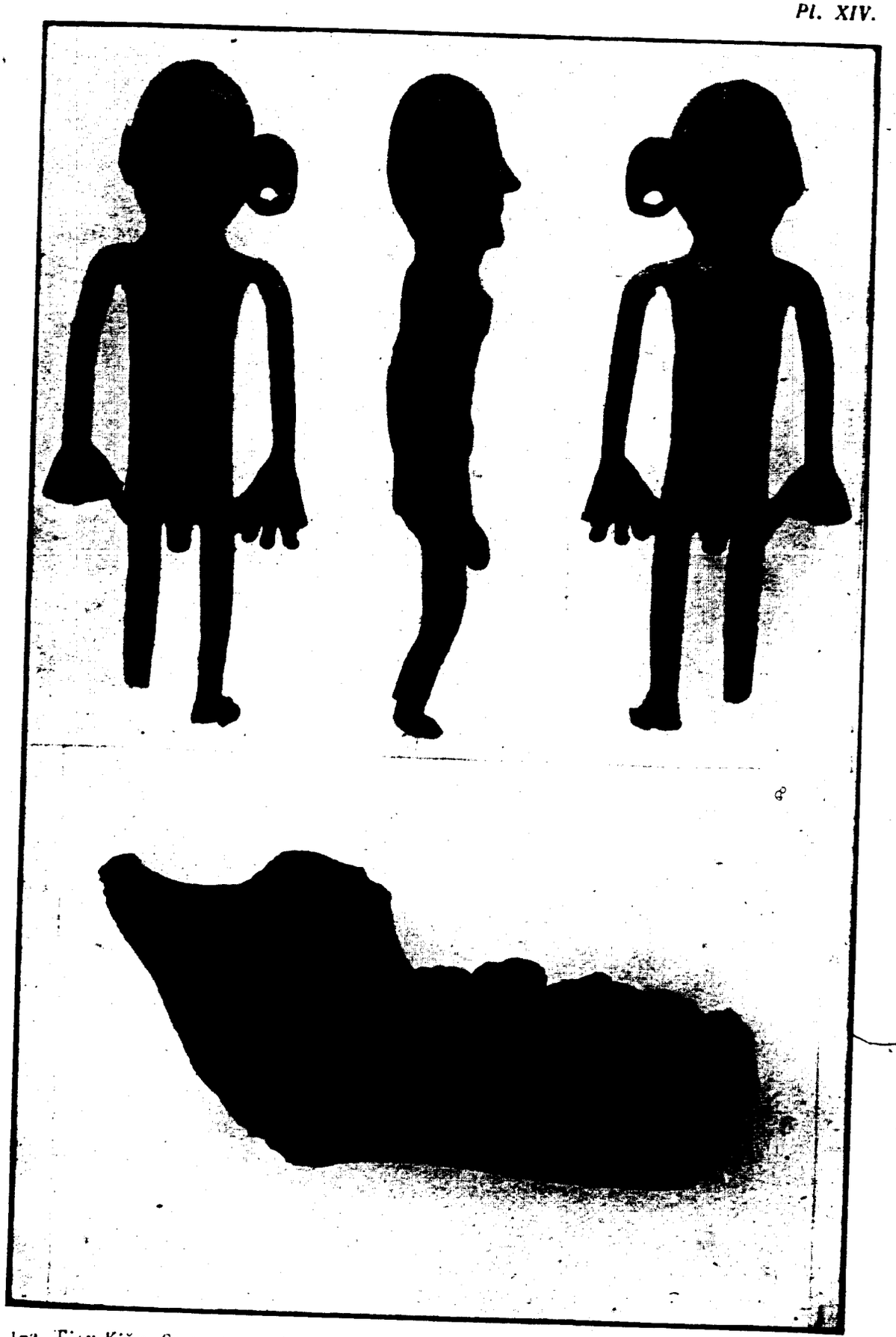
Si l'on examine la question de haut, sans tenir compte des détails, quelques réflexions se présentent à l'esprit. Les champs funéraires ont été placés le long de sentiers séculaires, de préférence aux cols. Dès que les caravanes ont circulé dans la région, elles ont emprunté ces passages suivis par notre route coloniale nº 7 (1) ; dans cette contrée d'accès difficile, ils sont les seuls praticables.

Les jarres et les pierres mortuaires se dressent aux endroits les plus pittoresques, vue belle et reposante sur des vallées et des montagnes boisées ou sur des croupes arrondies parsemées de pins ; lointains vaporeux aux tons délicats, effets de soleil merveilleux. Les restes d'un grand nombre d'individus sont représentés dans ces vieilles nécropoles rustiques. Maintenant aux environs de la sala de T'au K'ăm, par exemple, les villages sont espacés, éloignés parfois les uns des autres de 10 kilomètres et de plus ; dans chacun d'eux vivent un petit nombre d'indigènes. Contrée assez peuplée autrefois, dirait-on, quasi déserte maintenant. D'après l'histoire, de féroces envahisseurs, les Ho (des Chinois), puis les Siamois ont décimé les habitants de ce pauvre Trân-ninh (2).

---

(1) Les groupes du Champ d'aviation de Lat Sèn et de Ban Sua ne sont pas sur le parcours de cette route, mais probablement sur celui d'une autre voie très ancienne.

(2) A Ban Si et à Ban Na Pŭng, dans des régions peu habitées à présent, se voient les ruines de deux grandes pagodes, jadis opulentes, richement décorées, avec beaucoup de goût. Autrefois elles étaient au milieu d'une population fortunée qui les entretenait et nourrissait les bonzes.



1-3. T'AU K'ĂM. Statuette en bronze (grandeur naturelle) Cf. p. 362. 4. BAN ANG. Fragment de mandibule humaine droite, trouvée dans une jarre (g. n.). Cf. p. 356.

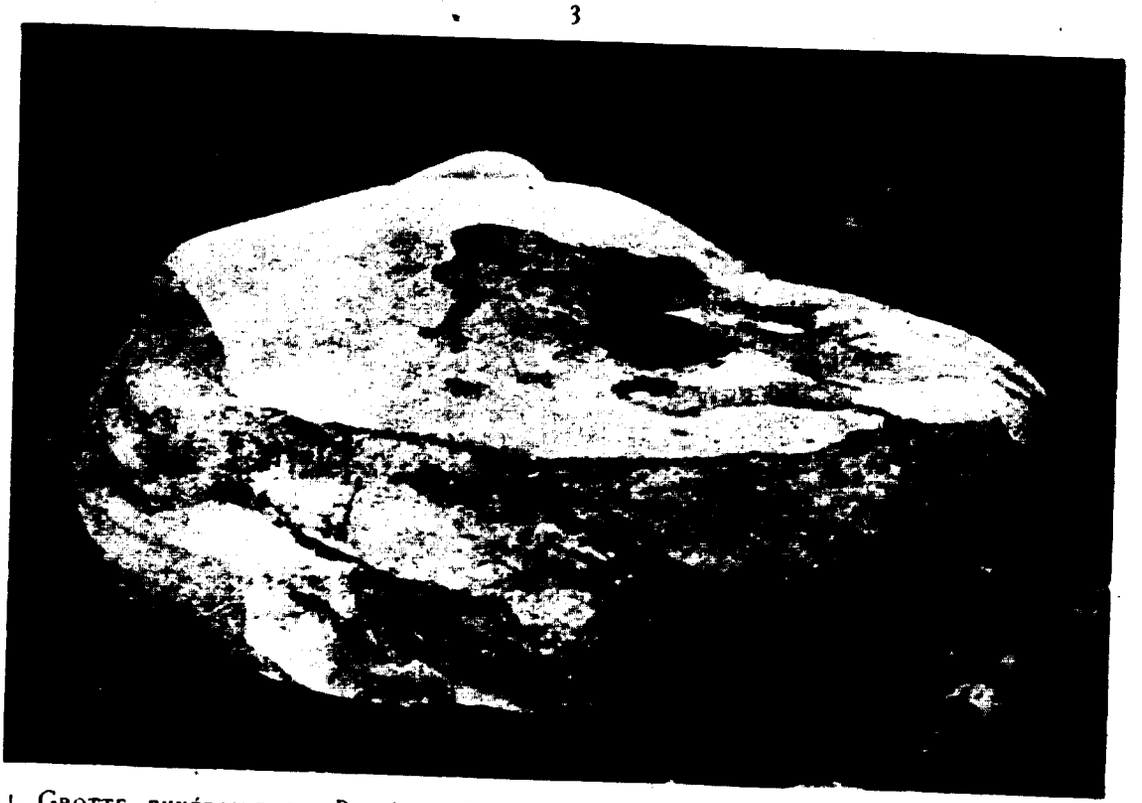


1



2

3

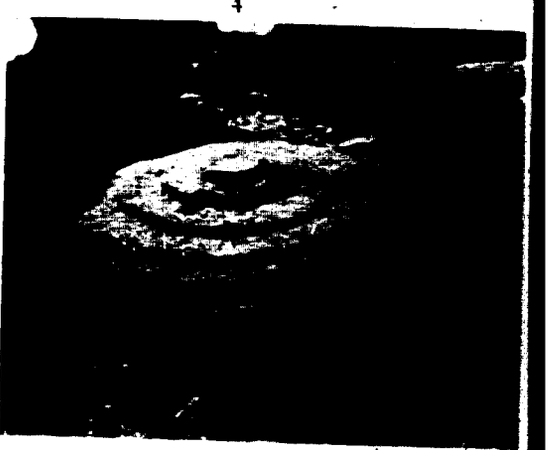


1. Grotte funéraire de Ban Ang. Tête d'animal en terre cuite (presque g. n.). — 2. Ban Ang. Jarre à col (diamètre maximum 1 m. 90) Cf. p. 356. — 3. T'au K'ăm. Pierre creusée de deux cupules (longueur 1 m. 80). Cf. p. 362.









1. Col de Moc Drehun. Groupe de six vases funéraires superposés trois par trois (hauteur totale 75 centimètres) Cf. p. 363. — 2. Km. 469, 200. Pierre levée ; le pied a été dégagé (hauteur 1m. 80). — 3. Km. 469, 200. Traits gravés sur une pierre. Cf. p. 361. — 4. Champ d'aviation de Lat Sèn. Couvercle de jarre décoré de disques (diamètre 1 m. 04). Cf. p. 357.

Si l'on regarde la carte indiquant la répartition des champs de jarres et de pierres funéraires, la planche montrant la transformation progressive des urnes de pierre, le schéma représentant les différents mobiliers, si l'on songe au nombre des crémations faites dans la grotte, on voit que Ban Ang (1) était bien un centre, la tradition est formelle à ce sujet. Des agglomérations humaines considérables (2) avoisinaient les lieux mortuaires, sans aucun doute. Des fouilles méthodiques permettraient d'en découvrir les vestiges, trouvaille fort intéressante pour l'histoire de ces hommes tout à fait ignorés jusqu'ici.

Ces champs de pierres sépulcrales sont les premiers remontant à une époque reculée qui aient été signalés en Indochine ; leur importance est grande : il ne s'agit plus du problème des jarres, mais de la question des monolithes funèbres du Tràn-ninh, jarres et quartiers de rocs. A mesure que le nombre et la capacité de celles-là diminuent, ceux-ci deviennent plus abondants et les vases mortuaires en terre cuite se multiplient. M. KRUYT (3) a fait une étude sur des « immigrations préhistoriques aux Célèbes » : un peuple de « tailleurs de pierre » a été suivi par un peuple de « potiers ». Les uns faisaient de grandes urnes monolithiques, plus ou moins cylindriques, les autres façonnaient des vases en terre pour les cendres de leurs morts. S'agirait-il d'une culture analogue à celle du Tràn-ninh ? La question mérite d'être examinée de près. Un autre savant, M. HEINE GELDERN (4) s'est préoccupé des mégalithes du Sud-Est de l'Asie. Selon la conception actuellement admise, ils sont en connexion avec ceux d'Europe et de Polynésie. Cet auteur connaissait fort peu ceux du Tràn-ninh. Il en existe d'autres dans ces montagnes du Haut-Laos, les menhirs de la province des Hua P'ăn ; l'intérêt qu'ils présentent est grand.

Nous avons cherché les vestiges d'une importante civilisation ignorée jusqu'à ce jour ; quand ces études seront poussées aussi loin qu'on pourrait le souhaiter, les résultats de cette enquête scientifique feront honneur à l'Indochine.

MADELEINE COLANI.

PLANCHE X.

Fig. 1. Ban Ang. Groupes de jarres : deux grands modèles, a) large, b) élancé.

Fig. 2. Champ d'aviation de Lat Sèn. Groupe de jarres : c) modèle large, d) modèle élancé.

Fig. 3. Ban Sua. Groupe de jarres plus petites : e et f) deux modèles.

---

(1) Jarres nombreuses, très grandes, objets variés, etc.

(2) Il faudrait réfléchir au fait suivant : sur le chemin de Ban Ang à Luang P'răbang se trouvent une bonne partie des nécropoles énumérées ici.

(3) Alb. C. KRUYT in *Hommage du Service Archéologique des Indes néerlandaises au Premier Congrès de Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi (25-31 janvier 1932).*

(4) R. HEINE GELDERN, *Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien.*

Fig. 4. Couvercle (?) orné de disques ; se rencontre dans les trois groupes.
Fig. 5. Ban Sieng Kieu. Groupe de jarres : h et i) deux modèles.
Fig. 6. Ban Hîn. Groupe de jarres : j et k) deux modèles, de petites dimensions comme ceux de Sieng Kieu.
Fig. 7. Type de couvercle commun aux deux groupes.
Fig. 8 à 11. Ban Sôt. Trois groupes mixtes de jarres et de pierres funéraires.
Fig. 8. Premier groupe de Ban Sôt : m) jarre à cavité réduite.
Fig. 9. Deuxième groupe de Ban Sôt : n) grande urne, o) petite urne à fond rond.
Fig. 10. Type de couvercle commun aux deux groupes.
Fig. 11. Troisième groupe de Ban Sôt : q) grande jarre à fond énorme, r) jarre plus petite à cavité très réduite, s) quartier de rocher creusé d'une cavité analogue à celle des jarres.
Fig. 12. Ban Si. Groupe mixte de jarres et de pierres funéraires. t) jarre couchée à deux cavités, u) petite jarre à cavité réduite, le haut rond.

Planche XI.

I. Ban Ang, groupe de jarres.
II. Champ d'aviation de Lat Sèn, groupe de jarres.
III. Ban Sua, groupe de jarres.
IV. Ban Ban : deux groupes de jarres, celui de Ban Sieng Kieu et celui de Ban Hîn.
V. Ban Sôt : trois groupes mixtes de jarres et de pierres funéraires.
VI. Ban Si, groupe mixte de jarres et de pierres funéraires.
VII. Ban Na Sèu, groupe de pierres funéraires.
VIII. Kilomètre 469,200, groupe de pierres funéraires.
IX. Sala de T'au K'âm, groupe de pierres funéraires.
X. Col de Moc Drehun, groupe de pierres funéraires.

1) Anneau disque. 2) Hache. 3) Pendeloque. 4) Vase cylindrique, avec un couvercle surmonté d'une pierre. 5) Grand vase céramique. 6) Petit vase céramique. 7) Vase posé sur un lit de charbon. 8) Disque auriculaire. 9) Peson fusiforme. 10) Peson tronconique. 11) Anneau auriculaire. 12) Tesson. 13) Tesson orné. 14) Perle en verre. 15) Perle pseudo-romaine. 16) Anneau en hélice. 17) Grelot. 18) Anneau gravé. 19) Statuette d'homme. 20) Couteau à tenon d'emmanchement. 21) Instrument. 23) Coquille de *Cyprea* perforée. 24) Charbon.

a) Graphique indiquant approximativement le nombre de jarres de chaque groupe ; un trait vertical en représente dix, un demi-trait en représente cinq.

CULTES INDIENS ET INDIGÈNES AU CHAMPA

(Conférence faite au Musée Louis Finot) [1].

Après les travaux des indianistes BERGAIGNE et BARTH, avec ceux de MM. FINOT et CŒDÈS, leurs continuateurs, et sans omettre l'importante contribution sinologique de M. PELLIOT, l'histoire ancienne de l'Indochine méridionale et orientale se trouve maintenant fixée dans ses traits essentiels : les premiers siècles de l'ère chrétienne ont été marqués par une puissante expansion religieuse de l'Inde vers l'Extrême-Orient et c'est de là que les royaumes indianisés du Fou-nan, du Cambodge et du Champa, d'autres encore dans la péninsule transgangétique ou en Indonésie, ont tiré la forme de leur civilisation.

Il nous est aujourd'hui difficile de concevoir combien peu l'on savait du Cambodge et du Champa au moment où leurs premiers explorateurs scientifiques commencèrent à en faire connaître les monuments à l'Europe, c'est-à-dire dans la seconde moitié du siècle dernier. Pendant longtemps, une opinion accréditée à la colonie a attribué aux Cambodgiens la construction des tours chames, et je ne suis pas bien sûr que la légende « Tour khmère en Annam » ne reparaisse pas encore de temps en temps au bas d'une image. Cependant, dès 1888, le grand orientaliste Abel BERGAIGNE avait publié dans le *Journal Asiatique* un aperçu de l'histoire du Champa, fondé sur l'épigraphie et où figurait un chapitre sur la religion. Il avait identifié les principaux dieux hindous : Çiva, Viṣṇu, Brahmā. Le Champa, à cette date, était donc mieux connu à Paris qu'ici. C'est que les principales inscriptions qui nous renseignent sur son passé sont rédigées dans la langue sacrée de l'Inde, le sanskrit. En 1884-87, lors des recherches d'AYMONIER dans les anciennes provinces chames du Sud-Annam, le sanskrit n'était étudié qu'à Paris. AYMONIER dut donc envoyer à BERGAIGNE la copie des inscriptions en cette langue, les plus importantes et les plus anciennes, se limitant, quant à lui, aux textes de langue chame. On sait quel parti BERGAIGNE a tiré des envois d'AYMONIER. Les documents sanskrits, confirmés depuis par les sources chinoises, permettent de reporter jusqu'aux dernières années du IIe siècle de notre ère les débuts d'un royaume hindouisé au Champa (*ca.* 192 A. D.). Vers ce moment, n'oublions pas que notre pays était province romaine et Commode ou Septime Sévère empereur à Rome : une langue apparentée au grec et au latin se parlait alors et bientôt s'écrivait sur la côte de Nha-trang, nommée jadis en sanskrit le pays de Kauṭhāra. Voilà

---

[1] Quelques passages, supprimés à la lecture, ont été rétablis ici.

les plus anciennes lettres de noblesse de l'indianisme indochinois. Encore convient-il d'observer qu'à cette date des relations commerciales, des voyages individuels et peut-être des déplacements plus massifs avaient dû déjà relier l'Inde à la côte d'Annam.

Une étude plus serrée de l'archéologie chame fut un des premiers articles du programme que l'on arrêta lorsque Paul DOUMER eut appelé M. FINOT à la tête de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, qu'il créait. Le 16 octobre 1899 M. FINOT, accompagné de M. de LAJONQUIÈRE, quittait Saigon pour gagner Hanoi par voie de terre. Avec les moyens rudimentaires dont on disposait en ce temps-là, il lui fallut trois mois pour parcourir la côte dans toute sa longueur, inventoriant au passage les monuments et étudiant les statues. Le résultat de cette enquête était décisif. En arrivant à Hanoi, le 18 janvier 1900, M. FINOT savait que le panthéon indien se trouvait tout entier attesté au Champa. Ses observations lui ont fourni la matière d'un mémoire sur *La religion des Chams d'après les monuments*, qui est le premier article paru dans notre *Bulletin* (1901). Par le fait, on pourrait maintenant écrire une histoire des religions de l'Inde en n'utilisant que des pièces chames pour l'illustrer : tous les dieux, même les divinités secondaires, y seraient représentés, ou peu s'en faut.

Nous allons suivre l'exemple de M. FINOT, et nous commencerons notre étude des religions chames par une courte revue des images. Elles restent, avec les inscriptions, notre meilleure source d'information (1).

(Projections)

I. Viṣṇu du Musée Louis Finot. Debout devant un chevet évidé en fer à cheval. Bonnet cylindrique. 4 bras. Attributs : conque, disque, massue. La main droite inférieure tient un objet arrondi peu distinct, mais analogue à l'attribut que M. CŒDÈS propose, dans ses *Bronzes khmèrs*, de considérer comme un fruit ou un joyau, symbolisant les dons que le dieu fait à ses fidèles.

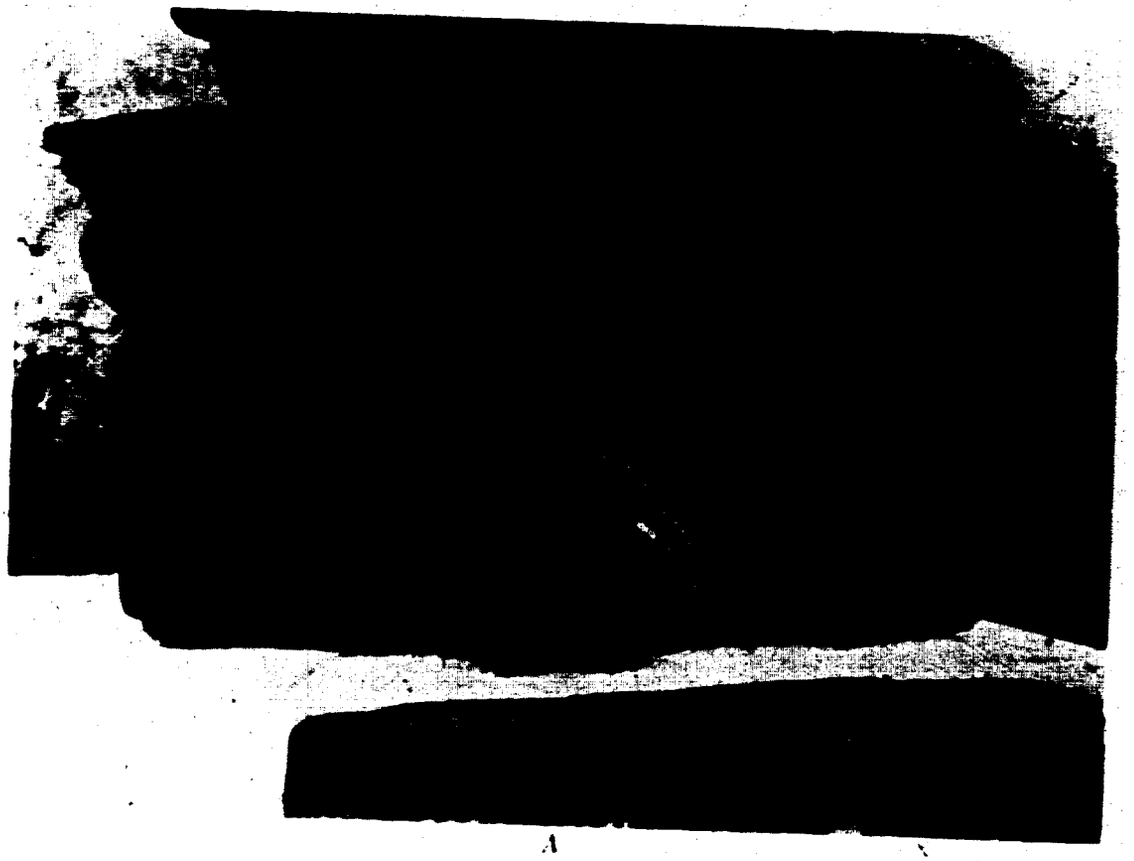
II. Gaṇeça debout du Musée de Tourane. 4 bras (dont deux brisés). La main gauche inférieure tient une écuelle où plonge le bout de la trompe. Chapelet à la main droite supérieure. Serpent en manière de cordon brahmanique, 3e œil au milieu du front. Une seule défense, la droite.

III-IV. Skanda du Musée de Tourane. Debout sur un paon, dont la queue déployée encadre le chevet. Deux bras. Foudres dans la main droite (pl. XVII, c).

V. Prajñāpāramitā ou Tārā du Musée de Tourane.

Cette série d'images illustre les trois religions indiennes qu'a connues le Champa. La première divinité que je vous ai présentée, c'est Viṣṇu en personne ; Gaṇeça et Skanda sont deux fils de Çiva, et la déesse que vous avez encore sous les yeux est bouddhique. Vishnouisme et Bouddhisme n'ont pas laissé de jouer un certain rôle au Champa. Le Bouddhisme notamment

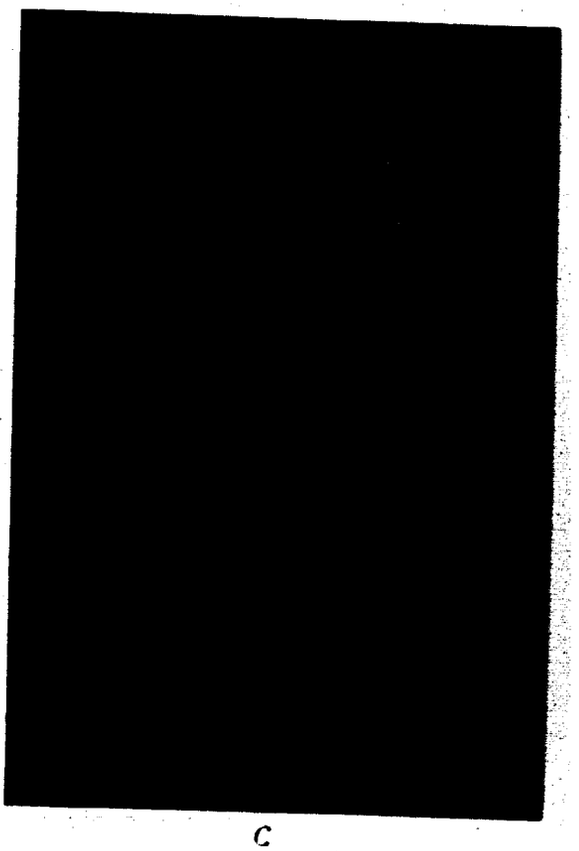
(1) Nous ne reproduirons ici que quelques-unes des pièces chames les plus caractéristiques ; photographiquement, celles où le style a de l'importance ; les autres seulement au trait.



A



B



C

A. Piédestal aux danseuses de Trà-kiệu (cf. p. 369). — *B*. Çiva accroupi (cf. p. 399). — *C*. Skanda (cf. p. 368).

a à son actif la première inscription chame (Võ-cạnh) et le grand temple de Đồng-dương. Mais nous nous attacherons surtout au Çivaïsme, qui fut la véritable religion d Etat. Une petite statistique vous le fera reconnaître. Sur les 128 inscriptions les plus importantes retrouvées au Champa, 21 ne s'adressent à aucune divinité sectaire, 92 invoquent Çiva ou des divinités çivaïtes, 3 se réclament de Viṣṇu, 5 de Brahmā et 7 du Buddha. Nous verrons progressivement apparaître, à mesure que nous irons de l'avant, les raisons de cette préférence accordée au Çivaïsme.

Les quatre divinités que nous avons examinées ont des attributs assez nombreux, et leurs définitions iconographiques ne sont pas dénuées de complication. Constatez cependant la correspondance des règles indiennes et de l'exécution chame. Gaṇeça, dans l'Inde, n'a qu'une défense, et il tient à la main une écuelle emplie d'un mets sucré dont ce dieu à tête d'éléphant est particulièrement friand, tout chargé qu'il soit de représenter la Sagesse incarnée. Ces petits détails sont fidèlement reproduits par la statue du Musée de Tourane. Nous sommes devant des dieux indiens authentiques, et il n'est pas un Hindou, passant dans nos Musées, qui ne vous les nommerait aussitôt.

VI. Tête de Çiva (Mĩ-sơn). Œil frontal. Cheveux finement nattés et relevés en un haut chignon pyramidal, avec croissant de lune à la partie supérieure (pl. XVIII, A).

Voilà encore un dieu indien : l'œil au milieu du front, le chignon et le croissant constituent un signalement suffisant de Çiva. Mais le visage est celui d'un Cham. Il vous montre le type accompli de cette race, et quelques-uns d'entre vous, qui ont pu voir le lettré cham avec lequel j'ai travaillé ici pendant deux ans, seront sans doute frappés de la ressemblance. Dieux indiens, dirons-nous donc, mais naturalisés. Pour vous montrer la façon dont chaque peuple, à travers l'aire si étendue de la culture indienne, a su projeter dans les formes divines sa nature propre, ses perceptions et ses expressions personnelles, voici une série de divinités féminines qui nous mèneront de l'Inde centrale au Champa, en passant par l'Inde du Sud.

VII-VIII-IX. Yakṣiṇī de Sāñcī et de Mathura.
X. Lakṣmī, bronze du Sud de l'Inde.
XI. Piédestal aux danseuses (Trà-kiệu) (pl. XVII, A).
XII. Détail du même.
XIII. Buste de princesse divinisée (?) de Hoa-què (pl. XVIII, B).

Ces images vivent, et elles tirent leur vie non pas du canon iconographique, non pas même de la légende indienne, mais bien de ce que voyaient et de ce qu'étaient les peuples qui les ont sculptées. Entre les robustes gaillardes, gracieuses cependant, de l'Inde centrale, la déesse nerveuse des Tamouls et la finesse de la danseuse chame, il y a la différence de trois races : dans ces interprétations divergentes d'un même panthéon, chacune s'est donc mise elle-même. Ce point nous touche directement : on voit déjà et que les Chams ont reçu la culture indienne jusqu'en ses finesses de détail, et qu'ils

ne se sont cependant pas contentés de la copier. Ils l'ont vécue. C'est ce que vont confirmer quelques figures que j'emprunterai cette fois-ci à l'art animalier.

XIV. Singe (Musée de Tourane).

Ce petit singe est rendu avec beaucoup de naturel et d'esprit. La fréquente apparition de cet animal dans un art indianisant a une valeur précise : elle oblige à évoquer le célèbre poème de Vālmīki, le *Rāmāyaṇa* ; voici l'histoire en deux mots : le roi des démons de Ceylan, Rāvaṇa, enlève Sītā, femme du prince Rāma, lequel n'est autre que Viṣṇu incarné tout exprès pour débarrasser la terre de Rāvaṇa. Rāma fait alliance avec le peuple des singes et c'est avec leur concours qu'il s'empare de Ceylan, tue Rāvaṇa et délivre Sītā. L'image suivante est sans doute un épisode de cette Iliade asiatique.

XV. Singe et archer (Musée de Tourane).

Mon collègue, M. Claeys, a retrouvé à Trà-kiệu une inscription sanskrite du VIIe siècle, que j'ai traduite et qui célèbre Vālmīki; elle lui attribue l'invention du vers épique. Le poème sanskrit était donc familier aux Chams. Mais la manière réaliste dont ils en ont figuré les personnages nous atteste qu'ils n'en imaginaient pas seulement les péripéties sous une forme abstraite et littéraire.

Voyez au contraire ce « lion » cham.

XVI. Lion cabré de Trà-kiệu.

Tout y est faux : on dirait d'un acteur affublé d'un masque grotesque. C'est que l'artiste n'avait pas de lion à copier au naturel. Sur l'image suivante, opposez à cet égard le lion d'angle et l'éléphant si vivant du milieu du panneau.

XVII. Piédestal aux éléphants de Hà-trung (Musée de Tourane).

Concluons de ce rapide inventaire que les Chams, tout en acceptant les règles indiennes, se sont ingéniés, chaque fois qu'ils l'ont pu, à emplir et à vivifier ces schémas en recourant à leurs vues et à leur expérience personnelles. Idée à retenir, et qui pourra nous aider, par comparaison, lorsque nous aborderons l'étude des faits proprement religieux.

⁂

L'abondance et la variété de l'iconographie qui vient de passer devant vous dénote assurément une forte implantation des croyances venues de l'Inde. En fait, pendant plus de douze cents ans, la religion officielle des Chams fut indianisante, sinon indienne.

Vous me demanderez sans doute ce qu'il en subsiste de nos jours. Les premières enquêtes n'en ont laissé reconnaître que peu de chose. La meilleure étude d'ensemble sur les croyances actuelles reste celle qu'a donnée



A



B

A, Tête de Çiva (cf. p. 369). — *B*, Buste de princesse divinisée (cf. p. 369).

AYMONIER dans la *Revue de l'histoire des Religions* de 1891, sous le titre : *Les Tchames et leurs religions*. L'œuvre d'AYMONIER a été poursuivie et complétée sur certains points par M. CABATON et le regretté P. DURAND. Les rares images que les Chams adorent encore dans des temples à demi ruinés ne sont plus, pour eux, que d'anciens rois ou principicules divinisés : à Phanrang le Çiva du liṅga qu'abrite la tour rouge est devenu le roi légendaire Pō Klauṅ Garai. Aussi le tableau des études chames publié en 1921 dans le *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* admettait-il sans réserves que le culte moderne « n'a plus en commun avec l'ancienne religion hindoue que des expressions et des formules altérées et incomprises ». La suite du présent exposé fera, je crois, ressortir les insuffisances de ce jugement.

Le point est d'importance, car il doit entraîner l'opinion qu'il sera permis de se former concernant la profondeur et l'extension de l'empreinte indienne. Si les Chams se sont détournés complètement et facilement de cultes restés tant de siècles leur religion d'Etat, on pourra penser qu'ils n'ont jamais vu en eux qu'un formalisme officiel. N'aurait-ce pas été une pratique aristocratique et savante et s'était-elle propagée en dehors du monde de la cour ? Si l'on en retrouve au contraire la trace certaine dans les traditions actuelles, dégradées et réduites, par la force des choses, à l'état de simples souvenirs populaires, on aura là un indice assez sûr non seulement de la profondeur, mais de l'extension de l'influence historiquement exercée sur les Chams par la pensée de l'Inde.

Cependant une question se pose : comment convient-il de nous représenter cette influence elle-même, avant de prétendre en mesurer l'action en Indochine ? Quelle était cette Inde dont les civilisations khmère et chame peuvent passer pour un reflet ? Ce que l'emploi épigraphique du sanskrit sur la côte chame évoque avant tout à notre esprit, c'est naturellement l'antiquité classique, ou du moins, par derrière l'expansion en Indochine de la culture indienne, ce sont les affinités indo-européennes de cette culture. De cela — et bien qu'il faille peut-être y regarder de plus près qu'on n'a coutume de le faire — il est probable qu'on ne retrouvera plus grand'chose dans le Champa actuel, s'il est encore permis d'employer ce mot pour désigner un groupe de quelques dizaines de mille âmes.

Mais cette dominante de notre intérêt dans la question n'est-elle pas une fausse note ? Ne méconnaissons pas tout ce dont l'Inde déborde le brâhmanisme, tout ce qu'elle est en sus, en dehors et au-dessous du sanskrit. Nulle part plus que dans l'étude de ses prolongements extrême-orientaux ce contresens sur la signification et l'origine réelle de sa culture n'est à éviter. A travailler loin de l'objet de ses études on risque de prendre quelquefois une bibliothèque pour l'équivalent d'un pays. Disons-nous bien que l'Inde n'est pas limitée à ce que je nommerai sa civilisation sanskrite ou l'expression sanskrite de sa civilisation. Le prestige de la langue littéraire ne doit pas nous cacher que dans la synthèse indienne l'élément indo-européen est un facteur

joint à plusieurs autres. Les derniers résultats de la linguistique, de l'ethnographie et de l'archéologie — pour ne rien dire encore de l'histoire des religions, dont nous allons tenter de préciser le témoignage — s'accordent chaque jour à augmenter la part des composantes autochtones.

Nous commencerons donc par examiner succinctement l'état pré-âryen de l'Inde, puis l'apport âryen, et enfin leur réaction réciproque. Nous appellerons hindouisme la combinaison des prédispositions locales et de la composante indo-européenne, fournie par l'entrée des tribus védiques dans le pays.

***

L'Inde pré-âryenne et l'Asie des Moussons.

A l'époque où ces tribus védiques ont abordé l'Asie méridionale par le Nord-Ouest de l'Inde, qu'ont-elles trouvé devant elles ? L'énoncé de ce problème nous reporte vers le milieu du second millénaire précédant l'ère chrétienne — l'approximation nous suffit et les discussions auxquelles a prêté cette manière de dater n'ont ici que peu d'intérêt. Vers ce temps-là, est-il possible de donner une réponse qui ne soit pas entièrement arbitraire à la question que nous venons de formuler ? Et d'abord, est-ce bien à *une* Asie que les Indo-européens se sont heurtés ? Certes, il n'est pas douteux qu'elle n'ait été faite au contraire d'une bigarrure de peuples, desquels nous savons peu de chose et qu'il nous faut sans doute renoncer à connaître jamais avec une précision suffisante. Sauf l'exception de la civilisation énigmatique de l'Indus, ils n'ont pas écrit, et dans des pays où le climat détruit tout ce qui n'est pas matière quasi impérissable, l'emploi de matériaux légers ne fournit presque rien à l'archéologie. Pourtant l'avancement des études indiennes et chinoises permet d'apercevoir dès maintenant les premières bases d'une enquête critique. En liaison avec l'ethnographie, elle pourra partir du témoignage partial et relativement tardif des textes, pour remonter vers des états ethniques, en tout cas vers des états sociaux et religieux nettement antérieurs aux compilations littéraires. On verra ainsi se redresser peu à peu bien des antécédents, ployés et recouverts par les apports brâhmaniques ou confucéens. M. Sylvain Lévi et M. Przyluski nous ont déjà ouvert la connaissance du pré-âryen dans l'Inde, et M. Granet atteint une autre Chine sous celle que l'on s'était accoutumé à projeter dans le passé, à la façon des lettrés.

L'ensemble de ces travaux et de ceux que l'on peut amorcer à leur suite paraît dénoter, à date ancienne, l'existence d'une certaine unité de culture dans un domaine fort étendu où se rangeraient l'Inde, l'Indochine, l'Indonésie, une frange océanienne et sans doute la Chine méridionale. Unité toute relative d'ailleurs et derrière laquelle on ne serait nullement autorisé à se représenter une uniformité ethnique : sous cette réserve, elle ne me semble pas dénuée de consistance, tout au moins dans l'ordre des faits religieux, auxquels nous nous en tiendrons ce soir.

La grande dispersion sur le planisphère des régions que je viens d'énumérer n'est pas un obstacle aussi absolu que vous pourrez être portés à le croire au premier abord. L'ethnographie a trop longtemps procédé par des groupements uniquement continentaux. Ce qui fait un groupe, ce sont les conditions et les facilités d'échange, quelles qu'en soient les réalisations géographiques. Il est des terres qui séparent, et qui n'unissent que sur nos cartes deux habitats situés à leurs extrémités. Par contre, pour prendre un exemple illustre, certaines mers unissent, et ce ne sont pas de vains mots que ceux de *civilisation méditerranéenne*. Cent, deux cents, mille kilomètres de mers, surtout de celles où règnent des vents dominants, sont une distance bien moindre que cent, deux cents ou mille kilomètres de terre, coupés de montagnes, de forêts et de tribus hostiles, comme c'était le cas dans la péninsule indochinoise ou le Dekkan anciens. Partout où des conditions de navigabilité établissent l'unité des échanges, il n'est point paradoxal d'attendre une unité de culture, et évoquer une religion de l'aire des Moussons sera plus raisonnable que de parler de religion indienne, ou chinoise, antérieurement aux civilisations qui devaient donner un sens à ces mots. Si l'étude des rituels saisonniers, à laquelle resteront attachés les noms de M. Przyluski et de M. Granet tient ce qu'elle promet, c'est même proprement d'une religion des Moussons qu'il nous faudra parler un jour.

Pour décrire d'une manière très générale les croyances les plus anciennes ayant prévalu et souvent perceptibles encore dans l'immense domaine que je viens d'indiquer, je crois cependant que le mieux sera, pour l'instant, de ne faire appel qu'au terme d'*animisme*. On a abusé du mot : je l'emploierai sans me lier aux systèmes trop absolus qui se sont bâtis sur lui. Ce que je veux dire, c'est que les anciens occupants de l'Inde, de l'Indochine et de la Chine méridionale croyaient à des Esprits, présents en toutes choses et en tous lieux — âmes humaines désincarnées, esprits des eaux et des bois, etc. — et qu'ils prêtaient aussi à certains hommes le pouvoir magique de les évoquer ou de les détourner. Etendons à ce vaste domaine ce qu'un remarquable observateur écrivait naguère des croyances annamites. Selon le P. Cadière, « La vraie religion des Annamites est le culte des esprits. Cette religion n'a pas d'histoire, car elle date des origines mêmes de la race... Les esprits sont partout. Ils volent, rapides, dans les airs et arrivent avec le vent. Ils s'avancent par les chemins ou descendent le cours des fleuves. Ils se cachent au fond des eaux, dans les gouffres dangereux aussi bien que dans les mares les plus tranquilles. Ils affectionnent les cols de la chaîne annamitique et l'ombre meurtrière de la forêt. Les pics élevés, les rochers qui barrent les fleuves, une simple pierre peuvent les abriter. Les arbres touffus leur donnent asile et certains animaux possèdent ou peuvent acquérir leurs vertus. » Que l'aisance de la description ne nous trompe pas : il y a un mémoire du P. Cadière derrière chacune des catégories d'esprits qu'il semble énumérer ici à l'aventure, et la limpidité de ce passage n'est que celle de la chose sue.

Ce sont là chez le peuple des données immédiates. Qu'est ce tableau, sinon un simple paysage, de ses montagnes à ses mares ? La croyance aux esprits recouvre le tout, étant, si l'on admet l'image, la couleur même du monde.

Mais l'omniprésence des esprits est la moitié seulement de la religion que nous étudions : l'autre est la conviction que des opérations appropriées permettent de les évoquer, de les propitier ou de les écarter. Les deux vont de pair, et je crois que c'est l'activité des sorciers, leur technique évocatoire, plus que toute autre cause, qui a peuplé d'esprits divers l'étendue où se meut la vie du groupe humain : les esprits ne sont en effet nullement envisagés pour eux-mêmes, mais toujours dans leur relation avec l'homme, donnant un corps, en quelque sorte, à l'une de ses attentes si ce n'est à l'un de ses dangers. Partout c'est en fonction de l'homme qu'ils sont posés.

Tel est aussi le cas du plus important d'entre tous ces esprits ou génies, le patron du sol, qui mérite qu'on lui fasse une place à part. Son culte et sa relation exacte avec la collectivité qui lui rend ce culte caractériseraient mieux peut-être que toute autre considération la forme de religion que je crois avoir été commune à un certain moment aux diverses parties de l'Asie des Moussons. En voici l'expression chinoise, consignée dans le *Livre des Rites* : « Le dieu du sol est la divinisation des énergies du sol. » Cette définition concise a été utilisée par le grand sinologue Ed. Chavannes dans son mémoire sur *Le dieu du sol en Chine*. Elle se trouve être d'application beaucoup plus étendue et fait ressortir l'une des principales croyances attestées dans l'ensemble culturel que nous étudions : partout c'est la fécondité latente de la terre, productrice de fruits, de moissons et aussi de bétail, qui forme la substance réelle du dieu du sol, autour de qui se réunissent les cultes dont j'aurai à vous entretenir, et dont nous allons voir qu'ils ne se ramènent pas purement et simplement à l'animisme.

« Divinisation des énergies du sol ». Il s'agit d'une entité douée à certains égards d'un caractère d'impersonnalité profonde. Non pas tout à fait un génie : ce n'est pas un être surhumain, mais qui serait abstrait de l'homme, invisible, mais fait à son image, si on le voyait. Son fondement est plutôt dans les événements que dans la personne humaine. Plus tard, la pensée se chargera d'anthropomorphisme, il y aura un dieu du lieu ; mais au niveau où nous tentons de nous replacer, c'est le lieu lui-même qui est dieu. Un dieu impersonnel, défini avant tout par une localisation : nous retrouverons trace de ces conceptions jusque dans la structure des religions les plus savantes. Le lieu saint, la communication qu'en a le groupe humain qu'il concerne, l'intermédiaire dans lequel se spécifie, au profit des fidèles et en relation avec eux, le divin épars en lui, tels sont les modèles sur lesquels les doctrines sectaires régleront leurs représentations du dieu suprême, de ses approches, et des visages qu'il prendra à son tour au profit des fidèles et en relation avec eux.

Au delà des grandes religions de l'Asie, nous allons donc essayer de restituer un état des croyances collectives où le véritable dieu du sol était un lieu : cette notion se précisera peu à peu, et nous en saisirons mieux la portée et

l'origine lorsque nous examinerons ses rapports avec le culte des ancêtres. Avant d'en aborder le détail, je voudrais toutefois écarter une interprétation inexacte. Ce n'est pas à une mentalité primitive que se rattache cette modalité religieuse. Le dieu collectif et en soi impersonnel qui me semble, à un certain moment de leur histoire, présumé par les cultes chtoniens, loin de prétendre le placer à l'origine absolue des religions, je verrais plutôt en lui une étape entre l'animisme primitif que j'évoquais tout à l'heure et les religions savantes. Son apparence amorphe ne tiendrait pas à une confusion de l'esprit au début de ses réflexions, mais à une abstraction marquant l'aboutissement d'une élaboration déjà longue. Il est lié, nous le constaterons bientôt, à l'organisation foncière et sans doute à quelque chose comme un droit territorial ; peut-être enfin, tout impersonnel qu'il soit, n'est-il jamais conçu qu'en fonction des spécifications qui le matérialisent, voire de celles qui le matérialisent sous une forme personnelle. La suite de cet exposé réduira le paradoxe.

Il est clair que pour des cultes de ce genre, une fois qu'ils sont établis, le premier problème est d'atteindre le dieu sans forme et de lui faire connaître les besoins et les désirs de la collectivité groupée autour de lui. D'une part un dieu, en soi insaisissable, de l'autre un groupe humain, par rapport auquel il se pose en dieu : c'est sous cet aspect limité et non sous celui d'un dogme universel que le fait religieux se présente, à date relativement ancienne, dans le domaine que nous considérons. Toute la religion, toute la magie sacrificielle ne visent qu'à établir une communication valable entre ces deux termes radicalement hétérogènes, bien que superposables. Dirai-je qu'on éprouve, de la manière la plus simple et la plus concrète, la nécessité de donner à une entité locale incorporelle et insaisissable (réservons, je le répète, le problème de son origine) des yeux qui puissent voir les fidèles, des oreilles qui puissent écouter leurs prières ?

Un moyen brutal, mais réputé sûr, d'y parvenir était le recours au sacrifice humain. Cet acte de violence a prêté à bien des extravagances d'interprétation chez les anciens comme chez les modernes : c'est que sa valeur n'est pas la même partout et qu'il faut se garder, à son sujet, des conclusions trop générales. Dans les cultes que nous analysons, son sens est net. La victime n'est pas servie au dieu, qui n'est point cannibale. Elle fournit seulement au divin le support d'une personne pour la durée de la cérémonie. En elle, l'insaisissable prend corps et devient exorable. Des seigneurs chinois s'apprêtent à prononcer le serment d'alliance devant le tertre d'un dieu du sol, gardien de la foi jurée. Une victime est sacrifiée : c'est un homme, ou, par substitution, c'est un animal. Le texte du serment est lu à haute voix et les participants donnent leur parole. Or ce rite s'accomplit devant un plat en métal précieux sur lequel on a déposé l'oreille tranchée de la victime. Il est manifeste qu'à ce moment cette oreille est devenue celle du dieu. C'est à l'oreille de celui-ci que le serment est prononcé. La victime a apporté au divin amorphe une personnalité. Elle lui a prêté une oreille. Tuée et enfouie dans le sol, elle s'est en quelque sorte et pour un temps, identifiée à lui.

En dehors de tels instants d'incorporation magique, le dieu reste-t-il immatériel ? Il semble bien que non, et qu'il ait admis à date ancienne des supports permanents, matériels, mais non anthropomorphiques. Divinisation des énergies du sol, on a cru le saisir dans l'arbre, expression éminente de ces énergies, ou dans une pierre sacrée placée sous l'arbre, et où le divin se concentrait. Je crois que le choix de la pierre comme représentant du dieu a dû être dicté en partie par les besoins de la technique magique : la pierre présente une surface limitée qu'il est aisé d'arroser ou d'oindre, ce qui, par sympathie, assurera pluie et fécondité à toute la surface du territoire que la pierre est censée figurer en abrégé.

On trouve d'ailleurs attestée, auprès du culte de l'arbre et de la pierre, la croyance aux « pierres grossissantes ». Ces pierres ne sont pas inertes. Elles grandissent : c'est ce qui les désigne comme pierres-génies. Ce miracle reproduit celui de la croissance végétale, mais sous une forme surnaturelle. Il est pris comme l'expression tangible des énergies du sol, auxquelles on l'attribue. Selon de bons observateurs, cette croyance pourrait reposer sur un fait. Les pierres « grossissantes » sont parfois des pierres sous lesquelles passe une de ces fortes racines à fleur de terre que tant d'arbres, en ces pays, développent autour d'eux : liées au culte des arbres, les pierres sacrées sont en effet le plus souvent dans leur voisinage. En grossissant avec les années, la racine fait émerger la pierre. Peut-être ceci a-t-il contribué à suggérer l'idée qu'une pierre résume en elle la puissance active du terroir.

En tout cas, la concentration de cette puissance dans un galet ou dans un bloc sacré assigne à la divinité du lieu la forme la plus fruste, en apparence, sous laquelle on puisse l'imaginer.

Concevez bien que ce n'est pas là le logement, le siège du dieu, mais le dieu lui-même, consubstantiellement. Non pas la pierre du génie, mais la pierre-génie. Dans ce schéma religieux, il faut distinguer trois termes : la position divine, la position humaine et la position rituelle, intermédiaire entre les précédentes. La pierre correspond à la pure divinisation des énergies du sol. En face d'elle se tient un groupe humain. Entre les deux, il s'agit d'interposer un chaînon touchant d'une part l'homme et de l'autre au dieu. Ce sera la personnification temporaire de la divinité. Tantôt une victime que l'on a sacrifiée fixera en elle, pour la durée du rite, l'entité abstraite, et lui prêtera ses yeux et ses oreilles. Tantôt, et plus commodément, le groupe délèguera un prêtre, et par excellence son chef, pour recevoir en lui le dieu et le représenter.

En résumé, la divinité, en son être absolu, demeure insaisissable, et sa manifestation sensible devant un groupe est relative à celui-ci, qui a dû l'obtenir rituellement. Elle ne concerne que lui. Elle constitue, dirai-je, sa prise et son droit sur la divinité protéique. Nous relèverons plus tard, dans des religions plus avancées, les survivances de ce *relativisme* magique.

Ces formes de la croyance se sont parfois laissées ultérieurement ramener au schéma animiste. On a pu dire et croire que « l'âme » du génie, logée

dans la pierre, passait dans l'officiant. Le dieu est alors caché dans la pierre, sous une forme invisible sans doute, mais anthropomorphique : son corps invisible sort et vient doubler celui de l'officiant. Mais au niveau religieux que nous envisageons, la pensée me semble moins précise, ou plutôt elle est autre. L'identification de la pierre-génie et de l'officiant, comme ailleurs celle du génie du sol et de la victime, n'est pas un transfert, mais une bi-présence. La pierre ne cesse pas d'être le dieu, mais celui-ci, simultanément et pour un temps, est aussi l'officiant. Il n'y a pas contradiction, car c'est son être informe et permanent que conserve le dieu-pierre dans la pierre, tandis que c'est une personnalité d'un autre ordre, projetée sur un autre plan, corporelle et temporaire, que lui offre le délégué du groupe. Celui-ci « fait position » entre le divin et l'humain qui normalement ne communiquent pas et qui, par le rite, deviennent présents ensemble en lui.

Reportons-nous maintenant aux grandes religions, bouddhisme, brâhmanisme, culte d'Etat en Chine : la poursuite d'un contact, et d'un intermédiaire le ménageant, entre un divin insaisissable en soi et une personne ou une collectivité limitée, qui par ses limites définit ce que sera le dieu pour elle, voilà ce que je crois être la base des spéculations religieuses. On en peut trouver des justifications abstraites. Satisfaisantes en théorie, le sont-elles historiquement, et suffisent-elles ? Si vous voulez bien vous rappeler que les localisations sacrées et les pèlerinages, en un mot les éléments d'une cartographie sacrée, sont demeurés pour l'Inde et la Chine des plus belles époques la vivante substance de la religion, le mont ou la ville sainte restant plus saints que les dieux qui s'y succèdent, révoquerez-vous en doute la part d'un élément terrien à l'origine de ces systèmes ?

Je vous disais que le délégué du groupe, qui d'habitude est son chef, s'identifie au dieu, au moins pendant la durée de la cérémonie. La définition du divin local comme « l'expression des énergies de la terre » est donc commune au dieu et au chef. Ce dernier est le relais du divin. En lui réside par délégation la puissance qui assure la fécondité des animaux et des plantes, et en général la fortune du groupe. Le prestige attribué au chef n'a sans doute pas commencé uniquement avec l'institution du rituel chtonien : mais tout ce qui nous importe, c'est que tel que nous le saisissons ici, ce prestige soit pris théoriquement pour un reflet du dieu du lieu dans le chef.

⁂

Nous voyons de la sorte la nécessité où se trouve le groupe humain de s'assurer un intermédiaire, qui sera son délégué, entre la divinité amorphe de son terroir et lui-même. Dans la personne du délégué, le dieu-sol et les hommes communieront. Mais les intermédiaires les plus puissants, ceux qui définissent le mieux l'union du groupe et de son sol, qui pourraient-ils être, sinon les ancêtres du groupe, ensevelis dans le sol et retournés à lui ? Les chefs morts n'ont-ils pas été jadis, dans les rites, le territoire fait homme devant leurs sujets ? Ils sont maintenant mêlés à lui plus intimement encore.

Vous ai-je assez clairement indiqué ce problème difficile ? Le sol est amorphe, et il faut pourtant l'atteindre et s'en faire écouter. Il ne prend figure humaine, et passagèrement, que dans les délégués du groupe. Or ce dernier ne saurait s'assurer un intercesseur plus durable et plus intimement en contact avec la terre que ses morts. Si mon interprétation générale est exacte, attendons-nous donc à ce que ce soit non seulement par l'intermédiaire du chef, mais aussi sous les traits d'un des ancêtres de celui-ci que le dieu du sol soit évoqué par la collectivité, avec des yeux et des oreilles qui sachent voir et entendre.

C'est bien ce qu'atteste par exemple le culte chinois du dieu du sol du royaume : un ancêtre dynastique est « associé » à ce dieu. Que faut-il entendre par cette association ? Il n'y a pas confusion pure et simple entre l'ancêtre et le dieu : c'est ce que CHAVANNES a remarqué, et il en a déduit que l'ancêtre et le dieu étaient adorés côte à côte. Mais ceci n'est point vrai : il y a identification de tout l'ancêtre au dieu, et M. H. MASPERO l'a prouvé. Cependant il n'a peut-être pas démontré, contre CHAVANNES, que tout le dieu s'identifie à l'ancêtre. Ces apparentes subtilités n'en sont plus, aussitôt qu'on se reporte à ce que nous venons de dire des spécifications exorables du dieu au profit d'un groupe. L'ancêtre devient pour un temps le visage du dieu, relativement au groupe qu'il représente dans le passé. Il est, pour une période, véritablement le dieu, mais seulement pour la période considérée. Il est tout dans le dieu, il est peut-être tout le dieu pour une période, mais le dieu n'est pas tout en lui, car il n'est pas tout dans cette période. Et c'est pourquoi il y a en Chine des dieux du sol morts : ce sont ceux des dynasties déchues. Chacun d'eux a fait son temps. Né du groupe, défini par et pour lui, ils s'éclipsent ensemble. Le dieu en lui-même ne peut mourir. Il est le sol, dieu avant ses dieux, et qui leur survit. Mais ses spécifications « meurent » quand disparaît la position, par rapport au dieu amorphe, de la collectivité humaine — famille, dynastie, peuple — pour qui elles avaient été spécialement le dieu.

⁂

Ce que nous observons, c'est donc, dans l'espace, une marqueterie de cultes locaux, liés au sol, un cadastre religieux, où le chef forme l'intermédiaire entre le sol-dieu et le groupe ; dans le temps, l'association durable du groupe et du sol, fondée sur la personnalité des chefs défunts : c'est là, somme toute, et sous des espèces religieuses, comme le rudiment d'un droit dynastique et d'un droit territorial.

Les rituels sino-annamites ont conservé quelques souvenirs de ces lointaines origines, auxquelles il faut se reporter pour bien comprendre la manière dont ils réalisent la spécification d'un génie ou d'un ancêtre à partir de son « support » matériel. La *tablette* rituelle chinoise ou annamite se présente en effet comme l'héritière en ligne directe de la pierre informe ou simplement polie qui a été le dieu avant qu'un changement des idées ne l'ait amenée à

n'en être que la demeure. La tablette, c'est le *tchou* 主. « Ce terme, dit CHAVANNES, est généralement traduit par le mot « tablette » ; de nos jours en effet, le *tchou* est dans la plupart des cultes chinois une tablette de bois sur laquelle on inscrit le nom du dieu. Cette tablette passe actuellement pour être le siège matériel où vient se poser la divinité. Cependant, certains rites qui se sont conservés jusqu'à maintenant nous révèlent que la tablette était primitivement autre chose que le siège du dieu : elle en était la vivante image ; dans le culte des ancêtres, une des cérémonies essentielles consistait à ponctuer la tablette, c'est-à-dire à marquer avec des points de sang les endroits de cette tablette où sont censés se trouver les yeux et les oreilles du défunt ; le sang les anime et fait entendre et voir l'âme... Il faut donc se représenter la tablette comme étant à l'origine soit un poteau de bois, soit un fût de pierre qui jouait le rôle d'une statue rudimentaire. Le dieu du sol, de même que les autres divinités, fut figuré sous cette forme grossière. » L'étude des faits chams tendrait à confirmer cette hypothèse de CHAVANNES. Je vous montrerai tout à l'heure des stèles de pierre, plus ou moins grossières, plus ou moins travaillées, qui portent le nom de *kut* et qui sont considérées comme représentant les ancêtres : c'en est la pétrification. Mais en même temps, il est essentiel d'observer que ces *kut* familiaux sont rituellement placés au centre de la rizière sacrée de chaque famille, celle d'où l'on tire le riz offert aux sacrifices, soit directement, soit sous forme de vin de riz. En même temps que l'ancêtre, ils matérialisent le dieu du sol, de qui dépend la prospérité de l'établissement. Nous savons à présent que ce ne sont pas là deux évocations distinctes, mais volontairement réunies. L'insaisissable dieu du sol est figuré, sous les yeux de la famille, par la pierre de l'ancêtre qui le fixe et le spécifie au bénéfice de ses descendants. La pierre réalise la communion du dieu et du groupe : c'est un contrat.

J'ai insisté sur les faits chinois, parce que vous les connaissez mieux et parce que mes auditeurs annamites en ont même une communication personnelle, les retrouvant dans leurs cultes familiaux et villageois. Mais l'Inde fournirait sans peine les éléments d'un tableau semblable à celui que je viens d'esquisser.

Les divinités les plus frustes des cultes villageois y sont aussi des pierres brutes ou seulement polies, ou des galets roulés. La pratique rituelle consiste principalement en des aspersions ou des onctions de sang, d'huile ou d'eau : c'est la fécondité du territoire communal qu'on pense assurer de la sorte et c'est tout le terroir qu'on arrose sur la pierre; on lui assure, en elle et par elle, un surcroît d'énergie, dans l'attente d'une meilleure moisson. Ici encore, le prêtre participe de la nature du sol, il est le sol fait homme, et c'est ce qui explique que lors de certaines fondations on ait enfoui un prêtre ou un sorcier ou quelque mandataire de la collectivité, dans le terrain où l'on bâtissait, beaucoup moins pour satisfaire les divinités chtoniennes que pour leur donner une personnalité saisissable. En ce qui concerne d'autre part le rituel funé-

raire, je ne crois pas impossible de prouver que vers le moment où les réactions de l'Inde autochtone ont commencé à modifier la tradition brâhmanique, la tombe védique a subi une évolution significative, tendant à en faire non plus l'habitat, mais une représentation grossière du mort, un corps funéraire, un corps substitué, analogue au *kut* cham ou à la tablette sino-annamite. Je crois même que les stūpa des bouddhistes, ces coupoles massives sous lesquelles on dépose les reliques de Çākyamuni, sont eux aussi des substituts du Buddha. Ces conceptions, que j'exposerai ailleurs, je ne puis que vous les indiquer au passage. Elles s'éclaireront bientôt par l'analyse des rituels çivaïtes, qui sont le principal emprunt fait par les Chams à l'Inde.

Tout s'accorde donc pour nous engager à restituer, au delà des grandes religions de l'Inde, un état de la croyance et de la coutume religieuses proche du fonds indochinois, tel que nous l'atteindrons au Champa, proche aussi de ce qui s'entrevoit en Chine et en Annam, sous les accrétions confucéennes ou taoïstes.

La correspondance des deux versants de l'Asie des Moussons se poursuit jusque dans des mises en forme déjà singulièrement compliquées. Vous n'ignorez pas qu'en Chine les anciens cultes de terroir ont abouti, avec l'affermissement et l'élargissement de l'ordre social, au dédoublement magique de la carte du pays. A chacun des centres campagnards ou urbains se sont vus attacher des génies particuliers, entre lesquels est instituée une hiérarchie reproduisant, sur le plan surnaturel, la répartition administrative du pays. Le génie du chef-lieu commande à ceux des bourgades et obéit au génie de la capitale. L'empereur et son dieu du sol dynastique sont placés à la tête de cette « administration de l'au-delà », divisée en ministères. L'empereur va jusqu'à nommer et révoquer les génies locaux.

L'indianisme, absorbé par ses réminiscences classiques et par ses intérêts indo-européens, a laissé à peu près complètement inutilisés, à ma connaissance, les documents fragmentaires mais anciens et précis qui témoigneraient, du côté indien, de croyances fort analogues. Dans les *jātaka*, les *sutta* et les *aṭṭhakathā* de la tradition pālie se retrouvent tous les éléments d'une administration de l'au-delà : le génie familial relève du génie de la ville et celui-ci des dieux régents des quatre parties du monde, qui enfin obéissent à Indra dont la cité divine est représentée sur terre par la capitale du royaume, son « double » matériel en quelque sorte. Ajouterai-je que les « génies fonciers » sont révocables dans l'Inde comme en Chine ?

⁂

Il resterait à porter une appréciation d'ensemble sur l'état ancien des croyances dont nous présumons ainsi l'existence et dont nous tentons de définir certains caractères, antérieurement à l'éclosion des grandes civilisations de l'Asie méridionale et orientale. Comme de juste, un tel jugement

ne sera pas une conclusion — elle s'appuierait sur des témoignages qui, bien que considérables, sont encore des points dans l'étendue du sujet — mais une indication sur la manière dont on peut envisager les documents étudiés. Ecartons d'abord une apparente contradiction : nous avons parlé d'animisme, en commençant ; après quoi nous avons essayé de montrer que le culte foncier ne s'adresse pas à un véritable « esprit », et qu'il maintient un sol-dieu plutôt qu'un dieu du sol ; qu'il le matérialise enfin dans une pierre-génie et non, en principe, dans un génie habitant la pierre. Cette superstition est-elle plus fruste et plus ancienne que la croyance à des âmes séparées ? Je vous avoue que je ne le pense pas. L'animisme proprement dit n'est qu'un point de départ, et il y a une forte étape de ses croyances à celles que nous étudions ici.

Il se peut qu'il ait existé, parmi des populations très peu avancées, un culte du pouvoir des pierres n'allant pas plus loin que l'idée omineuse de leur présence : nous n'en parlerons point, car c'est dans un tout autre domaine mental que nous ont mis nos recherches. Il ne s'agit pas ici d'une pierre quelconque, mais de celle qu'entoure un culte domanial ou municipal : elle est l'abrégé d'un territoire bien défini et c'est presque une tautologie sociologique de dire que la définition de ce territoire est en même temps celle d'une collectivité. Prises dans leur ensemble, ces formes religieuses équivaudraient donc à un cadastre sacré, le centre de chaque parcelle étant marqué par l'une des pierres symboliques. Le P. Cadière, tout en abordant surtout le culte des pierres sous l'angle de la psychologie individuelle, a cependant très bien observé l'étroite liaison de l'idée du génie-pierre et de celle du génie-borne. Mais le bornage est un fait collectif. L'affinité des pierres centrales et des bornes périphériques, auxquelles on prête d'ailleurs — tant aux secondes qu'aux premières, — une vertu magique en relation avec le territoire, est à mon sens un indice non équivoque du substrat juridique de ces cultes. Ce n'en est qu'un élément, mais je le crois constitutif. Ajoutons que le culte du génie du sol est associé à celui des ancêtres, et que la pierre qui l'incarne s'est déjà présentée à nous comme un contrat dynastique ou familial. Nous touchons donc de toutes parts à un droit territorial dont ces formes religieuses sont la transcription, le décalque sur le plan surnaturel, portant par conséquent garantie magique sur le plan humain.

Que nous voilà loin d'une mentalité primitive adorant une pierre faute de savoir se représenter un génie dans la pierre ! Au delà du statut foncier que nous entrevoyons, il faut placer une période de durée indéfinie où toutes les inventions de l'animisme ont pu trouver place. Le culte d'un génie-pierre du territoire (bien distinct d'un culte primitif des pierres, qui reste possible) ne procède point d'une absence d'entendement. Si ce dieu est faiblement anthropomorphique, c'est au contraire qu'il est abstrait, et son abstraction vient de ce qu'il a des antécédents eux-mêmes abstraits et véritablement d'entendement, dans la mesure où il est destiné à fixer religieusement l'exercice du droit foncier. La pierre sacrée, comme la borne, dont, à ce niveau nous ne devons pas la

séparer, a donc une triple qualification : sociale (cadastrale dirai-je une fois de plus), magique, par le rituel de la fécondité du terroir auquel elle se prête, et religieuse, ce dernier aspect étant sa vivante interprétation, isolément dans l'esprit de chacun aussi bien que collectivement au cours des cérémonies du groupe.

Un pareil formalisme ne caractérise-t-il pas un stade avancé de civilisation ? Non point que les inventions des peuples jouissant d'une pareille civilisation aient pu égaler les nôtres ou même celles de l'Inde et de la Chine classiques. Mais par rapport à elle-même, cette culture ne devait pas être loin d'atteindre un point d'équilibre — équilibre mental, religieux, social peut-être, ce qui ne veut pas dire politique. L'insistance sur le statut territorial, en matière religieuse, paraît y avoir abouti à faire des cultes une stabilisation du droit à la terre : ce qui ne peut se concevoir qu'au terme d'une longue histoire.

Je vous proposerai donc de vous représenter le monde asiatique dans ses parties qui nous intéressent, avant l'apparition des civilisations savantes, non point comme une masse primitive et barbare, ainsi qu'on l'a trop dit à la suite des « lettrés » chinois ou indiens, mais comme jouissant d'une culture temporairement parvenue à un état stable.

⁂

Et ceci va nous rendre plus aisée l'interprétation du schéma religieux en trois parties que nous restituions tout à l'heure : divinité locale amorphe ou représentée par un objet brut, intermédiaire personnel, et collectivité limitée qui acquiert son droit au sol par cet intermédiaire, par où elle communie sous une forme vivante avec l'insaisissable Protée chtonien. A mon sens, il serait d'un esprit faux de croire que le groupe humain ait commencé par se faire une idée métaphysique précise de l'entité chtonienne et que, remarquant son abstraction, qui la rendait aveugle et sourde à ses besoins, il se soit enquis d'un passage entre elle et lui. C'est pourtant en ces termes-là que je vous ai précédemment présenté le problème, et je crois toujours que c'est ainsi qu'il s'est posé, une fois l'idée trouvée ; mais il a fallu d'abord trouver cette idée. La manière dont une croyance se décrit et s'explique elle-même une fois formée et les origines qu'elle s'attribue alors diffèrent nécessairement de la manière dont elle a été inventée et de ses origines réelles, ne serait-ce que du fait qu'au moment où, l'ayant, on entreprend de l'expliquer, on l'a, ce qui n'était pas le cas des inventeurs. Elle naît d'autre chose que d'elle-même, pour nier, aussitôt dégagée, ce qui n'est pas elle, quoiqu'elle en sorte. C'est une loi générale, mais qui trouve une application frappante dans le cas qui nous occupe.

Bien avant l'état d'équilibre auquel je viens de faire allusion, on avait dû adorer des esprits de toute espèce ; ou avait dû également attribuer au chef un pouvoir surnaturel, d'où avait dépendu la prospérité du groupe, de ses

chasses, de ses cueillettes, de ses troupeaux ; on avait dû recourir à des pratiques de magie sympathique, arrosages, onctions symboliques, etc. Le groupe lui-même délimitait alors ses propres intérêts ; dans une certaine mesure ceux des familles, des clans, des tribus s'opposaient déjà ou se combinaient. Mais ces oppositions et ces combinaisons deviennent surtout essentielles pour des groupes fixés sur un sol organisé en campagne, par convention réciproque pourrait-on dire. A ce stade, chaque groupe définit encore par son étendue l'étendue de son droit au sol ; mais cette définition est incomplète, car ce sont aussi les collectivités circonvoisines qui définissent par leur droit périphérique celui de chaque élément pris pour centre. A ce moment, chaque groupe tient ses dieux sur son terroir : il se les fait propices par le culte qu'il leur rend collectivement et ils lui doivent d'être hostiles envers les étrangers que lui-même n'agréerait pas ; le chef a toujours un pouvoir magique sur les produits du sol, mais un territoire limité en est la mesure ; la magie sympathique s'exerce toujours, mais à l'intérieur du bornage sacré. Si différentes entre elles et si concrètes que soient, quant à leur contenu, les formes cultuelles que nous énumérons là, elles présentent toutes une notation qui leur est commune et qui ne laisse pas d'être relativement abstraite : c'est celle d'une étendue dévolue au groupe. Cette notation me paraît avoir constitué, à un certain moment de l'histoire religieuse, le fond même de la nature du dieu-sol. Le fait capital est que chaque collectivité dispose d'une aire bornée et qu'en faisant de son contact avec celle-ci la base de sa religion, ses cultes impliquent non seulement un contrat avec le sol, mais la reconnaissance des contrats du voisinage. Une religion rurale se donnera des dieux de la possession plutôt que des dieux pour les aventures, comme sont ceux des nomades et des sauvages. Ses divinités auront pour principal caractère leur localisation. Leur légende, si elles en ont une, aura pour utilité majeure de les distinguer des dieux voisins, et leurs fêtes patronales, en faisant apparaître leur lien avec la collectivité que ces fêtes délimitent, seront pour celle-ci la manifestation d'un droit de propriété, fondé sur le contrat ancestral.

Voilà d'où vient l'impersonnalité du dieu-sol. Cet aspect n'est pas antérieur à ce que nous avons nommé l'animisme ; il dénote déjà une pensée collective qui s'est fait une notion rudimentaire du droit, qui en place la garantie dans la religion, et qui pose en titre de propriété l'accès au dieu du lieu. Les faits religieux sont chargés de trop de matière pour que cet élément soit plus qu'un des facteurs constituant les représentations et les activités cultuelles : son importance, non plus que son apparition relativement tardive, ne me semblent pourtant pas faire question. Si l'on a rendu, et si l'on rend encore un culte territorial à des arbres ou à des pierres brutes, ce n'est pas faute d'avoir su se représenter les dieux autrement ; et quand, auprès de la pierre, on voit des dieux incarnés dans le chef ou dans le prêtre ou sculptés en statues, il ne faut pas croire que ces spécifications soient nécessairement plus récentes que le dieu amorphe.

N'est-ce pas au contraire la lente conquête d'une civilisation rurale que la représentation abstraite d'une divinité différente des esprits et des génies dont de tout temps l'on s'était représenté le monde empli ? En donnant une forme brute à la divinité du sol, et en la lui conservant par la suite alors qu'on en avait concurremment des statues, c'est le sol même qu'on a prétendu atteindre, magiquement, et en quelque sorte juridiquement. Nous avons défini la spécification du dieu dans un ancêtre, dans un chef ou dans une pierre patronale, comme la matérialisation d'un contrat. Ces intermédiaires sont un contrat vivant ou tangible par la raison qu'en eux le groupe et le dieu insaisissable se rejoignent. Or la conception demande, en plus de la convention, la définition des parties : ce qui se résume dans le prêtre, le chef, etc., c'est d'une part le groupe ; mais il faut que ce soit d'autre part l'entité locale. Vénérer simultanément celle-ci sous une forme humaine, où elle s'incarne, et sous une apparence brute, ce n'est donc que rendre perceptible le passage du dieu amorphe à sa manifestation exorable ; c'est authentifier celle-ci ; et c'est enfin atteindre à travers elle le sol en tant que sol : prise de possession magique, plus directe et par conséquent plus intimement satisfaisante qu'une pure et simple personnification mythologique.

J'essaierai par la suite de vous montrer, à l'aide de quelques exemples précis, tout ce qui persiste de ces modestes antécédents jusque dans le dieu suprême, sans forme et incréé, des religions hindoues.

***

La religion védique et le brâhmanisme.

Telle que nous venons de l'entrevoir, l'Asie des campagnes est prête à accueillir les civilisations nouvelles, ou plutôt à concourir à leur formation. Il est temps de nous demander ce qu'a pu être, dans l'Inde, l'apport indo-européen : nous ne parlerons que des faits religieux. Ceux-ci sont d'ailleurs de beaucoup les mieux documentés. Nous les connaissons par deux sources, toutes deux de premier ordre, bien que de date et de portée différentes : les *Veda* et les *Brāhmaṇa*. Les *Veda* sont des recueils d'hymnes sacrés dont la composition remonte, pour les parties les plus anciennes, au début de l'implantation des tribus aryennes dans le Nord-Ouest de l'Inde, ou même un peu au delà ; les livres védiques les plus récents sont au contraire tout orientés vers l'Inde gangétique et déjà imprégnés d'idées et de superstitions locales. Quant aux *Brāhmaṇa*, ce sont des recueils de commentaires sacerdotaux donnant la description minutieuse des opérations rituelles au cours desquelles les hymnes védiques se chantaient et se récitaient. A étudier de près le *Çatapathabrāhmaṇa*, le plus considérable de ces ouvrages, qui ne remontent sans doute pas plus haut que le VIIe siècle avant notre ère, on se rend compte que les *Brāhmaṇa*, surtout en leurs parties tardives, sont déjà des livres indiens plutôt qu'indo-européens. Ils sont marqués par la réaction du milieu indigène.

Les hymnes védiques célèbrent l'Aurore, le Soleil, la Lune, la Pluie, le Ciel, divinisés sous les noms d'Uṣas, Sūrya, Soma, Parjanya, Varuṇa, etc. Le védisme était-il donc une religion de la Nature ? C'est ce qu'a soutenu une école dont les autorités furent d'ailleurs d'illustres savants : on voyait dans le *Veda* une bible àryenne, sans les superstitions et les étroitesses de la bible sémitique. Un large et pur sentiment de la vie et de la fraîcheur du monde la pénétrait, et les phénomènes naturels ne s'y faisaient dieux que par métaphore, pour les mieux adorer. Sans doute y a-t-il eu quelque chose de cet élan aux origines du *Veda*, et l'on ne saurait nier l'inspiration élevée de certains hymnes à l'Aurore. Mais ce védisme-là, il est non moins probable que l'Inde gangétique ne l'a pas connu. Au moment où les Indo-européens commencent à mordre sur elle, leur religion est celle que fixeront les *Brāhmaṇa*. On chante les mêmes hymnes. Mais ils ne sont plus que l'accompagnement de cérémonies dont la complication va croître sans cesse et sans mesure : certains sacrifices, certaines sessions rituelles dureront des mois, un an, des années. Religion sacerdotale et qui a des préoccupations étranges, fort étroites à certains égards, comparées à la vue des choses jeune et libre prêtée aux premiers poètes du *Veda*. Le sacrifice, ses manipulations rituelles, l'exactitude de ces manipulations, l'emploi exact des formules, la scansion exacte des stances dites ou chantées, parfois syllabe par syllabe, parfois par quarts de vers ou par demi-vers, au détriment du sens qui passe après la forme, en un mot l'exactitude rituelle, nommée le *ṛta*, voilà ce que les tribus védiques ont amené au centre de l'Inde, et voilà leur apport dans la synthèse qui d'un védisme tournant en pratique sacerdotale — on peut appeler cette phase le Brâhmanisme, en un sens restreint — et des cultes pré-àryens, a tiré les religions médiévales, Çivaïsme et Vishnouisme, que nous nommerons globalement l'Hindouisme.

L'exactitude rituelle, le *ṛta*, est donc l'essentiel du « brâhmanisme » ancien, désignation qu'on peut expliquer soit fondamentalement à partir du mot neutre *brahman*, « la parole rituelle, la formule sacrificielle », soit par le mot dérivé *brāhmaṇa* applicable d'une part aux commentaires sur le rituel, et d'autre part aux prêtres mettant en œuvre ces formules et ces commentaires : ceux que nous appelons les Brâhmanes. Le dieu Brahmā, contrairement à ce que vous seriez peut-être enclins à croire, n'est pas encore le grand dieu de cette religion; il n'est venu qu'après le *brahman*, dont il est en quelque sorte la personnification. La vraie divinité des *Brāhmaṇa*, c'est le sacrifice lui-même. En effet, l'ordre et l'exactitude rituels (le *ṛta*) y sont assimilés symboliquement à l'ordre et à l'exactitude dans l'univers. Le *ṛta*, c'est la juste scansion des formules et la précision des gestes du prêtre ; mais c'est aussi, dans le monde, la régularité des saisons, une juste mesure de pluie, et le retour périodique des phénomènes astronomiques, jours, lunaisons, etc. Ainsi le sacrifice est une opération magique : en faisant exister le *ṛta* dans leur sacrifice, les prêtres le produisent en même temps ou le renforcent dans le monde.

Comment omettrais-je de vous dire que c'est au fondateur de l'archéologie chame, que c'est à l'indianiste Abel Bergaigne qu'appartient la gloire d'avoir établi cette interprétation du védisme brâhmanisant, développée depuis par M. Sylvain Lévi en ce qui a trait aux *Brāhmaṇa* ?

Selon ces conceptions, l'univers en ses mouvements n'est qu'un reflet du sacrifice. Lorsque l'on allume à l'aurore le feu sacré, on produit le lever du soleil. Prenons un autre exemple, lié au premier. La légende cosmogonique fait accomplir trois pas à Viṣṇu : il franchit chaque fois un étage du monde en portant le soleil ; aussi voyons-nous le prêtre placer dans une écuelle un feu qui est le double magique du soleil, porter ce feu à la hauteur du genou, puis de la taille, puis du visage et en même temps exécuter lui aussi trois pas. Cette mimique aide le soleil à monter dans le ciel, jusqu'à son passage méridien. Le sacrifice crée le monde, et son bon ordre le règle. Un poète moderne, d'un talent d'ailleurs mélangé, a repris ces vieilles idées : vous connaissez tous *Chantecler* qui croit qu'il fait lever le jour. Dans l'Inde comme dans la pièce de Rostand, une question se pose : si le feu que je vais allumer doit faire se lever le soleil, en ne l'allumant pas, n'y aura-t-il pas de jour ? Mais il existe trop d'hommes pieux en ce monde pour qu'à tout moment quelque sacrifice ne soit en train quelque part ; il suffit à entretenir le *ṛta* de l'univers.

Les dieux védiques ne sont pas oubliés : on mime les trois pas de Viṣṇu ; mais ces dieux sont surtout pris collectivement, en tant que chacun d'eux contribue pour sa part à la création et à l'entretien de l'ordre du monde. Ils sont, par rapport au Grand Tout du monde, ce que sont les prêtres, qui les imitent, ou qu'ils imitent, par rapport à l'ensemble du sacrifice : des participants. Leur œuvre collective est la production du monde et des créatures qui le peuplent. Mais puisque c'est la mimique exécutée par les prêtres qui soutient et inspire les dieux, il est clair que ce sont en dernier ressort les prêtres, que c'est leur sacrifice qui, par l'intermédiaire des dieux, créent le monde chaque matin, suscitant la multitude des créatures. Et c'est pour cette raison que les *Brāhmaṇa* nomment précisément le sacrifice Prajāpati, « Père des créatures ». Tout cela peut se résumer en une courte formule : dans le sacrifice, ce qui se passe sur la terre est l'image de ce qui se passe dans les cieux, et les prêtres l'image des dieux ; le sacrifice constitue la production aussi bien que la reproduction magique du monde, et le monde est la reproduction du sacrifice.

Nous ne serons pas surpris que l'ancien culte brâhmanique ait été aniconique : quel besoin d'images inertes des dieux, quand les exécutants du sacrifice étaient les dieux respirant sur la terre ?

⁂

Le roi des dieux, dans le *Veda* ancien, c'est Indra : d'autres lui ont disputé la prééminence, mais il mérite d'être retenu comme le type du dieu souverain indo-européen. Son arme est la foudre ; c'est un dieu atmosphérique, et son

plus grand exploit est de fendre les montagnes célestes, qui sont les nuages, pour en faire jaillir les eaux pluviales. C'est à cet égard le pendant védique du Ζεὺς ὄμβριος ou du *Jupiter pluvius* de nos classiques.

Ce qui se passe sur la terre est l'image de ce qui se passe dans le ciel : de cette donnée primordiale il est aisé de conclure que si Indra est le roi des dieux, le roi, dans sa capitale terrestre, doit être un Indra au petit pied, Indra présent en ce monde. La royauté sur les hommes doublera la royauté sur les dieux, comme le sacrifice des hommes double le sacrifice céleste, qui est la vie du Cosmos. Les anciens textes brâhmaniques esquissent cette théorie du pouvoir souverain. Ils nous montrent notamment Indra émettant de sa personne un double de lui-même, qui lui reste identique d'aspect et qui, sous le nom de Kutsa, se taille un royaume sur terre. Kutsa est un homme, et certains auteurs admettent que le souvenir d'un personnage historique s'est transmis sous ce nom ; mais c'est aussi, en bonne doctrine, un reflet d'Indra. On peut ajouter que si un homme, si un roi tel que Kutsa, peut emprunter à Indra quelque chose de sa nature, par le fait, la réciproque est vraie. Pas plus que Zeus, Indra n'est un dieu lointain et impassible. Il est tout humain, jusqu'en ses faiblesses. Une légende nous le dépeint assumant l'apparence du brâhmane Gautama pour séduire la femme de celui-ci, Ahalyā ; un autre jour c'est Kutsa, cet autre Indra, qui profitera de sa ressemblance avec lui pour le tromper à son tour : retenons ces épisodes familiers, dont nous aurons à reparler plus tard.

Bref, le brâhmanisme ancien nous présente toujours les dieux védiques de la Nature, mais entrés désormais au service d'une technique sacerdotale; ils sont alimentés et inspirés, et avec eux la Nature tout entière est soutenue et réglée par le sacrifice; les prêtres sont les dieux sur la terre, et leur œuvre rituelle un vaste envoûtement du Cosmos; enfin auprès du pouvoir sacerdotal et parallèle à lui, le pouvoir royal tend à se modeler sur la même règle d'or que ce qui existe sur la terre est à l'image de ce qui existe dans le ciel.

⁂

La synthèse hindouiste.

Maintenant que nous nous sommes fait ces idées sommaires de l'Inde pré-âryenne et de l'apport védique, il convient d'étudier les contacts et la synthèse des deux composantes de l'hindouisme. On définira ce dernier une fixation des dieux védiques par la tradition locale. Ce n'est pas seulement que leur personnalité se soit enrichie au contact des religions autochtones. Dire au contraire, en renversant le point de vue, qu'ils ont été assimilés par elles, serait peut-être moins inexact, mais cependant imprécis et, je crois, excessif. Fixation, et fixation au sol, voilà au juste ce qui s'est produit. Les religions pré-âryennes s'étaient constituées, selon ce que nous avons cru reconnaître, en une sorte de carte religieuse, chaque parcelle étant signalée par le culte d'une de ces divinités tutélaires, essentiellement indigènes,

auxquelles s'est appliqué plus tard le nom sanskrit de *yakṣa*. La répartition et sans doute déjà la hiérarchie des groupes humains dans leur liaison avec la terre formaient le fond de ce système. Au *genius loci*, personnification des énergies de la terre, on devait la prospérité du territoire occupé par ceux qui se réunissaient pour l'adorer, et qui se définissaient comme groupe par cette réunion. Le yakṣa est partout un dieu de terroir, un dieu cadastral, dieu national ou du moins dynastique dans la ville du roi, dieu municipal au niveau de la vie villageoise. Les textes hindous et les écritures bouddhiques ont conservé ou dressé des listes géographiques de ces yakṣa et plus d'un génie figurant dans les panthéons savants, plus d'un dieu, même parmi les plus grands, tire de là, c'est-à-dire du sol, sa plus claire origine. M. Sylvain Lévi écrivait naguère à propos de l'un de ces témoignages : « L'archéologie de l'Inde est encore trop peu avancée pour nous permettre de reconnaître si l'attribution à chaque ville de son Yakṣa tutélaire est conforme à la réalité ou simplement fantaisiste. Si le catalogue est digne de confiance, il nous révèle un chapitre important de ces cultes populaires que la littérature laisse à peine entrevoir. Il nous aide ainsi à préciser la notion en apparence si floue, du Yakṣa. A voir Viṣṇu désigné comme le Yakṣa tutélaire de Dvāraka, Kārttikeya comme le Yakṣa tutélaire de Rohitaka, Vibhīṣaṇa comme le Yakṣa tutélaire de Tāmraparṇī. . . on se rend compte que le Yakṣa est essentiellement un personnage étroitement associé aux souvenirs locaux ; les uns ont brillamment réussi et par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie, ils se sont imposés à l'Inde entière ; d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher. Par le rôle qu'ils jouent et par l'inégalité de leur destin, ils rappellent de bien près nos saints patronaux. »

Cette hypothèse nous semble pleinement confirmée par les conclusions auxquelles nous avons abouti ; concevons seulement que les « souvenirs locaux » doivent être une collection de légendes et de thèmes dramatiques utilisés lors de fêtes patronales et servant à caractériser le génie local ; la véritable essence du dieu, c'est le sol où il a poussé : ce que nous vérifierons bientôt en étudiant le détail des traditions çivaïtes.

Un dieu indigène à qui s'attachait un rituel agraire et pastoral assez répandu, autant qu'on en puisse juger, a fixé le dieu védique Viṣṇu, doué comme lui du pouvoir d'éveiller la vie dans le monde, qu'ouvraient ses trois pas mythiques. Le dieu du Vishnouisme sera au moins autant le Kṛṣṇa des bergères que le compagnon védique d'Indra. Dieu d'ailleurs avenant et sympathique, et qui a conquis aisément la faveur des brâhmanes : de multiples légendes qui s'étaient constituées autour du Prajāpati des textes rituels, ont été mises par eux à l'actif du nouveau Viṣṇu.

Tout autre a été l'histoire de son grand rival, Çiva. Çiva, c'est aussi Rudra, et Rudra est un dieu védique. C'était un dieu de la tempête. Non de l'orage fécondant, mais des forces destructives qui se déchaînent sur la terre. C'était un dieu terrible, et son nom signifie le Hurleur, ou le Rouge ; des troupes

d'êtres démoniaques l'entouraient. Comme dans d'autres mythologies, ce dieu de la tempête a été mis de bonne heure en relation avec les profondeurs de la terre : n'est-ce pas des entrailles de celle-ci que semblent sortir les vents funestes ? Rudra est parfois assimilé au génie du sol (Vastoṣpati) ; il est en tout cas le chef des Bhūta, démons dont les hordes peuplent les abîmes. Tout cela le prédisposait particulièrement à se laisser saisir et fixer par les cultes chtoniens. Ajoutez que les génies du sol adorés par l'autochtone étaient nécessairement, aux yeux des Âryens, des démons qu'il fallait craindre : il était presque inévitable qu'ils fussent d'abord intégrés dans le cercle des croyances brâhmaniques à titre de manifestations ou de suivants de Rudra. Voilà donc où et comment ont pu se rencontrer les éléments d'un dieu auquel ce nom de Çiva « le Favorable, le Bénin » semble avoir été décerné par antiphrase et pour le propicier.

De la part indigène et proprement chtonienne dans la constitution de cette figure si complexe rien ne peut nous assurer mieux que l'étude de son symbole essentiel, le liṅga. Ce phallus est clairement l'emblème de la fécondité ; mais quelle est l'exacte portée du culte qu'on lui rend ? Il y a là matière à de graves contresens ; ce serait, je crois, s'égarer tout à fait que de s'en tenir à l'évocation des rites « de la main gauche ». On ne comprendra bien le liṅga, dans l'Inde comme dans l'Indochine hindouisée — où il a été le palladium du pouvoir royal — que dans la mesure où l'on saura reconnaître en lui l'héritier de la pierre brute des cultes de terroir. Le rituel de l'offrande au génie-pierre est fait avant tout d'aspersions et d'onctions : tel demeure le rituel çivaïte du liṅga. Autour de celui-ci se trouve régulièrement disposée une cuve de pierre, qui recueille les liquides sacrés. On peut proposer diverses explications de cet objet, mais je crois qu'il figure surtout, sous une forme symbolique et stylisée, le territoire même du royaume ou du district relevant du liṅga. Car un liṅga adoré dans la capitale d'un royaume grand ou petit, voire dans un simple village, n'est pas une figuration allégorique du Dieu, tel qu'il règne dans son ciel lointain. Ce n'est pas Çiva, c'est un Çiva, le Çiva du pays : la prospérité du peuple ou celle de la dynastie dépendent de lui. C'est en somme l'équivalent de la pierre ou du tertre du génie du sol, vénérés par les Annamites et les Chinois, et que vous connaissez bien.

Une légende indienne, dont notre savant collègue le Dr. Bosch a suivi les répercussions au Champa comme en Indonésie, une vieille légende indienne, dis-je, parle d'un liṅga de Çiva, comparable à une colonne de flamme, capable de brûler l'univers, et qui tombant sur le sol s'y serait implanté. Pour éviter une conflagration universelle, Viṣṇu et Brahmā l'enveloppèrent d'une double gaine, protégeant ainsi la terre contre son contact destructeur. Or cette double gaine, nous la retrouverons tout à l'heure : le liṅga, qui est de section ronde au sommet, devient octogonal, puis carré vers la base ; l'octogone marquera l'enveloppe fournie par Viṣṇu, le carré, celle que Brahmā applique

autour de la précédente. Le tout est inséré au centre de la cuve : dès lors comment douter que celle-ci ne réponde symboliquement à la terre ? On ne peut qu'y reconnaître le sol du royaume, rassemblé allégoriquement autour du liṅga de ce royaume. Dans les cultes archaïques les liquides versés sur la pierre coulaient directement sur la terre et l'imprégnaient du pouvoir fertilisateur que la pierre-dieu dispensait à l'établissement foncier de ses adorateurs. Dans la religion savante que je voudrais maintenant rattacher à ces frustes origines, l'ablution se déverse encore sur le territoire, mais non plus sans intermédiaire. Nous devrons voir dans la pierre façonnée en cuve un symbole du pays : la cuve est le résumé du royaume qui s'assimile par son entremise la puissance fertilisante du dieu du terroir, — de Çiva, puisqu'on est désormais convenu de l'appeler Çiva. Bien des traits de la légende et du culte, dans l'Inde comme à Java ou au Champa, dénoncent ces affinités chtoniennes ; qu'il me soit permis de vous signaler celui-ci, décisif à mon sens : les liṅga les plus sacrés, ceux qu'on nous donne comme magiquement issus de terre, tiennent au sol, et c'est un article de foi du Çivaïsme que s'ils en sont arrachés, le royaume et la dynastie s'effondrent avec eux.

Ainsi se conservent dans la mise en forme systématique de l'hindouisme les conceptions que je vous signalais tout à l'heure : le dieu rituel, objet du culte d'un groupe, fait position entre le vrai dieu, insaisissable en lui-même, et le groupe ; il est une spécification du divin, en fonction et au profit d'une collectivité bien définie, installée sur une aire qui est la juridiction même du dieu spécifié.

Jadis concentré dans une pierre, ce dieu n'était évocable qu'en la personne du chef ou du prêtre. Peu à peu ses traits anthropomorphiques se précisant, on en est arrivé — ou revenu — à l'idée de l'esprit logé dans la pierre, et qui en sort avec une forme lui appartenant, distincte de l'officiant qui l'évoque, quoique venant se fixer en lui. Cette interprétation plus imagée de la précédente conception « juridique » de la pierre-génie est devenue, ou redevenue, monnaie courante dans tout le domaine que nous étudions. Aussi nous sera-t-il aisé de comprendre d'où provient que le culte royal du liṅga ait pu reposer en grande partie sur l'évocation d'un Çiva anthropomorphique : on croit possible de le tirer de son phallus, au milieu duquel il se montre à demi ou tout entier à ses adorateurs. Rien dans le symbole choisi ne semblait annoncer ce genre de miracle : il a fallu que le liṅga prît la suite des emblèmes bruts, poteau ou pierre, d'où le génie sortait quand on l'appelait selon les rites ; par ce trait encore, le liṅga restera l'équivalent du poteau, de l'arbre, de la pierre ou du tertre d'un dieu du sol.

Le culte de Viṣṇu sous sa forme la plus vivante et la plus populaire, est principalement celui de ses dix manifestations ou avatars ; c'est une marqueterie de légendes de toutes provenances : certaines, comme celle de la tortue, sont héritées du Prajāpati brāhmanique. De même, le culte de Çiva se définirait mieux celui de la famille de Çiva : sa femme, Pārvatī, ses fils,

Gaṇeça, Skanda, ses acolytes, ses serviteurs, Nandin, etc., se partagent les villages hindous, dont ils sont les divinités tutélaires. Cet aspect composite des deux grandes religions hindouistes résulte peut-être, si mes vues ne sont pas tout à fait inexactes, des préformations locales, ou, comme nous l'avons dit, cadastrales, que nous leur assignons de par leur origine préàryenne. En ce qui concerne notamment le Çivaïsme, vous observerez que lorsqu'une organisation religieuse démarque exactement, par chacun de ses éléments, l'élément démographique correspondant, chaque village se résumant en son patron, il est inévitable que des relations s'établissent entre les dieux, sur le modèle de celles qui unissent les groupes. Jusque dans les hameaux chams les plus misérables et où le dieu n'est qu'une pierre ovoïde, on trouve des légendes apparentant ces dieux entre eux: on les dit pères, mères, époux, etc., des pierres sacrées sises au centre religieux des établissements circonvoisins. Dans l'Inde contemporaine le panthéon çivaïte est fixé, et les communautés n'ont plus qu'à y puiser pour se donner des patrons. Mais à l'origine ne nous semble-t-il pas que la constitution de la famille de Çiva a dû se faire par le processus contraire ? Ce sont de petits dieux locaux, sans forme, peut-être sans noms, en se rapprochant, en s'alliant, en se confondant, en se posant en père et fils, en époux, etc., et cela sans doute avant l'intervention d'un apport indo-européen, qui ont préparé avant la lettre le schéma çivaïte. Parallèlement, la réunion de divers dieux locaux en la personne de Viṣṇu aurait contribué à fixer la doctrine des avatars. Nous saisirions là le remuement et la composition en quelque sorte moléculaires d'où plus tard l'hindouisme est sorti, sous l'influence coordinatrice du brâhmanisme.

⁂

La rédaction d'une littérature sacrée en langue sanskrite n'est pas le seul signe auquel se reconnaissent l'action de ce dernier et son adaptation aux cultes sectaires: celle-ci est fort apparente dans la théorie, toute factice, de la Trimūrti. On a joint à Çiva et Viṣṇu le dieu Brahmā (masculin), personnifiant l'efficacité de la parole rituelle (*brahman*, neutre), et devenu, pour la circonstance, spécifiquement Dieu créateur — c'est une réplique indienne du Verbe créant le monde ; Viṣṇu et Çiva se voient en même temps attribuer l'un la sauvegarde, et l'autre la destruction finale de l'univers. Formalisme commode, mais qui n'a jamais réussi à valoir au prétendu créateur une place égale à celle des deux autres. Il n'y a pas eu dans l'Inde un brâhmanisme, religion sectaire de Brahmā, au même titre qu'un Çivaïsme et un Vishnouisme. Disons tout de suite qu'en cela aussi le Champa a suivi l'exemple indien.

⁂

Un dernier point: comment la religion indo-européenne, si fermée au monde indigène dans le *Veda* ancien, où l'autochtone n'est qu'un ennemi, et

le plus vil, — comment et par quels points de contact cette religion, par la suite, s'est-elle tellement bien liée au contraire aux traditions locales que le départ entre elles soit presque irréalisable au niveau de l'hindouisme ?

Reportons-nous à la double analyse que nous avons faite des cultes autochtones et des cultes védiques. Dans les deux cas, par des voies différentes, on aboutit à ce même résultat que le dieu reste pratiquement invisible et qu'il faut que le prêtre ou le chef, délégué par le groupe, l'incarne en sa personne. Là est le pont.

Je crois que le passage d'une religion à l'autre s'est accompli par l'intermédiaire d'un personnage que tout désignait pour cet office ; non point aucun homme du commun, non point un marchand, non point même directement un prêtre : le Roi. Quand un chef védique s'est trouvé demeurer pour la première fois au centre d'un territoire proprement indien et où il avait assurément autour de lui plus de sujets indigènes que de parenté, il lui a bien fallu composer à la longue avec tout le monde. C'est en sa personne, comme c'est sous son pouvoir, que les deux races ont commencé à ne faire qu'un peuple, en reconnaissant en lui l'une et l'autre leur roi. Or il se trouve précisément que dans sa personne les deux croyances pouvaient se rejoindre et les deux images de la royauté se superposer assez exactement, bien qu'avec deux arrière-plans distincts. Dans tout le domaine que nous avons parcouru, le groupe autochtone semble avoir cherché, entre un dieu local et collectif, en soi insaisissable, et lui-même, un intermédiaire exorable qui fût, au milieu de lui, l'image vivante de son dieu. Pour les tribus védiques aussi, au moins dès le temps des *Brāhmaṇa*, le roi était le dieu sur terre. Les deux pouvaient s'accorder. La politique et l'agrément personnel conseillaient au prince de concilier, en les assumant à la fois, ces deux qualifications. Quelques siècles plus tard, Alexandre ne procédera pas autrement, héros fils de dieu, d'une main, et dieu-roi de l'autre : tous ses sujets, les Grecs comme les Asiatiques, y trouvaient leur compte.

L'hindouisme se serait ainsi façonné d'abord sous l'aspect d'une religion des chefs : en fait n'est-il pas toujours demeuré par excellence une religion royale ? Ce n'est pas dire que les rois se soient substitués aux brâhmanes pour créer à leur profit des cultes nouveaux : ils ont évidemment laissé ce soin aux prêtres de leur cour. Brâhmanes, formés à l'école du *Veda* et du *Brāhmaṇa*, ceux-ci ont reporté dans l'hindouisme qu'ils codifiaient un important contenu indo-européen, aussi bien qu'ils lui ont imposé, pour ses écritures sacrées, la forme sanskrite. On conçoit d'ailleurs aisément qu'ils aient pu procéder à cette synthèse non seulement auprès de chefs âryens, mais aussi à la cour de rois au sang plus ou moins indianisé, ou même de rois purement indiens, où les devaient appeler le prestige de leur caste, et où ils se trouvaient particulièrement bien placés pour combiner les différents éléments de ce qui allait devenir l'hindouisme. Ce processus est apparent dès la troisième couche de la littérature : c'est à des prêtres de cour, composant sous le regard des

princes, qu'il faut attribuer en grande partie les traités philosophiques que l'on nomme les *Upaniṣad*. J'ajouterai que le bouddhisme porte de son côté l'empreinte profonde du rituel royal ; et celui-ci est à mon sens plus indien qu'indo-européen.

Le culte royal et les intérêts du pouvoir que confirmait et soutenait ce culte, voilà le facteur décisif dans la genèse de l'hindouisme. Le chef d'un peuple mêlé a été, de sa personne, le premier dieu mêlé. Il l'a bien fallu. Là aussi prévaut l'adage classique, *fecit cui prodest*.

Dieu exorable. Figure prise en fonction et au bénéfice du groupe par le divin insaisissable. Les deux races ont pu voir cela simultanément dans leur maître commun. Il est vrai que c'était avec deux arrière-plans. Mais entre ceux-ci ne pouvait manquer de s'établir une communication.

Les dieux locaux de l'Inde ancienne, à ce qu'il semble, n'avaient point d'ordinaire une personnalité aussi accusée que les dieux védiques, forts d'une littérature étendue. L'assimilation, amorcée dans la personne du roi, s'est donc reportée sans peine sur les divinités qu'il personnifiait. Le nom et la légende du dieu védique, comme je vous l'ai suggéré pour commencer, se seront fixés au sol. Le dieu est devenu le patron d'un royaume ou d'un village. Autrement dit, le patron ancien a pris son nom et s'est intégré une partie de sa légende, quitte à y rajuster la sienne. La mise en forme brâhmanique a assuré à l'élément indo-européen une prédominance théorique. Mais par là-dessous se poursuivait la religion du crû, malléable et tenace. Ainsi s'est-il fait que lorsque l'hindouisme, avec sa littérature sanskrite, a eu gagné l'Extrême-Orient, c'est avec lui surtout à une expansion des vieilles idées asiatiques que l'on assiste : idées aussitôt reconnues, comprises et endossées par des peuples qui n'ont peut-être pas eu toujours conscience de changer tout à fait de religion en adoptant celles de l'Inde.

⁂

Formes actuelles des cultes chams. Les *kut*.

Voyons ce qu'il en est advenu au Champa. Il est probable que la divinité adorée à Nha-trang (en cham *Ya-tran*, en sanskrit *Kauṭhāra*) a été primitivement une déesse chtonienne proprement indigène. Mais les cultes indianisants ne s'en sont point séparés : il leur a suffi d'en faire l'épouse de Çiva, de la nommer Umā ou Pārvaṭī et de lui décerner un titre nouveau, Bhagavatī Kauṭhāreçvarī « la Bienheureuse, Souveraine du Kauṭhāra ».

L'union de Çiva et de Pārvatī est conçue dans les textes indiens, et elle est figurée par la statuaire, sous une forme bizarre : la moitié d'un corps masculin et la moitié d'un corps féminin s'accolent pour former un être hybride, avec par exemple, d'un côté, un sein de femme et sous le nez, de l'autre côté, la moitié d'une moustache. Les inscriptions sanskrites attestent l'existence de cet amalgame ésotérique sinon dans la représentation, du moins dans le rituel de

la déesse du Kauṭhāra. Ceci nous montre une fois de plus que le Champa a suivi l'hindouisme jusque dans ses raffinements.

De nos jours, rien à première vue n'en paraît plus subsister. Les Chams, refoulés au Sud de Nha-trang, n'en ont pas pour cela oublié la plus antique divinité de leur race. Ils la nomment toujours Pō Nagar (dans les inscriptions anciennes *Yaṅ Pu Nagara*), c'est-à-dire la Souveraine du Royaume. Mais la légende qui s'attache à son nom n'évoque plus la Bhagavatī, épouse de Çiva. La déesse est revenue à son état primitif. La voilà de nouveau divinité locale. L'hindouisme, dans ses marches lointaines, se résorbe en ce dont, dans l'Inde même, nous l'avions vu sortir.

L'histoire est typique, et presque tous les cultes chams montrent ces trois temps : religion indigène, application et assimilation de l'hindouisme, retour à l'indigène. Dans ce cas particulier, le passage par des formes plus savantes n'a pas beaucoup marqué sur la tradition moderne. Est-ce l'indice d'une double discontinuité dans le développement ? Les Chams ont-ils d'abord renié leurs dieux pour se convertir au Çivaïsme, au Vishnouisme ou au Bouddhisme, et ont-ils ensuite rejeté les dieux étrangers pour reprendre, après plus d'un millénaire, leurs anciennes croyances ? On l'a soutenu, et l'on a expliqué ces deux revirements par une colonisation indienne éphémère, ou par la conversion d'une aristocratie et par sa disparition dans la débâcle chame. Je ne suis pas sûr que ce schéma soit bien exact. D'une part, les religions hindouistes, si l'on n'en considère pas trop exclusivement le côté indo-européen, ont dû offrir aux Chams tout un ensemble de coutumes et de croyances d'accès aisé et même déjà familières. La religion locale s'y sera reconnue. Elle aura exactement rempli des cadres qui, dans l'Inde même, ne s'étaient pas formés autrement que pour accueillir une tradition autochtone voisine du fond indochinois ancien. D'autre part, nous allons voir qu'il a subsisté beaucoup plus de souvenirs indiens dans le folk-lore moderne que les premières enquêtes, un peu superficielles, ne l'avaient donné à croire : là aussi, il y a eu continuité, non rupture. Du XVe au XIXe siècle les Chams n'ont pas plus abandonné leurs dieux hindouisés qu'ils n'avaient peut-être réellement cru en adopter d'entièrement nouveaux, du IIe au Ve. L'hindouisme, largement composé, dans l'Inde, de matière indigène, s'est trouvé par là d'accord avec la matière religieuse indigène en Indochine. Il l'a remodelée, il a imprimé du même coup sur elle les formes brâhmaniques, apport indo-européen dans sa propre constitution : mais, comme dans l'Inde, la substance religieuse est restée asiatique. Et c'est ce qui explique qu'elle ait reparu, intacte dans l'essentiel, bien qu'enrichie de légendes indiennes, lorsque fut consommée la ruine de la culture savante. La tradition indigène n'a pas eu à se renouer : elle était restée, toujours comme dans l'Inde, le substrat de l'hindouisme.

Les cultes chams actuels sont assez mal connus et Aymonier lui-même n'en a pas fait un inventaire complet ni peut-être saisi toute la signification. En fait, tels que j'ai pu les observer, ils sont très voisins des cultes annamites popu-

laires. Ils se diviseraient en deux catégories : cultes rendus aux dieux dans les temples et culte domestique des ancêtres. Plusieurs auteurs, AYMONIER, M. CABATON, Mme LEUBA ont étudié le culte divin ; il se réduit, aujourd'hui, à la récitation d'hymnes en cham, chacun adressé à un génie particulier, et à de multiples libations en l'honneur des personnages évoqués. Quant au culte ancestral, on sait qu'il comprend des sacrifices périodiques et qu'il a pour monuments des stèles, ou *kut*, auprès desquelles on enfouit, après la crémation, quelques fragments des « os nobles » du défunt (os du front). Les « temples » sont soit des monuments anciens, à demi ruinés, soit de simples cabanes (*bumoñ*). Les « dieux » sont parfois des statues de dieux indiens, parfois des liṅga, parfois de simples pierres. Les Chams ne font aucune différence entre ces trois espèces d'objets : tous leur figurent également le corps même des divinités.

En serrant de près l'épigraphie chame et en se référant à ce que l'Inde nous a montré, il est manifeste que telle a dû être de tout temps l'attitude adoptée vis-à-vis des innovations indianisantes. Les liṅga des temples royaux, et les statues elles-mêmes n'étaient que des pierres sacrées, plus ornées, plus vénérables, mais de même essence que les galets ovoïdes encore adorés dans les *bumoñ* de la forêt. A présent, nous dit-on, Çiva, Umā, Viṣṇu tombent dans l'oubli et les dieux des temples ne sont plus que d'anciens rois divinisés : Pō Klauñ Garai, prince légendaire, s'est substitué à Çiva, et le Çiva dont la tête émerge du liṅga n'est plus invoqué que sous ce nom purement cham. Mais est-ce simplement oubli ? Les rois chams donnaient déjà leur nom aux temples qu'ils construisaient, et au dieu même que ces temples abritaient. C'est qu'ils se croyaient la vivante image du dieu sur la terre : notion qui était chame, aussi bien qu'hindoue et, dans l'Inde déjà, aussi bien indigène qu'indo-européenne. Dans sa terre d'origine, comme dans la terre d'élection que lui fut le Champa, l'hindouisme aura, à ce que je crois, surtout été une manière plus brillante de se représenter la divinité du chef, son lien avec le sol, et du même coup le lien du groupe avec le dieu chtonien, en qui résidait traditionnellement la prospérité et la fécondité du terroir. Les dieux de lieu sont par nature inconsistants et difficiles à saisir : c'est pour cela, dans l'Inde, que les légendes et les théories variées et frappantes du brâhmanisme ont été les bienvenues et leur ont été appliquées si volontiers ; de même sans doute au Champa la mise en forme hindouiste : sous elle, on gardait les dieux locaux, mais repeints de couleurs singulièrement plus intéressantes.

Je vous ai dit que les *kut* chams, au même titre que les tablettes chinoises et annamites ou encore que certaines tombes anciennes de l'Inde, sont un double funéraire du mort. Précisons ce point. La stèle est le défunt, exactement comme une pierre sacrée est un génie. La plus ancienne conception paraît être que le défunt est présent sous forme de pierre. Idée étrange. Elle témoigne cependant, à mon sens, non d'une confusion due à la simplicité de la pensée « primitive », mais d'une construction intellectuelle déjà avancée :

nous tenons là une trace de l'ancienne religion cadastrale que j'ai essayé de restituer devant vous, et où l'habitat, le groupe, et l'intermédiaire rituel entre eux, sont posés par rapport les uns aux autres, le chef étant l'image visible de ce rapport. C'est en effet en tant qu'ancêtre du groupe occupant un domaine foncier que les défunts s'identifient aux *kut* installés au centre de ce domaine. Or, nous n'ignorons plus la valeur de ces stèles de pierre : elles résument le domaine. Les ancêtres, en s'égalant à elles, matérialisent le droit de leurs descendants sur la terre. Chargée de ce sens, la pierre est à la fois l'habitat et l'habitant. Elle est une expression sensible du contrat religieux entre les deux.

Tout l'effort du culte chtonien tendait à donner une forme exorable au divin protéique dont le fonds est imprégné ; de plus, nous avons observé que l'ancêtre du groupe constitue de sa personne le meilleur agent d'une pareille spécification : verrons-nous donc la forme de l'ancêtre sortir de son *kut* ?

Je vous rappellerai d'abord, par comparaison, que la coutume chinoise identifie un ancêtre dynastique au dieu du sol du royaume. Le dieu devient accessible sous les traits de cet ancêtre, tant que dure le contrat de la dynastie et du sol. D'autre part, lors du repas périodiquement offert aux ancêtres, le rituel chinois prescrit de servir des mets à leurs tablettes. A ce moment, auprès de chaque tablette, corps symbolique d'un défunt, l'un de ses descendants passe pour sa manifestation : on l'appelle le « cadavre » ou le corps de l'ancêtre, et il mange à sa place ; l'ancêtre contenu dans la tablette s'est spécifié en ce « corps substitué » qu'on lui a offert temporairement. Une étude attentive de ces traditions prouve qu'il ne s'agit pas, à l'origine, d'un transfert de l'âme de la tablette au figurant. L'ancêtre reste en puissance dans la tablette, tout en se manifestant simultanément dans un corps : il y a bi-présence.

Une autre tradition sino-annamite signalée en particulier par M. Przyluski vous fera saisir encore mieux peut-être l'identité substantielle de l'esprit et de son support grossier. On croit dans ces pays qu'une pierre ou une brique longtemps enfouies dans le sol se transmuent lentement en absorbant les énergies latentes de la terre. La pierre devient une pierre-génie. Peu à peu, elle change non seulement de nature, mais de forme : elle prend celle d'un chien, ou d'un cheval, ou d'un homme, selon qu'elle est, de par sa substance magique, un génie-chien, un génie-cheval, ou un homme. On voit par là comment le génie pousse du dedans de la pierre, comment « il est la pierre elle-même », selon la formule du P. Cadière.

Nous allons retrouver toutes ces idées chez les Chams. Je vais d'abord vous présenter quelques spécimens de *kut*, relevés dans l'*Inventaire des monuments čams de l'Annam* de M. Parmentier.

XVIII. Kut (fig. 24). (*Projections*)

Cette stèle très simple, ornée de quelques motifs floraux, n'évoque aucunement une silhouette humaine.

XIX. Kut (fig 25).

Voici un *kut* plus orné. Sa partie supérieure a pris l'aspect d'un casque, la bande médiane ressemble à une ceinture, les bords de la stèle s'incurvent

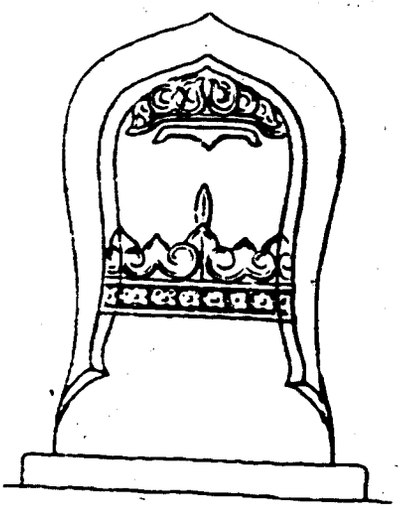


Fig. 24. — Stèle funéraire cham (*kut*).



Fig. 25. — *Kut* casqué.

comme des hanches. La forme humaine se devine ; elle pousse du dedans au dehors, comme dans l'exemple de la pierre-génie annamite, née du sol.

XX. Kut (fig. 26).

Trois *kut*, qui à première vue ne sont que de simples stèles. Mais celui du milieu va nous apporter un témoignage capital : c'est un *kut* de femme ; j'irai plus loin, c'est une femme : il en a la coiffure. Je pourrais vous montrer des

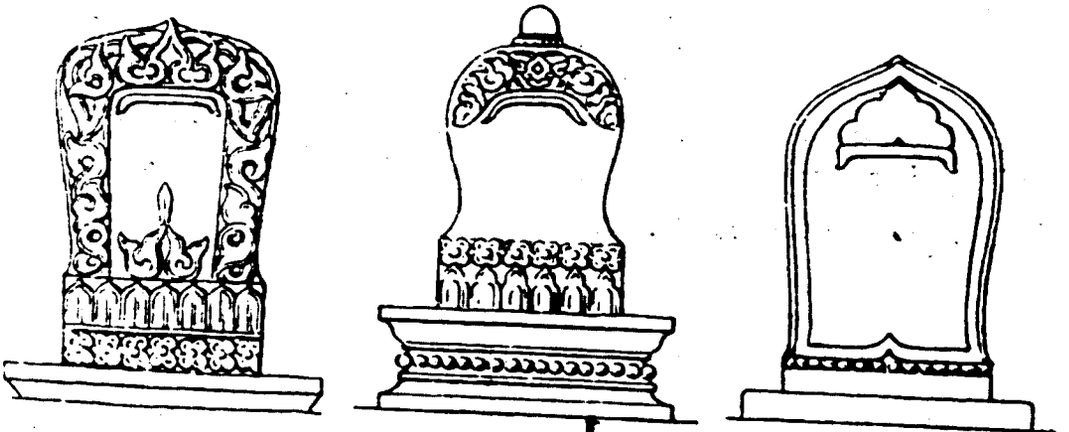


Fig. 26. — Trois *kut*.

bas-reliefs où se retrouve le petit couvre-chignon arrondi que vous apercevez au sommet de la stèle. Mais en voici d'authentiques, qui figurent parmi les derniers restes du « Trésor des Rois chams » conservés dans diverses localités du Sud-Annam.

XXI. Couvre-chignons du trésor de Tịnh-mỹ (fig. 27).

Sous son couvre-chignon, le *kut* est donc le corps substitué d'une femme. Vous répéterai-je que les stūpa bouddhiques ont à mes yeux une valeur très proche de celle-là, et que je les tiens pour de véritables personnes funéraires

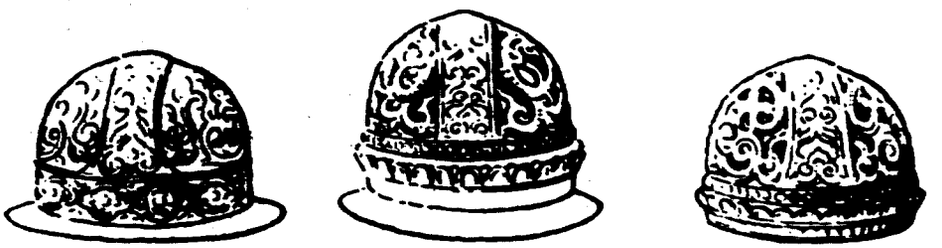


Fig. 27. — Couvre-chignons (trésor dit des rois chams, Tịnh-mỹ).

du Buddha ? De notre stèle chame à couvre-chignon, je rapprocherais volontiers une tradition attestée par exemple au Népāl comme au Tibet, et qui identifie la « flamme » stylisée, dressée au sommet du stūpa, avec la « flamme » qui, selon la légende, jaillissait du sommet de la tête de Çākyamuni. Vous en connaissez bien l'interprétation laotienne : les Buddha du Laos en sont toujours coiffés. Le même ornement couronne les stūpa, dans les pays que je vous cite. Ces monuments ne sont que des corps substitués, où la forme humaine se dissimule volontairement, trahie seulement par la coiffure, tout comme sur notre *kut*. Un trait encore : les Chams peignent parfois des yeux sur leurs pierres sacrées ; ceci vous fera souvenir que les Chinois ponctuent leurs petites stèles à l'endroit où sont censés se trouver les yeux de la tablette-ancêtre ; mais sachez aussi que l'on a peint des yeux sur les stūpa bouddhiques. Tablette, *kut* ou stūpa, les expressions de la véritable religion asiatique, celle qui tient au sol, sont uniformes et indivisibles.

Vous objecterez peut-être que le couvre-chignon sculpté sur un *kut* de femme peut n'y être qu'un symbole ; n'est-il pas, direz-vous, un simple ornement et impose-t-il vraiment l'identification de la stèle à la morte ? Pour vous en convaincre, je n'aurai sans doute qu'à vous montrer l'achèvement du processus.

XXII. Kut à personnages (fig. 28).



Fig. 28. — *Kut* à personnages.

Voilà trois cas, choisis entre bien d'autres, où le *kut*-ancêtre revêt les traits mêmes de l'ancêtre : la pierre se fait homme, et du dedans, ainsi que je vous l'expliquais tout à l'heure.

⁂

Il ne saurait évidemment être question d'hindouisme à propos de ces *kut*. Étroitement apparentés aux monuments funéraires annamites et chinois, ils relèvent du fonds autochtone. Mais nous allons voir maintenant des pièces de signification plus ambiguë, qui ménagent la transition entre la stèle chame et la statue à l'indienne.

XXIII. Çiva accroupi (Musée de Tourane). Deux bras. Parures royales ; serpent en guise de cordon brâhmanique. Œil frontal stylisé. Aṅkus, trident (pl. XVII, B.)

Ce Çiva est bien une statue hindouiste : l'œil frontal, l'aṅkus et le trident suffisent à l'identifier ; mais le dieu indien est posé comme une figure de *kut*, devant le chevet plein auquel il s'adosse. Il est vrai que le repli des jambes caractérise déjà les attitudes dites du siège de lotus, ou du siège de diamant (*padmāsana*, *vajrāsana*), qui sont des formules classiques de l'iconographie indienne. Mais pour notre Çiva, c'est presque un escamotage, et non un simple repli. On pourrait d'ailleurs multiplier les exemples de statues apparaissant à mi-corps au devant d'un chevet massif et dont le traitement évoque exactement celui des *kut* à figure. L'art confirme ainsi la documentation épigraphique : les images hindouistes sont celles à la fois de dieux et de rois, de Çiva et d'ancêtres, de Çiva sous les traits d'ancêtres ; aussi, par son exécution, l'image elle-même reste-t-elle volontiers à mi-chemin entre le *kut* et la statue libre.

Comment situer historiquement ces réalisations mixtes ? Leur style les rattache à un art crépusculaire, né avec la décadence de la culture savante. Il marque une régression de la formule proprement indienne. Mais c'est justement ce qui fait son intérêt ; avec ces images nous voyons les Chams extraire progressivement des statues de leur art classique l'essence religieuse et magique qu'ils avaient de tout temps reconnue dans les effigies sacrées : à savoir l'essence de l'ancêtre incorporé en Çiva ou en tel autre dieu et l'incorporant par voie de réciprocité au profit de sa famille ou de son peuple. La manière dont sous nos yeux le *kut* reparaît à travers la statue peut nous donner une idée de la façon dont la statue, jadis, a dû supplanter le *kut*, ou la stèle, ou le poteau funéraire, quelle qu'ait été, avant l'hindouisation, la forme traditionnellement donnée au « corps funéraire ».

⁂

Le culte cham des liṅga.

Ces considérations nous aideront à comprendre que les statues divines n'aient jamais joui, au Champa, d'un prestige comparable à celui des liṅga. Le liṅga et l'apparition de Çiva dans le liṅga sont en effet, dans l'Inde elle-même, la transposition la plus

directe des anciens cultes chtoniens, où l'aspect brut et non anthropomorphique du symbole sacré est, comme nous l'avons constaté, volontairement recherché, bien loin de trahir une pensée hésitante et primitive. C'est là ce qui donne tout son relief et tout son sens à l'apparition corporelle du dieu, esquissée, quand un masque de Çiva est sculpté ou appliqué sur le liṅga, figurée, quand une statue du dieu est rituellement adjointe au liṅga, ou mimée, quand c'est le roi qui incarne le dieu, sous un même nom et avec les mêmes traits—car les Çiva royaux sont le portrait des rois. L'insondable Çiva est accessible en eux, pour un temps et en un lieu. Ces idées ne proviennent-elles pas tout droit des vieux rituels territoriaux où la spécification du dieu du sol dans la personne d'un ancêtre dynastique exprimait le contrat, défini dans le temps et dans l'espace, du groupe avec son territoire ? Lourds de cet héritage pré-âryen, le Çivaïsme, et ses liṅga devaient répondre du premier coup aux aspirations traditionnelles des Indochinois. L'épigraphie s'accorde avec l'archéologie pour nous le confirmer.

La religion d'Etat, au Cambodge comme au Champa, reposait sur l'identification du roi à Çiva, matériellement exprimée par le liṅga royal qui, selon les expressions de M. FINOT, était « le roi abstrait dans sa nature surhumaine, l'essence royale confondue avec l'essence divine sous l'apparence du liṅga ». C'est M. CŒDÈS qui a fait faire les progrès les plus considérables à notre connaissance de cette doctrine. Les inscriptions qu'il a mises à contribution nous enseignent que le moi subtil du roi régnant, le principe permanent et impérissable de son être était logé dans le liṅga, et, sous cette forme, s'identifiait à Çiva. Il en allait de même au Champa et cette identité s'y exprimait par l'attribution d'un seul nom au liṅga, au Roi et au dieu spécifié en lui. A ne considérer que la personne du prince, c'est en somme une apothéose.

« Ce culte, écrit M. CŒDÈS, flattait la vanité des rois : il s'assura par là une prospérité durable ; mais sa souplesse et sa facilité d'adaptation ne durent pas être étrangères à son succès. » Et l'auteur de la *Note sur l'apothéose au Cambodge* ajoute immédiatement : « S'il procède d'idées purement indiennes, il a pris au Cambodge une extension que ses origines ne suffisent pas à expliquer complètement. Les recherches ultérieures apprendront peut-être quelles influences favorisèrent son développement. »

Si je ne m'abuse, nous commençons à entrevoir l'explication cherchée. Elle se trouve d'abord dans une meilleure définition du Çivaïsme indien, en qui nos préjugés indo-européens nous ont trop longtemps détournés de faire une juste part à l'élément chtonien. Elle se trouve aussi dans la similitude que nous avons reconnue entre les croyances et les coutumes pré-âryennes de l'Inde et ce que l'on pourrait appeler le pré-indien en Indochine. L'Extrême-Orient était tout disposé à recevoir le Çivaïsme, parce que celui-ci, à bien en considérer la substance et l'origine véritables, ne pouvait lui apparaître que comme une expression plus accomplie de ses propres idées.

Apothéoses, a-t-on dit. Il n'y aurait là qu'une partie de la vérité. Ce n'est pas simplement dans les cieux que les rois, leurs parents, parfois leurs familiers, s'en vont se faire dieux : c'est avant tout en un point déterminé du territoire. Ils ne deviennent pas Çiva ou la Prajñāpāramitā, mais le Çiva, la Prajñā d'un temple spécial, au centre d'une aire sacrée plus ou moins étendue. Apothéose donc, mais sous la forme précise d'une spécification. C'est sous les traits d'un dieu de lieu, c'est à travers ce lieu que ces personnages s'identifient aux dieux célestes. Nous savons maintenant que dans l'Inde même le Çivaïsme a largement vécu de cette correspondance entre le dieu du lieu et le dieu du ciel, ce qui revenait à fixer le second au sol, à titre de patron.

Ces spécifications locales, ce sont évidemment les anciens rituels chtoniens qui les ont préparées et rendues possibles. Un double rapport s'établit d'une part entre le dieu du lieu et les ancêtres (ou le chef, ou le prêtre) du groupe occupant ce lieu, d'autre part entre le dieu suprême et le dieu local. C'est ainsi que dans le patron du terroir viennent se mélanger le Dieu et l'homme. L'étude des faits indochinois va achever de nous prouver que ces pays ont pris le Çivaïsme par ce côté, par où leurs propres croyances confinaient à ses dogmes.

Mais revenons une dernière fois aux images.

(*Projections*)

XXIV-XXV. Liṅga chams sur cuves à ablution.

Ces deux modèles de liṅga chams, dressés au milieu d'une cuve à ablution nous ramènent d'emblée au symbolisme territorial du liṅga. Sur la seconde image (fig. 29), reproduisant un dessin de M. Parmentier, vous reconnaissez,

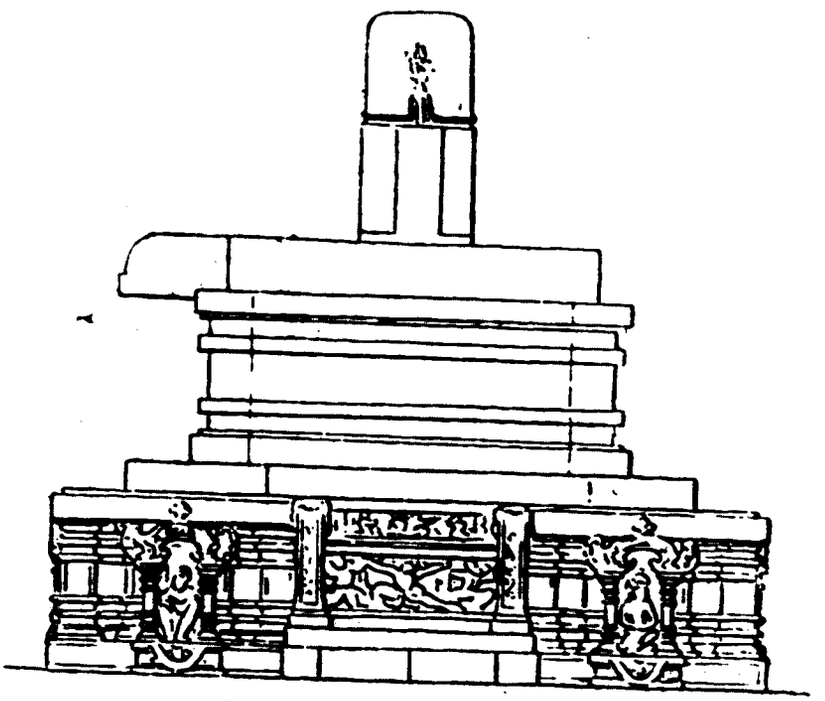


Fig. 29. — Liṅga de Mī-sơn.

au-dessous de la calotte terminale, une partie qui est de section octogonale ; plus bas se distingue l'amorce d'une partie carrée. Selon les traités çivaïtes, le haut est l'emblème de Çiva, l'octogone dénote le fourreau de Viṣṇu, le carré celui de Brahmā. Enfin, ajoute la légende, la grande Terre, par delà Brahmā, engaine encore le pilier sacré. Je vous ai déjà demandé de considérer la cuve comme une interprétation stylisée de la terre, et plus exactement de la terre du royaume. Représentez-vous le chapelain royal répandant les liquides sacrés sur le liṅga, et les faisant ruisseler dans la cuve dont vous avez l'image devant vous. Croyez-vous que le symbolisme phallique pèse bien lourd dans ce rite ? J'y reconnais surtout le geste du sorcier arrosant la pierre magique des anciens cultes et faisant tomber l'eau lustrale sur le sol, pour envoûter la pluie, source de toute fécondité, et l'amener sur la terre. Que le liṅga soit un phallus, il n'y a pas à en douter. Mais il n'est pas que cela ; il n'est pas qu'un phallus, anatomiquement, si j'ose dire ; il n'est même pas peut-être surtout cela ; par dessous cette allégorie phallique de la puissance fécondante du dieu, le liṅga reste fidèle à ses frustes origines : c'est toujours une pierre magique, la pierre du terroir.

Plusieurs détails obscurs du çivaïsme indochinois s'expliqueront aisément, à partir de cet élément chtonien discernable au fond du çivaïsme indien.

Notre collègue de Batavia, le Dr. Bosch, dont beaucoup d'entre vous ont applaudi, il y a trois ans, la belle conférence sur l'art javanais, a récemment interprété certains des liṅga à visage, si fréquents au Champa comme au Cambodge, à l'aide de la légende que voici : Viṣṇu et Brahmā se disputaient un jour la prééminence dans le monde. Un gigantesque pilier de feu surgit soudain entre eux. Ils tentèrent d'en prendre la mesure. Brahmā, changé en oie sauvage, essaya inutilement d'en atteindre le haut. Viṣṇu, métamorphosé en sanglier, s'enfonça pendant des siècles dans les profondeurs de la terre, en en cherchant en vain la base. Confus, les deux rivaux s'inclinèrent devant le pilier, qui n'était, vous l'avez deviné, que le liṅga de Çiva. Le liṅga s'entr'ouvrit aussitôt, et Çiva en personne se montra ; la scène est fréquemment représentée dans l'Inde ; en voici une version chame.

XXVI. Linteau de Trạch-phò : *liṅgodbhavamūrti* (fig. 30).

Je vous présenterai maintenant deux des liṅga à visage où le Dr. Bosch a reconnu une figuration schématisée de la légende : l'un est un beau mukhaliṅga khmèr, l'autre est le grand liṅga du Văt P'o, à Bangkok.

XXVII. Mukhaliṅga (fig. 31).
XXVIII. Mukhaliṅga.

On ne voit plus trace, dans ces deux cas, de Viṣṇu ni de Brahmā. Le Dr. Bosch conjecture cependant que l'apparition de Çiva suffit à évoquer le récit dont je vous ai donné un bref résumé. Cependant, il ne le fait pas sans

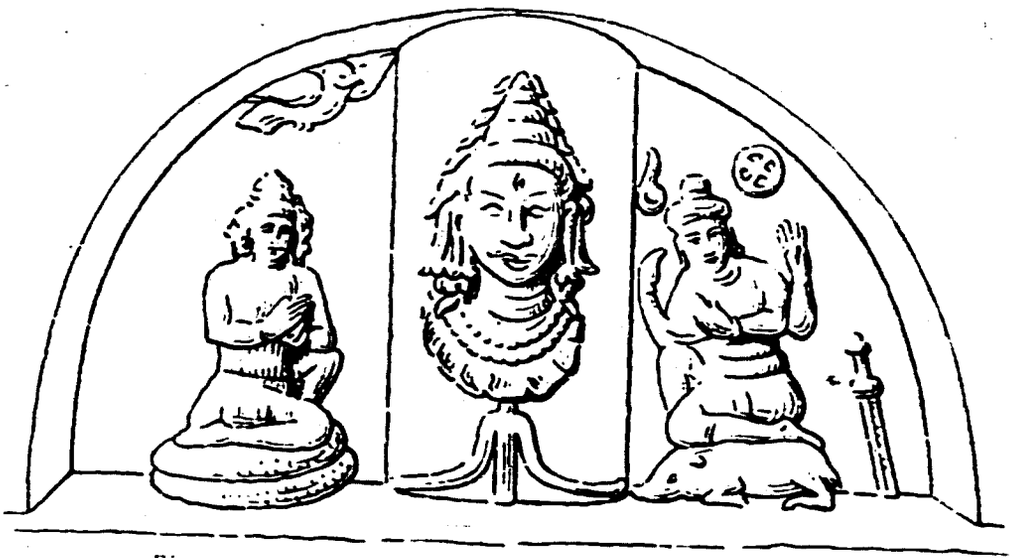


Fig. 30. — Apparition de Çiva dans le liṅga, Trạch-phô.

réticences, car la légende en question, bien qu'assurément connue en Extrême-Orient, comme le prouve l'épigraphie chame elle-même, reste bien particulière : il serait surprenant qu'on eût à lui rapporter tous les mukhaliṅga. Elle est trop épisodique pour mériter tant d'honneur.

De plus, j'objecterai qu'il est difficile de séparer la coutume de sculpter un visage de Çiva sur le côté de son liṅga et la coutume, attestée au Champa comme dans l'Inde, de le revêtir d'une enveloppe ou d'une gaine, généralement d'or ou d'argent, façonnée latéralement de manière à représenter à son pourtour, à un ou à plusieurs exemplaires, la face du dieu. Dans l'Inde même on a sculpté des liṅga sur lesquels apparaissent quatre ou cinq visages. En voici un modèle, provenant du Sud de l'Inde :

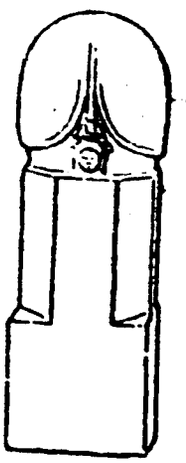


Fig. 31. — *Mukhaliṅga.*

XXIX. Quadruple mukhaliṅga (fig. 32).

La légende invoquée par le Dr. Bosch ne rend pas compte de ces formes, cependant si voisines des mukhaliṅga à un seul visage. Il faut donc élargir l'interprétation. C'est ce que va nous permettre l'idée plus complète que nous avons tenté de nous faire du çivaïsme indien.

Le liṅga est l'héritier de la pierre magique, représentation abstraite et tangible du dieu du sol ; dans la mesure où ce vieux culte a pu nous livrer son secret, le dieu, toujours consubstantiel à la pierre, se fixe néanmoins, simultanément, dans la personne du chef ou du prêtre qui l'évoque : tout comme l'ancêtre chinois, sans cesser d'être tablette, mange auprès de sa tablette en la personne de son « corps » substitué. Insistons un peu sur ces croyances. Bi-présence, vous disais-je. On peut serrer la comparaison des faits chinois et indiens et cette comparaison éclairera la formule. Le génie du sol, en Chine,

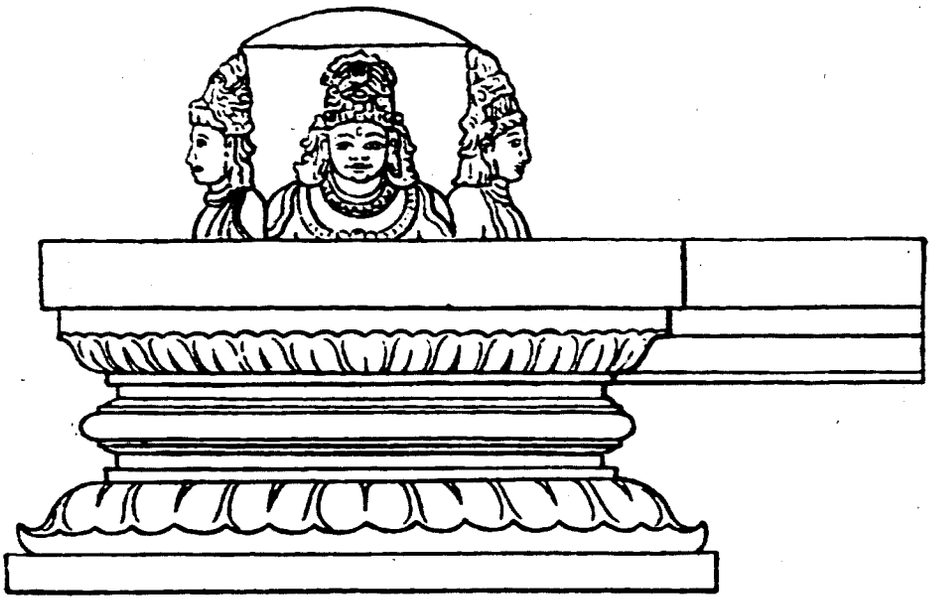


Fig. 32. — Mukhaliṅga indien à quatre faces sculptées (d'après H. Krishna Shastri).

a deux tablettes. L'une est inamovible. La seconde peut être transportée processionnellement. Les deux sont le dieu. Il y a mieux. Quand le général en chef part pour la guerre, il emporte la tablette mobile : le dieu lui-même, dans ce cas, reste évidemment dans sa tablette fixe. Il est de sa nature secrète qu'il ne puisse quitter le sol, puisque celui-ci est cette nature elle-même. Mais en même temps, sous une forme spécifiée, il accompagne l'armée. Le rituel de l'entrée en campagne est formel : le général en chef *meurt* ; pareil au « cadavre » jouant le rôle de l'ancêtre auprès de la tablette, c'est comme « cadavre » qu'il conduit la tablette mobile du dieu du sol. Spécification redoublée d'ailleurs, car le dieu, sans quitter la tablette fixe qu'abrite l'arbre sacré et que porte le tertre rituel, se spécifie d'abord dans la tablette processionnelle et se spécifie une fois de plus dans le corps du général. Or il y a identité rituelle entre ces formes et celles du çivaïsme ; il existe dans les temples hindous des liṅga inamovibles, et en relation directe avec eux, on emploie comme en Chine des images processionnelles, soit un autre liṅga, soit une statue de Çiva (*utsavavigraha*). Çiva ne cesse de résider, sous sa forme insaisissable, dans le Saint des Saints. Mais en même temps, sous un aspect spécifié, il n'en sort pas moins en procession. Ajoutons que dans certains cas particulièrement significatifs, le liṅga fixe est placé auprès d'un arbre sacré. Pour retrouver intégralement le schéma chinois, il suffira de ne pas perdre de vue que le diéu sorti du liṅga fixe et transporté en grande pompe, peut naturellement se spécifier, par un nouveau ricochet, dans la personne du chef ou du prêtre qui sont sa vivante image sur la terre. De part et d'autre ces spécifications se développent comme une suite de dédoublements dans un jeu de glaces.

Les inscriptions indochinoises nous ont appris de leur côté que l'essence de la royauté, le moi subtil du roi régnant, est enfermé dans le liṅga du royaume. Là encore le roi est le dieu visible en ce monde ; sa personnalité secrète réside dans le liṅga. Cette personnalité secrète, je n'ai pas besoin de vous dire que c'est Çiva. Quand celui-ci apparaît à demi hors du liṅga, il est représenté à l'instant où il s'en échappe pour venir s'incarner ou se réfléchir dans son double en chair et en os, c'est-à-dire dans le corps du roi. Conception qui montre bien à quel point le culte du liṅga a copié les vieux rites dont il a pris la succession, et où l'idole avait été une pierre brute ou un poteau dressé, dont le dieu sortait quand on l'évoquait, pour se manifester dans la personne de l'officiant.

Mais sur l'écran notre liṅga indien à quatre visages attend toujours son explication. Je ne pourrai que l'esquisser sommairement devant vous. Elle dépend d'idées qui seront défendues, et que je crois qu'on n'est pas sans armes pour défendre, mais qui, je vous l'avoue, n'existent encore que dans mes cartons. Le tout est de ne pas perdre de vue le caractère *relativiste* des cultes sud-asiatiques, tel que nous le définissions au début du présent exposé. Le dieu lui-même, dieu d'essence territoriale, reste amorphe et non spécifié. Il ne se matérialise que face à un groupe humain bien défini, et sa manifestation rituelle s'établit en fonction du groupe, à son profit, et pour la durée du contrat religieux, plus tard du contrat dynastique, liant ce groupe au sol. Or il n'y a pas quatre Çiva en ce monde. Les quatre visages, dont trois se montrent à vous sur cette image, ne font point quatre dieux, mais un seul. Appliquons la formule qui vient d'être énoncée : nous aurions affaire à quatre spécifications du Çiva royal, face aux quatre orients; ce serait donc l'apparition de ce dieu à quatre collectivités occupant les points du compas; à quoi répondent ces divisions ? Mais aux quatre divisions ou provinces traditionnelles du royaume, et notre quadruple mukhaliṅga est l'expression tangible d'une organisation religieuse et politique en fonction des orients, partout attestée à travers le vaste domaine dans lequel nous nous tenons ce soir (1). On peut notamment illustrer ces idées en recourant une fois encore au témoignage chinois. Vous savez tous que l'empire était partagé, suivant les quatre orients, en quatre régions rituelles. La demeure impériale comportait par conséquent, dans la Chine ancienne, quatre pavillons, de l'un à l'autre desquels l'Empereur se transportait selon le cours des saisons ; M. H. Maspero a décrit ce rite dans son beau livre sur *La Chine Antique*. De chacun de ces quatre pavillons l'Empereur, nous dit-on, répandait son influence magique sur la région de l'espace correspondante. Les schémas indiens sont plus complexes : ils admettent parfois

(1) On notera en effet que la tradition indienne imagine un « cinquième » Çiva, qui se tiendrait invisible au milieu du liṅga, c'est selon nous le dieu véritable, total, quatre fois spécifié aux quatre orients par ses quatre faces visibles.

quatre, parfois cinq (en comptant le zénith) ou six ou dix régions, ce dernier chiffre s'obtenant tout simplement en doublant le chiffre de cinq, le plus fréquemment attesté, par l'adjonction des points collatéraux et du nadir. Les faces des mukhaliṅga, au nombre de quatre, cinq ou six, sont toujours réparties selon ces points rituels. Les visages du dieu royal, en indiquant les quartiers de l'espace, réalisent donc simultanément le faisceau d'influences magiques que l'Empereur chinois, lui, émettait successivement, aux quatre saisons de l'année, vers les diverses parties du territoire. Une inscription chame vous prouvera la similitude des deux traditions. C'est un texte sanskrit de Mī-sơn (1163 A. D.), célébrant le don d'une enveloppe précieuse à cinq visages, offerte par Jaya Indravarman au liṅga de Çiva : « Ce dieu, malgré sa bienveillance, ne pouvait donner ses bénédictions aux dix régions ; devenu gardien avec cinq visages royaux, il a maintenant cinq bouches. Par ses cinq grandes bouches visibles Çarva (Çiva) a des voix multiples. » Une autre inscription compare les quatre faces d'une enveloppe de liṅga à quatre lampes éclairant les points cardinaux. Ces indications suffisent. Tout comme la procession annuelle de l'empereur chinois l'amène à tourner son visage vers ses quatre grandes provinces, de même les faces multiples de nos liṅga sont un seul visage, mais spécifié en fonction des parties du royaume.

Il nous sera maintenant facile de compléter les remarques pénétrantes du Dr. Bosch, sans rien retrancher de leur valeur. Il ne faut qu'éviter de suspendre (et lui-même s'est bien gardé de le faire) toutes les réalisations de mukhaliṅga à la seule légende de Çiva sortant du liṅga entre Viṣṇu et Brahmā. Nous sommes en présence d'un thème bien plus général et qui vient d'un passé tout autrement lointain. La légende invoquée par le savant indianiste néerlandais, avec le lot d'images indiennes et indochinoises qui en sont directement inspirées, dérive du même fonds primitif que d'autres liṅga à visage unique ou surtout à visages multiples, qu'on ne saurait lui rattacher : je crois qu'il y a parallélisme, et non filiation. L'origine commune de ces traditions doit être placée dans les cultes anciens, où d'une figuration brute, et volontairement telle, du dieu, celui-ci émergeait, face à ses fidèles, pour se fixer dans le prêtre ou le chef présidant au culte. Maintenant, le dieu, la pierre et le chef ont pris l'aspect de Çiva, du liṅga et du roi ; voire y a-t-il quatre, ou cinq, ou six manifestations de Çiva, en regard des parties du royaume. Mais la religion du terroir n'a pas varié.

***

XXX. Statue double de Pō Nraup (fig. 33).

Cette dernière projection rassemble ce que je viens de développer devant vous. Au-dessus de la cuve à ablution, est-ce un liṅga coupé en deux, est-ce un chevet, est-ce un *kut* que nous apercevons ? Ce qui s'en détache à demi, est-ce Çiva, est-ce un roi ? Pour les Chams modernes, ce

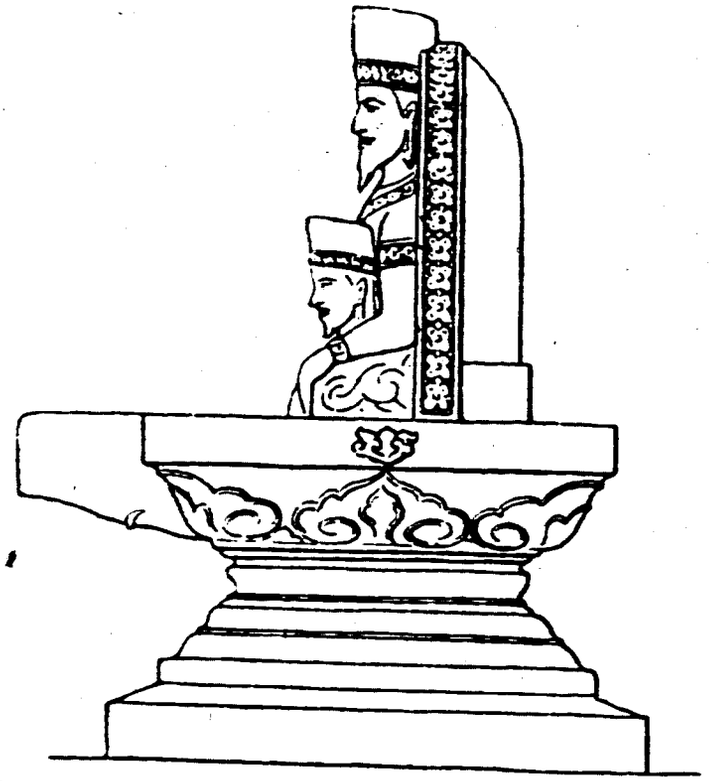


Fig. 33. — Idole double de Po Nraup.

serait le roi Pō Nraup. « Une particularité fort curieuse de cette statue, écrit M. Parmentier (à qui j'emprunte le dessin que je vous présente), est qu'elle tient devant elle, dans son giron, un autre buste plus petit, mais dont la tête est identique : c'est, disent les Chams, la représentation de son fils. » On pourrait se demander aussi s'il ne s'agit pas de l'apparition du dieu hors de la pierre, et de sa réduplication dans la personne du roi : ce serait alors un dieu qui envelopperait un roi d'un geste protecteur, et non un père son fils. Mais les deux interprétations reposent, nous allons le constater, sur une même croyance ; en fait elles se confondent.

Vous savez que les rois chams anciens ont donné leur nom aux liṅga qu'ils érigeaient. Le liṅga de Bhadravarman, à Mĭ-sơn, s'est appelé Bhadreçvara. Par la suite un successeur de Bhadravarman, Çambhuvarman, a réédifié le liṅga en lui donnant un nom composé où figurent à la fois son appellatif personnel et celui du premier fondateur : c'est devenu Çambhu-Bhadreçvara. Plus tard encore, Indravarman Ier vénérera Indra-Bhadreçvara. Le sens de ces noms est aisé à dégager. Le roi est Çiva visible en ce monde, mais non pas Çiva dans l'absolu : c'est un Çiva spécifié au profit du royaume. Il est donc naturel que le nom qui caractérise le roi caractérise aussi la manifestation spéciale de Çiva qu'il incarne. Ceci posé, comment la succession dynastique se présente-t-elle ? Nous avons naguère défini l'union de l'ancêtre et du dieu en un dieu spécifié, comme constituant le symbole religieux du contrat liant le

groupe à son sol sacré. Les rois, successeurs de l'ancêtre dynastique, ne peuvent donc personnifier que des renouvellements de ce contrat : le contrat fait dieu subsiste, et se nomme toujours, allégoriquement, Bhadreçvara. Mais Çambhuvarman, auprès de cette signature mystique, appose la sienne, oserai-je dire, en sacrant un Çambhu-Bhadreçvara. Il devient lui-même Çiva, mais à une puissance dérivée de celle de Çiva-Bhadravarman. La titulature des liṅga enregistre ces identifications par ricochet.

Les rois qui se succèdent sont ainsi des dédoublements de l'ancêtre dynastique, lequel primitivement n'avait, de sa personne, rien été d'autre que le dieu sorti du liṅga, ou de la pierre sacrée. Et voilà l'image de Pō Nraup éclairée par l'épigraphie de Mī-sơn — à charge de revanche. Dieu et roi à la fois, père de son successeur et dieu pour lui, le personnage jailli du chevet se répète en lui, une seconde fois, dans son propre giron : le contrat est reconduit.

* * *

Survivances et profondeur de l'influence indienne au Champa.

Tant d'affinités nous l'assurent, la culture indienne n'est pas restée, au Champa, le fait d'une poignée de colonisateurs ou d'une étroite aristocratie. Cette constatation nous laisse cependant devant un dernier problème : les Chams ont-ils reçu de l'Inde, les Chams ont-ils su tirer de l'Inde autre chose que ce qu'ils possédaient déjà et ce qu'ils retrouvaient d'eux-mêmes en elle ? Sans nul doute il faut répondre oui. Tout d'abord, c'est une expression beaucoup plus belle et beaucoup plus élaborée de leurs communs sentiments que les civilisateurs indiens ont apportée à leurs élèves chams. Ne jugeons pas de ce que ceux-ci s'en étaient réellement assimilé sur ce qu'en ont conservé ces derniers siècles où, sous les coups des Annamites, les défaites et les ruines se sont succédé jusqu'à ce que leur race ait à peu près perdu sa place au soleil. Il est même surprenant que les quelques villages chams qui subsistent dans le Sud-Annam aient gardé autant de traces de la culture perdue : car le folklore, quoi qu'on en ait dit, est encore plein de récits indiens. Les bonnes femmes, au bord de leurs cases, content toujours les exploits d'Indra, bien que sous une forme parfois inattendue. Et c'est l'Indra des *Brāhmaṇa*. On le nomme yaṅ In, le dieu In. L'épigraphie a permis de l'identifier : on y suit le passage d'*Indra* à la réduction monosyllabique *In*. Mais ce qui est frappant, c'est le personnage qu'il joue. Il nous est donné comme le compagnon et l'allié d'un roi, le Pō Tabai, lequel était secrètement l'époux d'une fée, cachée dans une défense d'éléphant. Indra découvrit l'affaire. Il prit alors l'aspect du Pō Tabai, et jouit de la fée, qui se crut dans les bras de son mari. Vous souvenez-vous d'Ahalyā auprès de qui déjà l'Indra des vieux textes brāhmaniques jouait les Amphitryon, et avez-vous oublié Kutsa, cet autre Indra, qui lui rendit la pareille ? Yaṅ In reste Indra, avec ses faiblesses. Avec sa puissance aussi. Sa geste chame lui attribue comme principal haut fait la construction d'un barrage

qu'elle place sur le versant de la chaîne annamitique au-dessus de la vallée du Sông Lũy (en cham *krauṅ byuḥ*). Ce barrage ne retient pas seulement quelques torrents : il endigue magiquement les eaux célestes. Que yaṅ In se refuse à y ouvrir une brèche, et la pluie tarira en même temps que les rivières. Aussi, lors des années de grande sécheresse, les Chams s'adressent-ils à lui, et le prient-ils de délivrer les eaux. Les circonstances ont changé, le paysage n'est plus le même, mais un même dieu occupe le devant de la scène, et dans ces traditions chames c'est l'Indra des *Veda*, des *Brāhmaṇa* et de l'Epopée sanskrite qui revit. Les débris du Champa gardent encore quelque chose de ce que l'Inde lui avait apporté.

On ne saurait mettre en doute que l'apport indien n'ait profondément agi sur la culture chame. Quant au niveau atteint par cette culture lors de ses belles époques, je ne crois pas pouvoir mieux vous le rendre sensible qu'en vous citant, d'après la remarquable traduction d'Abel Bergaigne, le début d'un hymne à la déesse de Nha-trang, l'antique Bhagavatī Kauṭhāreçvarī, identifiée par le poète à Umā, épouse de Çiva : « Etant à celui qui est le Seigneur de ce qui est et de ce qui n'est pas, ayant pour nature réelle d'être l'origine du développement de l'existence sur la terre..., ne faisant qu'un avec le non-être et l'être qui existe dans le monde, virtualité primordiale de l'être et du non-être, ayant pour corps la moitié du corps de Çiva qui a la lune pour diadème, ayant un beau corps, ô toi qui fais partie du Seigneur ..., ô Bienheureuse, triomphe, en quelque sorte, par ta puissance magique, de nous qui sommes prosternés devant toi. » Cette inscription est du roi Çrī Parameçvara. Voilà comment un Cham pensait et comment il s'exprimait en sanskrit en 1050 A. D. Evoquons l'Occident : c'était seize ans avant la conquête de l'Angleterre par les Normands. A cette date, eût-on trouvé en Europe un écrivain capable de montrer autant d'aisance dans le maniement d'abstractions et d'idées philosophiques de l'ordre de ce qu'atteste l'hymne à la Bienheureuse ? Peut-être quelque moine, au fond d'une bibliothèque de couvent, à Auxerre ou à Chartres : mais ce qui est sûr, c'est qu'il lui aurait fallu employer le latin, car aucune des langues courantes n'avait atteint une forme qui la rendît propre à de pareils exercices.

Arrêtons-nous sur ce rapprochement. Il nous permettra de caractériser avec une certaine précision le point de culture auquel le Champa était arrivé au moment où les guerres annamites, par une suite de succès chèrement payés et surtout de revers, allaient commencer à précipiter son déclin et sa ruine. Il en était au Moyen Age d'une civilisation. Comme le moine occidental dont nous parlions à l'instant, le poète cham de Pō Nagar a dû employer une langue savante pour exprimer sa pensée, qui se montre à nous formée en grande partie sur les modèles venus de l'étranger. Mais d'autre part, comme notre Moyen Age encore, le Champa se trouvait au XIe siècle coupé de ses sources civilisatrices. La latinité classique et chrétienne, en ce temps-là, ne rayonnait plus de l'Italie sur l'Europe, et pareillement les coups de l'Islamisme avaient

amoindri la métropole indienne. Un Moyen Age, c'est l'instant où un peuple a reçu du passé tout ce qu'il avait à en recevoir par transmission directe, et où il va entreprendre une mise en œuvre nouvelle, d'où naîtra sa propre formule. Nous venons de voir le Champa parvenu là, à peu près en même temps que l'Europe occidentale. La comparaison se soutient encore un petit peu : nous constaterions que le cham vulgaire, dans le cours du XIe et du XIIe siècle, commence à se façonner en langue littéraire ; il emprunte à la langue classique un vocabulaire qu'il reforge à sa façon et qu'il fait entrer dans sa grammaire. Mais ensuite les routes se séparent. Les pays d'occident, à travers toutes leurs vicissitudes, devaient tirer une autre civilisation de leur formation médiévale : c'est qu'ils étaient étendus, largement distribués en masses démographiques profondes. Au bord de leur côte difficile, les Chams n'étaient au contraire rien de plus que les enfants perdus de la culture indienne. Desservis géographiquement, ils avaient affaire à un ennemi disposant du réservoir d'hommes que furent pour lui le Tonkin et les pays ouverts du Nord-Annam. La partie était inégale. Dans ce heurt de peuples, c'est au peuple le plus faible et non peut-être à la culture la plus faible qu'il est échu de succomber. Tout ce qu'il nous est permis de dire, c'est que le Champa avait eu le temps de recevoir de l'Inde, durant ses siècles d'or, des éléments culturels qu'il ne s'était point montré incapable d'assimiler. Il avait l'acquis nécessaire pour se former une civilisation propre. Qu'eût-elle été ? C'est une de ces possibilités qui sollicitent encore notre imagination, mais que la main plus rude de l'histoire a tuées en germe.

P. MUS.

CHRONIQUE DE L'ANNÉE 1932

INDOCHINE FRANÇAISE.

École Française d'Extrême-Orient. — M. G. Cœdès, directeur, s'est occupé, en janvier, de la préparation du premier Congrès des préhistoriens d'Extrême-Orient (26-31 janvier 1932), et en février-mars, des travaux préparatoires à l'inauguration du nouveau Musée (17 mars 1932). En juillet-août, il s'est rendu en Annam, en Cochinchine et au Cambodge, où il a visité les institutions placées sous le contrôle scientifique de l'Ecole ; au cours d'un séjour d'une quinzaine de jours à Ankor, il a inspecté les chantiers et suivi les recherches de M. Goloubew. En décembre, il s'est rendu à Lạng-sơn et à Bắc-kạn, chargé par le Comité consultatif des langues orientales d'examiner sur place la possibilité d'adapter à l'usage des Thổ les manuels scolaires de la Direction de l'Instruction publique. Il a dirigé la publication du *Bulletin*, dans lequel il a publié la suite de ses *Etudes cambodgiennes*, XXVIII-XXX (supra, p. 71-112) et plusieurs comptes rendus. Il a pris part aux délibérations du Conseil de Recherches scientifiques de l'Indochine et du Comité consultatif des langues orientales.

— M. P. Mus, secrétaire-bibliothécaire, indianiste, a assuré l'expédition des affaires du 12 juin au 29 août 1932, en l'absence de M. Cœdès. Poursuivant ses recherches sur la littérature chame et sur le bouddhisme, il a donné au *Bulletin* la première partie d'un mémoire intitulé *Barabuḍur, les origines du stūpa et la transmigration, Essai d'archéologie religieuse comparée*. M. Mus a été promu membre permanent à 26.000 fr. par arrêté du 13 février 1932.

— M. E. Gaspardone, sinologue, rentrant de congé, a commencé l'année par un arrêt d'une semaine à Vladivostok et s'y est mis en rapports avec la bibliothèque de l'Université d'Extrême-Orient. Au cours d'un séjour au Japon, il a visité et habité les centres historiques et archéologiques du Kansai et du Kantō, recueillant une collection de matériaux, tant sur la Chine et l'Indochine que sur le Japon, d'après lesquels une première étude, intitulée *Les bibliographies japonaises*, paraîtra dans le prochain *Bulletin de la Maison franco-japonaise* (IV, 1-2). Il est passé ensuite en Chine en visitant la Corée, où il est entré en relations notamment avec les sociétés savantes de Séoul. A Pékin, d'où il a rayonné dans les zones voisines, il a par dépouillements, copies, photographies et achats, réuni une série de documents qu'il s'apprête à publier, acquis un lot assez important d'ouvrages pour le fonds chinois de l'Ecole, et préparé l'établissement d'un service d'échanges entre elle et les principales institutions savantes, telle que l'Academia Sinica et les bibliothèque et archives de l'ancien Palais. L'étude de M. Gaspardone sur le *Ngan-nan tche yuan et son auteur* a paru en introduction au texte chinois de cet ouvrage, qui forme le premier

volume de la *Collection de textes et documents sur l'Indochine* inaugurée cette année par l'Ecole française d'Extrême-Orient.

— M. V. Goloubew a pris part, comme représentant de l'Indochine, au Premier Congrès des préhistoriens d'Extrême-Orient, qui s'est réuni à Hanoi en janvier 1932 et auprès duquel il a assuré les fonctions de secrétaire. Il a préparé pour l'impression les travaux de ce Congrès. Il s'est occupé de l'installation et du classement des collections exposées dans le Musée Louis Finot, où il fait, en outre, une série de conférences-promenades. Il a continué ses enquêtes sur les anciens tambours de bronze dans les provinces de Thanh-hoá et de Hoà-bình. Chargé d'une mission archéologique à Aṅkor, M. Goloubew a commencé ses travaux le 1er août avec le concours de M. Marchal, puis de M. Trouvé. Il s'est attaqué d'abord au Phnom Bàkhèṅ, où l'on sait qu'il propose de placer le centre de la ville fondée à la fin du IXe siècle par le roi Yaçovarman. Les premiers résultats de ces recherches sont consignés dans le rapport sommaire qu'on a lu ci-dessus (p. 319). M. Goloubew a écrit pour le *Bulletin* de l'Ecole plusieurs articles, dont une étude sur le Temple de la Dent à Kandy et une notice sur le tambour de bronze conservé au village de Đan-nê, province de Thanh-hoá.

* * *

Service archéologique.

— M. H. Parmentier, chef du Service archéologique de l'Ecole, a au début de l'année accompagné le Dr. van Stein Callenfels dans le Sud-Annam, puis il est monté par Săvănnăkhet à Vieng Čăn pour visiter les travaux de M. Fombertaux, notamment au Th'at Luong, et fixer les dispositions à adopter à la suite de la découverte de vestiges plus anciens à l'intérieur des maçonneries des pavillons d'axe. Il a ensuite regagné Hanoi où il a assisté comme auditeur au Congrès des Préhistoriens. Il a regagné ensuite Phnom Péñ par le fleuve, effectuant une inspection rapide des monuments historiques de son cours. Il a dû monter en mars à Aṅkor pour une enquête à la suite d'un accident, en même temps qu'il faisait une inspection des travaux. Il a exécuté pour la résidence de Săvănnăkhet un projet de pagode de pur art laotien, destinée à remplacer la grossière pagode, presque chinoise, construite à l'origine de cette petite ville artificielle si heureusement créée par Odend'hal et qui tombait en ruine. Parti en tournée le 5 mars, après une nouvelle inspection des travaux d'Aṅkor, il s'est installé quelques jours à Bĕṅ Mălă pour liquider la question des cours du préau en croix qui apparaissent comme de simples nécessités de plan, sans même aucune communication entre les espaces enclos et les galeries, sœurs de celles d'Aṅkor Vàt ; il est monté alors au Kulên pour dégager le monument du Kròl Romăḥ qu'il a découvert quelques années auparavant avec M. Goloubew, dégagement qui ne donna pas autant qu'on était en droit d'en attendre, et qu'il fut obligé finalement d'abandonner et de faire achever ensuite par M. Trouvé. Puis il a repris l'enquête de l'Inventaire détaillé des monuments khmèrs [*IDK.*], dans la section N.-E., par l'Est du Kulên du 5 mai au 29, avec une seconde montée sur le plateau qui révéla un

monument nouveau fort intéressant et sans doute l'emplacement de la ville en bois de Jayavarman II. Rentré à Phnom Péñ, il a repris la préparation de la publicatio de l'*IDK.*, dont il a établi les notices au cours de ces longues tournées. Il fut ainsi occupé sans arrêt à la mise au point d'un volume, texte et planches, consacré à trois des monuments principaux du N.-E. qui doit décharger d'autant la suite plus sommaire des articles de l'*IDK*. Il a pu aussi utiliser les études très serrées faites dans les campagnes précédentes sur le grand monument de Práḥ Vihăr et sur le groupe important et si peu connu de Kòḥ Ker.

Admis à la rétraite par arrêté du 4 juillet 1932, M. PARMENTIER a été maintenu à l'Ecole à titre de membre correspondant et chargé d'une mission à long terme qui lui permettra notamment d'achever l'Inventaire détaillé des monuments du Cambodge, œuvre à laquelle il se consacre depuis de longues années.

— M. H. MARCHAL, conservateur d'Aṅkor, a poursuivi le dégagement du temple de Práḥ Khàn et nettoyé et consolidé la pyramide centrale de Prè Rup. Il a commencé le travail de nettoyage et dégagement au Sud du gopura d'entrée Est dans l'enceinte II avec bouchage de crevasses en ciment, consolidations et suppression de tout un pan de mur prêt à tomber dans l'angle supérieur Nord-Est du dernier pràsàt Sud. M. MARCHAL a repris le dégagement du mur intérieur de la terrasse du Roi Lépreux qui a été poursuivi vers le Nord jusqu'à un endroit où ce mur se réduit au seul registre inférieur des bas-reliefs. Il a d'autre part procédé en divers endroits du parc archéologique à des explorations et sondages, notamment sur la levée de terre clôturant le Palais Royal, Tép Praṇàm et le Bàphûon et surtout autour du Bàkhèṅ : le centre d'intérêt de ces recherches est l'hypothèse qui place en ce dernier point le centre de la ville de Yaçovarman. Le service général d'entretien des monuments s'est trouvé réduit dans le cours de cette année au strict nécessaire, faute de crédits suffisants. M. MARCHAL a pu l'assurer en partie à l'aide d'équipes de coulis prêtées par le Service forestier.

En dehors du groupe d'Aṅkor, M. MARCHAL a terminé la reconstruction des sanctuaires Nord et Sud de Bantăy Srĕi après dépose de toutes les assises et réfection de celles-ci selon les méthodes mises au point par le Service archéologique des Indes Néerlandaises, et que M. MARCHAL a pu étudier sur place au cours de sa récente mission.

M. MARCHAL a quitté Saigon le 2 décembre 1932, rentrant en France pour jouir d'un congé que lui a accordé l'arrêté en date du 11 octobre 1932.

— M. Ch. BATTEUR qui se trouvait en congé en France, est décédé à Paris le 16 septembre 1932 (nécrologie ci-dessous, p. 552).

— M. J. Y. CLAEYS, membre permanent, conservateur des monuments historiques de l'Annam-Champa, indépendamment des inspections de monuments de l'Annam, au cours de ses déplacements, a visité plusieurs monuments du Tonkin pendant l'absence du conservateur, M. BATTEUR, en congé. Un extrait de ses rapports dans la chronique donne les faits notables résultant de ces diverses inspections. En janvier, M. CLAEYS a accompagné le Dr. VAN STEIN CALLENFELS au cours de son voyage de Saigon à Huê avec arrêt aux points classiques de ce genre de tournées. Il a accompagné ensuite le savant préhistorien néerlandais à Thanh-hoá et sur le site de Đà-bút, où il s'est initié

à la pratique des méthodes employées à Java pour les fouilles de gisements néolithiques au moyen du tachéomètre. Auparavant M. CLEAYS s'était rendu à T'a Khék au devant des délégués siamois au Congrès de Préhistoire. Au cours de ce Congrès, il a secondé le secrétaire, M. GOLOUBEW, dans ses fonctions. M. CLAEYS a été ensuite chargé d'organiser et de diriger l'enquête ethnographique entreprise par l'Ecole Française d'Extrême-Orient en collaboration avec le Directeur du Musée du Trocadéro, le Dr RIVET, venu en Indochine comme président du Congrès de Préhistoire. Il en a reçu toutes les instructions relatives à cette enquête qu'il a entreprise immédiatement, se rendant à Sầm-sơn (Thanh-hoá) avec le Dr RIVET, puis dans la région de Cao-bằng à Nước-hai, Nguyên-bình et Quảng-uyên.

En mars, M. CLAEYS a été chargé d'accompagner un groupe de la Mission Citroën composé du peintre M. IACOVLEFF, et du délégué de la Société de Géographie de Washington, M. O. M. WILLIAMS. Il a parcouru avec eux l'itinéraire suivant: Hanoi, Cao-bằng, Lạng-sơn, Hanoi, Vinh, Huè, Sǎvănnăkhet, Paksé, Bassac, Stŭng Trèn, Mlu Prei, Rovieñ, le grand Práḥ Khằn, Bĕñ Mālā, Aṅkor, Phnoṃ Péñ et Saigon. Il profité de cette tournée pour faire de nombreuses notations archéologiques ou ethnographiques. De Bàsăk, il a rapporté un anneau de litière khmèr de belle époque provenant du Vắt Ph'u (pl. XXVII, A-B). Il a vu également plusieurs collaborateurs de l'enquête ethnographique et pris toutes les dispositions nécessaires avec ceux-ci. Enfin, en mai, il s'e.t embarqué, grâce à l'amabilité du Directeur de l'Institut Océanographique, sur le chalutier *de Lanessan* et a visité l'Ile de Poulo Canton et les Culao Cham.

Après un séjour à Hanoi où il a assuré l'expédition de nombreux objets ethnographiques, M. CLAEYS est reparti en tournée en Annam pour y poursuivre son enquête. Il a prospecté notamment la province de Đồng-hới, puis plus rapidement celles de Quảng-trị et de Thừa-thiên, assisté dans cette tournée par l'adjoint technique M. CÔNG-VĂN-TRUNG. A Huè, il a assisté aux différentes cérémonies de l'arrivée de l'empereur d'Annam, S. M. BẢO-ĐẠI, dont on trouvera plus loin un compte rendu.

M. CLAEYS s'est ensuite rendu dans le Sud-Annam, à Nha-trang, puis à Dalat, où il a pris des dispositions concernant le terrain du futur Musée d'Ethnographie. En Cochinchine, à Biên-hoà, il a visité des tombeaux de généraux annamites proposés pour le classement et reconnu des pièces de sculpture pré-khmères inédites dans une pagode (Đại-Giác) de cette province. Entre temps, M. CLAEYS a dirigé les réparations de la tour de Bằng-an (Quảng-nam, classée sous le n° 94), bénévolement surveillées par M. CROCQUET, ingénieur aux irrigations de cette province. En novembre, il a accompagné M. PELLIOT au cours de sa visite à Đồng-dương et Trà-kiệu, au Musée de Tourane et à Huè.

Le 9 août, M. CLAEYS a été grièvemnt blessé par un fou, alors qu'il prenait des photographies pour l'enquête ethnographique aux fêtes de la déesse Thiên-y-a-na, aux environs de Huè.

Il a été nommé, en décembre, correspondant du Museum d'Histoire Naturelle. Il a d'autre part assuré sa collaboration au *Bulletin* par plusieurs comptes rendus, donné dans la *Revue des Arts Asiatiques* ún article sur *Simhapura, la capitale chame*, et dans *Extrême-Asie* une étude sur *Champa, l'histoire, les monuments*.

M. CLAEYS a été promu membre permanent de l'Ecole à 33.000 fr. par arrêté du 17 octobre 1932.

— M. L. Fombertaux, membre permanent, conservateur des monuments du Laos, a achevé les travaux de consolidation et de restaurattion du Th'at Luong de Vieng Čăn en ce qui concerne : — au rez-de-chaussée, le cloître couvert en tuiles, les maçonneries des quatre pavillons d'axe. — au premier et deuxième étage, les soutènements, bahuts, pinacles d'angle, escaliers et portes cintrées, ainsi que la restauration des th'at entourant le stūpa, à l'exclusion des enduits sur les maçonneries en reprise.

M. Fombertaux a été nommé chevalier de l'Ordre Royal du Million d'Eléphants et du Parasol Blanc.

— M. G. Trouvé, conservateur des monuments du Cambodge, nommé membre permanent par arrêté du 29 juillet 1932, a, dans le courant de cette année, relevé et sig alé plusieurs monuments et ouvrages khmèrs inconnus : une dharmaçālā et un temple situés au Nord et au Sud de l'ancienne chaussée khmère Aṅkor Thoṃ-Práḥ Khăn et tous deux appelés Pràsàt Sup Tien Pi ; les pràsàt Kŏmnăp, Kŏmnăp Kančan Črou, Srangè, Kas Hò, Ak Yom, Phum Pràsàt ; le Năk Tà Norāy, le Spān Thom et des ruines inédites situées à 150 mètres de ce dernier ouvrage ; le Spān Kaèk ; un ancien mur de ville prolongeant l'enceinte Nord de la ville royale d'Aṅkor Thoṃ et continuant jusqu'à la rivière de Siemrāp ; une levée de terre qui relie l'angle Nord-Est du Năk Pān au Phnoṃ Bók.

Il a terminé les travaux de dégagement du Pràsàt Tò et des vestiges khmèrs situés au Sud de ce monument. Il a dégagé le Prei Pràsàt, édifice signalé par lui l'année dernière ; le Pràsàt Kŏmnăp et l'édicule abritant la cinquième stèle inscrite du Bàràv Oriental. Ces deux derniers dégagements ont amené la découverte de plusieurs fragments d'inscriptions inconnus complétant cette stèle, et d'une nouvelle stèle inscrite, toutes deux de Yaçovarman. Il a dégagé les abris des stèles inscrites aux angles Nord-Ouest et Nord-Est du Bàràv afin de pouvoir reconstituer leur voûte. Il a commencé le dégagement de Práḥ Kò, continué et terminé les travaux de consolidation, de redressement et de reconstitution des galeries extérieures du Bàyon et mis au jour l'angle Sud-Est d'un bassin situé à l'angle Nord-Est de ce monument. Il a terminé le dégagement entrepris par M. Parmentier au Kròl Romāḥ, monument situé près de la cascade des Kulên. Après le départ de M. Marchal, il a continué, dans le groupe d'Aṅkor, les travaux entrepris à Prè Rup et à Práḥ Khăn et dirigé les divers services de la Conservation. Il a d'autre part terminé le relevé du Pràsàt Tò dont les plans ont été envoyés à Hanoï. Il a établi les relevés des vestiges khmèrs situés au Sud du Pràsàt Tô, de Prei Pràsàt, du Pràsàt Kŏmnăp, du Pràsàt Kŏmnăp Kančan Črou, des édicules abritant les stèles inscrites des angles Nord-Est et Nord-Ouest du Bàràv Oriental et une perspective de reconstitution de l'abri de la stèle inscrite de Prei Pràsàt. Il a également établi les relevés du Kròl Romāḥ, du Pràsàt On Mon et de l'édicule situé à l'angle Nord-Est de Prè Rup. Il a écrit une notice descriptive architecturale sur Prei Pràsàt et sur les édicules abritant les diverses stèles inscrites avec relevés, croquis et photographies à l'appui (*BEFEO.*, XXXII, p. 113). Il a participé aux travaux de la Commission locale des sites du Cambodge et il en a profité pour faire classer la cascade des Kulên.

Chargé de mission.

Mlle M. COLANI a classé et rangé au Musée Louis Finot les objets préhistoriques, rapportés de ses tournées. Elle a assisté en qualité de déléguée au Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient. En février, elle partit pour la province de C'ieng-khwang (Haut-Laos) où elle se proposait d'étudier des groupes de jarres en pierre excentriques, c'est-à-dire éloignés du grand groupe de Ban Ang et de ceux de moindre importance, Champ d'aviation de Lat Sen et Ban Sua. Elle en revint au mois de juin.

Durant le second semestre de 1932, Mlle M. COLANI a déballé et classé les matériaux rapportés par elle du Tran-ninh. Elle a fait exécuter sous sa direction de nombreux estampages de dessins sur céramique (tessons compris dans les mobiliers des jarres et des pierres funéraires). Elle a écrit un article pour le journal des préhistoriens d'Extrême-Orient et plusieurs chapitres d'un ouvrage d'ensemble. Elle a rangé les collections préhistoriques au Musée Louis Finot, travail qui lui a procuré l'occasion de revoir les pièces trouvées à Cầu-giật (province de Nghệ-an, Annam) grâce à la grande perspicacité de M. PAJOT. Elles étaient incluses dans les agglomérations de *Placuna placenta* LINNÉ. Frappée de l'intérêt présenté par ce mobilier néolithique et troublée par ces énigmatiques agglomérations de coquilles de Lamellibranches, Mlle M. COLANI, sur le conseil de M. CŒDÈS, se rendit en Annam septentrional (provinces de Thanh-hóa, de Nghệ-an et de Hà-tịnh). Elle découvrit plusieurs dépôts nouveaux de *Placuna* et une grande butte artificielle d'*Arca* LINNÉ. Rentrée à Hanoi, elle consigna ses observations et ses conclusions en des notes détaillées. Entre temps elle avait rédigé deux comptes rendus bibliographiques pour le *Bulletin*.

Attachés à l'Ecole.

— M. R. MERCIER, ancien élève de l'Ecole des Arts décoratifs et de l'Ecole Boule, professeur technique contractuel, en service à l'Ecole des Arts appliqués de Hanoi, définitivement engagé en qualité de chef des travaux pratiques de l'Ecole Française d'Extrême-Orient par avenant à son contrat en date du 22 janvier 1932, avec l'agrément de M. le Résident supérieur au Tonkin, a assumé la part la plus active dans l'organisation du Musée dont il assure la conservation et l'entretien.

— M. M. CHAVANIEUX, chef de la Section de photographie, tout en assurant la marche normale de ce service, a commencé la préparation d'un répertoire général de nos collections photographiques.

Assistants.

— M. NGUYỄN-VĂN-TÒ a été chargé des fonctions de secrétaire administratif de l'Ecole en remplacement de M. J. WILKIN, admis à la retraite. Il a écrit pour le *Bulletin*, XXXII, plusieurs notes bibliographiques et donné à la revue *Đông-thanh*

(n°s 1 sqq.) une série d'articles en annamite sur les travaux de l'Ecole. Il a été réélu directeur des cours de la Société d'Enseignement mutuel du Tonkin, dont il a été en outre chargé de rédiger le Bulletin.

— M. Nguyễn-văn-Khoan a continue à assurer le fonctionnement du fonds européen de l'Ecole.

— M. Trần-văn-Giáp a été nommé assistant par arrêté du 5 février 1932. Il a surveillé la préparation des fiches pour l'impression de l'*Inventaire du fonds chinois* (t. II). Il a mis au point son travail sur *Le Bouddhisme en Annam*, publié dans *BEFEO.*, XXXII, p. 191.

— M. Kim Yung-Kun a été engagé le 1er mai 1932 en qualité de bibliothécaire-adjoint, chargé des fonds japonais et coréen de l'Ecole.

Membres d'honneur.

L'Ecole Française d'Extrême-Orient a appris avec une immense douleur et une profonde indignation l'attentat dont a été victime le Président Paul Doumer, son fondateur et le plus vénéré de ses membres d'honneur (Nécrologie, infra, p. 549). Elle a chargé aussitôt un de ses membres d'honneur, M. Paul Pelliot, de l'Institut, de la représenter aux obsèques et de déposer une couronne sur la tombe du défunt. Elle a par contre enregistré avec une vive satisfaction le retour au Ministère des Colonies d'un autre de ses membres d'honneur, M. Albert Sarraut, sur la proposition de qui elle a obtenu en 1920 la personnalité civile, et qui n'a jamais cessé de lui témoigner le plus bienveillant intérêt.

— M. le Dr. F. D. K. Bosch, chef du Service archéologique des Indes Néerlandaises, a envoyé au *Bulletin* une nouvelle série de *Notes archéologiques*, traitant de diverses questions d'archéologie indochinoise (*BEFEO.*, XXXII, p. 7).

— M. L. Finot, professeur honoraire au Collège de France, a continué à se tenir en contact étroit avec l'Ecole. Il a donné au *Bulletin* un article sur *Une inscription vishnouite d'Ankor* (XXXII, p. 1-5), et rédigé la notice nécrologique du Président Doumer (infra, p. 549). Il a été promu officier de la Légion d'Honneur par décret du 12 janvier 1932.

— M. P. Pelliot, Membre de l'Institut, chargé d'une mission en Extrême-Orient par le Ministère de l'Education nationale, a traversé l'Indochine en novembre 1932 et inspecté les divers travaux poursuivis par notre institution. A Ankor, il a été reçu par MM. Marchal et Trouvé, et à Phnom Pên, par M. Parmentier ; en Annam, M. Claeys lui a présenté les derniers travaux effectués à Bàng-an et l'a mené sur les sites de Trà-kiệu et de Đồng-dương où diverses mesures conservatoires ont été discutées sur place. M. Pelliot, après avoir visité le Musée de Tourane, s'est rendu à Huè où il a été reçu en séance spéciale par les Amis du Vieux Huè, dont le

rédacteur est le R. P. CADIÈRE, membre correspondant de l'Ecole. M. PELLIOT a fait une brillante causerie sur l'état des recherches relatives à l'Asie Centrale. A Hanoi même, il a visité en détail le Musée et la Bibliothèque, dont les collections ont été en grande partie constituées par lui-même, au cours de son séjour à l'Ecole Française d'Extrême-Orient et des missions successives remplies par lui en Chine et en Asie Centrale de 1900 à 1908. Il a honoré de sa présence une exposition de souvenirs relatifs à la première installation des Français à Hanoi qu'avait groupés la collaboration de l'Ecole Française, et de la Société des Amis du Vieux Hanoi dont M. CŒDÈS est le président. M. PELLIOT a quitté Haiphong le 2 décembre 1932, se rendant au Japon et en Chine, où il a rencontré à Pékin M. GASPARDONE, chargé d'une mission en Chine, achevant ainsi la revue de toutes les activités de l'Ecole.

Membres correspondants.

L'Ecole Française d'Extrême-Orient a eu la douleur de perdre trois de ses membres correspondants : le P. DURAND, mort à Paris le 23 janvier 1932. le P. Max de PIREY, mort à Maizière le 9 avril 1932, et M. J. BOUCHOT, mort à Besançon le 9 mai 1932 (Nécrologie, infra, p. 554). Elle s'est assuré la collaboration de trois nouveaux correspondants : le Dr. P. VAN STEIN CALLENFELS, inspecteur du Service archéologique des Indes Néerlandaises (arrêté du 17 février 1932), Mlle M. COLANI, et M. R. LINGAT, conseiller légiste à Bangkok (arrêté du 15 septembre 1932).

— M. G. GROSLIER, directeur des Arts cambodgiens, a effectué au Musée Albert Sarraut d'heureux aménagements sur lesquels on trouvera plus loin quelques détails. Au cours d'un séjour de trois semaines à Bantăy Chmàr, il a mis au point un plan d'ensemble de ce monument, et exécuté sur place un tracé à o m. 005 par mètre.

— Mlle S. KARPELÈS, secrétaire de l'Institut d'Etudes bouddhiques, rentrée de congé en février 1932, s'est d'abord occupée de l'impression du premier volume du *Tripiṭaka* cambodgien, du *Bulletin d'informations religieuses*, publié par l'Institut bouddhique, et du *Dictionnaire cambodgien*. Elle a repris ses multiples tournées notamment dans l'Ouest du Cambodge et le Sud-Ouest de la Cochinchine. Elle signale en divers endroits de réels progrès dans l'enseignement du pāli.

— M. R. LINGAT a donné au *Bulletin* deux comptes rendus (XXXII, p. 512-517, 526-530), ainsi qu'une chronique sur les fêtes du cent-cinquantième anniversaire de la fondation de Bangkok et l'instauration au Siam du régime constitutionnel (infra, p. 536).

— M. J.-H. PEYSSONNAUX, conservateur du Musée Khải-định à Huè et conservateur-adjoint du Musée cham de Tourane, a continué d'assurer, avec toute l'activité permise par un service très chargé à la Résidence supérieure en Annam, ces différentes fonctions. Il a délivré au cours de l'année, des certificats de non-classement pour l'exportation des objets d'art. Il a assuré la mise en vente, pour le compte du budget de l'Ecole, de représentations d'art cham, éditées en cartes postales, d'après les clichés de l'Ecole. Il s'est rendu trois fois à Tourane et y a visité le Musée cham

et son dépôt, dont la surveillance et l'entretien sont parfaitement effectués par le secrétaire qui en a la charge. Il a, sur la demande du Dr Rivet, directeur du Musée du Trocadéro, effectué une enquête relative aux « battoirs » à écorce, en pierre (1). A la suite de cette enquête, il a adressé au Dr Rivet une documentation iconographique et des indications bibliographiques.

— Le P. H. de Pirey s'est consacré à une dernière révision du catalogue de nos collections numismatiques. Il a augmenté celles-ci de diverses pièces qui en étaient absentes et qu'il a tirées de sa belle collectio personnelle. Il a d'autre part repéré plusieurs emplacements de ruines chames et il a préparé une carte de Quảng-bình où ces indications sont reportées avec précision.

Représentant à Paris.

M. J. Przyluski, professeur au Collège de France, a surveillé l'impression des volumes 2 et 3 de la IIIe partie du *Temple d'Angkor Vat* (Mémoires archéologiques, tome II), et de l'Index de la *Bibliotheca Indosinica* de H. Cordier.

***

Publications.

Les deux premiers numéros du tome XXXI du *Bulletin* de l'Ecole ont paru réunis, comme l'année précédente.

Le *Temple d'Angkor Vat*, qui forme le tome II des « Mémoires archéologiques publiés par l'Ecole Française d'Extrême-Orient », s'est augmenté de trois nouveaux volumes : *La Galerie des bas-reliefs*, I, II, III.

L'Index de la *Bibliotheca Indosinica* de Henri Cordier, préparé par Mme M.-A. Roland-Cabaton, portant le n° XVIIIbis des « Publications » de l'Ecole, a paru en novembre 1932 (2).

L'impression du *Catalogue du fonds chinois* se poursuit régulièrement.

La *Bibliographie de l'Indochine française*, 1927-1929, rédigée par MM. P. Boudet et R. Bourgeois, a paru en septembre 1932.

Le volume I de la *Collection de textes et documents sur l'Indochine* est consacré au *Ngan-nan tche-yuan* ou Mémoire sur l'Annam, avec une étude préliminaire, écrite par M. E. Gaspardone.

---

(1) Un magnifique spécimen de ces « battoirs » à écorce est conservé au Musée Khải-định.

(2) Au moment où nous mettons sous presse, nous avons le plaisir d'apprendre que cette publication a été honorée du Prix Giles.

Section de photographie. — La section de photographie a exécuté 186 clichés de format 18×24, 121 de 13×18, plus 150 clichés de projection. Le fonds de l'Ecole comporte donc actuellement 8.370, 3.850 et 1.100 clichés de ces trois catégories. On a en outre achevé le tirage d'une collection complète d'épreuve du format 18×24 (5.957 épreuves exécutées dans l'année) et poussé jusqu'au n° 2.341 la série des épreuves de format 13×18. Cette activité a été mise à profit, notamment par les membres du Congrès de préhistoire de Hanoi et par les Amis du Vieux Hanoi lors de l'exposition qu'ils ont faite au Musée Louis Finot. Il est intéressant de signaler enfin qu'il a été vendu cette année tant à Hanoi qu'à Aṅkor et qu'au Musée Guimet à Paris 1.193 épreuves de 18×24 et 577 de 13×18.

Bibliothèque. — Voici la liste des acquisitions nouvelles (1) :

Livres et manuscrits.

Naomi Abe 阿部直躬. *Sanjūnen no kaiko* 三十年の回顧. Ōsaka, Shōgyō kō shin jo, 1922. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

The Abhidhan-Rajendra. Jain Encyclopaedia. Prakrit (Magdhi to Sanskrit). Vol. I-VII. Compiled by His Holiness Jain Acharya Shreemad Vijay Rajendra Sodreeshwarjee Maharaj. Ratnam, Jain Prabhakar Printing Press.

Udayana Ácharya. *The Kusumánjali, or Hindu proof of the existence of a supreme being.* With the Commentary of Hari Dasa Bhaṭṭácharya. Edited and translated by E. B. Cowell, assisted by Maheśa Chandra Nyayaratna. Calcutta, The Baptist Mission Press, 1864.

Actes du XVIIIe Congrès international des Orientalistes. Leiden 7-12 Septembre 1931. Leide, E. J. Brill, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

N. Adriani. *Verzamelde Geschriften.* Vol. I-III. Haarlem, De Erven F. Bohn, 1932.

S. Krishnaswami Aiyangar. *Evolution of Hindu Administrative Institutions in South India.* Madras, Thompson, 1931. Cf. *BEFEO.*, XXXII, 540. [*Don de l'Université de Madras.*]

---

(1) Les titres suivis de la mention [*Don*] sont ceux de livres ou de périodiques offerts par le corps savant, la société, l'institution ou le service officiel qui les a fait éditer. Les autres donateurs sont l'objet d'une mention spéciale. Les publications suivies de la mention [*Ech.*] sont celles qui ont été reçues à titre d'échange. La mention « dépôt légal » [*Dép.*] désigne les livres ou périodiques envoyés obligatoirement à notre bibliothèque en exécution de l'article 26 de l'arrêté du 20 septembre 1920. Les titres qui ne sont suivis d'aucune mention sont ceux des ouvrages qui sont entrés par voie d'achat à notre bibliothèque.

Jean AJALBERT. *L'Indochine par les Français.* 3e éd. Paris, Gallimard, 1931. (Les Documents bleus.) [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

Matajirō AKABORI 赤堀又次郎. *Nihon bungakusha nempyō* 日本文學者年表. 2e éd. Tōkyō, Musashino shoin, 1927.

Roy Chapman ANDREWS. *On the Trail of Ancient Man.* A Narrative of the Field work of the Central Asiatic Expeditions. With an Introduction and a Chapter by Henry Fairfield OSBORN. New York, G. P. Putnam's Sons, 1926.

ANGUTTARA-NIKĀYA. *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya) or More-numbered suttas.* Vol. I (Ones, twos, threes). Translated by F. L. WOODWARD. London, Pali Text Society, 1932. (Pali Text Society. Translation Series, N° 22.)

Đào-duy-ANH. *Giản-yếu Hán-Việt tự-điển. Dictionnaire sino-annamite* avec annotations en français par Đào-duy-ANH, revu par Hãn-mạn-tử Giao-tiểu. Huè, Tiêng-dân, 1932, 2 vol. Cf. *BEFEO.*, XXXII, 524.

Charles ANNANDALE. *The New Gresham Dictionary of the English Language.* With Supplement by William Keith LEASK, J. R. AINSWORTH-DAVIS & John DOUGALL. London, The Gresham Publishing Company, 1930.

Arbeitsbedingungen. Organisation, Schutz und Regelung in Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (Internationale Kolonialausstellung, Paris 1931. Französisch Indochina. Abteilung der Dienste für soziales Wohl. Generalarbeitsinspektion.) [*Dép.*]

Ernst ARBMAN. *Rudra.* Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Inauguraldissertation. Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1922. (Uppsala Universitets Arsskrift, 1922. Filosofi, Sprakvetenskap och Historiska Vetenskaper, 2.)

Chōhaku ARIGA 有賀長伯. *Fumoto no Chiri* 麓の塵. Kyōto, Sasaki Sōjirō, 1800. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

L'armée française en Indochine. Paris, Imprimerie Nationale, 1932. (Exposition Coloniale Internationale de Paris, 1931. Les armées françaises d'outre-mer.) [*Don du Ministère des Colonies.*]

Arrêtés du 8 avril 1925 organisant le personnel des Services techniques et scientifiques de l'Agriculture en Indochine. Hanoi - Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1925. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Dép.*]

Arrêté du 12 février 1931 réglant l'organisation et le fonctionnement du Crédit populaire agricole en Indochine. Hanoi, Lê-văn-Tàn, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Id.*]

ĀRYADEVA. *Akṣara-çatakam.* The Hundred Letters. A Madhyamaka Text by ĀRYADEVA, after Chinese and Tibetan Materials translated by Vasudev GOKHALE. Heidelberg, 1930. (Materialien zur Kunde des Buddhismus. 14 Heft.)

ID. *The Catuḥśataka of* ĀRYADEVA. Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the commentary of CANDRAKIRTTI. Reconstructed and edited by Vidhushekhara BHATTACHARYA. Part II. Calcutta, Visva-Bharati Book-Shop, 1931. (Visva-Bharati Series. 2.) [*Don de l'éditeur.*]

AŚVAGHOṢA. *The Saundarananda or Nanda the Fair.* Translated from the Original Sanskrit of AŚVAGHOṢA by E. H. JOHNSTON. London, Oxford University Press, 1932. (Panjab University Oriental Publications, N° 14.)

Isaburō Azumi 安住伊三郎. *Ō-a-ryō-shū o otozurete* 歐亞兩洲を訪てれ. Ōsaka, Tōyō bōeki shinpō sha, 1927. [*Don de l'auteur.*]

Bādarāyaṇa. *The Brahma-Sūtras of* Bādarāyaṇa, with the comment of Śaṅkarāchārya, chapter II, quarters I & II. Edited in the Original Sanskrit, with English Translation, Notes, Glossary of Technical Terms and Index by S. K. Belvalkar. 2d ed., revised and enlarged. Poona, Bilvakunja Publishing House, 1931.

Id. *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çâriraka-Mîmâṅsâ des* Bâdarâyaṇa *nebst dem vollständigen Commentare des* Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887.

Sir Athelstane Baines. *Ethnography (Castes and Tribes).* Strassburg, Karl J. Trübner, 1912. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. II Band, 5 Heft.)

R. D. Banerji. *The Haihayas of Tripuri and their monuments.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1931. (Memoirs of the Archæological Survey of India. 23.) [*Ech.*]

V. Barbier. *Quyển chỉ nam tập nói tiếng Việt-Pháp.* Guide de conversation annamite-français. Hanoi-Haiphong, I. D. E. O., 1931. [*Don de l'auteur.*]

Bardesane l'astrologue. *Le livre des lois des pays.* I. *Texte syriaque publié avec un avertissement et une analyse* par F. Nau. 2e tirage, 1931. II. *Traduction française avec une introduction et de nombreuses notes* par F. Nau. Paris, Paul Geuthner, 1899.

Roger Barlow. *A Brief Summe of Geographie.* Edited with an Introduction and Notes by E. G. R. Taylor. London, The Hakluyt Society, 1932. (The Hakluyt Society. Second Series, LXIX.)

Christian Bartholomæ. *Altiranisches Wörterbuch.* Strassburg, Karl. J. Trübner, 1904.

Ct Baudesson. *Au pays des superstitions et des rites. Chez les Moïs et les Chams.* Paris, Plon, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Germain Bazin. *La reconstitution du temple d'Angkor à l'Exposition coloniale de 1931.* MM. Charles et Gabriel Blanche, architectes. Paris, Launay, 1930. (L'architecture, vol. XLV, nº 4, 15 avril 1930.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Sir Hesketh Bell. *Foreign colonial administration in the Far East.* London, Edward Arnold, 1928.

Sir Charles Bell. *The Religion of Tibet.* Oxford, Clarendon Press, 1931.

G. Bergstrasser. *Neue Materialien zu Ḥunain ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie.* Leipzig, F. A. Brockhaus, 1932. (Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes. XIX, 2.) [*Ech.*]

Maurice Besson. *Histoire des Colonies françaises.* 3e éd. Paris, Boivin, 1931.

Theodore Besterman. *Crystal-Gazing : A Study in the History, Distribution, Theory and Practice of Scrying.* London, William Rider, 1924.

H. Otley Beyer. *An account of the Beyer-Boston collections in Philippine Archaeology,* with some notes on their significance. Mss. [*Don de l'auteur.*]

Id. *A Preliminary classification of the prehistoric and protohistoric stone artifacts of the Philippine Islands.* Mss. [*Id.*]

Id. *Tektites in Luzon. Announcement of the discovery of considerable quantities of a new variety of tektite — intermediate between Billitonite and Moldavite — and proposing the term Rizalite as a designation for the same.* Mss. [*Id.*]

T. J. Bezember. *Les arts et métiers indonésiens.* Atlas d'images avec une introduction du Prof. T. J. Bezember. La Haye, Ten Hagen's Drukkerij en Uitgeversmaatschappij, 1931.

H. R. H. Prince Bhanurangsi. *Généalogie de la famille maternelle du roi Phra Nang Klao.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2471. [*Ech.*]

Bharavi. *Kirâtârjuniyam (Der Kampf Arjuna's mit dem Kirâten.)* Gesang I & II. Aus dem Sanskrit übersetzt von D.r C. Schutz. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1845.

Bharavi's *Poem Kiratarjuniya or Arjuna's Combat wit the Kirata.* Translated from the Original Sanskrit into german and explained by Carl Cappeller. Cambridge, Harvard University, 1912. (Harvard Oriental Series. Vol. XV.)

Benoytosh Bhattacharyya. *An Introduction to Buddhist Esoterism.* Oxford University Press, 1932. [*Don.*]

Bhattoji Dikshita. *Siddhanta Kaumudi.* Edited by Tara Nath Tarkabachaspati. Calcutta, 1863, 2 vol.

La Bibliothèque Nationale de Peiping et ses activités. Peiping, Imprimerie des Lazaristes, 1931. [*Don de la Bibliothèque Nationale de Peiping.*]

Walter Bjorkman. *Ofen zur Türkenzeit vornehmlich nach türkischen Quellen.* Hamburg, L. Friederichsen, 1920. (Hamburgische Universität Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslands kunde. Band III.)

Davidson Black. *Evidences of the Use of Fire by Sinanthropus.* Peiping, Geological Society of China, 1931. (Bull. of the Geol. Soc. of China, vol. XI, n° 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Palaeogeography and Polar Shift.* A Study of Hypothetical Projections. Peiping, 1931. (Reprinted from the Bull. of the Geol. Soc. of China, vol. X, 1931.) [*Id.*]

Id. *Skeletal Remains of Sinanthropus other than skull parts.* Peiping, 1932. (Bull. of the Geol. Soc. of China, XI, n° 4.) [*Id.*]

Maurice Bloomfield. *Vedic Variants.* A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda by Maurice Bloomfield and Franklin Edgerton. Vol. II. *Phonetics.* Baltimore, Waverly Press, 1932. (Special Publications of the Linguistic Society of America. Vedic Variants Series.)

E. A. H. Blunt. *The Caste System of Northern India.* With special reference to the United Provinces of Agra and Oudh. Madras, The Dioceson Press, 1931.

P. O. Bodding. *A Santal Dictionary.* Vol. I, part 1-2, A-B. Oslo, Jacob Dybwad, 1929-1930. (Det Norske Videnskaps-Akademi I Oslo.)

Ernst Boerschmann. *Die Baukunst und Religiöse Kultur der Chinesen.* Einzeldarstellungen auf Grund eigener Aufnahmen während dreijähriger Reisen in China. Band III. Pagoden 寶塔 Pao Tâ. Erster Teil. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1931.

Les Bois et les principaux sous-produits forestiers de l'Indochine. Paris-Belfort, Imprimerie nouvelle, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française.) [*Dép.*]

Lt.-Col. Bonifacy. *Le canton de Tu-long et la frontière sino-tonkinoise.* Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1924. (Revue indochinoise, 1924, n°s 5-6.) [*Don de Mlle Bonifacy.*]

Georges BONNEAU. *Notre cœur. Textes choisis.* Kyôto, Institut Franco-Japonais du Kansai. 1931 (Institut Franco-Japonais du Kansai. Année 1931-32. Trimestre d'hiver. Division féminine.) [*Don de l'Institut franco-japonais du Kansai.*]

ID. *Japon et Mandchourie.* 20e mille. Paris, Vanier, 1932. [*Don de M. Inabata Katsutarô.*]

Dr. F. D. K. BOSCH. *Notes archéologiques.* I-III. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (BEFEO., t. XXXI, nos 3-4.)

Paul BOUDET. *Bibliographie de l'Indochine Française. 1927-1929,* par Paul BOUDET et Remi BOURGEOIS. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Ecole Française d'Extrême-Orient.)

ID. *Iconographie historique de l'Indochine Française.* Documents sur l'histoire de l'intervention française en Indochine, recueillis et publiés par Paul BOUDET et André MASSON. Paris, Les Editions G. Van Oest, 1931. Direction des Archives et des Bibliothèques de l'Indochine.) [*Don de l'éditeur.*]

H. BREUIL. *Le feu et l'industrie lithique et osseuse à Choukoutien.* Peiping, Geological Society of China, 1931. (Bull. of the Geol. Soc. of China, vol. XI, n° 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Brevets de promotion des princes de la famille royale. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

A. B. BREWSTER. *The Hill Tribes of Fiji,* A Record of Forty Years' intimate connection with the tribes of the mountainous interior of Fiji, with a description of their habits in war & peace, methods of living, characteristics mental & physical, from the days of cannibalism to the present time. London, Seeley, Service, 1922.

Charles BRUNEAU. *Manuel de phonétique pratique.* 2e édition revue et complétée. Paris, Berger-Levrault, 1931.

Francis BUCHANAN. *Journal of Francis Buchanan kept during the survey of the district of Bhagalpur in 1810-1811.* Edited with Notes and Introductions by C. E. A. W. OLDHAM. Patna, Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa, 1930. [*Don de l'éditeur.*]

BUDDHAGHOSA. *Sārattha-Ppakāsinī,* BUDDHAGHOSA's *Commentary on the* Samyutta-Nikāya. Edited by F. L. WOODWARD. Vol. II. *On Nidāna-Vagga, Khandha-Vagga, Salāyatana-Vagga* (First Part). London, Oxford University Press, 1932. (Pali Text Society.)

ID. *The Sumangala-Vilāsinī,* BUDDHAGHOSA's *Commentary on the Dīgha-Nikāya.* Edited by W. STEDE from materials left unfinished by T. W. Rhys DAVIDS and J. Estlin CARPENTER. Part III (Suttas 21-34). London, Oxford University Press, 1932. (Pali Text Society.)

Sir Ernest A. Wallis BUDGE. *The Egyptian Heaven & Hell, being the Book of Am-tuat, the shorter form of the book of Am-ţuat, the book of the gates and the contents of the books of the other world.* London, Martin Hopkinson, 1925.

J. BURNAY. *L'or des fourmis au Siam.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Extrait du BEFEO., t. XXXI, nos 1-2.)

BUSTON. *History of Buddhism (Chos-ḥbyung).* Part I. The Jewelry of Scripture. Translated from tibetan by OBERMILLER. Heidelberg, O. Harrassowitz, 1931. (Materialien sur Kunde des Buddhismus, 18 Heft.)

Antoine CABATON. *Les Colonies Françaises. L'Indochine.* Paris, H. Laurens, 1932. (Anthologies illustrées.) Cf. *BEFEO.*, XXXII, 508-510.

The Cambridge Ancient History. IX. *The Roman Republic 133-44 B. C.* Edited by S. A. Cook, F. E. Adcock and M. P. Charlesworth. Cambridge, The University Press, 1932.

The Cambridge History of the British Empire. General Editors J. Holland Rose, A. P. Newton, E. A. Benians. Vol. I. *The Old Empire from the beginnings to 1783.* Cambridge, University Press, 1929.

J. N. Carizey. *Premier supplément au Recueil des règlements concernant le personnel européen des cadres indochinois constitués et organisés par arrêtés locaux.* 1ère partie mise à jour au 30 décembre 1931. 2e partie, Textes nouveaux. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1931-1932.

Louise Clément-Carpeaux. *Jean-Baptiste Carpeaux.* Paris, G. Kadar, 1932. (L'Art et les Artistes, n° 130, oct. 1932.) [*Don de M. G. Cœdès.*]

Cartes postales éditées par l'Ecole Française d'Extrême-Orient. I. *Musée de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* (12 cartes). II. *Ruines d'Angkor* (24 cartes). Chelles, A. Faucheux, 1925. III. *Musée cham de Tourane* (24 cartes). Paris, La Néogravure, 1931.

Cartes postales (*Vues de Phnom-penh*), *éditées par « La Pagode » et par* Henry. (120 cartes).

Catalogue des plantes de Madagascar publié par l'Académie malgache. 1. *Orchidaceae* d'après R. Schlechter par H. Perrier de la Bathie. 2. *Cyperaceae* par H. Chermezon. 3. *Pteridophyta* par Carl Christensen. 4. *Asclepiadaceae* par P. Choux. 5. *Chlaenaceae* par H. Perrier de la Bathie. 6. *Scrofulariaceae* d'après G. Bonati par H. Perrier de la Bathie. 7. *Dioscoreaceae* par H. Perrier de la Bathie. 8. *Sapindaceae* par P. Choux. 9. *Menispermaceae* par L. Diels. 10. *Anonaceae* par L. Diels. Tananarive, G. Pitot, 1930-1931. [*Don du Gouvernement général de Madagascar.*]

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. T. CVIII, *Cartin-Mascarel.* CIX, *Mascareñas-Matzuschita.* CX, *Mau-Mazaury.* CXI, *Maze-Memus.* Paris, Imprimerie Nationale, 1931. [*Don du Ministère de l'Education nationale.*]

Anton Abraham Cense. *De Kroniek van Bandjarmasin.* Santpoort, C. A. Mees, 1928.

Cervantes. *Truyện nhà hiệp-sĩ Đông-ky-xuất. Histoire de Don-Quichotte.* Traduction annamite par Đặng-văn-Hinh. Fasc. I-VIII. Hanoi, Trung-bắc tân-văn, 1932. (La Pensée de l'Occident. Bibl. de Traductions. D, I.) [*Dép.*]

P. Teilhard de Chardin. *Fossil Mammals from the late Cenozoic of Northern China*, by P. Teilhard de Chardin and C.C. Young. Peiping, Geological Survey of China, 1931. Palaeontologia Sinica. Ser. C. Vol. IX, 1.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *The Geology of the Weichang Area.* Peiping, 1932. (Bull. of the Geol. of China, n° 19.) [*Id.*]

Id. *The Lithic Industry of the Sinanthropus Deposits in Choukoutien*, by P. Teilhard de Chardin and W. C. Pei. Peiping, 1932. (Bull. of the Geol. Soc. of China, XI, n° 4.) [*Id.*]

Chemin de fer de Phnom-penh à Battambang et Mongkolborey. Cambodge. Inauguration de la section Phnompenh-Pursat. Phnom-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1932 (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale des Travaux Publics.) [*Dép.*]

CHEN YUAN. *An analytical list of the Tun-huang manuscripts in the National Library of Peiping*. Peiping, 1931, 6 vol. (Published by the National Research Institute of history and philology of Academia Sinica.)

Henri CHERMEZON. *Synopsis des Cypéracées de Madagascar*. Tananarive, G. Pitot, 1931. (Mémoires de l'Académie malgache, X.) [*Ech.*]

The Chronicle of the Emerald Buddha. Translation by Camille NOTTON. Bangkok, The Bangkok Times Press, 1932. [*Don de M. Notton.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 526-530.

S. M. CHULALONGKORN. *Etude comparée du bouddhisme Hīnayāna avec le Mahāyāna*. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2471. [*Ech.*]

ID. *Lettres adressées au Prince Vajirañāṇa, patriarche suprême*. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Id.*]

Jean Yves CLAEYS. *L'archéologie du Siam*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931 (BEFEO., t. XXXI, nos 3-4.)

ID. *Simhapura, la grande capitale chame*. Paris, les Editions G. Van Oest, 1931. (Extrait de la Revue des Arts asiatiques, t. VII, 1931-1932.)

William H. CLAFLIN. *The Stalling's Island Mound Columbia County, Georgia*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1931. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, XIV, 1.) [*Ech.*]

La Cochinchine. Publié sous le patronage de la Société des Etudes Indochinoises. Saigon, P. Gastaldy, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française.) [*Dép.*]

Code civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Code civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin. Dân-luật thi-hành tại các tòa Nam-án Bắc-kỳ. Hanoi, Imprimerie Ngô-tử-Hạ, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine.) Cf. *BEFEO.*, XXXII, 524-525.

G. CŒDÈS. *Note sur quelques sculptures provenant de Srideb (Siam)*. Paris, Ernest Leroux, 1932. (Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de RAYMONDE LINOSSIER.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Le piédestal de Trà-kiệu*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Extrait du BEFEO., t. XXXI, nos 1-2.)

ID. *Notre transcription du siamois*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Extrait du BEFEO., t. XXXI, nos 3-4).

William COHN. *Asiatische Plastik*. China-Japan-Vorder-Hinterindien-Java. Berlin, Bruno Cassirer, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

M. COLANI. *Procédés de décoration d'un potier de village (Cammon-Laos)*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Extr. du BEFEO., t. XXXI, nos 3-4.)

Collection de textes et documents sur l'Indochine. I. KAO HIONG-TCHENG. *Ngan-nan tche yuan*. Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le Ngan-nan tche yuan et son auteur par E. GASPARDONE. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Ecole Française d'Extrême-Orient.)

Collection internationale de monographies linguistiques. Bibliothèque linguistique. Anthropos. Tome V. Het Chineesch Taaleigen. Inleiding tot de gespro-

kene taal (Noord-Pekineesch dialekt), door Jos. MULLIE. Ite Deel. Pei-p'ing, Drukkerij der Lazaristen, 1930.

Le Comité central d'instruction physique et de préparation militaire de l'Indochine. Mâcon, Protat Frères, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française.) [*Dép.*]

The Commercial Code of Japan annotated. Published by Codes Translation Committee, The League of Nations Association of Japan. Vol. II. Tokyo, Maruzen Company, 1932.

A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripiṭaka Edited in Peking during the K'ang-Hsi Era, and at present kept in the Library of the Otani Daigaku Kyōto in which the contents of each sūtra are collated with their corresponding parts in the existing sanskrit, pāli and chinese texts, and in which page-references to the Narthang and the Derge edition of the Tripiṭaka are also entered. I-III. Kyōto, The Otani Daigaku, 1930-1932.

Condiciones, organización, protección y reglamentación del trabajo en Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (Exposición Colonial Internacional, Paris, 1931. Indochina Francesa. Sección de los servicios de interés social. Inspección general del trabajo de Indochina.) [*Dép.*]

Conditions, Organisation, Protection and Regulation of Labour in Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie-Nouvelle, 1931. (International Colonial Exhibition, Paris, 1931. French Indochina. Department for Services of Social interest. Inspection general of Labour in Indochina.) [*Id.*]

Le Conseil des recherches scientifiques de l'Indochine. Paris, Charles Lemonnier, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française.) [*Id.*]

Harold P. COOKE. *Osiris.* A study in myths, mysteries and religion. London, C. W. Daniel Company, 1931.

Ananda K. COOMARASWAMY. *Introduction to the Art of Eastern Asia*, Boston, The Open Court, 1932. (Reprinted from The Open Court, March, 1932.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *What is common to Indian and Chinese Art ?* Boston, 1932. [*Id.*]

Carleton Stevens COON. *Tribes of the Rif.* Cambridge, Peabody Museum of Harvard University, 1931. (Harvard African Studies, vol. IX.)

G. CORDIER. *Cours de langue annamite.* Année préparatoire. Grammaire et exercices. 2e année. Textes divers. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1932. 3e année. Textes, 1ère série. Hanoi, Tân-dân thư-quán, 1932. [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 521-522.

ID. *Dictionnaire annamite-français à l'usage des élèves des écoles et des annamitisants.* Supplément. Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1932. [*Id.*]

ID. *Morceaux choisis d'auteurs annamites précédés d'un abrégé de l'histoire de la littérature annamite à l'usage de l'enseignement secondaire franco-indigène et des classes supérieures de l'enseignement secondaire français.* 1ère éd. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. [*Id.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 522-523.

Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum Conditum atque digestium. Pars Secunda. Inscriptiones Aramaicas Continens. Tomus III. Fasc. primus. Pars quarta. Inscriptiones Himyariticas et Sabaes Continens. Tomus III. Tabulae. Fasc. Secundus. Parisiis, E. Reipublicae Typographeo, 1926, 1932. [*Don.*]

Correspondance échangée par S. M. l'Empereur Đồng-khánh avec Pétrus J.-B.Trương-vĩnh-Ký, érudit cochinchinois. Textes traduits par M. Nicolas Trương-vĩnh-Tông et mis en vers français par M. Raphaël Barquissau. Saigon, Société des Imprimeries et Librairies Indochinoises, 1932. [*Don de la Société des Etudes indochinoises.*]

H. S. Cosgrove. *The Swarts Ruin, a Typical Mimbres Site in South Western New Mexico.* Report of the Mimbres Valley Expedition Seasons of 1924-1927 by H. S. and C. B. Cosgrove, and a section on the Skeletal Material by William White Howells. Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum, 1932. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XV, 1.) [*Ech.*]

A. J. L. Couvreur. *De Timorgroep en de Zuid-Wester-Eilanden, en Weven en Ikatten, door A. J. L. Couvreur en B. M. Goslings.* Amsterdam, Druk de Bussy, 1932. (Gids in het Volkenkundig Museum, X.) [*Don.*]

Karel Christiaan Crucq. *Bijdrage tot de Kennis van het Balisch Doodenritueel.* Santpoort, C. A Mess, 1928.

Charles Greene Cumston. *Histoire de la médecine du temps des Pharaons au XVIIIe siècle.* Traduction par Mme Dispan de Floran. Paris, La Renaissance du Livre, 1931. (L'Evolution de l'humanité. Série complémentaire.)

Daikabu gojūnen shoshi 大株五十年小史. Ōsaka, Ōsaka kabushiki torihikijo, 1928. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Dainihon gendai shōtoku meikan 大日本現代頌德名鑑. Tōkyō, Dainihon gendai shōtoku meikan kankōkai, 1921. [*Id.*]

Prince Damrong Rajanubhab. *L'ancienne administration du Siam.* Bangkok, B. E. 2471. [*Ech.*]

Id. *Le bateau du Vat Yan Nava.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2471. [*Id.*]

Id. *Biographie du roi Chulalongkorn avant son avènement.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Id.*]

Id. *Biographie de Somdet Chao Phya Boromomahasuriyavong avant sa régence.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Id.*]

Id. *Chonique de Ranong.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2471. (Collection of Chronicles.) [*Id.*]

Id. *Les dignités princières.* [E siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Id.*]

Id. *Histoire de la crèche instituée par la reine Phra Agrajāyā.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Id.*]

Id. *La mort du roi Mongkut.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. (Collection of Chronicles.) [*Id.*]

Id. *L'orchestre siamois.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2471. [*Id.*]

Dandin. *The Dasakumâracharita of* Dandin *with a Commentary.* Edited with Various Readings, a Literal English Translation, Explanatory and Critical Notes, and an Exhaustive Introduction by M. R. Kale. 3d Edition, revised and enlarged. Bombay, Gopal Narayan, 1925.

Danses cambodgiennes au palais royal à Phnom-Penh le vingt-quatre juin mil neuf cent trente et un à l'occasion des cérémonies de l'inauguration du pavillon Préa Moha Prasath Khemerin. Saigon, Société des Imprimeries et Librairies Indochinoises, 1931. [*Don de la Bibliothèque Royale de Phnom-Penh.*]

Danses exécutées par la troupe de S. M. Prea Bat Samdach Prea Sisowath-Monivong le vingt et un octobre mil neuf cent trente et un au cours de la soirée donnée au Palais royal en l'honneur de M. Paul Reynaud, Ministre des Colonies. Saigon, Société des Imprimeries et Librairies Indochinoises, 1931. [*Dép.*]

Santosh Kumar Das. *The Educational System of the Ancient Hindus.* Calcultta, Mitra Press, 1930.

Surendranath Dasgupta. *A History of Indian Philosophy.* Vol. II. Cambridge, University Press, 1932.

Anchal Dass. *An Economic Survey of Tehong. A villlage in the Jullundur district of the Punjab Inquiry conducted by Anchal* Dass, *under the supervision of H.* Calvert. Lahore, The Civil and Military Gazette, 1931. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Punjab Village Surveys, 3.) [*Ech.*]

Bhagavad Datta. *A History of Vedic Literature.* Vol. I. Part II. The Commentators of the Vedas. Lahore, 1931.

Sir Percival David. *The Shōsō-in.* London, The Eastern Press, 1931. (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, Vol. XXVIII.) [*Ech.*]

Alexandra David-Neel. *La vie surhumaine de Guésar de Ling, le héros thibétain, racontée par les bardes de son pays,* par Alexandra David-Neel et le lama Yongden. Paris, Editions Adyar, 1931.

C. A. F. Rhys Davids. *The Man and the Word.* Heidelberg, 1930. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 16 Heft.)

Har Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature.* London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

A. D. A. de Kat Angelino. *Le problème colonial.* Traduction de E. P. Van den Berghe. Premier volume, Principes et méthodes. Second volume, Les Indes Néerlandaises. La Haye, Martinus Nijhoff, 1931-1932. [*Don.*] Cf. *BEFEO.*, XXXI, 554-556.

J. Delacour. *Les oiseaux de l'Indochine française* par J. Delacour et P. Jabouille. Tomes I-IV. Aurillac, Imp. du Cantal Républicain. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française.) [*Dép.*]

Paul Demiéville. *Sur l'authenticité du Ta Tch'eng K'i Sin Louen.* Tôkyô, 1929. (Extrait du Bulletin de la Maison Franco-japonaise, t. 2, n° 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. Deniker. *Les races de l'Europe.* II. *La taille en Europe.* Paris, Imp. des Beaux-Arts, 1908. (Association Française pour l'avancement des sciences. Congrès de Lyon. 35e session 1906.) [*Don de Mlle Bonifacy.*]

Desideri. *An Account of Tibet, the travels of Ippolito* Desideri *of Pistola, S. J., 1712-1727.* Edited by Filippo de Filippi. London, George Routledge, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Detailed List of the Archaeological sites in the Novaliches district, south-central Luzon, explored by Beyer *and* Boston *up to March 31, 1927.* Mss. [*Don du Prof. Beyer.*]

Le Dictionnaire albanais de 1635, édité avec introduction et index complet par Mario Roques. I. *Dictionarium Latino-Epiroticum* per R. D. Franciscum Blanchum. Paris, Paul Geuthner, 1932. (Bibl. de l'Ecole Nat. des langues orientales vivantes.) [*Ech.*]

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié sous la direction du R^me^ Dom Fernand CABROL et de Dom H. LECLERCQ. Fasc. CXII-CXVII, *Martigny-Mésopotamie*. Paris, Letouzey et Ané, 1932.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. VII-IX, *Critique biblique-Eglise Saint-Pierre-Elam*. Publié sous la direction de L. PIROT. Paris, Letouzey et Ané, 1932.

Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclésiastiques. Fasc. XXXIII-XXXVI, *Barbançon-Bavière*. Paris, Letouzey et Ané, 1932.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Fasc. XCVII-C, *Othon de Freising-Péché*. Paris, Letouzey et Ané, 1932.

V. R. Ramachandra DIKSHITAR. *The Mauryan Polity*. Madras, George Kenneth, 1932. (Madras University Historical Series, III.) [*Don de l'Université de Madras.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 540-543.

Mgr René Ildefonse DORDILLON. *Grammaire et Dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Marquisien-Français*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1931. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XVII.) [*Ech.*]

Jean DORSENNE. *La vie de Bougainville*. 9e éd. Paris, Gallimard, 1930. (Vies des hommes illustres, n° 45.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Dōshisha gojūnen shi hensan iinkai 同志社五十年史編纂委員會. *Dōshisha gojūnen shi* 同志社五十年史. 2e éd. Kyōto, Dōshisha kōyūkai, 1930. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Dō-shū ko-jō soroe e shō 童習古狀揃繪抄. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

P. DRABBE. *Woordenboek der Fordaatschetaal*. Bandoeng, A. C. Nix, 1932. (Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. LXXI, 2.) [*Ech.*]

Sir Francis DRAKE. *The World Encompassed*. Being his next Voyage to that to Nombre de Dios. Collated with an unpublished Manuscript of Francis FLETCHER. With Appendices illustrative of the same voyage and Introduction by W. S. W. VAUX. London, The Hakluyt Society, 1854. (The Hakluyt Society, Ser. I, 16.)

Georges DUMEZIL. *La langue des Oubykhs*. Paris, Edouard Champion, 1931. (Collection linguistique, XXXV.)

A. DU PAC DE MARSOULIES. *L'œuvre sociale de la France en Indochine*. Conférence faite à Shanghai le 30 octobre 1931. Shanghai, La Presse Orientale, 1931. [*Don de la Direction des Archives.*]

René DUSSAUD. *Haches à douille de type asiatique*. Paris, Paul Geuthner, 1930. (Extrait de la revue Syria, 1930.)

J. J. L. DUYVENDAK. *Het Sinologisch Instituut*. Rede uitgesproken bij de Opening van het Sinologisch Instituut Aan de Rijks-Universiteit te Leiden op 20 December 1930. Leiden, E. J. Brill, 1930. [*Ech.*]

Early Voyages and Travels in the Levant. I. *The Diary of Master Thomas* DALLAM, *1599-1600*. II. *Extracts from the Diaries of Dr. John* COVEL, *1670-1679*. Edited by J. Theodore BENT. London, Hakluyt Society, 1893.

W. EBERHARD. *Bericht über die Ausgrabungen bei An-yang (Honan)*. Berlin, Walter de Gruyter, 1932. (Ostasiatische Zeitschrift, VIII, Heft 1-2. 1932.) [*Don de l'auteur.*]

Einrichtung und Tätigkeit der medizinischen Dienste in Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (Internationale Kolonialausstellung, Paris, 1931. Französisch Indochina. Abteilung des dienste für soziales wohl. Generalinspektion der Sanitärischen und Medizinischen Dienste.) [*Dép.*]

Alfred ELWALL. *Dictionnaire anglais-français à l'usage des établissements d'intruction publique et des gens du monde*. 33e édition suivie d'un appendice de mots nouveaux et d'acceptions nouvelles. Paris, Delagrave, 1930.

Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Aanvullingen en Wijzigingen. Afl. 23 (Juli 1930). Afl. 29 (Nieuve serie afl. 14 ; December 1931). Afl. 30 (Nieuwe serie afl. 15 ; Februari 1932). Afl. 31 (Nieuwe serie afl. 1 ; Juni 1932). Afl. 32 (Augustus 1932). s'-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1930-1932.

Encyclopédie de l'Islām. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, publié avec le concours des principaux orientalistes par M. Th. HOUTSMA, A. J. WENSINCK, E. LÉVI-PROVENÇAL, H. A. R. GIBB et W. HEFFENING. Livraison 44. *Maṣmūda-Mekka*. Livraison 45, *Mekka-Miṣrādi*. Leyde, E. J. Brill, 1931-1932.

Enquête au sujet de Nai Kulap. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

C. M. ENRIQUEZ. *Kinabalu, the Haunted Mountain of Borneo, an account of its ascent, its people, flora and fauna*. London, H. F. & G. Witherby, 1927.

La Enseñanza en Indochina Francesa. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (Exposicion Colonial Internacional, Paris, 1931. Indochina Francesa. Seccion de los servicios de interes social. Direccion general de la instruccion publica.) [*Dép.*]

Ivor H. N. EVANS. *Among Primitive peoples in Borneo*. A description of the lives, habits & customs of the practical headhunters of North Borneo. With an account of interesting objects of prehistoric antiquity discovered in the Island. London, Seeley, Service, 1922.

W. Y. EVANS-WENTZ. *Tibet's Great Yogī Milarepa*. A biography from the Tibetan being the Jetsün-Kahbum, or biographical history of Jetsün-Milarepa, according to the late lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering. Edited with Introduction and Annotations by W. Y. EVANS-WENTZ. London, Oxford University Press, 1928.

C. F. P. FESCHE. *La Nouvelle Cythère (Tahiti)*. Journal de navigation inédit. Ecrit à bord de la frégate du Roy la Boudeuse, commandée par M. le Chevalier de Bougainville. Paris, Editions Duchartre & Van Buggenhoudt, 1929. (Collection laque orange. Aventures et Voyages.)

Festschrift Meinhof. Gluckstadt und Hamburg, J. J. Augustin, 1927.

P. de FEYSSAL. *La réforme foncière en Indochine*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française.) [*Dép.*]

Folklore of the Santal Parganas. Translated by Cecil Henry BOMPAS. London, David Nutt, 1909.

John FOREMAN. *The Philippine Islands*. A Political, Geographical, Ethnographical, Social and Commercial History of the Philippine Archipelago and its Political Dependencies, embracing the whole Period of Spanish Rule. Second Edition, revised and enlarged. London, Sampson Low, Marston, 1899.

R. F. FORTUNE. *Sorcerers of Dobu.* The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific. London, George Routledge, 1932.

A. FOUCHER. *Rapport sur les travaux de l'Ecole Française d'Extrême-Orient de 1926 à 1930.* Paris, Auguste Picard, 1931. (Extrait des Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1931.) [*Don de l'auteur.*]

Harry A. FRANCK. *East of Siam.* Ramblings in the five divisions of French Indo-China. London, Adelphi Terrace, 1926.

A. Hermann FRANCKE. *Geistesleben in Tibet.* Gterslop, Bertelsmann, 1925. (Allgemeine Missionsstudien. 2tes heft.)

Jacques FROMAGET. *L'anthracolithique en Indochine après la régression moscovienne, ses transgressions et sa stratigraphie.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Bulletin du Service Géologique de l'Indochine, vol. XIX, 2.) [*Dép.*]

Ernst FUHRMANN. *Neu-Seeland Kultur der Maori und ihr Zusammenhang, mit Indien und dem Weiteren Westen.* Lahn, Friedrichssegen, 1931. (Schriftenreihe Kulturen der Erde Material zur Kultur- und Kunstgeschichte der Völker. Band XXXIII.)

Rokubē FUJII 藤井六兵衛. *Kaichū kotowaza oginabako* 懐中小諺扇箱. Ōsaka, 1817. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Morihiko FUJIZAWA 藤澤衛彦. *Nihon minyō shi* 日本民謡史. Tōkyō, Yūzankaku, 1925.

Genichirō FUKUCHI 福地源一郎. *Bakufu suibō ron* 幕府衰亡論. 2e éd. Tōkyō, Minyūsha, 1926.

J. F. C. FULLER. *India in Revolt.* London, Eyre and Spottiswoode, 1931.

Henri GADEN. *Proverbes et Maximes peuls et toucouleurs, traduits, expliqués et annotés.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1931. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XVI.) [*Ech.*]

Pedro Sarmiento de GAMBOA. *Narratives of the Voyages of Pedro Sarmiento de* GAMBOA *to the Straits of Magellan.* Translated and Edited with Notes by Clements R. MARKHAM. London, The Hakluyt Society, 1895.

Emile GASPARDONE. *Le Ngan-nan tche yuan et son auteur.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. [Extr. de Coll. de textes et documents sur l'Indochine.]

Wilhelm GEGER. *Pāli Literatur und Sprache.* Strassburg, Karl J. Trübner, 1916. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. 1 Bd. 7 Heft.)

Gen dai nihon bungaku nen pyō 現代日本文學年表. Tōkyō, Kaizōsha, 1931. (Gen dai nihon bungaku zen shū 現代日本文學全集.)

Généalogies d'anciennes familles. Vol. 3. *La famille Sheikh Ahmad.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2473. [*Ech.*]

The General State Archives and their contents. 's-Gravenhage, Algemeene, Landsdrukkerij, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1873-1933. Tôkyô, Kojimachi-ku Hirakawa-chô, 1932. [*Ech.*]

Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft. II. *Die Erforschung der indogermanischen Sprachen.* 1. *Griechisch, Italisch, Vulgärlatein, Keltisch.* 1916. Band 2. *Germanisch von Wilhelm* STREITBERG *und Victor* MICHELS. 1. Lieferung. 1927. 3. *Slavisch-Litauisch, Albanisch.* 1917. 4, 1. *Indisch von Walther* WÜST. 1929. 4, 2. *Iranisch von Hans* REICHELT. *Arme-*

nisch von H. Zeller. 1927. 5, 1. *Hethitisch und « Kleinasiatische » Sprachen von* J. Friedrich. 1931. 5, 4. *Etruskisch von* Eva Fiesel. 1931. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter.

Rai Sahib Manoranjan Ghosh, *Rock-paintings and other Antiquities of Prehistoric and later times.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1932. (Memoirs of the Archaeological Survey of India. N° 24.) [*Ech*]

G. S. Ghurye. *Caste and Race in India.* London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1932. (The History of Civilization.) [*Don de l'éditeur.*]

André Godard. *Les bronzes du Luristan.* Paris, Les Editions G. Van Oest, 1931. (Ars Asiatica, XVII.)

Antony Goissaud. *A l'Exposition Coloniale. Le Temple d'Angkor reconstitué par* Charles Blanche *et* Gabriel Blanche, Architectes D.P.L.G. Paris, Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 1931. (La Construction moderne, nos 46-47, août 1931.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Victor Goloubew. *A propos de deux sculptures conservées aux Musée de Mathura.* Paris, Ernest Leroux, 1932. (Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier.) [*Don de l'auteur.*]

Id. [*Compte rendu de l'ouvrage*] *Innermost Asia by Sir Aurel* Stein. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Extr. du BEFEO., t. XXXI, nos 1-2.)

Id. *La province de Thanh-hoá et sa céramique.* Paris, Les Editions G. Van Oest, 1931. (Extrait de la Revue des arts asiatiques.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *Report on the making and diffusion of metallic drums through Tong-king and Northern Annam.* Java, 1929. (Reprint from the Proceedings Fourth Pacific Science Congress.) [*Id.*]

George Laurence Gomme. *Ethnology in Folklore.* London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1892. (Modern Science, IV.)

J. Gonda. *Het Oud-Javaansche Brahmāṇḍa-Purāṇa.* Proza-tekst en Kakawin uitgegeven en van aanteekeningen voorzien. (Bibliotheca Javanica. V.) [*Ech.*]

Pierre Gourou. *Le Tonkin.* Mâcon, Protat Frères, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française.) [*Dép.*]

Grammaire de l'Académie française. Paris, Firmin-Didot, 1932.

Georges Grimm. *La Sagesse du Bouddha.* Paris, Paul Geuthner, 1931.

Ch. Grosbois. *La langue française en Chine et le rôle de l'Alliance française.* Rapport présenté au Congrès général de l'Alliance française les 14, 15, 16 Juillet 1931 à Paris. Shanghai, La Presse Orientale, 1931. [*Don de la Direction des Archives.*]

Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka. Critically edited with Introduction and Index by Benoytosh Bhattacharyya. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series. LIII.)

A Guide to the Antiquities of the Bronze Age in the Department of British and Mediaeval Antiquities. 2d edition. London, Oxford University Press, 1920. (British Museum.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

A Guide to Antiquities of the Early Iron Age in the Department of British and Mediaeval Antiquities. 2d edition. London, Oxford University Press, 1925. (British Museum.) [*Id.*]

A Guide to Antiquities of the Stone Age in the Department of British and Mediaeval Antiquities. 3d edition. London, Oxford University Press, 1926. (British Museum.) [*Id.*]

Guide to the Maudslay Collection of Maya Sculptures (Casts and Originals) from Central America. London, Oxford University Press, 1923. (British Museum.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

A Guide to the Pottery & Porcelain of the Far East in the Department of Ceramics and Ethnography. London, Oxford University Press, 1924. (British Museum.) [*Id.*]

Dr Guillemet. *Vệ-sinh giáo-khoa-thư.* Lớp đồng-âu và lớp dự-bị. *Le livre de la Santé.* Principes élémentaires d'hygiène à l'usage des élèves du Cours enfantin et du Cours préparatoire de l'Enseignement primaire franco-indigène. 5e éd. Hanoi, Kim-đức-giang, 1931. (Việt-nam tiểu-học tùng thư, VI.) [*Id.*]

Martin Gusinde. *Die Feuerland Indianer.* Band I. *Die Selk'nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Grossen Feuerlandinsel.* Mödling bei Wien, « Anthropos », 1931, 1 vol. de texte et 1 album. (Anthropos-Bibliothek Expeditions-Serie. I.)

Kyō Hada 羽田亨. *Seieki bummei shi gairon* 西域文明史概論. 2e éd. Kyōto, Kōbundō shobō, 1931.

Hanoi dans le passé. Première exposition organisée par les Amis du Vieux Hanoi, Décenbre 1932. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. [*Don.*]

Walter B. Harris. *East for Pleasure.* The Narrative of eight months' travel in Burma, Siam, the Netherlands East Indies and French Indo-China. London, Edward Arnold, 1929.

M. Hartmann. *Zur Geschichte des Islam in China.* Leipzig, Wilhelm Heims, 1921. (Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde. Band X.)

Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. 2, *Index to Po Hu Tung* 3., *Index to K'ao Ku Chih Yi.* 4, *Index to Li Tai T'ung Hsing Ming Lu.* 6, *Index to Yi Li and to the Titles quoted in the Commentaries.* 7, *Index to Ssu K'u Ch'üan Shu Tsung Mu and Wei Shou Shu Mu.* Vol. 1-2. Supplement 1. *Chinese Chronological Charts with Index.* Peiping, China, Offices in Yencheng University Library, 1931-1932. [*Don.*]

Chiyomatsu Hasei 長谷井千代松. *Daiichi-ginkō gojūnen shōshi* 第一銀行五十年小史. Tōkyō, 1926. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Sir Richard Hawkins. *The Observations of Sir Richard Hawkins, in his Voyage into the South Sea, in the year 1593.* Reprinted from the edition of 1622. Edited by C. R. Drinkwater Bethune. London, The Hakluyt Society, 1847. (The Hakluyt Society. Serie 1, No 1.)

Kōtarō Hayakawa 早川孝太郎. *Hanamatsuri* 花祭. Tōkyō, Oka shoin, 1930, 2 vol.

William Hedges. *The Diary of William Hedges during his agency in Bengal, as well as on his voyage out and return overland (1681-1687).* Vol. 1-3. London, 1888-89. (Hakluyt Society, 74, 75, 78.)

Robert Heine-Geldern. *Ausleger und Doppelboote im inneren Hinterindien.* Wien, 1931. (Separatdruck aus der Zeitschrift « Der Erdball », V, 1931.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier.* Wien, Anthropos, 1932. (Anthropos, t. XXVII, 1932.) [*Id.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 576-580.

Id. *Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927.* Stuttgart, E. Schweizbart'sche Verlagsbuchhandlung, 1931. [*Id.*]

HEMACANDRA. *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra.* Vol. I. Ādiśvaracaritra. Translated into English by Helen M. JOHNSON. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series, LI.)

Yves HENRY. *Conditions techniques et financières de la production du sucre aux Philippines.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Dép.*]

ID. *Documents de démographie & riziculture en Indochine,* par Yves HENRY & Maurice DE VISME. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Id.*]

ID. *Economie agricole de l'Indochine.* Publié à l'occasion de l'Exposition Coloniale Internationale de Paris de 1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Id.*]

ID. *Le crédit populaire agricole et commercial aux Indes Néerlandaises.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1926. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) (Extr. du Bull. Economique de l'Indochine. N° 177, N^lle série, 11-1926.) [*Id.*]

ID. *Le tabac en Indochine.* Abbeville, F. Paillart, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Quinzaine nationale de la production agricole d'outre-mer. Congrès des productions végétales communes à la métropole et aux pays d'outre-mer.) [*Id.*]

ID. *Terres rouges et terres noires basaltiques d'Indochine. Leur mise en culture.* Hanoi, I.D.E.O., 1931. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Id.*]

Bon Sigismund von HERBERSTEIN. *Notes upon Russia: being a translation of the earliest Account of that Country, entitled Rerum moscoviticarum commentarii.* Translated and edited with Notes and an Introduction, by R. H. MAJOR. Vol. I-II. London, The Hakluyt Society, 1851-1852. (The Hakluyt Society. Ser. I, vol. X, XII.)

Johannes HERTEL. *Yašt 14, 16, 17.* Text, Übersetzung und Erläuterung. Mithra und Ərəxša. Leipzig, H. Haessel, 1931. (Indo-Iranische Quellen und Forschungen, VII.)

Sumu HIRAIZUMI 平泉澄. *Koku-shigaku no kostsuzui* 國史學の骨髓. Tôkyô, Shibundô, 1932. [*Don de l'Université de Hiroshima.*]

Histoire de la relique du Doi Sutep. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

Histoire des fondations du roi Phra Nang Klao. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

HOÀNG TÂN 弘贇. *Tứ phận luật danh nghĩa tiêu thich* 四分律名義標釋. Phúc-yên. Pagode du village de Trung-hậu 福安忠厚社寺, 1929. [*Don de la pagode Bà-Đá.*]

Hôbôgirin 法寶義林. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises,* publié sous le haut patronage de l'Académie Impériale du Japon et sous la direction de Sylvain LÉVI et J. TAKAKUSU. Rédacteur en chef: Paul DEMIÉVILLE. Fascicule annexe. Tôkyô, 1931.

Ernest HOEFFEL. *De la condition juridique des étrangers au Cambodge.* Strasbourg, Imprimerie Centrale, 1932. [*Don du Protectorat du Cambodge.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 512-517.

J. H. Holmes. *In primitive New Guinea.* An accojnt of a Quarter of a century spent amongst the primitive Ipi and Namau Groups of Tribes of the Gulf of Papua, with an interesting description of their Manner of Living, their Customs and Habits, Feasts and Festivals, Totems and Cults. London, Seeley, Service, 1924.

Hommage du Service Archéologique des Indes Néerlandaises au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi, 25-31 janvier 1932. Publié par la Société Royale des Arts et des Sciences de Batavia. Batavia, Albrecht, 1932. (Service archéologique des Indes Néerlandaises.) [*Don de l'éditeur.*]

Nariyuki Honda 本田成行. *Shina kyōgaku shiron* 支那經學史論. 2e éd. Kyōto, Kōbundō shobō, 1929.

Tatsutarō Honda 本田辰太郎 et Sakumi Hanami 花見朔己. *Isetsu nihon shi* 異說日本史. (Jinbutsu hen 人物篇. Josei hen 女性篇. Shiseki shaji hen 史蹟社寺篇. Densetsu hen 傳說篇. Sensō hen 戰爭篇.) Tōkyō, Yūzankaku, 1931-1932, 12 vols.

Eijirō Honjō 本庄榮治郎. *Meiji ishin keizai shi kenkyū* 明治維新經濟史研究. Tōkyō, Kaizōsha, 1930. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

II. *Nihon keizai shi bunken* 日本經濟史文獻. Vol. I, 1e-2e éditions, 1924. Vol. 2, 1927. Kyōtō, Naigai shuppan kabushiki kaisha.

M. Horten. *Indische Strömungen in der islamischen Mystik.* I. Zur Geschichte und Kritik. Heidelberg, 1927. (Materialien zur Kunde des Buddhismus. 12. Heft.)

Houang Ts'ouei-po 黃淬伯. *Houei-lin yi ts'ie king yin yi fan ts'ie k'ao* 慧琳一切經音義反切攷. Pei-ping, 1931. (Kouo-li Tchong yang yen kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so, n° 6, 國立中央研究院歷史語言研究所, 專刊之六.)

Houang Yun-mei 黃雲眉. *Kou kin wei chou k'ao pou tcheng* 古今僞書攷補證. Nan-king, Kin-ling ta hio Tchong-kouo wen-houa yen-kieou so, 1932. (Kin-ling ta hio Tchong-kouo wen houa yen kieou so ts'ong-k'an, kia tchong 金陵大學中國文化研究所叢刊, 甲種.)

Houan K'ouan. *Discourses on Salt and Iron* 鹽鐵論. A Debate on State Control of Commerce and Industry in Ancient China. Chapters I-XIX. Translated from the Chinese of Huan K'uan with introduction and notes by Esson M. Gale. Leyden, E. J. Brill, 1931. (Sinica Leidensia, vol. II.) [*Ech.*]

Leonard Shihlien Hsü. *The Political Philosophy of Confucianism.* An interpretation of the soclal and political ideas of Confucius, his forerunners, and his early disciples. London, George Routledge, 1932. (The Broadway Oriental Library.) [*Don de l'éditeur.*]

Henri Hubert. *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène.* Paris, La Renaissance du livre, 1932. (L'Evolution de l'Humanité, XXI.)

Huebotter. *Die Sūtra über Empfängnis und Embryologie.* Übersetzt und Eingeleitet von Huebotter. Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1932. [*Ech.*]

William Hung. *Indexing Chinese Books.* Peiping, Yenching University Library, 1930. [*Don.*]

Tadao Iijima 飯島忠夫. *Shina rekihō kigen kō* 支那歷法起源考. Tōkyō, Oka shoin, 1930.

Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von Adolf Friedrich Stenzler. I. *Açvalâyana.* 1864. II. *Pâraskara.* 1876. Leipzig, F. A. Brockhaus.

(Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Geselischaft, III, n° 4; VI, Band, n° 2.)

L'Indochine Française. Etampes, Imprimerie La Semeuse, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Enryō Inoue 井上圓了. *Chūtō rinri sho* 中等倫理書. 9e éd. Tōkyō, Shueidō, 1899. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Inscriptions du Cambodge publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par Louis Finot. Tome V. Planches CCII à CCXLIII. Paris, Paul Geuthner, 1931. [*Don du Protectorat du Cambodge.*]

L'Institut Océanographique de l'Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française. Section des Sciences.) [*Dép.*]

Instruction n° 1718 en date du 29 mars 1932 pour la constatation de l'aptitude physique des candidats aux emplois administratifs des cadres indigènes en Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'hygiène et de la santé publiques. Direction du personnel.) [*Id.*]

Instruction en date du 13 septembre 1932 sur le fonctionnement des Commissions de rapatriement civiles et mixtes et des Commissions d'expertises médicales, et sur la présentation des fonctionnaires devant ces Commissions. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'hygiène et de la santé publiques.) [*Id.*]

Irrigations du Phú-yên (Réseau de Tuy-hoa). Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale des Travaux publics. Hydraulique agricole en Indochine.) [*Id.*]

Īśvaradatta. *Rāmānuja's Commentary on the Bhagavadgītā (An English translation, introduction and notes).* Hyderabad, Chandrakanth Press, 1930.

H. Jacotot. *Au sujet de la vaccination antipestique.* Exposé fait à la Chambre d'Agriculture du Tonkin le 13 juin 1932. Hanoi, G. Taupin, 1932. [*Ech.*]

The Jātaka. Translated into siamese. XIV. *Visatinipāta.* B. E. 2471. XVI. *Cattālisanipāta, Paññāsanipāta.* B. E. 2471. XVIII. *Asītinipāta.* B. E. 2472. XXI. *Mahānipātā.* B. E. 2472. Bangkok. [*Id.*]

Y. R. Chao Jaw Yuanrenn. *Phonetics of the Yao folk-songs.* Peiping, 1930. (Academia Sinica. The National Research Institute of history and philology, monograph A, n° 1.) [*Id.*]

Jayākhyasaṃhitā. Critically edited with an Introduction in Sanskrit, Indices etc. by Embar Krishnamacharya. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series, LIV.)

Charles-F. Jean. *Larsa, d'après les textes cunéiformes 2187 à 1901.* Paris, Paul Geuthner, 1931.

Diamond Jenness. *The Indians of Canada.* Ottawa, F. A. Acland, 1932. [*Ech.*]

Alfred Jeremias. *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur.* Berlin, Walter de Gruyter, 1929.

Jizukushi setsuyō eshō taizen 字盡節用繪鈔大全. 1ère éd., 1841. 2e éd., 1849. Edo, Kyō et Ōsaka, Suhara ya Shigebē. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

J. de Joannis. *Lépidoptères hétérocères du Tonkin.* Paris, Société entomologique de France, 1928-1930. [*Don.*]

D. P. Johnston. *Cost of Milk Production at Lyallpur, Punjab*, by D. P. Johnston and S. Kartar Singh. Lahore, C. & M. Gazette, 1932. (The Board of Economic Inquiry, Punjab, Rural Section Publication, 25.) [*Ech.*]

L. Joleaud. *On the « Pachygenes » or « Pachygnathes » (Thick-Jawed Quaternary deer from Africa and Asia)*. Peiping, Geological Society of China, 1930. (Bulletin of the Geological Society of China, vol. IX, no 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. C. G. Jonker. *Lettineesche Taalstudiën*. Bandoeng, A. C. Nix, 1932. (Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, LXIX.) [*Ech.*]

Julius Jordan. *Dritter vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Uruk unternommenen Ausgrabungen*. Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1932. (Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss. Philosophisch-hist. Klasse, 1932, n° 2.) [*Id.*]

L. Jore. *Essai de bibliographie du Pacifique*. Paris, Editions Duchartre, 1931.

Yūshō Kaburuji 禿氏祐祥. *Sho moku shū ran* 書目集覽. Kyōto, Tōrin shobō, 1927-1931. 2 vol.

Engelbert Kaempfer. *The History of Japan, together with a Description of the Kingdom of Siam 1690-92*. Translated by J. G. Scheuchzer. Vol. I-III. Glasgow, James MacLehose, 1906.

Hisako Kai 甲斐久子. *Seikatsu kaizen keitōteki kasei kowa* 生活改善系統的家政講話. 8e éd. Tōkyō, Heibonsha, 1924. [*Don de M. Akabori Akiyo.*]

Mlle Suzanne Karpelès. *L'Institut d'études bouddhiques au Cambodge et au Laos*. Orléans, H. Tessier, 1932. [*Don.*]

Kathā Maggadasapuñña Kiriyavatthu. Bangkok, B. E. 2473. [*Ech.*]

Yasu Katō 加藤安. *Nihon bijutsu shiwa* 日本美術史話. Tōkyō, Chōkōkaku, 1931. [*Don de M. Kuki Monjurō.*]

Rev. F. E. Keay. *Kabīr and his Followers*. Calcutta, Association Press, 1931. (The Religious Life of India.)

P. Kehr. *Die Kanzlei Ludwigs des Deutschen*. Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1932. (Abhandl. der Preuss. Akad. der Wissenschaften. Philosophisch-hist. Kl. 1932. N° 1.) [*Ech.*]

Hội Khai-trí-tiến-đức khởi thảo. Việt-nam tự-điển. Fasc. II-VI. *Ba-Cua*. Hanoi, Trung-Bắc tân-văn, 1932. Cf. *BEFEO.*, XXXII, 523.

W. Kirfel. *Bhāratavarṣa (Indien). Textgeschichtliche Darstellung zweier geographischen Purāṇa-Texte nebst Übersetzung*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1931. (Beiträge zur Indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte. 6.)

Rev. F. Kittel. *A Kannada- English Dictionary*. Mangalore, Basel Mission Book and Tract Depository, 1894.

Kōbe shō-kō jōsei 神戸商工情勢. Kōbe, Kōbe shō-kō kaigi-jo, 1929. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Koten jibiki 古典字引. Ōsaka, Shōkōdō, 1798. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Kou Zoun-Wen 具駿遠. *Sin im ki nyen ze yo* 辛壬紀年提要. Séoul, Corée, Ri Kun-ho, 1922, 4 vol. [*Don de M. Kim Yung-Kun.*]

Kouen-ming che tche 昆明市誌. Yunnan, Gouvernement du Yunnan, 1924. [*Don de M. G. Cordier.*]

[Kou Hie-kang.] 顧頡剛古史辨自序. *The Autobiography of a Chinese*

Historian, being the preface to A Symposium on Ancient Chinese History (*Ku Shih Pien*). Translated and annotated by Arthur W. HUMMEL. Leyden, E. J. Brill, 1931. (Sinica Leidensia, vol. I.) [*Ech.*]

N. J. KROM. *Beschrijving van Barabudur, samengesteld door* N. J. KROM *en* T. VAN ERP. 2de deel. *Bouwkundige Beschrijving door* T. VAN ERP, *en een Aanvulling op deel I: De Archaeologische Beschrijving door* N. J. KROM. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931, 2 vol. (Archaeologisch Onderzoek in Nederlandsch-Indië. III.) [*Don.*]

ID. *Hindoe-Javaansche Geschiedenis.* 2de herziene druk. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931. [*Id.*]

Maulvī Muhammad Hamīd KURAISHI. *List of Ancient Monuments protected under Act VII of 1904 in the Province of Bihar and Orissa.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1931. (Archaeological Survey of India, New Imperial Series. Vol. LI.) [*Ech.*]

Kyōka dairin shō 狂歌題林抄. Tōkyō, Keirindō, 1805, 4 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Henri LABOURET. *Les Tribus du rameau Lobi.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1931. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XV.) [*Ech.*]

Joannes de LAET. *Iaerlyck Verhael van de Verrichtinghen der Geoctroyeerde West-Indische Compagnie in derthien Boecken.* Uitgegeven door S. P. l'Honoré NABER. 2de Deel. Boek IV-VII (1627-1630). 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1932. (Linschoten-Vereeniging, XXXV.)

H. J. LAM. *Miangas* (*Palmas*). Batavia, G. Kolff, 1932. (Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen, VI.) [*Don.*]

Hoài-nam-tử, Nghiêm-xuân-LÃM. *Sách quốc-ngữ dạy trẻ.* Alphabet du quốc-ngữ. Cuốn thứ nhất. Nghiêm-Hàm ân-quán, 1926. [*Don de l'auteur.*]

Larousse du XXe siècle. Publié sous la direction de Paul AUGÉ. Tome IV-V. Paris, Librairie Larousse, 1931-1932.

Berthold LAUFER. *Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the Orientalist.* New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1931. (Reprinted from Journal of American Oriental Society, vol. 51, number 2.) [*Ech.*]

ID. *The domestication of the cormorant in China and Japan.* Chicago, Field Museum of Natural History, 1931. (Field Museum of Natural History. Anthropological Series. Vol. XVIII, n° 3.) [*Id.*]

Bimala Churn LAW. *A Study of the Mahāvastu.* Calcutta and Simla, Thacker, Spink, 1930, 1 vol. et 1 supplément.

Ch. LE CŒUR. *Le culte de la génération et l'évolution religieuse et sociale en Guinée.* Paris, Ernest Leroux, 1932. (Bibl. de l'Ec. des Hautes Etudes. Sciences religieuses, XLVI.) [*Ech.*]

H. LECOMTE. *Loranthaceae.* Tananarive, G. Pitot, 1932. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Id.*]

ID. *Sapotaceae.* Tananarive, G. Pitot, 1932. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Id.*]

Maurice LEENHARDT. *Documents néo-calédoniens.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1932. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, IX.) [*Id.*]

Reginald LE MAY. *The Coinage of Siam.* Bangkok, The Siam Society, 1932. [*Don.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 539-540.

Edouard Le Roy. *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence.* Paris, Boivin, 1931. (Bibl. de la Revue des Cours et Conférences.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Sylvain Lévi. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra.* Paris, Honoré Champion, 1932. (Bibl. Ec. des Hautes-Etudes. Sc. hist. et philol., 260.) [*Ech.*]

Li Chi, Fu Ssûnien, Tung Tsopin, Tch'èn Yinkoh, Ting Shan, Hsu Chungshu. *Preliminary Reports of Excavations at Anyang.* Parts I-III. Peiping, 1929 et 1931. (Academia Sinica, The National research institute of history and philology.) [*Id.*]

Lieou Fou 劉復. *Touen-houang tchouo so* 燉煌掇瑣. Pei-p'ing, 4 vol. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan li-che yu-yen yen-kieou so, n° 2, 國立中央研究院歷史語言研究所, 專刊之二.) [*Id.*]

Lieou Fou et Li Kia-Jouei 劉復李家瑞. *Song Yuan yi lai sou tseu pou* 宋元以來俗字譜. Pei-p'ing, 1930. (Kouo-li tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu yen yen-kieou so, n° 3.) [*Id.*]

Id. *Tchong-kouo sou k'iu tsong mou kao* 中國俗曲總目稿. Pei-p'ing, 1932, 2 vol. (Kouo-li tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Id.*]

List of Specimen Types found in volumes one, two, and three of the Novaliches Collection. Mss. [*Don du Prof. O. Beyer.*]

Lo Ch'ang-p'ei. *Phonetics and phonology of the Amoy dialect.* Pei-p'ing, 1930. (Academia Sinica. The National Research Institute of history and philology, monograph A, n° 4.) [*Ech.*]

J. A. Loeber. *Das Batiken, eine Blüte Indonesischen Kunstlebens.* Oldenburg, Gerhard Stalling, 1926.

Karl Lokotsch. *Etymologisches Wörterbuch der Europäischen (Germanischen, Romanischen und Slavischen) Wörter Orientalischen Ursprungs.* Heidelberg, Carl Winter, 1927. (Sammlung Indogermanischer Lehr- und Handbücher, II. Reihe, 3ter Band.)

Ferdinand Lot. *Le premier budget de la monarchie française.* 1er fasc. Paris, Honoré Champion, 1932. (Bibl. Ec. des Hautes-Etudes. Sc. hist. et philol., 259.) [*Ech.*]

Id. *Le premier budget de la monarchie française. Le compte général de 1202-1203.* 2e fasc. par Ferdinand Lot et Robert Fawtier. Paris, H. Champion, 1932. (Bibl. Ec. des Hautes-Etudes. Sc. hist. et philol., 259.) [*Id.*]

Luân-lý giáo-khoa thư. Lớp đồng-âu. *Manuel de morale.* Cours Enfantin. 5e éd. Hanoi, Kim-đức-giang, 1929. (Việt-nam tiểu-học tùng-thư, II.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Luân-lý giáo-khoa thư. Lớp dự-bị. *Manuel de morale.* 4e éd. Hanoi, Kim-đức-giang, 1930. (Việt-nam tiểu-học tùng thư, III.) [*Id.*]

D. Macdonald. *The Oceanic Languages, their grammatical structure, vocabulary, and origin.* London, Henry Frowde, 1907.

Sir George Macmunn. *The Religions and hidden Cults of India.* London, Sampson Low, Marston, 1931.

Cl. Madrolle. *Climatologie, sources thermales d'Indochine.* Paris, 1931.

Māgha's *Śiśupālavadha nach den Kommentaren des Vallabhadeva und des Mallināthasūri ins deutsche übertragen von* E. Hultzsch. Leipzig, Asia Major, 1926.

The Mahābhārata for the first time critically edited by Visnu S. Sukthankar. *Ādiparvan.* Fasc. 6. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1932.

Phra MAHĀMANTRI. *Poèmes.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

D. B... de MALPIERE. *La Chine et les Chinois. Mœurs, usages, peines et châtiments, fêtes, cérémonies religieuses. Costumes civils et militaires. Arts et métiers. Architecture, monuments, maisons, intérieurs, vues et paysages, voitures et vaisseaux*, d'après les dessins originaux du P. CASTIGLIONE du peintre chinois PU-QUA, de W. ALEXANDRE, CHAMBERS, DADLEY, etc., lithographiés par AUBRY-LE-COMTE, DEVERIA, GRÉVÉDON, RÉGNIER, SCHALL, SCHMIT, THÉNOT, VIDAL. Avec des Notices explicatives par D. B... de Malpiere, précédées d'une Introduction présentant l'état actuel de l'empire chinois, sa statistique, son gouvernement, ses institutions, les cultes qu'il admet ou tolère et les grands changements politiques qu'il a subis jusqu'à ce jour par M. BAZIN. 2e éd., mise en un meilleur ordre. T. 1-2. Paris, J. Caboche, Demerville, 1848.

Luang MAṄGALARATNA. *Poème sur la culture des arbres nains.* [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

Manuel à l'usage des officiers de l'état civil indigène au Tonkin. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1932. (Protectorat du Tonkin.) [*Dép.*]

Jean MARQUET. *Les cinq fleurs. L'Indochine expliquée.* Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1928. (Collection des livres classiques à l'usage des Ecoles élémentaires indigènes.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Sir John MARSHALL. *Mohenjo-daro and the Indus Civilization.* Being an official account of Archæological Excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927, edited by Sir John MARSHALL. London, Arthur Probsthain, 1931, 3 vol. [*Don.*]

Emm. de MARTONNE. *Europe centrale.* 2e partie. *Suisse-Autriche-Hongrie-Tchécoslovaquie-Pologne-Roumanie.* Paris, Armand Colin, 1931. (Géographie Universelle, IV.)

Jiryo MASUDA. *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Versuch einer genetischen Darstellung.* Heidelberg, O. Harrassowitz, 1926. (Mat. zur Kunde des Buddh. 10 Heft.)

Matapitu Upatthâna Kathâ tiré de Mangalatthadipanî Atthakathâ Mangalasûtra, traduit du pali par Préas Uttama Munî OUM-SOU. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. [*Dép.*]

Nobuhiro MATSUMOTO 松本信廣. *Ōsutoro-ajia go ni kansuru shomondai* オーストロアジア語に關する諸問題. 1931. [*Don de l'auteur.*]

I. MEARS. *Creative Energy, being an Introduction to the study of the Yih King, or book of changes, with translations from the original text by* I. MEARS *and* L. E. MEARS. London, John Murray, 1931.

A. MEILLET. *Grammaire du vieux-perse.* 2e éd. entièrement corrigée et augmentée par E. BENVENISTE. Paris, Edouard Champion, 1931. (Collection linguistique, XXXIV.)

Gustav MENSCHING. *Buddhistische Symbolik.* Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1929.

Abbé A. MILLET. *Précis d'expérimentation phonétique. La physiologie des articulations.* I. *Enregistrement.* II. *Interprétation.* Précédé d'une introduction sur l'œuvre de l'abbé ROUSSELOT. Paris, Henri Didier, 1925. (Phonétique expérimentale.)

Yonezō MINEKISHI 峯岸米造. *Nihon shi kyōkasho* 日本史教科書. 2e vol. 12e éd. Tōkyō, Kōfūkan, 1925. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Ming Ts'ing che leao 明清史料. Pei-p'ing, 1930-1931, 10 vol. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

Mission scientifique et artistique française à travers l'Asie. Expédition Citroën Centre-Asie. 3e mission G.-M. HAARDT - L. AUDOUIN-DUBREUIL. Paris, Imprimerie de l'Illustration, 1931. (Extrait de l'Illustration des 28 février, 30 mai, 8 août, 26 septembre et 26 décembre 1931.) [*Don.*]

Keisan MIURA 三浦圭三. *Sōgō nihon bungaku zen-shi* 綜合日本文學全史. 7e éd. Tōkyō, Bunkyō-shoin, 1924. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Modern India. A Co-operative Survey. Edited by Sir John CUMMING. London, Oxford University Press, 1931.

Thomas MOFOLO. *Chaka an historical romance.* Translated from the original Sesuto by F. H. DUTTON. London, Humphrey Milford, 1931.

Théodore MONOD. *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1932. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XIX.) [*Ech.*]

Monumenta cartographica. Reproductions of unique and rare maps, plans and views in the actual size of the originals; accompanied by cartographical monographs; edited by Dr. F. C. WIEDER. Vol. IV. The Hague, Martinus Nijhoff, 1932.

George M. MORAES. *The Kadamba Kula.* A History of Ancient and Mediaeval Karnataka. Bombay, B. X. Furtado, 1931.

MORÈRE. *Province de Biên-hoà. Essai de vocabulaire français-stieng.* Avec traduction en annamite sur le plan du Vocabulaire français-laotien de M. Pierre MARTY par M. MORÈRE, avec la collaboration de M. VƯƠNG-VĂN-VI, et des Moïs SRU, DIA, XIEM, KUY et MUONG. Saigon, J. Viêt. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Zenichi MORIZAKI 森崎善一. *Kindai kōkoku-gaku* 近代廣告學. 4e éd. Ōsaka, Ōbundō, 1923. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

La Mort du roi Phra Nang Klao. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. (Collection of Chronicles.) [*Ech.*]

Jos. MULLIE. *Het Chineesch Taaleigen.* Inleiding tot de gesprokene taal (Noord-Pekineesch dialekt). 1te-2de Deel. Pei-p'ing, Drukkerij der Lazaristen, 1930-1931. (Coll. intern. de monographies linguistiques. Bibl. linguistique Anthropos, V-VI.)

Paul MUNIER. *Les poètes français d'Indochine.* Conférence faite à la Société de Géographie de Hanoi le mercredi 13 avril 1932. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (21e Cahier de la Société de Géographie de Hanoi.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Kishi MURAJIMA 村島歸之. *Yoki rinjin* 善き隣人. Ōsaka, Ōsaka-fu hōmen-iin kōen-kai, 1929. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Lady MURASAKI. *The Lady of the Boat.* Being the fifth part of « The Tale of Genji ». Translated from the Japanese by Arthur WALEY. Vol. I. London, George Allen, 1932.

Margaret Alice MURRAY. *Egyptian Sculpture.* London, Duckworth, 1930.

Musées. Enquête internationale sur la réforme des galeries publiques dirigée par Georges WILDENSTEIN. Paris, Duveen Brothers, 1932. (Les Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts, XIII.)

Georg Friedrich MUTH. *Stilprinzipien der primitiven Tierornamentik bei Chinesen und Germanen.* Leipzig, R. Voigtländer Verlag, 1911. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Mu-Yang-Ch'eng Han and Pre-Han Sites at the foot of Mount Lao-T'ieh in South Manchuria. Tōkyō, The Far-Eastern Archaeological Society, 1931. (Archaeologia Orientalis, II.)

Myamma Min Okchokpon Sadan with Appendix to King Bodaw Phaya's Yazathat Hkaw « Ameindaw Tangyi ». Part II. Rangoon, Government Printing and Stationery, 1932. [*Don.*]

NĀGĀRJUNA. *Mahāyānavimsaka*. Reconstructed Sanskrit Text, the Tibetan and the Chinese Versions, with an English Translation. Edited by Vidhushekhara BHATTACHARYA. Calcutta, Visva-Bharati Book-Shop, 1929. (Visva-Bharati Studies, I.) [*Id.*]

Nairātmyaparipṛcchā. Edited by Sujitkumar MUKHOPADHYAYA. Calcutta, Visva-Bharati Book-Shop, 1931. (Visva-Bharati Studies, 4.) [*Id.*]

Fujiichirō NAITŌ 內藤藤一郎. *Butsu-zō tsū-kai* 佛像通解. 1e et 2e vol. Nara, Rokumeisō, 1927-1931.

Torajirō NAITŌ 內藤虎次郎. *Ken ki shō roku* 研幾小錄 (*Shina-gaku sō-sho* 支那學叢書). Kyōto, Kōbundō, 1928.

Shintarō NAKAI 中井眞太郎. *Hōki kyōka-sho* 法規教科書. Ōsaka, Taidō shoin, 1929. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Shunseki NAKAI 中井春石. *Shōwa gotairei shashin seikan* 昭和御大禮寫眞精鑑. Tōkyō, Seikōkai, 1929. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Tōsui NAKAI 宇井桃水. *Doi Michio kun den* 土居通夫君傳. Tōkyō, 1924. [*Id.*]

Kōya NAKAMURA 中村孝也. *Shintai koku-shi* 新體國史. 2e éd. Tōkyō, Teikoku shoin, 1930. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Chisoku NANIWA 浪華知足. *Furei jikai* 布今字解. Ōsaka, Yanagihara Yoshibē, 1872. [*Id.*]

Raj NARAIN. *An Economic Survey of Gijhi, a village in the Rohtak District of the Punjab*. Lahore, C. & M. Gazette, 1932. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Punjab Village Surveys. 2.) [*Ech.*]

Préas Sâsanasobhaṇa (Jotañâṇo) Ch.-NATH. *Kaccâyanûpatthambhaka. Méthode de pâli*. Tome I. *Akkharavidhiniddesa Nâmaniddesa*. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. (Ganthamàla, III.) [*Dép.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 510-511.

Nichi-futsu bunka 日佛文化. La Culture franco-japonaise. N° II. Nouvelle série. Conférences données au Japon par le prof. Dr CAPITANT. Tōkyō, Maison franco-japonaise, juillet 1932. [*Ech.*]

John Liddiard NICHOLAS. *Narrative of a Voyage to New Zealand*. Performed in the years 1814 and 1815, in company with the Rev. Samuel Marsden. Vol. 1-2. London, James Black, 1817.

Edna L. NICOLL. *A travers l'Exposition Coloniale*, par Edna L. NICOLL, assistée de Suzanne FLOUR. Paris, Edna Nicoll, 1931. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

W. O. J. NIEUWENKAMP. *Inlandsche Kunst van Nederlandsch Oost-Indië*. I. *Bouwkunst van Bali*. 1926. II. *Beeldhouwkunst van Bali*. 1928. 's-Gravenhage, H. P. Leopold.

Nihon bungaku 日本文學 (Iwanami kōza 岩波講座). Tōkyō, Iwanami shoten, 1932-1933, 19 vol.

Nihon iji taikan 日本醫事大鑑. Tōkyō, Nihon-iji-taikan kankō-kai, 1927. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Nihon jitsugyō taikan 日本實業大鑑. 4e éd. Tōkyō, Nihon Jitsugyō sha, 1924. [*Id.*]

Nihon katei tai hyakka jii 日本家庭大百科事彙. 53e éd. Tōkyō, Fuzanbō, 1931. 4 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Nihon sekijūjisha shain kinen shashin chō 日本赤十字社社員記念寫眞帖. Tōkyō, Nihon sekijūjisha shain kinen shashin kankōkai, 1923. [*Id.*]

[NĪLAKANTHA]. *The Elephant-Lore of the Hindus. The Elephant-Sport (Matanga-Lila) of* NILAKANTHA. Translated from the Original Sanskrit with Introduction, notes, and glossary by Franklin EDGERTON. New Haven, Yale University Press, 1931.

Ninnaji omuro gyobutsu jitsuroku 仁和寺御室御物實錄. Tōkyō, Ikutoku-zaidan, 1928. (Collection Sonkyōkaku.) [*Don de l'éditeur.*]

[*Nirukta.*] JÅSKA's *Nirukta samml den Nighaṇṭavas*, herausgegeben und erläuter von Rudolph ROTH. Göttingen, Dieterichschen Buchhandlung, 1852.

Naojirō NISHIDA 西田直二郎. *Nihon bunka shi josetsu* 日本文化史序說. 6e éd. Tōkyō, Kaizōsha, 1932.

N. NISHIDA et Hikotarō NISHI 西彦太郎. *Kyōto junran no koto* 京巡覽の琴. Tōkyō, Tōkō-shoin, 1928. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Tekibyō NISHIZAWA 西澤笛畝. *Nihon-ga no atarashii egaki kata* 日本畫の新い描き方. 4e éd. Tōkyō, Sūbundō, 1931. [*Don de M. Kuki Monjūrō.*]

Tokunō ODA 織田得能. *Bukkyō tai jiten* 佛教大辭典. Tōkyō, Ōkura shoten, 1932.

Œuvres poétiques du roi Phra Nang Klao. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

Furutoshi OGIWARA 荻原古壽. *Ōsaka tentō kabushiki kaiska enkaku shi* 大阪電燈株式會社沿革史. Ōsaka, 1925. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Masayuki OKADA 岡田正之. *Nihon kambungaku shi* 日本漢文學史. Tōkyō, Kyōritsusha shoten, 1929.

The Life of the Icelander JÓN ÓLAFSSON *Traveller to India. Written by himself and completed about 1661 A. D. with a continuation, by another hand, up to his death in 1679.* Translated from the Icelandic edition of Dr Sigfús Blöndal, by Dame Bertha PHILLPOTTS. Vol. II. Life and Travels. Edited by the late Sir Richard TEMPLE and Lavinia Mary ANSTEY. London, Hakluyt Society, 1932. (The Hakluyt Society, Second Serie, LXVIII.)

Hachirō ONEO 尾上八郎. *Heianchō jidai no sō-kana no kenkyū* 平安朝時代の草假名の研究. 3e éd. Tōkyō, Yūzankaku, 1929.

Shishū ONEO 尾上柴舟. *Uta to sōkana* 歌と草假名. 4e éd. Tōkyō, Yūzan-kaku, 1929.

Les opérations militaires au Maroc. Paris, Imprimerie Nationale, 1932. (Exposition Coloniale Internationale de Paris, 1931. Les armées françaises d'outre-mer.) [*Don du Ministère des Colonies.*]

Organisation and Operation of Medical Services in Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (International Colonial Exhibition Paris, 1931. French Indochina. Section of services of social interest. Inspection general of Sanitary and Medical Services.) [*Dép.*]

Organización y Funcionamiento de los Servicios Médicos en Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (Exposición Colonial Internacional Paris, 1931. Indochina Francesa. Sección de los servicios de interés social. Inspección general de los servicios sanitarios y médicos.) [*Id.*]

Nobiru Ōrui 大類伸. *Shigaku gairon* 史學概論. Tōkyō, Kyōritsusha, 1932. [*Don de l'Université de Hiroshima.*]

Ōsaka mainichi shinbun gojūnen 大阪每日新聞五十年. Ōsaka mainichi shinbun sha, 1932. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Shūji Ōrsuki 大槻修二. *Nihon chishi yōryaku jikai* 日本地誌要略字解. Ōsaka, Miki Biki, 1878. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Kin-emon Ozaki. *Upper Carbóniferous Brachiopods from North China.* Shanghai, Shanghai Science Institute, 1931. (Bulletin of the Shanghai Science Institute, vol. I, n° 6.) [*Don.*]

Pancaviṃśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of twenty five chapters. Translated by W. Caland. Calcutta, The Asiatic Society of Bengal, 1931. (Bibliotheca Indica, 162.)

Pandecten van het Adatrecht. IX. *Schuldenrecht.* Amsterdam, De Bussy, 1931. (Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam. Mededeeling n° IV. Afdeeling Volkenkunde n° 2.) [*Don.*]

Paññasajātaka or the fifty birth of Buddha. XVI-XVIII, XXI-XXII, XXIV-XXV. Translated into siamese. Bangkok, B.E. 2471-2473. [*Ech.*]

Pārānanda Sūtra. Critically Edited with an Introduction and Index by Swāmī Trivikrama Tīrtha. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series, LVI.)

Pierre Pasquier. *Discours prononcé le 2 décembre 1932 à la session ordinaire de 1932 du Grand Conseil des Intérêts Economiques et Financiers de l'Indochine.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. [*Dép.*]

Etienne Patte. *Description de fossiles paléozoïques et mésozoïques recueillis par MM. Dussault et Fromaget en Extrême-Orient.* Poitiers, l'Union, 1929. (Bull. du Serv. Géol. de l'Indoch., vol. XVIII, 1.) [*Id.*]

Prince Pavareçvariyalaṅkarana. *Annales pluviométriques* Vol. 3, B. E. 2410-2419. [En siamois.] Bangkok, B.E. 2473. [*Ech.*]

Cyrus H. Peake. *Nationalism and Education in Modern China.* New York, Columbia University Press, 1932. [*Don.*]

W. C. Pei. *The Age of Choukoutien Fossiliferous Deposit : A Tentative Determination by comparison with other later Cenozoic (Psychozoic) deposits in China.* Peiping, Geological Society of China, 1931. (Bull. of the Geological Society of China, vol. X.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Mammalian Remains from locality 5 at Chouk'outien.* Peiping, Geological Survey of China, 1931. (Palaeontologia Sinica, Ser. C., Vol. VII, 2.) [*Id.*]

Id. *Notice of the Discovery of Quartz and other Stone Artifacts in the Lower Pleistocene Hominid-Bearing Sediments of the Choukoutien Cave Deposit.* Peiping, Geological Society of China, 1931. (Bull. of the Geological Society of China, vol. XI, n° 2.) [*Id.*]

Gaston Pelletier et Louis Roubaud. *Images et réalités coloniales.* Paris, André Tournon, 1931. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

Pictorial Chosen and Manchuria. Compiled in Commemoration of the Decennial of the Bank of Chosen. Seoul, Chosen, October, 1919. [*Don de M. I. Azumi.*]

P. E. Piéris. *Notes on some Sinhalese Families.* Part IV. Ilangakon. Colombo, The Times of Ceylon Company. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *The Prince Vijaya Pala of Ceylon 1634-1654, from the original documents at Lisbon.* Colombo, C. A. C. Press, 1927. [*Id.*]

Victor PIQUET. *Histoire des Colonies françaises. L'empire colonial de l'ancien régime. L'empire colonial de la France moderne.* Paris, Payot, 1931. (Bibliothèque historique.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

PLUTARQUE. *Les vies parallèles des hommes illusires de la Grèce et de Rome. Truyện các danh-nhân Hi-lạp, La-mã đòi nhau.* Traduction annamite de Nguyễn-văn-VĨNH. Fasc. 1-5. Hanoi, Imprimerie Trung-Bắc tân-văn, 1932. (La Pensée de l'Occident. Bibliothèque de traductions. Série A, 8.) [*Dép.*]

Lesya POERBATJARAKA. *Agastya in den Archipel.* Leiden, E. J. Brill, 1926.

R. Ng. Dr. POERBATJARAKA. *Smaradahana.* Oud-Javaansche tekst met vertaling uitgegeven. Bandoeng, A. C. Nix, 1931. Bibliotheca Javanica, 3.) [*Ech.*]

Miles POINDEXTER. *The Ayar-Incas.* Vol. I. *Monuments, Culture, and American Relationships.* II *Asiatique Origins.* New York, Horace Liveright, 1930.

Les ports autonomes de l'Indochine. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française.) Paris, 1931. [*Dép.*]

Peter PRATT. *History of Japan.* Compiled from the Records of the Engilsh East India Company, by Peter PRATT, 1822. Edited by M. PASKESMITH. Kobe, J. L. Thompson, 1931.

PRÉVOST. *Mai-nương Lệ-côt. Manon Lescaut.* Traduction annamite de Nguyễn-văn-VĨNH. Fasc. 1-5. Hanoi, Editions du Trung-bắc tân-văn, 1932. (La Pensée de l'Occident. Bibliothèque de traductions.) [*Dép.*]

Proclamations, Statements and Communications of the Manchoukuo Government. Hsinking, Bureau of Information and Publicity Foreign Office, 1932. (Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Series n° 1.) [*Don.*]

Quatre esquisses détachées relatives aux études orientalistes à Leiden. Les manuscrits sémitiques, par M. VAN ARENDONK. *Les manuscrits indonésiens,* par M. VAN RONKEL. *L'Institut Kern,* par M. VOGEL. *Les études hollando-chinoises au XVIIe et au XVIIIe siècle,* par M. DUYVENDAK. Leyde, E. J. Brill. [*Ech.*]

Nguyễn-văn-QUÊ. *Histoire des pays de l'Union indochinoise (Việt-nam-Cambodge-Laos).* Précédée d'un tableau de l'histoire et de la civilisation de la Chine et de l'Inde. Suivie d'un aperçu sur l'histoire et la civilisation du Champa, du Siam et de l'Indochine anglaise (Birmanie et Malayou). Saigon, Nguyễn-Khắc, 1932. Cf. *BEFEO.*, XXXII, 520-521.

Quốc-văn giáo khoa-thư. Lớp sơ-đẳng. *Manuel de lecture et d'écriture.* Cours Elémentaire. Hanoi, Kim-đức-giang, 1931. (Việt-nam tiểu-học tùng thư, I.) [*Don de M. V.Goloubew.*]

Phạm-QUỲNH. *Lettre ouverte à Son Excellence le Ministre des Colonies.* Bức thư ngỏ trình quan Thuộc-địa Tổng-trưởng. Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1931. [*Don de l'auteur.*]

S. RADHAKRISHNAN. *Indian Philosophy.* London, George Allen, 1929-1930, 2 vol. (Library of Philosophy.)

Max RADIGUET. *Les derniers sauvages. La vie et les mœurs aux Iles Marquises (1842-1859).* Paris, Editions Duchartre & Van Buggenhoudt, 1929. (Collection laque orange. Aventures et Voyages.)

W. RALEGH. *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana.* London, Hakluyt Society, 1848. (Hakluyt Society, Ser. I, 3.)

RÂMA KIRTI. *Dialogues en vers.* [En siamois.] Vol. 1, 3, 4. Bangkok, B. E. 2471-2472. [*Ech.*]

Rāmāyaṇa. *Dessins balinais.* [*Don de M. P. V. van Stein Callenfels.*]

H. N. Randle. *Indian Logic in the Early Schools.* A Study of the Nyāyadarsana in its relation to the early logic of other schools. London, Oxford University Press, 1930.

Angelo S. Rappoport. *Myth and Legend of Ancient Israel.* Vol. I-III. London, The Gresham Publishing Company, 1928.

Knud Rasmussen. *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité avec des tribus d'Esquimaux inconnus.* Traduit du danois par Cécile Lund et Jules Bernard. 6e éd. Paris, Librairie Plon, 1929. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Nihar-Ranjan Ray. *Brahmanical Gods in Burma (A Chapter of Indian Art and Iconography).* Calcutta, University of Calcutta, 1932. [*Don.*]

Reallexikon der Assyriologie. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Erich Ebeling und Bruno Meissner. 1ster Band. *A-Bepaste.* Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1932.

Recueil de chants de bateliers. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

Règlements pour la direction et l'administration de l'Institut Franco-Japonais. Kyôto, Institut Franco-Japonais du Kansai, 1931. [*Don.*]

Reizen in Zuid-Afrika in de Hollandse Tijd. Uitgegeven door Dr. E. C. Godée Molsbergen. 4de Deel. *Tochten in het Kafferland 1776-1805.* 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1932. (Linschoten-Vereeniging, XXXVI.)

Les relations du Japon avec la Mandchourie et la Mongolie. 1932. (Document B.) [*Don du Consul général du Japon à Hanoi.*]

Relevés de monuments annamites anciens, établis par les Elèves de l'Ecole des Beaux-Arts de l'Indochine sous la direction de Charles Batteur. *Đình de Đình-bảng,* province de Bắc-ninh, Tonkin. Paris, G. Van Oest, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Direction générale de l'Instruction publique. Ecole des Beaux-Arts de l'Indochine.) [*Don.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 518-519.

J. Renouard. *La céramique ancienne.* Paris. Les Editions Pittoresques, 1930. (Collection des collectionneurs.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Edward Reynolds. *The Evolution of the Human Pelvis in relation to the mechanics of the erect posture.* Cambridge, Peabody Museum, 1931. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, XI, 5.) [*Ech.*]

I. A. Richards. *Mencius on the Mind. Experiments in Multiple Definition.* London, Kegan Paul, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Ri Choungmou-kong zen-se 李忠武公全書. Tong-yeng, Ri Kwan-Hwa, 1921, 14 vol. [*Don de M. Kim Yung-Kun.*]

E. Baxter Riley. *Among Papuan Headhunters.* An account of the Manners and Customs of the old Fly river headhunters, with a description of the secrets of the initiation ceremonies divulged by those who have passed through all the different orders of the craft, by one who has spent many years in their midst. London, Seeley, Service, 1925.

Rituel funéraire du Moyen-Laos. Mss. [En laotien.] [*Don de M. P. Grossin.*]

Ch. Robequain. *Notes sur la région de Chapa (Province de Lao-kay, Haut-Tonkin).* Grenoble, Allier, 1932. (Extr. des Mélanges géographiques offerts à Raoul Blanchard, 1932.) [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXII, 506.

Stephen H. Roberts. *History of French Colonial Policy (1870-1925)*. London, P. S. King 1929, 2 vol. (Studien in Economic and Political Science.) Cf. *BEFEO.*, XXX, 551-554.

Nicholas Roerich. *Realm of Light*. New-York, Roerich Museum Press, 1931.

H. A. Rose. *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Based on the Census Report for the Punjab, 1883, by the late Sir Denzil Ibbetson and the Census Report for the Punjab, 1892, by Sir Edward Maclagan and compiled by H. A. Rose. Lahore, The Superintendent Government Printing, Punjab. Vol. I. 1919. Vol. II. *A-K*. 1911. Vol. III. *L-Z*, with Appendices, *A-L*. 1914.

Otto Rosenberg. *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*. Aus dem Russischen übersetzt von Frau E. Rosenberg. Heidelberg, O. Harrassowitz, 1924. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 7-8. Heft.)

Rōshi oku 老子億 (Sonkyōkaku sōsho.) Tōkyō, Ikutoku-zaidan, 1928. 2 vol. [*Don de l'éditeur.*]

M. Rostowzew. *Skythien und der Bosporus*. Band I. *Kritische Übersicht der schriftlichen und archäologischen Quellen*. Berlin, Hans Schoetz, 1931.

Phil. Wilhelm Roth. *Konkôkyô : Die Lehre von Konkô unter Mitwirkung von Ryôsuke Kondô* (近藤良助), *Konkô* (金光) *Dargestellt*. Tōkyō, Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1932. (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Band XXVI, teil A.) [*Ech.*]

Abbé Rousselot. *Principes de Phonétique expérimentale*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris, H. Didier, 1924-1925, 2 vol.

Francis Ruellan. *Le relief et la structure du Japon du Sud-Ouest*. Paris, Armand Colin, 1932. (Annales de Géographie, nº 230, 15 mars 1932.) [*Don de l'auteur.*]

Ruishū koku shi 類聚國史, 156e vol. (Sonkyōkaku sōsho.) Tōkyō, Ikutoku-zaidan, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Sách hộ-lại ở Bắc-kỳ. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1932. (Chính-phủ bảo-hộ Bắc-kỳ.) [*Dép.*]

Ethel Bruce Sainsbury. *A Calendar of the Court Minutes etc. of the East India Company 1671-1673*. With an Introduction and Notes by W. T. Ottenwill. Oxford, Clarendon Press, 1932.

Tsunakichi Sakanoe 坂上綱吉. *Tsuioku* 追憶. Ōsaka, 1932. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Prince Sakdābhisāl. *Consultations politiques sur le règne de S. M. Chulalongkorn*. [En siamois.] Bangkok, B.E. 2472. [*Ech.*]

Albert Sallet. *L'Officine sino-annamite en Annam*. I. *Le médecin annamite et la préparation des remèdes*. Paris, Imprimerie Nationale, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française.) [*Dép.*] Cf. *BEFEO.*, XXXI, 507-508.

Sammlung Indogermanischer Lehr- und Handbücher. II. Reihe : Wörterbücher. 3ter Band. Etymologisches Wörterbücher der Europäischen Wörter Orientalischen Ursprungs von Karl Lokotsch. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1927. (Indogermanische Bibliothek. Erste Abteilung.)

Gesshō Sasaki 佐佐木月樵. *Shina jōdokyō shi* 支那淨土教史. 3e éd. Tōkyō, Mugasambō, 1926.

S. Kuppuswami Sastri. *A Triennial Catalogue of Manuscripts collected during the triennium 1922-23 to 1924-25 for the Government Oriental Manuscripts*

Library, Madras. Vol. V, Part 1. *Sanskrit A-C.* Madras, The Superintendent Government Press, 1932. [*Don.*]

K. A. Nilakanta Sastri. *Studies in Cōḷa History and Administration.* Madras, University of Madras, 1932. (Madras Univ. Hist. Ser. VII.) [*Don.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 540.

P. P. S. Sastri. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tanjore Mahārāja Serfoji's Sarasvatī Mahāl Library Tanjore.* X. *Vyākaraṇa.* (Nos 5326-5971). XI. *Vaiśeṣika, Nyāya, Sānkhya & Yoga.* XII. *Pūrva-Mīmāmsā and Uttara-Mīmāmsā (Advaita).* (Nos 6755-7412.) Srirangam, Sri Va i Vilas Press, 1930-1931. [*Don de l'éditeur.*]

C. Savaron. *Mes souvenirs à Madagascar avant et après la conquête (1885-1898).* Tananarive, G. Pitot, 1932. (Mémoires de l'Académie Malgache, XIII.) [*Ech.*]

W. J. V. Saville. *In unknow New Guinea.* A Record of twenty-five years of personal observation and experience amongst the interesting people of an almost unknown part of this vast Island and a Description of their manners and customs, occupations in peace and methods of warfare, their secret rites and public ceremonies. London, Seeley, Service, 1926.

Rabban Ṣâwmâ. *The Monks of Kûblâi Khân, Emperor of China, or the History of the life and travels of Rabban* Ṣâwmâ, *envoy and plenipotentiary of the Mongol Khâns to the Kings of Europe, and Markôs who as Mâr Yahbhallâhâ III became Patriarch of the Nestorian Church in Asia.* Translated from the Syriac by Sir E. A. Wallis Budge. London, The Religious Tract Society, 1928.

Friedrich Schack. *Das deutsche Kolonialrecht in seiner Entwicklung bis zum Weltkriege.* Hamburg, L. Friederichsen, 1923. (Hamburgische Universität Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Band XII.)

L. Scherman. *Buddha im Fürstenschmuck, Erläuterung hinterindischer Bildwerke des Münchener Museums für Völkerkunde.* München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1932. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abteilung. Neue Folge. 7. 1932.) [*Don de M. P. Mus.*]

P. Wilhelm Schmidt. *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens.* Münster, Aschendorffsche Verlags-buchhandlung, 1931. (Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und Positive Studie. Band III. 2. Abteilung.)

Id. *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie.* Band I. 1. Abteilung. Historisch-Kritischer Teil. 1926. II. 2. Abteilung. Die Religionen der Urvölker. I. 1929. III. 2. Abteilung. Die Religionen der Urvölker. II. 1931. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Id. *Zwei Mythen Kalifornischer Indianer über die Entstehung der Welt und über den Ursprung des Todes.* Düsseldorf, L. Schwann, 1926. (Religiöse Quellenschriften. Heft 25.)

Georg Schürhammer. *Die zeitgenossischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder-und Hinterindien, Malaiischer Archipel, Philippinen, China und Japan) zur zeit des Hl. Franz Xaver (1538-1552).* Leipzig, Asia Major, 1932. (Veröffentlichungen der Katholischen Universität Jôchi Daigaku, Tôkyô. Xaveriusreihe Bd. I.)

Id. *Shintō, the Way of the Gods in Japan. According to the printed and unprinted reports of the Japanese Jesuit Missionaries in the 16th and 17th centuries.* Bonn, Kurt Schroeder, 1923.

Seiyu shūshin kyō 聖諭修身鏡. Ōsaka, Morimoto Sensuke, 1901. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Mamoru Seki 關衛. *Nihon kaiga shi* 日本繪畫史. 2e éd. Tōkyō, Nittō shoin, 1931. [*Don de M. Kuki Monjūrō.*]

Amulyachandra Sen. *Schools and Sects in Jaina Literature.* Being a full account compiled from original sources of the doctrines and practices of Philosophical Schools and Religious Sects mentioned in the canonical literature of the Jainas. Calcutta, Visva-Bharati Book-Shop, 1931. (Visva-Bharati Studies. 3.) [*Don.*]

Sen-chō no nuki-ho 千町のきる穗. Tōkyō. Seiundō, 1841. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Le Service de l'enregistrement, des domaines et du timbre en Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française. Section d'administration générale. Direction des Finances.) [*Dép.*]

Kurt Sethe. *Das Hatschepsut-Problem noch einmal untersucht.* Berlin, Walter de Gruyter, 1932. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1932, n° 4.) [*Ech.*]

Robert Sewell. *The Historical Inscriptions of Southern India (collected till 1923) and Outlines of Political History.* Edited for the University by S. Krishnaswami Aiyangar. Madras, The Diocesan Press, 1932. (Madras University Historical Series, V.) [*Don.*]

Carl Seyffert-Dresden. *Biene und Honig im Volksleben der Afrikaner mit besonderer Berücksichtigung der Bienenzucht, ihrer Entstehung und Verbreitung.* Leipzig, R. Voigtländers, 1930. (Veröffentlichungen des Staatlich-sächsischen Forschungsinstitutes für Völkerkunde Leipzig, 3 ter Band.)

André Seyrig. *Les Ichneumonides de Madagascar.* I. *Ichneumonidae Pimplinae.* Tananarive, G. Pitot, 1932. (Mémoires de l'Académie Malgache, XI.) [*Ech.*]

Chimanlal J. Shah. *Jainism in North India 800 B. C.-A. D. 526.* London, Longmans, Green, 1932. (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute St Xavier's College, Bombay, n° 6.)

The Shanghai Incident. Shanghai, The Press Union, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Tōson Shimazaki 島崎藤村. *Tōson shishū* 藤村詩集. 165e éd. Tōkyō, Shunyōdō, 1924. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Izuru Shimmura 新村出. *Ikoku jōshū shū* 異國情趣集. Kyōto, Kōseikaku, 1928.

Id. *Kaihyō sōsho* 海表叢書. Kyōto, Kōseikaku, 1927-1928, 6 vol.

Shinbun sōran 新聞總覽. 11e et 16e éd. Tōkyō, Nihon denpō tsūshin sha, 1919 et 1924, 2 vol. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Kaihō Shinmaru 新丸快寶. *Reizan Kōya* 靈山高野. 3e éd. Wakayama Hōjukai, 1931. [*Id.*]

S. M. Shirokogoroff. *Ethnological and linguistical aspects of the ural-altaic hypothesis.* Peiping, The Commercial Press, 1931. (Reprinted from Tsing Hua Journal, vol. 6.) [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 556-559.

Id. *Notes on the bilabialization and aspiration of the vowels in the Tungus Languages.* Lowou, 1930. (Rocznik Orjentalistyczny, Tom VII, str. 235-263.) [*Id.*]

Sho-rei dōshi kun 諸禮童子訓. Ōsaka, Kawachiya, 1851. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Shōwa shin-san koku-yaku taizōkyō 昭和新纂國譯大藏經. Shūten-bu 宗典部, 18 vol.; Kyōten-bu 經典部, 12 vol.; Ronritsu-bu 論律部, 8 vol.; Kaisetsu-bu 解說部, 2 vol. Shōwa shin-san koku-yaku taizōkyō henshū-bu. Tōbō shoin, 1928-1931.

Philipp Franz von SIEBOLD. *Nippon.* Archiv zur Beschreibung von Japan. Vollständiger Neudruck der Urausgabe zur Erinnerung an Philipp Franz von SIEBOLDS erstes Wirken in Japan 1823-1830 in zwei Text- und zwei Tafelbänden. Dazu ein neuer Ergänzungs- und Indexband von Dr. F. M. TRAUTZ, herausgegeben von Japaninstitut Berlin. Berlin-Wien-Zürich, Ernst Wasmuth, 1930-1931, 3 vol. de texte, 2 vol. de planches et 1 pochette de cartes.

Sardar Kartar SINGH. *Farm Accounts in the Punjab, 1929-1930.* Being the sixth year's accounts of certain farms, with a section on the Cost of Well-Irrigation in the Punjab. Lahore, The Civil and Military Gazette, 1931. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Rural section publication, 24). [*Ech.*]

Id. *Farm in the Punjab, 1930-1931.* Being the seventh year's accounts of certain farms, with a section on the Cost of Well-Irrigation in the Punjab. Lahore, C. and M. Gazette, 1932. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Rural Section Publication, 26). [*Id.*]

Osvald SIRÉN. *Chinese and Japanese Sculptures and Paintings in the National Museum, Stockholm.* London, Edward Goldston, 1931.

La situation actuelle en Chine en tant qu'elle affecte les relations internationales et la bonne entente entre les nations dont la paix dépend. 1932. (Document A.) [*Don du Consul général du Japon à Hanoi.*]

SIU TCHONG-CHOU 徐中舒. *Piao che pien tchong t'ou che* 瓢氏編鐘圖釋. Pei-p'ing, 1932. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

SKANDASVĀMIN. *Commentary of* SKANDASVĀMIN *and* MAHEŚVARA *on the Nirukta.* Chapters II-VI. Critically edited for the first time from original manuscripts by Lakshman SARUP. Lahore, The University of the Panjab, 1931.

G. Elliot SMITH. *The Ancestry of Man.* Peiping, Geological Society of China, 1930. (Bull. of the Geological Society of China, vol. IX, n° 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Soan waka shū ruidai 艸雅和歌集類題. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Bernard SOL. *Recueil général et méthodique de la législation et de la réglementation des Colonies françaises.* Textes émanant du Pouvoir central (Lois, décrets, arrêtés, circulaires et instructions ministérielles) recueillis, classés et mis à jour par Bernard SOL et Daniel HARANGER. 1ère partie. *Législation générale et Organisation judiciaire.* T. III. *Organisation judiciaire et annexes (A jour au 1er janvier 1931).* T. IV. *Annexes aux Codes (A à F) (A jour au 30 septembre 1931).* Vol. I-II. Paris, Société d'Editions géographiques, maritimes et coloniales, 1931-1932.

Song hiệp phá gian tức là bộ truyện hai người nghĩa-hiệp của Nghiêm-xuân-LÃM dịch thuật. Roman. Hanoi, Long-quang, 1927. [*Don de l'auteur.*]

Don Ferdinando de SOTO. *The Discovery and Conquest of Terra Florida* by Don Ferdinando de SOTO. Edited by W. B. RYE. London, 1851. (Hakluyt Society.)

Le Souvenir indochinois. Œuvre des Tombes et du Culte funéraire des Indochinois morts pour la France. Paris, Société Franco-Indochinoise de publicité et d'édition, 1932. [*Don de M. H. Gourdon.*]

Oswald SPENGLER. *Le déclin de l'Occident.* Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Première partie. *Forme et réalité.* Traduit de l'allemand par M. TAZEROUT. Abbeville, F. Paillart, 1931. (Bibliothèque des idées, 4.)

Otto SPIES. *Beiträge zur Arabischen Literatur-Geschichte.* Juristen, Historiker, Traditionarier. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1932. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Band XIX, n° 3.) [*Ech.*]

F. E. SPIRLET. *Systematisch Register of het Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aadrijkskunsdig Genootschap.* III. (Jaargang 1923 tot en met 1927.) Bewerkt naar het Manuscript, nagelaten. Leiden, E. J. Brill, 1932. [*Id.*]

The Śrī Mṛgendra Tantram (*Vidyāpāda and Yogapāda*) with the Commentary of NĀRĀYAṆA-KAṆṬHA. Edited with preface and Introduction by Madhu-sūda Kaul SHĀSTRĪ. Bombay, Nirnaya Sagar' Press, 1930. (The Kashmir Series of Texts and Studies, L.)

Hans STADE. *The Captivity of Hans Stade of Hesse. in A. D. 1547-1555, among the wild tribes of Eastern Brasil.* Translated by Albert TOOTAL and annotated by Richard F. BURTON. London, The Hakluyt Society, 1847. (The Hakluyt Society. Ser. I, 51.)

Geheimrat Ernst STAMPE. *Zur Entstehung des Nominalismus; die Geldgesetzgebung Frankreichs von 1547 bis 1643 und ihre treibenden Kräfte.* Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1932 (Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 1932, n° 3.) [*Ech.*]

N. STCHOUPAK. *Dictionnaire sanskrit-français* par N. STCHOUPAK, L. NITTI et L. RENOU. Paris, Adrien Maisonneuve, 1931-1932. (Publications de l'Institut de civilisation indienne.) [*Don.*]

Sir Aurel STEIN. *On Ancient Tracks past the Pāmīrs.* Calcutta, Thacker's Press. 1932. (Reprinted from the Himalayan Journal, vol. IV, 1932.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Note on a find of ancient jewellery in Yasin.* Bombay, The British India Press, 1932. (Reprinted from « The Indian Antiquary », vol. LXI, 1932.) [*Id.*]

ID. *The Site of Alexander's Passage of the Hydaspes and the Battle with Poros.* London, William Clowes, 1932. (The Geographical Journal, vol. LXXX, n° 1. July 1932.) [*Id.*]

William STRACHEY. *The Historie of Travaile into Virginia Britannia; expressing the cosmographie and commodities of the country, togither with the manners and customes of the people.* Gathered and observed as well by those who went first thither as collected by William STRACHEY. Now first edited from the Original manuscript, in the British Museum, by R. H. MAJOR. London, The Hakluyt Society, 1849. (The Hakluyt Society. Serie I. Vol. VI.)

C. STREHLOW. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien,* von Carl STREHLOW bearbeitet von Moritz FREIHERRN von LEONHARDI. II. Teil. *Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stämmes, die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja.* 1908. III. Teil. *Die totemistischen Kulte der Aranda-und Loritja-Stämme.* I-II. Abteilung. 1910-1911, 2 fasc. IV. Teil. *Das soziale Leben der Aranda-und Loritja-Stämme.* I-II. Abteilung und Atlas. 1913-1915. 3 fasc. V. Teil. *Die materielle Kultur der Aranda-und Loritja-Stämme.* 1920.

W. F. STUTTERHEIM. *Tjandi Bara-Boedoer, Naam — Vorm — Beteekenis.* Weltevreden, G. Kolff, 1929.

Sung-nien Hsu. *Anthologie de la littérature chinoise. Des origines à nos jours. La poésie. Le roman. Le théâtre. La philosophie. L'histoire.* Paris, Delagrave, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Prince R. Sutharot Norodom. *Anattalakkhaṇasutta.* Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. [*Dép.*]

Torao Suzuki 鈴木虎雄. *Shina bungaku kenkyū* 支那文學研究. Kyōto, Kōbundō shobō, 1928.

Tai Tong-yuan 戴東原. *Tai Tong-yuan siu fang yen cheou kao* 戴東原續方言手稿. Pei-p'ing, 1932. Ed. photographique. (Kouo-li Tchong-yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

T'ai yi kin houa tsong tche. The Secret of the Golden Flower. A Chinese Book of Life. Translated and explained by Richard Wilhelm with a European Commentary by C. G. Jung. London, Kegan Paul, 1931.

Taizen haya-jibiki 大全早字引 (ou *I-ro-ha setsuyō shū* 以呂波節用集). [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Shunjō Takahashi 高橋俊乘. *Kokumin nihon rekishi* 國民日本歷史. 3e et 4e éd. Tōkyō, Fuzanbō, 1930-1932. [*Don de MM. Mizutani Masajirō et Kuki Monjūrō.*]

Tatsuyuki Takano 高野辰之. *Nihon kayō shi* 日本歌謠史. 7e éd. Tōkyō, Shunshūsha, 1930.

Mitsutada Takeoka 武岡充忠. *Yodogawa chisui shi* 淀川治水誌. Ōsaka, Yodogawa chisui shi kankō kai, 1931. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Seiichi Taki. *Japanese Fine Art.* Translated from Japanese by Kasutomo Takahashi. Tōkyō, The Fuzambo, 1931.

Tamil Lexicon. Published under the authority of the University of Madras. Vol. IV. Part iv. Vol. V. Part i. Madras, Madras Law Journal Press, 1931-1932.

Tám mươi ngày vòng quanh thế-giới. Phiêu-lưu tiểu thuyết. Hoài-nam-tử dịch thuật. Haiphong, Nguyễn-Kinh, 1928. [*Don de l'auteur.*]

Tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der Rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Übersetzung und Erklärung von Karl Graul. 1. *Kaivaljanavanīta.* 2. *Pancadasaprakarana.* 3. *Atmabodaprakasika.* Leipzig, Dörffling und Franke, 1854. (Bibliotheca Tamulica., I.)

Tantrik Texts. Edited by Arthur Avalon. Vol. XIV. *Kaulāvalī-Nirnayah.* Vol. XV. *Brahma-Samhitā* with commentary by Jīva Gosvamī and Vishnu-Sahasra-Nāma with commentary by Shamkaracharya. Calcutta, Sanskrit Press Depository, 1931.

Ta-tcheng sin sieou Ta-tsang king (Taisho Issaikyo) 大正新脩大藏經 (第八十五卷). Tōkyō, 1931.

Tchao Wan-li 趙萬里. *Hiao tsi Song Kin Yuan jen ts'eu* 校輯宋金元人詞. Pei-p'ing, 5 vol. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan li che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

Tch'en-teng yuan 陳登原. *T'ien-yi ko ts'ang chou k'ao* 天一閣藏書考. Nan-king, Kin-ling ta hio Tchong-kouo wen-houa yen-kieou so, 1932. (Kin-ling ta hio Tchong-kouo wen-houa yen-kieou so ts'ong k'an, kia tchong.) [*Id.*]

Teaching in French Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (International Colonial Exhibition, Paris, 1931. French Indochina. Section for services of social interest. Department General for Public Education.) [*Dép.*]

Heigo Teraoka 寺岡平吾. *Manno chōja* 滿野長者. Ōsaka, Tsuda Muneatsu, 1930. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Tetsudō ryokō annai 鐵道旅行案內. Tōkyō, Tetsudō-in, 1914. *Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Textes concernant la police sanitaire végétale en Indochine. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Dép.*]

Đinh-nhật-Thận. *Nostalgie par une nuit d'automne* (*Thu dạ lữ hoài*). Poème annamite traduit en vers français par Bùi-văn-Lăng. Quinhon, Imprimerie de Quinhon, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Lê-Thước. *Hán-văn tân giáo-khoa thư.* Lớp đồng-àu. *Méthode moderne d'enseignement des caractères chinois.* Cours Enfantin. Hanoi, Kim-đức-giang, 1928. (Việt-nam tiểu-học tùng thư, IV.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Hán-văn tân giáo-khoa thư.* Lớp dự-bị. Méthode moderne d'enseignement des caractères chinois. Cours préparatoire. 2e éd. Hanoi, Kim-đức-giang, 1930. (Việt-nam tiểu-học tùng thư, V.) [*Id.*]

Richard Thurnwald. *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel.* Band I. *Lieder und Sagen aus Buin nebst einem Anhang : Die Musik auf den Salomo-Inseln von E. M. v.* Hornbostel. III. *Volk, Staat und Wirtschaft.* Berlin, Dietrich Reimer, 1912.

Id. *Die menschliche Gesellschaft, in ihren ethno-soziologischen Grundlagen.* 2ter Band. *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden, im Lichte der Völkerforscung.* 3ter Band *Werden, Wandel, und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Völkerforschung.* Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1932.

Tiểu lâm tàu, Nghiêm-xuân-Lăm dịch. Haiphong, Nguyễn-Kinh, 1928. [*Don de l'auteur.*]

Barbara Catharina Jacoba Timmer. *Megasthenes en de Indische Maatschappij.* Amsterdam, H. J. Paris, 1930.

Ting Chan 丁山. *Chouo wen k'iue yi tsien* 說文闕義箋. Pei-p'ing, 1931. (Kouo-li tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so. Série B, n° 1.) [*Ech.*]

Ting Tso-chao. *La douane chinoise.* Paris, Paul Geuthner, 1931.

Đông-viên Phạm-huy-Toại. *Một mối tình.* 3e éd. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1932 [*Don de l'auteur.*]

Daijo Tokiwa. *Buddhist Monuments in China.* Text. Part III, by Daijo Tokiwa and Tadashi Sekino. Tōkyō, Bukkyo-Shiseki Kenkyu-Kwai, 1931.

Tolkāppiyam. *The earliest extant Tamil Grammar.* With a short commentary in English by P. S. Subrahmanya Sastri. Vol. I. *Eluttatikāram.* Madras, Journal of Oriental Research. (Madras Oriental Series n° 3.)

Nicolas Trương-vĩnh-Tòng. *Grammaire de la langue annamite.* Saigon, Đức-lưu-Phương. [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 519-520.

Le Tonkin scolaire. Un pays d'adaptations pédagogiques originales. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine française. Direction générale de l'Instruction publique.) [*Dép.*]

Toshoryō kanseki zempon shomoku 圖書寮漢籍善本書目. Tōkyō, Bunkyūdō, 1931.

V. Trenckner. *A Critical Pali Dictionary.* Revised, continued, and edited by Dines Andersen and Helmer Smith. Vol. I. Part 4. Copenhagen, Andr. Fred. Host, 1932.

Tseng Yu-hao. *Mordern Chinese Legal and Political Philosophy*. Shanghai, The Commercial Press, 1930.

Ts'ing tai kouan chou ki Ming T'ai-wan Tcheng che wang che 清代官書記明臺灣鄭氏亡事. Pei-p'ing, 1930. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

Giuseppe Tucci. *Il Buddhismo*. Foligno, Franco Campitelli, 1926. (Biblioteca di Critica Religiosa.)

Id. *The Nyayamukha of Dignaga*. The oldest Buddhist Text on Logic after Chinese and Tibetan Materials. Heidelberg, 1930. (Materialien zur Kunde des Buddh. 15 Heft.)

Nguyễn-mạnh-Tường. *L'individu dans la vieille cité annamite*. (Essai de synthèse sur le Code des Lê). Montpellier, Imprimerie de la Presse, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Joseph Turmel. *Histoire du diable*. Paris, Les Editions Rieder, 1931. (Christianisme.)

Types of Archaeological Remains in the Philippines. Mss. [*Don de M. O. Beyer.*]

Udbhaṭa. *Kāvyālaṅkārasārasaṅgraha of* Udbhaṭa. *With the 'Vivṛti'*. Critically Edited with Introduction and Indexes by K. S. Ramaswami Sastri Siromani. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series, LV.)

Genshū Ueda 上田元周. *Wa-kan meisū taizen* 和漢名數大全. 1ère éd. 1695. 2e éd. 1803. Kyōto, Zeniya Sōbē et Izumoji Bunjirō. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Yasu Uematsu 植松安. *Koku-bungaku shi gaisetsu* 國文學史概說. 2e éd. Tōkyō, Kōbundō shoten, 1929. [*Id.*]

Seiichi Umezawa 梅澤精一. *Nihon nanto shi* 日本南圖史. 2e éd. Tōkyō, Tōbō shoin, 1929.

Eckhard Unger. *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1931.

Der Unterricht in Französisch Indochina. Paris-Belfort, Imprimerie Nouvelle, 1931. (Internationale Kolonialausstellung Paris 1931. Französisch Indochina. Abteilung der Dienste für soziales wohl. General direktion des öffentlichen Unterrichtes.) [*Dép.*]

Seiichi Uranabe 卜部精一. *Jitsumei kakubiki* 實名書引. Ōsaka, Nakano Keizō, 1876. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

C. V. Vaidya. *History of Sanskrit Literature*. Vol. I. *Sruti* (*Vedic*) *Period* (*circa 4000 to 800 B.C.*). Poona, Aryabhushan Press, 1930.

Phra Binich Varnakar. *Manuel de bouddhisme à l'usage des enfants*. [En siamois.] Bangkok, B.E. 2473. [*Ech.*]

Pietro della Valle. *The Travels of Pietro della* Valle *in India*. From the old English translation of 1664, by G. Havers. Edited with a Life of the Author, an Introduction and Notes, by Edward Grey. Vol. I-II. London, The Hakluyt Society, 1892. (The Hakluyt Society, Ser. I, 84-85.)

Van Dale. *Groot Woordenboek der Nederlandsche Taal*. Zesde, Geheel Opnieuw Bewerkte uitgave. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1924.

Dr. A. N. J. Th. à Th. van der Hoop. *Megalithic Remains in South-Sumatra*. Translated by William Shirlaw. Zutphen, W. J. Thieme, 1932. [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 573-576.

J. Van Kan. *Compagnies-bescheiden en Aanverwante Archivalia in Britsch-Indië en op Ceylon.* Verslag van een onderzoek in 1929-1930 op last van Z.E. den Gouverneur-Generaal ingesteld. Batavia, G. Kolff, 1931.

Th.-B. van Lelyveld. *La danse dans le théâtre javanais.* Paris, Floury, 1931.

F. P. H. Prick van Wely. *Fransch Handwoordenboek.* 2de deel. Nederlandsch-Fransch. Gouda, G.B. Van Goor Zonen, 1925.

Varāha Mihira. *The Panchasiddhāntikā, the astronomical work of* Varāha Mihira. The text, edited with an original commentary in sanskrit and an english translation and introduction by G. Thibaut and Sudhākara Dvivedī. Lahore, The Panjab Sanskrit Book Depot, 1930.

Vardhamāna. *Daṇḍaviveka.* Critically edited with an Introduction and index by Mahāmahopādhyāya Kamalakṛṣṇa Smṛtitīrtha. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series. LII.)

H. Vedder. *Die Bergdama.* II. Teil. Hamburg, L. Friederichsen, 1923. (Hamburgische Universität Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. XIV.)

R. Verneau. *L'homme. Races et coutumes.* Paris, Librairie Larousse, 1931. (Histoire naturelle illustrée.)

Amerigo Vespucci. *The Letters of Amerigo Vespucci and other documents illustrative of his career.* Translated, with Notes and an Introduction, by Clements R. Markham. London, The Hakluyt Society, 1894. (The Hakluyt Society. Ser. I, 90.)

Viṇāvāsavadattam, an old Sanskrit Drama. Madras, Journal of Oriental Research, 1931. (Madras Oriental Series, n° 2.)

J. Ph. Vogel. *De Buddhistische Kunst van Voor-Indië.* Amsterdam, H. J. Paris, 1932. (De Weg der Menschheid Monografieën Gewijd aan Kunst, Geschiedenis en Religie. 13.) [*Don de l'auteur.*]

The Voyage of François Leguat of bresse to Rodriguez, Mauritius, Java, and the Cape of Good Hope. Edited by Captain Pasfield Oliver. Vol. 1-2. London, 1891. (Hakluyt Society.)

Krishna-Dwaipayana Vyasa. *The Srimad-Bhagbatam.* Vol. I. Part v. Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text by J. M. Sanyal. Calcutta, The Oriental Publishing Company.

Alois Walde. *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen.* Herausgegeben und Bearbeitet von Julius Pokorny. Band I, 1930. II. 1927. III. Register bearbeitet von Konstantin Reichardt, 1932. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter.

Max Walleser. *Zur Aussprache des Sanskrit und Tibetischen.* Heidelberg, O. Harrassowitz, 1926. (Materialien zur Kunde des Buddh. 11. Heft.)

Wang Jinqru 王靜如. *Shishiah studies.* Part I. Peiping, 1932 (Academia Sinica. The Nat. Research Institute of hist. and philol. mon., ser. A, n° 8.) [*Ech.*]

P. Johann Weig. *Die chinesischen Familiennamen nach dem Büchlein* 百家姓 nebst Anhang enthaltend Angaben über berühmte Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte. Tsing-tau, Druck und Verlag der Missionsdruckerei, 1931.

Léon Wieger. *Chaos.* Hien-hien, 1927-31. (Chine moderne, VIII.)

Richard Wilhelm. *Confucius and Confucianism.* Translated into english by George H. Danton and Annina Periam Danton. London, Kegan Paul, 1931.

R. J. Wilkinson. *A Malay-English Dictionary (romanised).* Part I, *A-K.* Greece, Salavopoulos and Kinderlis, 1932.

Wissenschaftliche Beiträge zur Frage der Erhaltung und Vermehrung der Eingeborenen-Bevölkerung. Ergebnisse der Eduard WOERMANN-Preisaufgabe. Hamburg, L. Friederichsen, 1923. (Hamburgische Universität Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band XIII.)

WU GING-DING. *An Anthropometrical Study of the People of Shantung.* Pei-p'ing, 1931. (Academia Sinica. The National Research Institute of history and philology monographs, ser. A, n° 7.) [*Ech.*]

YAÇOMITRA. *Sphuṭārthā Abhidharmakoçavyākhyā.* Second Koçasthāna. Edited by U. WOGIHARA and Th. STCHERBATSKY and carried through the press by E. E. OBERMILLER. Leningrad, Académie des sciences. (Bibliotheca Buddhica, XXI.)

Bisei YAMAZAKI 山崎美成. *Shoka kinnō* 書家錦嚢. Tōkyō, Seiundō, 1852. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Yang Ying, ts'ong tcheng che lou 楊英從征書錄. Pei-p'ing, 1931. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

A. YERSIN et A. LAMBERT. *Essais d'acclimatation de l'arbre à quinquina en Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française. Section scientifique. Instituts Pasteur d'Indochine.) [*Dép.*]

W. Perceval YETTS. *The George Eumorfopoulos Collection.* Catalogue of the Chinese & Corean Bronzes, Sculpture, Jades, Jewellery and Miscellaneous Objects. Vol. 3. *Buddhist Sculpture.* London, Ernest Benn, 1932.

Yin k'iu tch'ou t'ou cheou t'eou k'o sseu (1-3) 殷墟出土獸頭刻辭一之三. Pei-p'ing, 1929-1931. (Kouo-li Tchong Yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Ech.*]

Yin k'iu tch'ou t'ou k'i wou t'ou p'ien 殷墟出土器物圖片. Pei-p'ing. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so.) [*Id.*]

Yodogawa sagan suigai yobō kumiai shi 淀川左岸水害豫防組合誌. 1ère partie. Ōsaka, Yodogawa sagan suigai yobō kumiai, 1926. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

YONG KENG 容庚. *Han kin wen lou* 漢金文錄. Pei-p'ing, 1931, 4 vol. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so, n° 5.) [*Ech.*]

ID. *Ts'in kin wen lou* 秦金文錄. Pei-p'ing, 1931. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so, n° 5.) [*Id.*]

YONG KENG et YONG YUAN 容庚容媛. *Kin che chou lou mou* 金石書錄目. Pei-p'ing, 1931. (Kouo-li Tchong yang yen-kieou yuan, li-che yu-yen yen-kieou so, série B, n° 2.) [*Id.*]

You-kyo kyeng-zen un-yek chong-se 儒敎經典諺譯叢書. Séoul, You-kyo kyeng-zen kang-kou so, 1922-1924. 8 vol. [*Don. de M. Kim Yung-Kun.*]

C. C. YOUNG. *Die Stratigraphische und Palaeontologische Bedeutung der Fossilen Nagetiere Chinas.* Peiping, Geological Society of China, 1931. (Bull. of the Geological Society of China, vol. X.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *On the Fossil Vertebrate Remains from localities 2, 7 and 8 at Choukoutien.* Peiping, 1932. (Geological Survey of China. Palaeontologia Sinica. Ser. C. VIII, 3.) [*Id.*]

YUAN KIA-KOU 袁嘉穀. *Wou-siue che houa* 臥雪詩話. Yunnan, Tch'ong-wen, 1924, 2 vol. [*Don de M. G. Cordier.*]

Yu Dawchyuan et Jaw Yuanrenn (Y. R. Chao). *Love songs of the sixth Dalai-lama Tshangs-dbyangs-rgya-mtsho.* Peiping, 1930. (Academia Sinica. The National Research Institute of history and philology Monographs, ser. A, n° 5.) [*Ech.*]

E. V. Zenker. *Geschichte den Chinesischen Philosophie.* 1ster Band. *Das klassische Zeitalter bis zur Han-Dynastie (206 v. Ch.).* 2ter Band. *Von der Han-Dynastie bis zur Gegenwart.* Reichenberg, Gebrüder Stiepel, 1926-1927.

Zen seki mokuroku 禪籍目錄. Tōkyō. Komazawa daigaku toshokan, 1928.

Hugo Zoller. *Deutsch-Neuguinea und meine Ersteigung des Finisterre-Gebirges.* Stuttgart, Berlin, Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1891.

Zoun wen bo ryak 堉源譜略. [*Don de M. Kim Yung-Kun.*]

Périodiques.

Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1932, nos 1-6.

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Beaux-Arts, t. XIII (1931), nos 9-12 ; t. XIV (1932), nos 1-9. [*Ech.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 1931, n° 12 ; 1932, nos 1-12. [*Id.*]

Acta Orientalia, vol. X (1931), nos 1-4 ; vol. XI (1932), nos 1-4. [*Id.*]

Almanach des Postes, Télégraphes, Téléphones de l'Indochine, 1932. [*Don.*]

Analecta Bollandiana, t. XLIX (1931), nos 1-4 ; t. L (1932), nos 1-4. [*Ech.*]

Les Annales coloniales, 1931, n° 12 ; 1932, nos 1-4. [*Don.*]

Annales de l'Académie des Sciences coloniales, t. V (1932). [*Ech.*]

Annales de géographie, t. XLI (1932), nos 229-234.

Annales de la Faculté de droit d'Aix, 1932, fasc. 21. [*Ech.*]

Annales des Douanes et Régies de l'Indochine, 1932, nos 1-12. [*Don.*]

Annales du Service météorologique de l'Indochine. Année 1930. *Climatologie.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine, Observatoire central, Phủ-liễn, Tonkin.) [*Dép.*]

Annals of the Bhandarkar Institute, vol. XIII (1931-1932), nos 1-4. [*Ech.*]

Annuaire administratif de l'Indochine, 1932. [*Dép.*]

Annuaire de l'Académie royale de Belgique, 1932. [*Ech.*]

Annuaire statistique de l'Indochine. Troisième volume, 1930-1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale des Mines et de l'Industrie. Service de la statistique générale de l'Indochine.) [*Dép.*]

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1930. Leyden, E. J. Brill, 1932. (Kern Institute.) [*Ech.*] Cf. *BEFEO.*, XXXII, 543.

Annual Report of the Archaeological Department of His Exalted Highness the Nizam's Dominions, 1928-1929. Calcutta, Baptist Mission Press, 1931. [*Don.*]

Annual Report of the Bureau of Science Philippine Islands, 1931-1932. [*Ech.*]

Annual Report of the Imperial Household Museums Tokyo and Nara, 1932. [*Don.*]

Annual Report the National Library of Peiping for the year ending June, 1931. Peiping, National Library of Peiping, 1931. [*Id.*]

Annual Report on South-Indian Epigraphy for the year ending 31st March 1930. Madras, 1932. [*Don.*]

Annual Report on the Archaeological Survey of Ceylon for 1930-1931. Colombo, Ceylon Government Press, 1932. [*Ech.*]

Annuario della Reale Accademia d'Italia. III (1930-1931). Roma, Reale Accademia d'Italia, 1932. [*Id.*]

L'Anthropologie, t. XLII (1932), nos 1-6.

Anthropos, t. XXVII (1932), nos 1-6. [*Ech.*]

Archaeological Survey of India. Annual Report, 1927-1928. [*Id.*]

Archaeologische Mitteilungen aus Iran, vol. IV, nos 1-3 ; vol. V, n° 1 (1931-1932).

Archiv Orientální, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute. Vol. IV, 1932, nos 1-3. [*Ech.*]

Archives de médecine et pharmacie navales, t. CXXII (1932), nos 1-4. [*Don.*]

Archives des Instituts Pasteur d'Indochine, nos 14-15 (1931-1932). [*Dép.*]

Asia, 1932.

Asia major, vol. VIII (1932), nos 1-2. [*Ech.*]

The Asiatic Review, vol. XXVIII (1932), nos 93-96.

L'Asie française, Bulletin mensuel du Comité de l'Asie française, 1932. [*Ech.*]

Atti della Real Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, vol. XIV (1931), nos 1-12 ; vol. XV (1932), nos 1-12 ; vol. XVI, nos 1-12. [*Id.*]

L'Avenir du Tonkin, 1932.

Bắc-kỳ nhân-dân đại-biểu viện. Tập kỷ-yèu các công việc Hội-đồng thường niên viện nhân-dân đại-biểu Bắc-kỳ năm 1930-1931. Hanoi, 1931-1932. [*Dép.*]

Baessler-Archiv, t. XV (1932), fasc. 1-4.

The Bangkok Times, 1932.

Bengal past and present. Journal of the Calcutta Society, vol. XLIII-XLIV (1932).

Bhandarkar Oriental Research Institute Poona. Report for 1931-1932. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1932. [*Ech.*]

Bibliographie bouddhique, III, mai 1930 — mai 1931. *Rétrospective : L'œuvre de M. J. Ph. Vogel*, par A. J. B. Kampers, 1933.

Bibliographie géographique (XXXVIIIe-XLe), 1929-1930. Paris, A. Colin, 1929-1931. [*Don de la Direction des Archives et des Bibliothèques de l'Indochine.*]

Bibliographie zun Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, 1931. Bearbeitet von Paul Geissler. Berlin, Walter de Gruyter, 1932. [*Ech.*]

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 89 (1932), nos 1-4. [*Ech.*]

Bijutsu kenkyū 美術研究, 1932, nos 1-9. Tōkyō, Bijutsu kenkyū-jō. [*Id.*]

Budget général de l'Indochine. Exercice 1932. [*Dép.*]

Budget local de la Cochinchine. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget local de l'Annam. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget local du Cambodge. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget local du Laos. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget local du Tonkin. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget municipal de la ville de Cholon. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget primitif de la ville de Saigon. Exercice 1932. [*Id.*]

Budget supplémentaire des recettes et des dépenses de la ville de Cholon. Exercice 1932. [*Dép.*]

Bulletin administratif de la Cochinchine, 1932. [*Id.*]

Bulletin administratif de l'Annam, 1932. [*Id.*]

Bulletin administratif du Cambodge, 1932. [*Id.*]

Bulletin administratif du Laos, 1932. [*Id.*]

Bulletin administratif du Tonkin, 1932. [*Id.*]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1928-1929. [*Don.*]

Bulletin de l'Académie des Beaux-Arts, n° 14. [*Don.*]

Bulletin de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques soviétiques socialistes, 1931, nos 9-10; 1032, nos 1-10. [*Ech.*]

Bulletin de l'Académie malgache, t. XIII (1930). [*Id.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture de la Cochinchine, 1932. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture du Tonkin et du Nord-Annam, 1932. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre de Commerce de Hanoi, 1932. [*Id.*]

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1917-1930 [*Don.*]

Bulletin de l'Agence économique de l'Indochine, 1932, n° 49-58. [*Ech.*]

Bulletin de la Section de Géographie (Comité des travaux historiques et scientifiques), t. XLVI (1931). [*Don.*]

Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, t. IV-VI (1881-1883); t. VIII (1885). [*Don de Mlle Bonifacy.*]

Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris, t. LIV (1932), nos 1-5. [*Ech.*]

Bulletin de la Société Géographie et d'Etudes coloniales de Marseille, t. LII, 1931. [*Id.*]

Bulletin de la Société des anciens élèves de l'Ecole coloniale. N° 109, novembre 1931. Numéro spécial. *La journée de l'Ecole coloniale*, 27 mai 1931. *Le Congrès des administrateurs*, 30 juin 1931. *A l'Exposition coloniale internationale de 1931.* Paris, Société d'impressions industrielles et d'éditions d'art, 1931. [*Don.*]

Bulletin de la Société des Etudes indochinoises, t. VI (1931), nos 3-4; VII (1932), nos 1-2. [*Ech.*]

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, t. XXXIII (1932), fasc. 1.

Bulletin de la Société médico-chirurgicale de l'Indochine, t. X (1932), nos 1-8. [*Don.*]

Bulletin des Amis du Vieux Hué, 1932. [*Id.*]

Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire. Bruxelles, 1932. [*Don de M. Polain.*]

Bulletin d'information religieuse, 1932, no 1. [En cambodgien.] Phnom Penh, Bibliothèque royale. [*Dép.*]

Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, t. XIII, 1930, nos 3-4; t. XIV, 1931, nos 1-4. [*Don.*]

Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, no 2 (juillet 1931), nos 3-4 (janvier-juillet 1932). Evreux, Imprimerie Hérissey. [*Don.*]

Bulletin du Service géologique de l'Indochine. Vol. XIX, fasc. 2. [*Dép.*]

Bulletin économique de l'Indochine. Section A. *Industrie, commerce, finances, statistiques.* 1932. [*Dép.*]

Id. A.-I. *Id. Rapport sur la navigation et le mouvement commercial de l'Indochine pendant l'année 1931.* [*Id.*]

Id. B. *Inspection générale de l'Agriculture, de l'Élevage et des Forêts. Rapport d'ensemble, 1931-1932.* Annexes : *Institut des Recherches agronomiques de l'Indochine. Rapport de campagne, 1931-1932. Office indochinois du riz. Rapport de campagne, 1931-1932. Crédit populaire agricole. Rapport de gestion, 1931-1932.* Hanoi. [*Dép.*]

Bulletin général de l'Instruction publique. (Gouvernement général de l'Indochine). 1932. [*Id.*]

Bulletin municipal. Ville de Hanoi, 1932. [*Id.*]

Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology. New York, American Institute for Persian Art and Archaeology. Vol. 2, n° 1 bis (March 1932), whole n° 3. [*Don.*]

Bulletin of the Madras Government Museum, N. S., vol. II, parts 1-3 (1930). [*Id.*]

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, 1932. [*Id.*]

Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Ostasiatiska Samlingarna, Stockholm), 1931, n° 3; 1932, n° 4. [*Ech.*]

Bulletin of the Museum of Fine-Arts, Boston, vol. XXX, 1932, n°s 177-182. [*Don.*]

Bulletin of the National Library of Peping, vol. IV, n° 3 (mai-juin 1930), n°s 4-6 (janvier-décembre 1930). [*Id.*]

Bulletin of the National Research Institute of History and Philology (Academia Sinica). Vol. I, parts 1-4 ; vol. II, parts 1-3; vol. III, part 1. Peiping, 1928-1931. [*Ech.*]

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. VI (1932), n°s 3-4. [*Id.*]

The Burlington Magazine, 1932.

Campuchea Sauriya, 4e année (1931-1932), n°s 1-12. [*Ech.*]

Canada Department of Mines. National Museum of Canada. Annual Report for 1930. Ottawa, F. A. Acland, 1932. [*Id.*]

Chambre des Représentants du peuple du Tonkin. Compte rendu des travaux. Session ordinaire, 1930-1931. Hanoi, 1931-1932. [*Dép.*]

The China Journal of Sciences and Art, 1932.

Chine, Ceylan, Madagascar, n°s 96-98 (1932).

The Chinese Recorder, vol. LXIII (1932), n°s 1-12.

Chot mai het Lao, Journal officiel laotien, 1932. [*Dép.*]

Le Colon français républicain, 1932. [*Ech.*]

Compte administratif du budget local de la Cochinchine. Exercice 1930. [*Dép.*]

Compte administratif du budget local de l'Annam. Exercice 1930. [*Id.*]

Compte administratif du budget local du Cambodge. Exercice 1930. [*Id.*]

Compte administratif du budget local du Laos. Exercice 1930. [*Id.*]

Compte administratif du budget local du Tonkin. Exercice 1930. [*Id.*]

Compte rendu annuel des travaux exécutés par le Service Géographique de l'Indochine. Année 1931. Hanoi, Service Géographique, 1932. [*Id.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1932. [*Don.*]

Công thị báo Haiphong. Moniteur de Haiphong, nos 86-94 (20 février-1er octobre 1932). [*Dép.*]

Conseil des intérêts français économiques et financiers du Tonkin. Sessions de 1929, 1930 et 1931. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Le Courrier d'Haiphong, 1932. [*Ech.*]

Dagh-register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1682. II. Batavia, G. Kolff, 1931. [*Ech.*]

Direction des Archives et des Bibliothèques. Dépôt légal. Liste des imprimés déposés en 1931 (1er janvier au 31 décembre). Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931-1932. [*Dép.*]

Djâwâ. Tijdschrift van het Java-Instituut, 1932. [*Ech.*]

Dominion of Canada. Report of the Department of Mines for the fiscal year ending March 31, 1931. Ottawa, F. A. Acland, 1931. [*Ech.*]

Đông-thanh tạp-chí, nos 1-6 (1er juillet-31 décembre 1932). [*Don de l'éditeur.*]

Eastern Art, vol. III (1931).

The Eastern Buddhist, vol. VI (avril-juin 1932), nos 1-2.

Epigraphia Indica, vol. XX (1930), parts 5-7. [*Ech.*]

Epigraphia Indo-Moslemica, 1929-1930. [*Id.*]

Epigraphia Zeylanica, vol. III (1928), nos 5-6.

L'Ethnographie. Nouvelle série, nos 21-22 (15 avril — 15 décembre 1930), n° 23 (15 avril 1931).

Ethnologische Studien. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Völkerkunde. Herausgegeben von Fritz Krause. Band I, Heft 4, 1931. Leipzig, Asia Major.

Ethnologischer Anzeiger. Jahresbibliographie und Bericht über die Völkerkundliche Literatur, herausgegeben von M. Heydrich und G. Buschan. Vol. II (1929-1931), nos 7-8; vol. III (1932), nos 1-3. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung.

Eurasia Septentrionalis Antiqua, t. VII, 1932.

L'Eveil de l'Indochine, 1932. [*Ech.*]

Extrême-Asie, Revue Indochinoise illustrée, 1931, n° 69; 1932, nos 61-71. [*Id.*]

Federated Malay States. Report of the Museums Department for the year 1931. Kuala Lumpur, Federated Malay States Government Press, 1932. (Supplement to the « F. M. S. Government Gazette », March 24, 1932). [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

France-Indochine, 1932.

The Geographical Journal, 1932. [*Ech.*]

La Géographie, 1932. [*Id.*]

Gouvernement général de l'Indochine. Chemins de fer. Statistiques de l'année 1930 dressées à l'Inspection générale des Travaux publics. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. [*Dép.*]

Yves Henry. *Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts. Rapport d'ensemble 1931-1932.* Annexes : *Institut des Recherches agronomiques de l'Indochine (Rapport de campagne, 1931-1932). Office indochinois du riz. Crédit populaire agricole.* Hanoi, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, 1931-1932, t. XII, nos 1-2; t. XIII, nos 1-2; t. XIV, nos 1-2; t. XV, nos 1-2. [*Don.*]

Học-báo, 1932. [*Dép.*]

The Hong-kong Weekly Press, 1932.

The Illustrated London News, 1932.

L'Illustration, 1932.

L'Impartial, 1932.

L'Indépendance tonkinoise, 1932.

Index Generalis. Annuaire général des Universités. Année 1932. Paris, Editions Spes, 1932.

The Indian Antiquary, 1932. [*Ech.*]

Indian Art and Letters. N. S., vol. V, 1931, nos 1-2.

Indian Historical Quarterly, vol. VIII (1932), nos 1-4. [*Ech.*]

Indian Linguistics. Bulletin of the Linguistic Society of India, vol. I (1931), parts V-VI. Lahore, Duni Chandra. [*Ech.*]

Indogermanische. Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, vol. L (1932), nos 1-4.

Institut Océanographique de l'Indochine. Station maritime de Cauda, province de Nhatrang (Côte d'Annam). 15e note, A. KREMPF, *Rapport sur le fonctionnement de l'Institut Océanographique de l'Indochine pendant l'année 1929-1930.* 16e note, A. KREMPF, J. RISBEC, et Nguyên-công-TIÊU, *Comunications présentées par l'Institut Océanographique de l'Indochine au 4e Congrès Scientique du Pacifique, Java, 1929.* 17e note, *Campagnes du « De Lanessan » 1925-1929, Liste des stations*, 1931. 18e note, P. CHEVEY, *Rapport sur le fonctionnement de l'Institut Océanographique de l'Indochine pendant l'année 1930-1931.* 19e note, P. CHEVEY, *Inventaire de la faune ichtyologique de l'Indochine. Deuxième liste.* [*Dép.*]

L'Intermédiaire des chercheurs et curieux, 1932.

Internationales Archiv. für Ethnographie, vol. XXXII, 1932. [*Ech.*]

Inter-Océan, t. XIII (1932), fasc. 1-6. [*Don.*]

Ipek. Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst, 1931.

Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. XLVII (1932), nos 1-2. [*Ech.*]

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXVI, 1930, nos 1-4. [*Ech.*]

Le Journal de Shanghai, 1932.

Journal des savants, 1932.

Journal judiciaire de l'Indochine, 1932.

The Journal of American Folk-lore. Edited by Ruth BENEDICT. Vol. XLIV (1931).

Journal officiel de l'Indochine française, 1932. [*Dép.*]

Journal of Indian history, vol. XI, parts 1-3. [*Ech.*]

Journal of the American Oriental Society, vol. LII, 1932, nos 1-4.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XIV (1928), no 8; vol. XV (1932), nos 1-2. [*Ech.*]

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XVIII (1932), parts 1-4. [*Id.*]

The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. VIII (1932), nos 1-2. [*Id.*]

Journal of the Burma Research Society, vol. XXII (1932), parts 1-3. [*Id.*]

Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXXI, n° 82, parts 1-4 ; n° 83, parts 1-4. [*Ech.*]

Journal of the Department of Letters (University of Calcutta), vol. XXII (1932). [*Id.*]

Journal of the Federated Malay States Museums, vol. XV (août 1932), part 3. [*Id.*]

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. LXIII (1932). [*Id.*]

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. LXI, 1931.

Journal of the Royal Asiatic Society, 1932, n°s 1-4. [*Ech.*]

Journal of the Siam Society, t. XXIV, 1930, parts 1-2 ; t. XXV, 1932, parts 1-2. [*Id.*]

The Journal of the Siam Society, Natural History Supplement, vol. VIII (octobre 1932), n° 4.

Journal of the Society of Oriental Research, vol. XVI, 1932, n°s 1-4.

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, vol. X (1932), parts 1-2. [*Ech.*]

Journal of the University of Bombay. History, Economics & Sociology, vol. I (juillet 1932), part 1. [*Id.*]

The Kokka, 1930, n°s 480-481 ; 1932, n°s 482-493.

Kōkogaku-zasshi 考古學雜誌, vol. XXI (1931), fasc. 2-6. Tōkyō, Kōkogaku-kai.

Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam. Mededeeling n° XXIX. Afdeeling Volkenkunde n° 4. Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1931. Amsterdam, De Bussy, 1932. [*Don.*]

Koninklijke Vereeniging, Koloniaal Instituut. Gids in het volkenkundig Museum. IX. *Celebes* door J. Tideman, 1931. X. *De Timorgroep en de zuid-wester eilan den weven en ikatten*, door A. J. L. Couvreur en B. M. Goslings. [*Don.*]

Kouo li Pei-p'ing t'ou chou kouan k'an 國立北平圖書館刊, vol. IV, 1932, n° 3. [*Ech.*]

The Library of Congress. Division of Chinese literature, 1930-1931. Washington, Government Printing Office, 1932. [*Id.*]

Lijst van Aanwinsten der Bibliotheck van het Museum (Kon. Bataviaasch Genootschap en Rechtshoogeschool), 1929 (janvier-décembre), 1930 (février-mars-mai-décembre).

Linschoten-Vereeniging, vol. XXXV-XXXVI (1932).

Liste des fonctionnaires du Vang Lang. [En siamois.] Bangkok, B. E. 2472. [*Ech.*]

Liste des périodiques siamois. Bangkok, B.E. 2472. [*Id.*]

Liste nominative des cent soixante élèves inscrits à l'Institut Franco-Japonais du Kansai du 1er avril au 10 octobre 1931. Kyôto, Institut Franco-Japonais du Kansai, 1931. (Institut Franco-Japonais du Kansai. Année 1931-1932. Trimestre d'automne.) [*Don.*]

Luzac's Oriental List and Book Review Quarterly, vol. XLII, 1931 ; vol. XLIII (1932). [*Ech.*]

Maandblad voor beeldende Kunsten, 1932. Amsterdam, J. H. de Bussy. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Man, vol. XXXII, 1932.

Medeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, deel 70, serie B, nos 5-9, 1930 ; deel 71, serie A, nos 1-3, 1931.

Mémoires de l'Académie Malgache, fasc. XIII. [*Ech.*]

Mémoires de la Société ethnologique, t. I-II, 1841-1845. Paris, Dondey-Dupré.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. XI, n° 4. [*Ech.*]

Memoirs of Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho, vol. I. *Etude sur la poterie blanche fouillée dans la ruine de l'ancienne capitale des Yin* par S. Umehara, 1932. [*Don.*]

Memorie della R. Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, vol. IV, 1931, fasc. 1-6. [*Ech.*]

Memorie della R. Accademia delle Scienze di Bologna. Sezione di Scienze Giuridiche, série III, t. V (1930-1931) et supplément, 1930. [*Don.*]

Memorie della Reale Accademia d'Italia. Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali. A, *Fisica*. Vol. II, 1930, n° 1. B, *Chimica*. Vol. II, 1931, nos 1-7. C, *Matematica*. Vol. II, 1931, nos 1-6. D, *Biologia*. Vol. II, 1931, nos 1-2. Roma, Tipographia del Senato. [*Id.*]

The Metropolitan Museum of Art. Sixty-second Annual Report, 1931. New York, 1932. [*Don.*]

Minerva-Handbücher. Ergänzungen zu Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt. 2. Abteilung, Band I, Lieferung 3-4. 1932.

Mitteilungen aus Justus Perthe's Geographischer Anstalt, 1932.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, t. LXII, 1932, nos 1-6. [*Ech.*]

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Ostasiatische Studien, t. XXXIV (1931). [*Id.*]

The Modern Review, 1932. [*Ech.*]

Le Monde Colonial illustré, n° 101, janvier 1932. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

Le Moniteur d'Indochine, 1932.

Raoul Mortier. *L'Activité humaine. Statistique comparée de géographie économique*. 1ère année. Paris, F. Deshayes, 1931. [*Don de l'éditeur.*]

Le Muséon, vol. XLIV, nos 1-4. [*Ech.*]

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Geschäftl. Mitt., 1931-1932.

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. Göttingen. Phil. - hist. Klasse, 1932.

Nam-phong, 1932. [*Dép.*]

Nanking Journal, vol. I, 1931, nos 1-2. [*Ech.*]

Natuurwetenschappelijke Raad voor Nederlandsch-Indië te Batavia, n° 5, juillet 1932. [*Don.*]

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw. 16e année. Afl. 1-10 (mai 1931-février 1932). Den Haag, Ten Hagen's Drukkerij en Uitgevers-Mij, Nv.

Nichi-futsu bunka 日佛文化. Vol. I. Année 1932, nouvelle série. Tôkyô, Maison Franco-japonaise de Tôkyô. [*Don.*]

Niên-lịch thông-thư. Almanach franco-annamite, 1932. Hanoi, Editions du Trung-Bắc tân-văn, 1931. [*Dép.*]

The North-China Herald, 1932.

Ōin 櫻蔭, n° 9, août 1930. Ōsaka boëki gakkō kōyūkai. [*Don de M. Azumi Isaburō.*]

Orientalia, vol. I, 1932, fasc. 1-3. Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. [*Ech.*]

Ostasiatische Zeitschrift, 1931, n° 6 ; 1932, n°s 1-6.

Papers of the Peabody Museum, t. XIII, n° 2 ; XIV (1931), n° 1 ; t. XV (1932), n° 1. [*Ech.*]

Pháp-viện báo. Revue judiciaire franco-annamite, t. II (1932), n°s 1-6.

The Philippine Journal of Science, 1932. [*Ech.*]

La Politique de Pékin, 1932.

Proceedings of the Imperial Academy. Tōkyō, 1932. [*Don.*]

The Rangoon Gazette, 1932.

Rapport d'ensemble sur la situation du Protectorat de l'Annam pendant la période comprise entre le 1er juin 1930 et le 31 mai 1931. Huè, Imprimerie Đắc-lập, 1931. [*Dép.*]

Rapports au Grand Conseil des intérêts économiques et financiers et au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1931. Fonctionnement des divers Services indochinois. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. [*Id.*]

Rapports périodiques concernant l'agriculture, l'élevage et les forêts. Hanoi, G. Taupin, 1925. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Id.*]

Rapport sur la Direction des Archives et des Bibliothèques, 1930-1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la navigation et le mouvement commercial de l'Indochine. Année 1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Administration des Douanes et Régies.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière de Kouang-tchéou-wan durant la période 1930-1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Laos durant la période 1930-1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Tonkin durant la période 1930-1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur le fonctionnement du Service de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts en 1930-1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. (Gouvernement général de l'Indochine. Inspection de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts.) [*Id.*]

Rapport sur l'exercice du Protectorat du Cambodge pendant la période 1930-1931. Phnom-Penh, Société d'Editions Khmer, 1931.

Recueil général de la législation et de la réglementation de l'Indochine. Supplément de 1929, 1re, 2e et 3e parties. Supplément de 1930, 1re, 2e et 3e parties. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes, 1931.

Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie sesta, vol. XIII, 1932, fasc. 1-4. [*Ech.*]

Rendiconti delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istutito di Bologna. Classe di Scienze morali. T V (1930-1931). [*Id.*]

Répertoire d'art et d'archéologie, 1930-1931. [*Id.*]

Report of the Librarian of Congress for the fiscal year ending June 30, 1931. Washington, Government Printing Office, 1931. [*Id.*]

Report of the National Research Council of Japan. N°s 8-9, April 1928-March 1930. Tōkyō, The Herald Press, 1932. [*Don.*]

Report on the Operations of the Royal Survey Department, Ministry of Defence for the year 1930-1931. Bangkok, Daily Mail Press, 1932. [*Id.*]

Report on the Operations of the Royal Survey Department Ministry of War, Siam, for the year 1929-1930. Bangkok, 1931.

Report on the Postal Remittances and Savings Bank for the Nineteenth Fiscal Year of C. H. M. K. (i. e., from 1st July 1930 to 30th June 1931). Shanghai, 1932. (China. Ministry of Communications. Directorate General of Postal Remittances and Savings Banks.) [*Ech.*]

Report on the Post Office for the 2nd half of 18th Fiscal Year of C. H. M. K. (January-June, 1930). Shanghai, Directorate General of Poste, 1931. [*Id.*]

Report on the Post Office Savings Bank for the First half-year, Nineteenth Year of Chung-hua Min-kuo (1930). Shanghai, Post Offices and Branch Postal Remittances and Savings Banks throughout China. (China. Ministry of Communications. Directorate General of Postal Remittances and Savings Banks.) [*Id.*]

Résumé du 8e Rapport annuel de le Maison Franco-Japonaise (du 1er avril 1931 au 31 mars 1932). Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1932. [*Id.*]

Résumé du 24e Rapport annuel de la Société Franco-Japonaise (du 1er avril au 31 mars 1932). Tōkyō, Société Franco-Japonaise, 1932. [*Id.*]

Revue archéologique, 1932.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1932.

Revue de l'art ancien et moderne, 1932.

Revue de l'histoire des colonies françaises, 1932. [*Don.*]

Revue de l'histoire des religions, t. 103, 1930, fase. 4-6 ; t. 103, 1931, fasc. 1-3 ; t. 104, fasc. 4-6. [*Ech.*]

La Revue de Paris, 1932.

Revue de phonétique, publiée par l'Abbé Rousselot et Hubert Pernot, t. I (1911), fasc. 1-4 ; t. II (1912), fasc. 1-4 ; t. III (1913), fasc. 1-4 ; t. IV (1914-1922), fasc. 1-4. Mâcon, Protat.

Revue des arts asiatiques, 1931, n°s 3-4. [*Don.*]

Revue des deux Mondes, 1932.

Revue des sciences politiques, t. LV (1932). [*Ech.*]

Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1912, n°s 1-10 ; 1913, n°s 3-8 ; 1914, n°s 1-4. [*Don de Mlle Banifacy.*]

La Revue d'Outre-mer. Politique, Financière, Industrielle. 1ère année, n° 4 (15 septembre 1932). Paris, Imprimerie spéciale de la Revue d'Outre-mer. [*Don.*]

La Revue nationale chinoise, 1932, n°s 32-43. [*Id.*]

Revue scientifique, 1932. [*Ech.*]

Francis RUELLAN. *Rapport à M. le Ministre des Affaires étrangères sur l'activité de l'Institut franco-japonais du Kansai à Kyôto.* Bourg-la-Reine, 1932. [*Ech.*]

School of Oriental Studies, London Institution (University of London). Report of the Governing Body and Statement of Accounts for the year ending 31st July, 1932. London, Waterlow, 1932. [*Don.*]

Semaine internationale d'ethnologie religieuse. V[e] session, Luxembourg, 16-22 septembre 1929. Paris, Paul Geuthner, 1931.

Service Géographique de l'Indochine. Catalogue des plans et cartes. Janvier 1932. Hanoi, Service Géographique de l'Indochine, 1932. [*Dép.*]

Shigaku 史學, vol. XI, 1932, n°s 1-4. [*Ech.*]

Shirin 史林, vol. XVI, 1931, fasc. 1-4.

Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung, 1932, n°s 1-6.

Sinica Leidensia, vol. I, A. W. HUMMEL, *The Autobiography of a Chinese Historian*, 1931 ; vol. II. E. M. GALE, *Discourses on Salt and Iron*, 1931. [*Ech.*]

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Öffentl. Sitz., 1932.

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1932. Berlin.

Srok Khmer, Revue cambodgienne illustrée, 1932, n° 32.

Tetsugaku-kenkyū 哲學研究, vol. XVII (1932), n°s 1-12. [*Ech.*]

The Times Literary Supplement, 1932, n°s 1562-1608.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, vol. XLIX (1932), n°s 1-6. [*Ech.*]

Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde, t. 72 (1932), n[os] 1-4. [*Id.*]

Tōkyō Imperial University Calendar, 1931-1932. [*Id.*]

T'oung Pao, t. XXIX, 1932, n°s 1-3.

Tōyōgakuhō 東洋學報, vol. XIX (1931), n° 4 ; vol. XX, n° 1. Tōkyō, Tōyōkyokwai. [*Don.*]

Transactions and Proceedings of the Japan Society. London, vol. XXIX (1931-1932). [*Ech.*]

The Transactions of the Asiatic Society of Japan. 2[d] ser., vol. VIII, 1931. [*Id.*]

Trung-Bắc tân-văn, 1932. [*Id.*]

L'Université d'Aix-Marseille. Guide de l'étudiant. Années 1931-1932. Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1931. [*Id.*]

Université d'Aix-Marseille. Année scolaire 1930-1931. *Rapport annuel du Conseil de l'Université. Comptes rendus des travaux des Facultés, Instituts, Bibliothèque, Observatoire.* Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1932. [*Id.*]

University of California. Publications Egyptian archaeology, vol. VI, 1932. [*Id.*]

Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XXXII, n°s 1-2 ; vol. XXXIII, n°s 1-3. [*Id.*]

Id. *Publications in Economics*, vol. X, 1932. [*Id.*]

Id. *Publications in Philosophy*, t. XIV, t. XV, 1932. [*Id.*]

The University of Hong Kong. Annual Report, 1929-1930 et 1931. Hong Kong, The Newspaper Enterprise. [*Id.*]

University of Hong Kong. Calendar, 1932. [*Id.*]

Vereeniging Koloniaal Instituut. Amsterdam. Jaarverslag 1931. Amsterdam, De Bussy, 1932. [*Don.*]

Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap vai Kunsten en Wetenschappen, t. 71, 1932. [*Ech.*]

La Volonté indochinoise, 1932.

Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens. Jahrbuch des Vereines der Freunde asiatischer Kunst und Kultur in Wien. Band VI, 1931. [*Id.*]

Yenching Journal of Chinese Studies, n° 10 (décembre 1931). [*Don.*]

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 85 (1931), fasc. 4 ; Band 86 (1932), fasc. 1-4. [*Ech.*]

Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1932, nos 1-10. [*Id.*]

Zeitschrift für Ethnologie, 1931, heft 1-6.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Band IX, 1932, heft 1.

Atlas, Cartes et Plans.

Phạm-đình-Bách. *Hanoi.* 1873. Echelle approximative 1/ 8.800. Hanoi, Service géographique de l'Indochine, 1932. (Reproduction faite pour l'Exposition du Vieux Hanoi.) [*Dép.*]

Carte de Cochinchine au 1/ 25.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille 227, 1, Tuk-Méas (1/2 Est), mars 1932 ; 2, Kok-Prech, décembre 1931 ; 5, Kompong Trach, janvier 1932 ; 6, Ta-Or, janvier 1932 ; 7, Tinh-biên, septembre 1931 ; 9, Giang-thành (Ouest), mars 1932 ; 10, Vinh-gia, décembre 1931 ; 11, Ba-chúc, septembre 1931 ; 12, Tú-tể, décembre 1931 ; 13, Hà-tiên, janvier 1932 ; 13bis, Hà-tiên (Ouest), janvier 1932 ; 14, Bình-an, septembre 1931 ; 16, Triton, septembre 1931. Feuille 233, 1, Ba-hòn, avril 1932 ; 2, Núi-tre, avril 1932 ; 3, Núi-hòn-đất, avril 1932 ; 4, Núi-bà-thề, avril 1932 ; 5, Hòn-chông, avril 1932 ; 6, Rạch-dùng, avril 1932 ; 7, Núi-hòn-đất, juin 1932 ; 8, Soc-xoài, juin 1932 ; 12, Rạch-gia, juin 1932 ; 16, Rạch-sỏi, juin 1932. Feuille 234, 2, Vinh-trình, septembre 1931 ; 5, Tân-hội, septembre 1931 ; 6, Thới-hoà, décembre 1931 ; 9, Mông-thọ, janvier 1932 ; 10, Thới-đông, décembre 1931 ; 13, Giồng-riềng, mars 1932 ; 14, Ngọc-chức, mars 1932. Feuille 238, 1, Ấp-lục, juillet 1932 ; 2, Vi-thành, juillet 1932 ; 3, Thanh-xuân (1/2 feuille Ouest), juillet 1932 ; 5, Gò-quao, juillet 1932 ; 6, Chợ-cai-tư, août 1932 ; 7, Long-mỹ, août 1932 ; 9, Ngã-ba-đình, juillet 1932 ; 10, Ngan-dừa, août 1932 ; 11, Ngã-năm, août 1932 ; 13, Cạnh-đền, juillet 1932. Hanoi. [*Id.*]

Carte de l'Indochine au 1/ 100.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille 28, Lạng-sơn, mai 1932 ; 93, Borikhane, édition provisoire, 1932 ; 126, Phú-gia (en 1/2 feuille), octobre 1925 ; 134, Saravane, février 1932 ; 139, Paksé, mars 1932 ; 140, Pak-song, édition provisoire, mai 1932 ; 159bis, Sisophon, édition provisoire, 1932 ; 173, Cheo-reo, octobre 1931 ; 189, Krau-chmar, février 1932 ; 190, Kratié (1/2 feuille Ouest), novembre 1931 ; 200, Mimot, octobre 1931 ; 201, Budop, octobre 1931 ; 211, Hòn-quan, octobre 1931 ; 222, Gia-ray, mai 1932 ; 227, Hà-tiên, juillet 1932 ; 228, Long-xuyên, février 1932 ; 230, Cap St-Jacques, mai 1932 ; 234, Cần-thơ, mars 1929 ; 235, Vĩnh-long, mai 1932. Hanoi [*Dép.*]

Carte des deltas de l'Annam. Echelle 1/ 25.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille 89, Ia-kiom, septembre 1931 ; 90, Chi-gol, septembre 1931 ; 95, Dak-honal, septembre 1931 ; 103, Vinh-luru, août 1932. Hanoi. [*Id.*]

Carte forestière de l'Indochine au 1/1.000.000e, dressée par MM. MANGIN et FORBÉ, à l'aide des documents fournis par les Services forestier, des Travaux publics et géographique de l'Indochine, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Tonkin, 1931 (1 feuille) ; Annam, 1931 (2 feuilles) ; Cochinchine, 1931 (1 feuille) ; Cambodge, 1931 (1 feuille) ; Laos, 1931 (2 feuilles) ; Notice, 1932. Hanoi. (Inspection générale de l'Agriculture, de l'Elevage et des Forêts de l'Indochine.) [*Id.*]

Carte routière du Cambodge au 1.000.000e. Dressée par le Service des Travaux publics, héliogravée par le Service géographique de l'Indochine. Edition de juin 1932. [*Id.*]

Carte routière du Laos. Echelle 2.000.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. 9e édition, mai 1932. [*Id.*]

Champ de tir de Tong. Echelle 1/20.000e. Dressée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Août 1932. [*Id.*]

*
* *

Musée Louis Finot. — Par arrêté du 11 mars 1932, le Musée de l'Ecole Française d'Extrême-Orient à Hanoi a reçu le nom de Musée Louis Finot. L'aménagement intérieur en avait été poussé activement pendant les derniers mois de 1931 et le début de 1932. Les vitrines métalliques commandées en Europe, arrivées à Hanoi au mois de décembre, avaient été aussitôt montées et garnies de glace par la Société des Verreries d'Extrême-Orient (pl. XIX). Dès le mois d'octobre, les principales pièces de collections avaient été provisoirement exposées dans les galeries, en prévision de la visite de M. Paul REYNAUD, Ministre des Colonies, qui eut lieu le 7 novembre 1931. Le 27 janvier, le Musée reçut la visite des membres du Congrès de préhistoire. Enfin, le 17 mars eut lieu l'inauguration solennelle sous la présidence de M. le Gouverneur général PASQUIER et en présence des membres de la mission Citroën et des plus hautes notabilités de la Colonie. Après les discours prononcés par le Directeur de l'Ecole et le Gouverneur général, la plaque de marbre portant gravé le nom de « Musée Louis Finot » fut découverte au fronton du Musée, et le procès-verbal d'inauguration rédigé en cinq langues (français, annamite, cambodgien, laotien, chinois) fut enterré sous une des dalles du seuil. La cérémonie se termina par une visite des différentes salles.

Au cours des mois d'avril et mai, quelques conférences-promenades ont été faites au Musée Louis Finot par le Directeur de l'Ecole et par M. GOLOUBEW.

Le 30 novembre, une exposition du Vieux Hanoi organisée par la section des Amis du Vieux Hanoi de la Société de Géographie fut inaugurée au Musée en présence de M. le Gouverneur général PASQUIER et de M. Paul PELLIOT.

Les collections se sont enrichies de quelques pièces, dont les plus intéressantes proviennent de Đại-la, l'ancien site de Hanoi.

Parmi les dons faits au Musée, il faut mentionner un cabinet en bois de *gụ* sculpté et incrusté de nacre provenant de l'ancien Gouvernement général et offert par



A



B

Musée Louis Finot. *A*, Façade. *B*, Rez-de-chaussée : céramiques de Thanh-hóa (cf. p. 470).

M. P. Pasquier ; — une série de 192 objets de céramique, bois ou métal, provenant de la collection d'Albert Pouyanne et remis au Musée, conformément à sa volonté, par Mme Favier ; — un très beau crochet de litière, en bronze, décoré de nâgas, garudas et apsaras, d'art khmèr, offert par le gouverneur de Bassăk ; — une agrafe en orfèvrerie chame, don de S. A. le Prince Bửu-Liệm ; — une cloche rituelle en bronze à manche en forme de vajra, don du R. P. H. de Pirey ; — un petit tambour de bronze (type I), offert par S. E. le Đô-thống Đỗ-đình-Thuật ; — une jarre avec bandes de décor noir sur fond jaune verdâtre, et divers fragments de poterie envoyés de Điện-biên-phủ par le Capitaine Le Bailly.

Inauguration du Musée.

Discours de M. G. Cœdès.

Monsieur le Gouverneur Général,

L'Ecole Française d'Extrême-Orient vous souhaite la bienvenue dans son nouveau musée et vous remercie de l'honneur que vous lui faites en présidant cette cérémonie et en prenant part aux rites traditionnels d'inauguration.

Notre joie est accrue par le sentiment très net que nous ne vous infligeons pas une de ces corvées qui sont la rançon de vos hautes fonctions.

L'intérêt que vous portez au développement et à la prospérité des musées archéologiques d'Indochine, vous l'avez prouvé à maintes reprises : vous avez créé à Huê le Musée Khải-định, alors que vous étiez Résident supérieur en Annam, et six jours à peine après avoir pris possession du Gouvernement général, vous inauguriez à Saigon le Musée Blanchard de la Brosse.

L'Ecole Française est heureuse de vous recevoir aujourd'hui dans ce temple de l'art et de vous donner ainsi une brève occasion d'oublier les soucis du pouvoir.

Mesdames, Messieurs,

Ce que l'Ecole Française vous a conviés à inaugurer aujourd'hui, ce ne sont pas ses collections, mais le nouveau cadre dans lequel elle vient de les installer et de leur donner une présentation entièrement différente de celle que vous avez connue jusqu'ici.

Car ces collections, vous les connaissez de longue date. Leur origine est aussi vieille que l'Ecole, et les anciens parmi vous, les plus-de-trente-ans, se rappellent sans doute les avoir vues à Saigon, rue Pellerin, dans la maison que l'Ecole occupa jusqu'à l'exode de 1902. Mes souvenirs ne remontent pas aussi loin. Lorsque j'arrivai au Tonkin, voici tout juste vingt ans, ces collections, après avoir failli être anéanties par le typhon de 1903 dans le Palais de l'Exposition devenu le Musée Maurice Long, après être restées entassées pendant sept ans dans la bibliothèque du boulevard Carrau, venaient de prendre possession de l'immeuble qui s'élevait ici même. Cet immeuble, construit en pleine concession, avait servi de logis au Consul de France jusqu'en 1883, puis au Résident général de 1884 à 1887, enfin au Gouverneur Général de 1888 à 1907, date à laquelle s'y était installée l'Université indochinoise : c'est dans cette maison historique qu'avait travaillé et était mort Paul Bert.

« Historique, ce lieu l'est à un haut degré », écrivait, en 1915, M. Parmentier dans son *Guide du Musée*, « et maintenant que la Citadelle a disparu, que les fossés de la Concession ont été comblés, que la Pagode des Supplices a été si malencontreusement nivelée, cet antique édifice est, avec la porte Jean Dupuis, un des derniers vestiges du vieux Hanoi ».

Et voilà que ce survivant d'une époque révolue a disparu à son tour ; quinze ans après leur emménagement, nos collections s'étaient accrues au point de rendre impérieuse la construction d'un nouveau local. Mais ce n'est pas sans regret que l'Ecole Française, protectrice et gardienne des monuments anciens, s'est résignée à laisser abattre cette maison lourde d'histoire : j'ai tenu avant toute chose à en évoquer le souvenir en ce jour où nous inaugurons le nouvel édifice construit sur son emplacement.

Cet édifice, l'Ecole Française le doit à la munificence du Gouvernement Général en des années de prospérité. La construction, demandée par Louis FINOT, en avait été décidée par Maurice LONG ; mais c'est en fait Martial MERLIN qui inscrivit au Budget général un crédit pour la réalisation de ce dessein et approuva l'avant-projet établi par Ernest HÉBRARD, chef du service des Bâtiments civils, avec la collaboration de Charles BATTEUR, membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. A ces premiers artisans de l'œuvre que vous voyez achevée, il convient d'associer le souvenir de quatre hommes qui ont eu leur large part dans sa réalisation : le Secrétaire général MONGUILLOT ; Albert POUYANNE ; Henri PARMENTIER et surtout mon regretté camarade Léonard AUROUSSEAU qui, en sa qualité de secrétaire de l'Ecole, puis de directeur, ne ménagea pas sa peine pour faire aboutir un projet qui lui tenait à cœur. Les travaux, mis en adjudication au mois de novembre 1925, commencèrent en janvier 1926.

Je ne veux pas, en ce jour faste, rappeler les vicissitudes que subit la marche de ces travaux et les soucis qu'ils causèrent à mon maître Louis FINOT pendant son dernier séjour en Indochine : résiliation du marché en mai 1928, interruption des travaux pendant un an et demi jusqu'à leur reprise en octobre 1929 par le service des Bâtiments civils.

Je tiens, par contre, à dire les excellents rapports que, depuis mon arrivée en janvier 1930, je n'ai cessé d'avoir avec l'administration des Travaux publics, avec son chef regretté et avec ses éminents collaborateurs : ne pouvant les nommer tous, qu'il me soit permis de dire au moins tout ce que l'achèvement du Musée doit à l'ingénieur MAX PAPI.

Qu'étaient entre temps devenues nos collections ? A la démolition de l'ancien musée, elles avaient été entassées tant bien que mal, plutôt mal que bien, dans deux immeubles du boulevard Carrau, où elles restèrent jusqu'en juin 1930. A ce moment qui coïncidait avec le commencement de la saison des typhons, la toiture de ces maisons causa quelque inquiétude et nous jugeâmes prudent d'évacuer un logis peu sûr. L'état des travaux du nouvel édifice laissant prévoir un achèvement prochain, nous décidâmes à contre-cœur de fermer provisoirement le musée de l'Ecole. Les pièces les plus importantes retrouvèrent dans la bibliothèque de l'Ecole un logis qu'elles avaient quitté vingt ans auparavant. Tout le reste fut mis en caisse et reçut une hospitalité gratuite dans une des ailes des bâtiments de la Foire de Hanoi, aimablement mise à notre disposition par le Comité : que son président M. PERROUD trouve ici l'expression publique de notre gratitude.

Le Musée avait été construit en période d'abondance. Lorsqu'il s'est agi de le meubler, la crise économique commençait à faire sentir en Indochine ses redoutables effets. L'Ecole Française n'en a que plus de reconnaissance envers vous, Monsieur le Gouverneur Général, pour avoir bien voulu en 1930 nous promettre une subvention supplémentaire destinée à venir en aide à notre caisse de réserve, et envers votre intérimaire M. ROBIN pour avoir tenu en mai 1931 la promesse que vous m'aviez faite : à votre retour de France, deux mois plus tard, je n'eusse même pas osé vous la rappeler. Et voilà comment il m'est permis de pouvoir dans les circonstances actuelles vous convier à inaugurer un bâtiment somptueux, garni de vitrines comme aucun musée d'Extrême-Orient n'en possède, fruit tardif d'une ère de prospérité.

L'arrangement des collections dans ces vitrines est l'œuvre des six dernières semaines : je mentirais en vous disant qu'il est complètement achevé. Une tradition fortement établie veut que les inaugurations aient lieu au milieu des échafaudages et au

bruit des marteaux. Il n'y a plus depuis longtemps d'échafaudages, mais vous n'échappez que de peu aux marteaux des électriciens. Si vous vous aventurez dans la salle de préhistoire, hâtivement aménagée pour le congrès du mois de janvier, vous y trouverez encore certains meubles préhistoriques qui proviennent de l'ancien musée et que nous n'avons pas encore eu le temps de remplacer par des vitrines en métal. Je n'oserais pas jurer qu'il n'y a plus, dans nos vitrines de Chine et d'Annam, aucune de ces pièces d'authenticité douteuse que les connaisseurs se montraient du doigt en chuchotant. Une commission criminelle dans laquelle figurait M. D'ARGENCE a déjà prononcé quelques condamnations, mais elle n'a pas eu le temps de terminer complètement ses travaux. La numismatique se cache encore dans ses tiroirs. Enfin les étiquettes sont en nombre tout à fait insuffisant.

Nous avons une excuse. Nous avons voulu être prêts au moment du passage à Hanoi de M. AUDOUIN-DUBREUIL et des membres de l'expédition CITROËN afin de pouvoir leur souhaiter la bienvenue et les recevoir dans un cadre digne d'eux et dont le souvenir reste attaché à celui qu'ils garderont de leur trop court séjour parmi nous. C'était, nous a-t-il semblé, la meilleure façon de les remercier pour l'honneur qu'ils ont fait à l'Ecole Française en sollicitant sa collaboration scientifique pendant leur séjour en Indochine. La tragique nouvelle de la mort de M. HAARDT nous a causé une vive émotion et jette un voile de tristesse sur une journée qui s'annonçait si belle. C'eût été sans doute une mauvaise manière d'honorer la mémoire de cet homme de devoir et d'action que d'interrompre la tâche commencée, en différant l'inauguration du Musée. Je sais un gré infini à M. AUDOUIN-DUBREUIL et à ses compagnons d'avoir surmonté leur tristesse et répondu à notre invitation. Je les prie d'accepter nos condoléances émues, et de bien vouloir transmettre à la famille de M. HAARDT l'expression de notre douloureuse sympathie.

Malgré ses imperfections, que le temps et le travail effaceront peu à peu, notre musée est tout de même présentable, et j'espère que vous trouverez quelque intérêt et quelque plaisir à la visite que vous allez en faire sous la conduite de mon ami GOLOUBEW : c'est lui qui est en grande partie responsable de son arrangement, de concert avec son dévoué collaborateur M. MERCIER, chef des Travaux pratiques à l'Ecole Française.

Les cinq premières salles qui se répartissent de chaque côté de cette rotonde et du corridor d'entrée sont réservées à la préhistoire, à la protohistoire et à l'épigraphie indochinoise. Vous y verrez d'abord la collection d'instruments de pierre récemment constituée par Mlle COLANI, ainsi que les premiers résultats de ses fouilles dans la Plaine des Jarres : cette section forme une sorte de trait d'union entre notre Musée et le Musée Géologique, voisin et ami.

La protohistoire se distingue par une série de tambours de bronze qui, avec les mobiliers funéraires extraits des tombes chinoises du Thanh-hoá, de Bắc-ninh et de Sept-Pagodes, constitue un ensemble unique au monde.

A l'entrée de la grande galerie du rez-de-chaussée consacrée aux arts de la Chine et des pays de civilisation chinoise, vous reconnaîtrez la magnifique garniture d'autel en bronze provenant du Palais de Pékin et datée de l'empereur K'ien-long. A votre droite vous trouverez bronzes, jades, émaux, céramiques d'origine chinoise, puis, après une vitrine d'art coréen, une sélection d'objets d'art japonais peu nombreuse, mais choisie, et contenant cette Kwannon en bois sculpté qui est un des joyaux du Musée.

Toute la partie gauche de la galerie est réservée à l'art annamite : céramiques anciennes exhumées à Thanh-hoá et à Đại-la thành, céramiques modernes de Bát-tràng, bleus de Huè, bronzes, émaux et incrustations. Les habitués du Palais de l'avenue Puginier reconnaîtront un très beau meuble annamite qui, la semaine dernière encore, ornait le petit salon du deuxième étage : notre Musée le doit à la libéralité de M. le Gouverneur Général PASQUIER.

Nos vitrines de Thanh-hoá, qui ne contiennent qu'une faible partie de nos réserves, seront sans doute une surprise pour beaucoup d'entre vous, car on a toujours prétendu que les meilleures pièces de Thanh-hoá prenaient le chemin des collections privées, et que l'Ecole Française n'héritait que des tessons. Mon bon maître FINOT laissait dire et même renchérissait, avec la souriante ironie dont il a le secret, expliquant que les tessons sont bien plus intéressants que les pièces intactes, parce qu'ils permettent de mieux étudier le grain de la pâte et la qualité de la couverte.

Les spécialistes trouveront ample matière à ces études dans les sous-sols du Musée, car nous sommes assez riches pour nous offrir le luxe de n'exposer dans nos vitrines que des pièces intactes.

Le fond de la galerie en forme d'abside réunit sous le regard bienveillant de la grande Quan-âm de Bút-tháp, la plupart des objets offerts au Musée par Albert POUYANNE. Ses amis ont insisté pour que cette collection si représentative de l'art sino-annamite ne soit pas dispersée. L'Ecole Française, pour qui Albert POUYANNE fut toujours un ami, s'est associée volontiers à cette pieuse pensée. Les dames reconnaîtront avec mélancolie certaine jarre dans laquelle les plus sveltes d'entre elles pouvaient facilement s'insinuer.

La galerie du premier étage est réservée aux arts d'origine indienne. A l'entrée, le Buddha de bronze, trouvé à Đồng-dương, en pays cham, vous accueillera de son geste protecteur. Derrière lui se groupent une série de sculptures khmères, fraîchement débarquées d'Angkor, qui font, pour ainsi dire, leur début dans le monde, et à droite, une collection de sculptures chames venues, elle aussi, tout exprès de Tourane pour vous recevoir. Plus loin, le Siam vous montrera ses Buddhas dorés, ses céladons de Savankhalok, ses porcelaines, ses niellés et ses incrustations. Dans la travée de gauche, après le Tibet et son panthéon grimaçant et lubrique, la Birmanie vous reposera par le spectacle de ses Buddhas chastement drapés dans la candeur de leurs robes d'albâtre. Enfin, à l'extrémité de la galerie, un cercle de Buddhas laotiens entoure une table sur laquelle est ouvert le livre d'or destiné à recevoir vos signatures.

Ce nouveau Musée, il fallait lui trouver un nom.

Allant au devant de notre plus cher désir, M. le Gouverneur Général a décidé, par arrêté en date du 11 mars, de lui donner le nom du créateur de l'Ecole, de celui qui en resta si longtemps le directeur : Louis FINOT.

Trop de liens de respect et d'affection m'unissent depuis 28 ans à Louis FINOT pour que je puisse porter sur son œuvre un jugement absolument impartial et je préfère laisser au chef de la colonie le soin de justifier, s'il en était besoin, les raisons qui lui ont dicté une décision dont je le remercie profondément.

Ma joie eût été complète si j'avais pu décider mon bon maître à revenir encore une fois dans cette Indochine qu'il a tant aimée et si bien servie, pour prendre part à la cérémonie d'inauguration du Musée qui portera désormais son nom. Je n'y ai pas réussi.

« Je serai de cœur avec vous le jour de l'inauguration, m'écrit-il de son ermitage, mais quant à y être en personne, décidément non. Ce n'est pas que je craigne que vous m'enterriez vivant dans les fondations pour assurer au Musée un génie protecteur fidèle à son poste ; mais je ne me sens plus le ressort nécessaire pour un tel voyage. Je ne songe plus qu'à lire paisiblement le *De Senectute* à l'ombre des cyprès de mon jardin. »

En découvrant dans un instant le nom de Louis FINOT gravé sur une plaque de marbre au fronton du Musée, vous allez placer celui-ci sous l'invocation du bon génie de l'Ecole sans qu'il soit nécessaire de l'enterrer lui-même dans les fondations.

Ce que nous allons enterrer, dans une cavité ménagée sous le seuil de l'entrée, c'est simplement un procès-verbal commémorant la cérémonie d'aujourd'hui et léguant à la postérité les noms de tous ceux qui ont collaboré à l'œuvre dont nous célébrons aujourd'hui l'heureux achèvement. Ce procès-verbal dont il va vous être donné lecture

est rédigé en cinq langues : français, chinois, annamite, cambodgien et laotien. Il est inséré dans un tube en verre scellé sur le vide par les soins de l'Institut Pasteur. Ce tube, accompagné d'une série des pièces de monnaie indochinoise au millésime le plus récent, sera en votre présence déposé dans un coffret de métal qui sera aussitôt soudé et déposé dans la cachette liminaire.

En rouvrant au public notre Musée clos depuis près de deux ans, nous avons conscience de rendre à l'Indochine et à la ville de Hanoi un organe qui leur manquait. L'Ecole Française n'est pas, comme on l'a prétendu parfois, une tour d'ivoire dans laquelle quelques savants s'isolent pour se livrer à la pure spéculation. Elle est de plus en plus intimement liée à la vie de la colonie. Et, comme le disait son ancien directeur, M. Alfred Foucher, dans un rapport présenté par lui en juillet dernier à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, « la force des circonstances tend à transformer ce qui avait été d'abord conçu comme un simple atelier scientifique, en un véritable service public ».

On ne saurait mieux caractériser l'évolution profonde qu'a subie l'Ecole Française en ces dernières années. L'atelier du début est devenu une organisation qui a dans les divers pays de l'Union des agents chargés de la conservation des monuments historiques et bientôt, je l'espère, de l'enquête ethnographique et linguistique. Le tourisme indochinois, dont on s'occupe tant, ne saurait se passer de la conservation d'Angkor. Enfin les musées de l'Ecole Française, et sous ce terme, je n'entends pas seulement ceux qui lui appartiennent en propre, mais aussi ceux sur lesquels elle exerce son contrôle scientifique, — ses musées sont un des éléments essentiels de son activité : c'est peut-être par eux qu'elle remplit le mieux le rôle éducatif que semble impliquer ce nom d'Ecole qui a donné lieu à tant de confusions et de malentendus. Un écrivain, doué de plus de talent que de clairvoyance, considérait naguère l'Ecole Française comme un de ces « nuages sur l'Indochine », qui en obscurcissent le ciel. Ce nuage s'est résolu en une pluie féconde, qui a fait lever une riche moisson.

Seule gardienne en Indochine des reliques du passé, de ce passé auquel les populations indochinoises restent si profondément attachées, l'Ecole Française a conscience de sa responsabilité et des devoirs qui lui incombent. Son plus cher désir est de faire du Musée Louis Finot un organisme vivant, intimement associé aux autres centres intellectuels de Hanoi. De même que nous avons fait abattre le mur qui entourait ce terrain afin de donner à la ville un nouveau jardin public, nous voudrions voir le Musée Louis Finot largement ouvert à tous, fréquenté par les étudiants de l'Université toute proche, par les élèves de l'Ecole des Beaux-Arts, par les amateurs, les artistes, par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et aux arts anciens de l'Indochine.

L'inauguration à laquelle nous allons procéder maintenant marque une date dans l'histoire de l'Ecole Française. Je voudrais qu'il fût dit qu'elle en marque une aussi dans celle de la colonie.

Discours de M. P. Pasquier.

Entre tous les devoirs de ma charge, celui qui m'incombe ici aujourd'hui est un des plus agréables, puisqu'il me permet de marquer une étape importante d'une œuvre qui, pour accomplie qu'elle ait été par chacun de ses auteurs, est toujours ouverte à l'espérance. Ce musée s'élève magnifiquement là même où débutèrent, dans un précaire décor, les efforts de la France au Tonkin. Il est un symbole précis, glorifié par mille images, de cette attraction que l'Indochine, unie par la pensée française, exerce avec patience et efficacité dans son immense milieu. L'Ecole Française d'Extrême-Orient, depuis que le Président Doumer en a, d'une main si heureuse, cimenté les bases, n'a cessé de rassembler vers l'Indochine tout ce que l'histoire a dispersé, après l'avoir fait vivre en elle. Sans la France, ce musée ne

pourrait pas être ; il représente un des centres de cette conscience qu'elle a donnée aux divers pays d'Indochine, conscience unique pour tous, bien que séparément perçue. Ici, s'affrontent l'Inde et la Chine, non à vrai dire dans la froideur des formes étrangères emprisonnées sous des vitrines, mais avec la souriante vie des choses familières. Si l'Annam n'est que le tributaire mineur de l'art chinois, le Cambodge celui de l'art hindou, l'un comme l'autre a fait sien ce dont il s'est nourri, à tel point que l'on peut regarder d'ici, sans dépaysement, et l'Inde et la Chine.

Attraction et rayonnement sont les phases complémentaires qui doivent exister dans notre Empire indochinois. Il doit conserver ce que ses voisins lui ont jadis imposé ou légué et ce qu'il leur a pris, quand bien même ces divers témoignages d'un grand passé s'effaceraient chez ceux qui les lui ont communiqués. Je vois l'Indochine s'appuyer sur eux pour mieux regarder l'avenir et être en mesure de recevoir de lui d'impérieuses transformations. De même que les pierres du Cambodge et quelques vestiges du Sud-Annam contiennent toujours la pensée de l'Inde, de même que les traditions d'une Chine classique dominent toujours la vie et les croyances des Annamites, ne possédons-nous pas dans ce sous-sol du Thanh-hoá où je voudrais bien que, comme à Pompéi, l'histoire pût surgir à ciel ouvert, une sorte d'enclave de la Chine des grandes époques ? Véritable musée souterrain, annales soigneusement classées par ceux mêmes qui en ont vécu les périodes. Gardons-nous de négliger ces permanentes leçons ; gardons-nous de couper maladroitement les liens spirituels qui unissent l'Indochine aux Puissances du Passé : ces liens s'enchevêtrent à ceux qui l'attachent à la Puissance du présent que la France incarne ici. Les uns consolident les autres. Seules les nations d'Occident qui ont poussé à fond leur marche en avant, savent combien il est aventureux d'obliquer trop brusquement aux perspectives qu'on a laissées derrière soi. Un progrès rapide est le meilleur conseiller pour ne pas oublier trop vite. Et nous avons auprès de nous un exemple tragique de la rupture d'un pays avec lui-même, sous prétexte de modernisation. Le moderne, nous le voyons de mieux en mieux, est fait normalement de la reviviscence de l'ancien sous des formes et avec des formules nouvelles.

Ces réflexions ne sont pas vaines à propos de l'inauguration du Musée de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, que je considère comme devant être ici un atelier d'art vivant et non pas un conservatoire de souvenirs. Si l'Ecole Française d'Extrême-Orient est fondée sur des traditions qui ne doivent pas périr, son musée sera l'expression concrète de ces traditions, et c'est là que les Indochinois viendront alimenter les leurs et en éprouver la persistance. Ils le feront d'autant mieux que quelques-uns, parmi leur élite, ont avec amour et sagacité, contribué aux travaux de l'Ecole depuis sa fondation et que cette collaboration ne cesse de s'amplifier.

C'est avec joie que j'ai approuvé la consécration de ce musée par le nom de son plus notoire ouvrier et de son vénérable fondateur, Louis Finot. Ce savant parfait, qui anima sa science d'un humanisme profond et d'un art brillant, sut aussi grouper autour de lui les forces utiles à des réalisations parentes de sa pensée : les collections rapportées par Paul Pelliot, puis grossies par Doumer, Dumoutier, Babonneau, Vildieu, de Lajonquière, Henri Maître, Dufour, Carpeaux, Mansuy, Foucher, Huber, Masperq, Crevost, Commaille, Peri, Sarraut, Aurousseau, Hackin, Parmentier, Cœdès, Goloubew, Marchal, Claeys, Albert Pouyanne, après avoir trouvé un abri dangereux dans l'ancien Palais de l'Exposition de Hanoi, émigrèrent ici même dans la résidence désaffectée des gouverneurs généraux, puis se cachèrent un long moment pour venir retrouver ce nouvel édifice, superbement construit pour elles.

J'aurais été content que M. Finot fût témoin de ce transfert définitif, mais c'est le lot des pionniers de ne jamais passer sur les voies qu'ils ont ouvertes, une fois qu'elles sont macadamisées. Qu'au moins le nom de Finot, inscrit sur la dédicace de ce monument, y perpétue son souvenir, et par là celui d'une existence dont le meilleur, m'a-

t-il écrit, a été consacré à ce pays. Et il ajoute dans la même lettre ces lignes si bien dans sa manière : « Me voici donc promu Génie protecteur. J'espère m'acquitter de mes fonctions de façon à ne donner à l'autorité aucun motif de me rétrograder. Je n'aurai qu'à suivre votre exemple, car vous êtes, si je ne me trompe, titulaire d'une pagode au Thanh-hoá. Nous sommes ainsi collègues sur cette terre, en attendant de le devenir plus tard à la Cour de l'Empereur de Jade. »

Tous, ici nous répondrons à Louis FINOT que si, en sa qualité de Génie protecteur, il encourait jamais une sanction de la part des autorités qui ont élevé sa tablette, ce serait pour être promu au rang supérieur dans la hiérarchie céleste. Chose impossible, car il a, déjà, dans la reconnaissance et dans l'affection des Indochinois, acquis le grade le plus haut.

Par une rencontre que nous estimons heureuse et qu'atriste aujourd'hui la mort de leur grand chef M. HAARDT, viennent d'arriver parmi nous ces hardis voyageurs qui ont, durant une année, promené sur les montagnes et dans les déserts de l'Asie centrale les drapeaux de l'Amérique et de la France, unis par leur désir de ne plus rien laisser d'inconnu dans le monde présent ou passé. C'est naturellement à l'Ecole Française d'Extrême-Orient que la Mission CITROËN trouve un de ses derniers relais sur la route du retour : là se termine et se résume le contact avec l'Extrême-Orient. Il faut que tous les voyageurs d'Asie déposent leur sac au seuil hospitalier de l'Ecole, avant de reprendre conscience de l'Occident. Compagnons de celui dont je salue ici la mémoire, vous avez dans un superbe effort d'énergie et de vaillance parcouru la voie millénaire des pèlerins de la Chine bouddhiste, la route des lentes caravanes qui commencèrent d'apporter vers le monde latin la révélation de la civilisation chinoise, la route aussi par laquelle sont venues à la rencontre les unes des autres, pour se mêler et enfin s'unir, des races opposées. Vous avez voyagé moins sur une surface géographique que sur la surface même du temps, puisque le défilé de vos machines modernes a suivi le sillon peut-être encore empreint dans le sable des placides convois de jadis.

J'aime que la capitale indochinoise soit une des têtes de ligne d'un pareil itinéraire ; c'est pour moi comme un nouveau témoignage de l'unification de la pensée de l'Asie dont l'Ecole Française est, au regard de l'Europe, un des laboratoires.

Messieurs, ce musée doit être pour le public, même le moins informé, la traduction en formes concrètes de l'œuvre que poursuit votre institution. Historiens, archéologues, épigraphistes, ethnographes, hagiographes, linguistes, critiques et esthéticiens, c'est l'art, en définitive, qui donne à votre travail sa figure universelle. La plus abstraite philosophie se résout dans l'expression d'une image bouddhique. Un musée peut tenir lieu de bibliothèque, remplacer un temple, suppléer aux croyances, aux connaissances, aux voyages. De ce théâtre immobile et vivant vous êtes les metteurs en scène invisibles et je ne doute pas que, grâce à votre labeur, le spectacle ne soit toujours plus vaste et toujours plus beau.

Il y aura, pour l'animer, un chef machiniste qui a l'habitude des décors du passé et qui sait en rappeler à la vie les plus obscurs vestiges : j'ai nommé M. G. CŒDÈS, à qui je remets, sous l'égide de M. FINOT, les destinées du Musée.

Inauguration de la première exposition du Vieux Hanoi (30 novembre 1932).

Discours de M. G. COEDÈS.

Monsieur le Gouverneur général,

Lorsque, en mars dernier, nous avons procédé à l'inauguration du Musée Louis Finot, vous avez, dans votre discours, exprimé le vœu que ce musée devint « un atelier d'art vivant, et non pas un conservatoire de souvenirs ». Et vous ajoutiez :

« Si l'Ecole Française est fondée sur des traditions qui ne doivent pas périr, son musée sera l'expression concrète de ces traditions, et c'est là que les Indochinois viendront alimenter les leurs et en éprouver la persistance. »

Le Directeur de l'Ecole Française n'a pas oublié ce vœu qui répondait si bien à celui qu'il formulait lui-même: « Faire du Musée Louis Finot un organisme vivant, intimement associé aux autres centres intellectuels de la ville de Hanoi ». Il lui a semblé qu'une exposition consacrée au passé de cette ville, rassemblant les souvenirs historiques et artistiques les plus représentatifs du passé hanoien, serait la meilleure façon d'inaugurer ce programme. Français et Annamites y trouveraient une occasion de renouer des traditions qui risquent de se perdre devant l'insouciance des jeunes générations.

Les antiquités exhumées aux environs de la digue Parreau et du Champ de courses, sur le site de l'antique Đại-la, rappelleraient aux Annamites que leurs ancêtres ont possédé un art original et raffiné qui n'était pas une imitation servile de l'art chinois et où leurs artistes renouvelleraient avec profit leurs inspirations.

Aux Français, les souvenirs émouvants de la conquête de 1873 et du début de l'occupation en 1883, les reliques de la Concession, de la Citadelle et de tant d'autres vieux quartiers si profondément transformés, donneraient, sous une forme concrète, une belle leçon d'histoire coloniale et leur permettraient de mesurer d'un coup d'œil le chemin parcouru en cinquante ans.

Pour réaliser ce dessein, le Directeur de l'Ecole Française s'est adressé au Président des Amis du Vieux Hanoi, avec lequel, cela va sans dire, il n'a eu aucune peine à s'entendre.

Les Amis du Vieux Hanoi constituent, vous le savez, une section de la Société de Géographie, destinée à devenir autonome dès qu'elle aura acquis des ressources et une autorité suffisantes. Le Comité qui administre ce groupement a la bonne fortune de compter parmi ses membres deux spécialistes des études d'histoire locale : M. Bourgeois et M. Masson. Tous deux appartiennent à cette Direction des Archives et Bibliothèques, dont l'éminent directeur, M. Boudet, se trouve être comme par hasard un ancien membre de l'Ecole Française et vice-président de la Société de Géographie.

Ces trois magiciens, aidés par l'inlassable dévouement de M. Mercier, viennent d'accomplir un miracle. Là où voici trois semaines à peine il n'y avait que quelques divans adossés à des murs vides, ils ont fait surgir je ne sais comment cette exposition que nous inaugurons aujourd'hui.

Je laisse à M. Masson, beaucoup mieux qualifié que moi pour le faire, le soin de vous en faire le commentaire.

Je voudrais toutefois remercier ici publiquement les amateurs et les collectionneurs qui ont bien voulu nous autoriser à puiser dans leurs collections pour compléter la documentation des Archives et de l'Ecole Française. Ce sont LL. EE. le Tổng-đốc Hoàng-trọng-Phu et le Đô-thông Đỗ-đình-Thuật, M. le Tri-phủ Lê-Tụng, le général Legendre, le Colonel Civette, MM. d'Argence, Crayssac, Crevost, Daurelle, Hierholtz, Leroy, Levée, Maron, Peyssonnaux. Le Colonel Grossard a fait exécuter au Service géographique le plan d'ensemble de la ville ancienne. La reproduction de celui de 1873, distribué aujourd'hui, est due à la libéralité de M. Cucherousset.

Au nom des Amis du Vieux Hanoi et de l'Ecole Française, je les remercie tous, comme je vous remercie, Monsieur le Gouverneur Général, de nous donner une nouvelle preuve de votre sollicitude par votre présence au milieu de nous.

Comme président de la Société de Géographie et comme directeur de l'Ecole Française, je suis doublement heureux d'avoir pu faire coïncider cette manifestation avec le passage à Hanoi de M. le Professeur Paul Pelliot.

Mon cher ami, vous fûtes un des premiers adhérents de cette section indochinoise de la Société de Géographie commerciale de Paris, à laquelle la Société de Géographie

de Hanoi, fondée par Louis FINOT, s'est substituée en 1931 : à ce titre nous vous considérons comme un des fondateurs de notre groupement, et nous vous invitons cordialement à vous considérer ici comme chez vous.

Vous avez d'ailleurs d'autres raisons pour vous sentir chez vous dans ce musée de l'Ecole Française auquel vous rattachent tant de souvenirs. Ce musée au fronton duquel est gravé un nom qui nous est cher à tous deux, s'élève sur l'emplacement du Gouvernement général où, comme jeune pensionnaire de l'Ecole Française, vous fréquentiez au temps de M. DOUMER et de M. BEAU. Ses collections ont pour noyau les trésors que vous avez rapportés de Chine en 1900 et qui en sont encore le plus bel ornement.

Témoin des derniers jours du vieux Hanoi d'avant 1902, vous retrouvez une ville transformée et rajeunie. Vous retrouvez actives et prospères, malgré le malheur des temps, une société et une école que vous avez contribué à fonder il y a plus de trente ans. Il est rare, en ce pays de rapide transformation, que des institutions consacrées à la recherche désintéressée résistent tant d'années à l'épreuve du temps. Je suis convaincu qu'elles doivent leur vitalité à l'énergie, au dynamisme que vous leur avez communiqué. Puissiez-vous rapporter de votre trop court séjour parmi nous l'impression que la flamme que vous avez allumée n'est pas près de s'éteindre !

*
* *

Musée d'ethnographie. — Un arrêté du 30 avril 1932 charge l'Ecole Française d'Extrême-Orient de la création à Dalat d'un Musée d'ethnographie indochinoise, création qui ne pourra évidemment être réalisée qu'après retour de la situation financière à des conditions normales. En attendant, l'Ecole ayant été, par cet arrêté, chargée de recueillir et de sauver ce qui, dans la matière ethnographique, peut être considéré comme menacé de disparition, a confié à M. J. Y. CLAEYS, récemment nommé correspondant du Museum d'Histoire Naturelle, le soin d'organiser l'enquête ethnographique en Indochine. Il nous a adressé le rapport suivant :

« L'organisation de l'enquête ethnographique, qui était en préparation à la fin de l'année 1931, s'est vue renforcée au début de l'année : 1° par le passage du Dr RIVET, venu présider le Congrès de Préhistoire, 2° du fait de la signature par le Gouverneur général de l'arrêté portant création d'un Musée d'Ethnographie à Dalat et que l'on trouvera plus loin aux *Documents administratifs* intéressant l'Ecole. De tout ceci, il résulte que l'enquête aura pour objet de fournir des collections sur l'Indochine pour le Musée du Trocadéro d'une part et de créer celles du Musée de Dalat d'autre part. La contribution de nombreuses collaborations a été acquise par le Dr RIVET au cours de sa traversée de l'Indochine.

« Ne pouvant les citer toutes, nous nous contenterons de noter les collecteurs principaux ayant déjà effectivement réuni des pièces : Mlle KARPELÈS, correspondante de l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour le Cambodge et le Laos; M. CHEVEY, directeur de l'Institut océanographique; M. POILANE, des Services agricoles, dont nous avons reçu d'importants envois du Haut-Laos; le Commandant CAU, commandant le 2e Territoire militaire à Cao-bằng. Les dépôts de l'Institut océanographique conserveront les objets destinés au Musée de Dalat, et M. CHEVEY assurera l'inventaire et l'expédition des pièces destinées au Musée du Trocadéro provenant du Sud de l'Indochine. Dans le Nord, c'est à l'Ecole Française qu'elles seront déposées, inventoriées et expédiées à Dalat ou à Paris. Afin de conserver de ces récoltes une trace suffisamment

importante pour pouvoir servir à un travail d'ensemble sur l'ethnographie indochinoise, toutes les pièces sont dessinées et décrites sur fiches spéciales. Après diverses modifications dictées par l'expérience, le type suivant a été adopté :

Ecole Française d'Extrême-Orient — Fiche n°
Enquête Ethnographique.

Article :
Classe :
Objet.

Groupe Ethnique :

I. Lieu d'origine *a/* Pays de l'Union : *b/* Province :
b/ Village : *c/* Lieu dit :

II. Dénomination et noms *a/* en français : *b/* en écriture indigène :
c/ en langue indigène : *d/* en caractères :
e/ Traduction littérale :

III. Description (matières, formes, couleurs, décor, marques, dimensions, poids, etc.).

IV. Renseignements (fabrication, aire de fabrication, usage, aire d'usage, idées attachées, coutumes ou superstitions, etc.).

V. Renseignements pour l'assemblage des différentes pièces de l'objet démonté :

VI. Nom du donateur (si l'objet a été offert gracieusement) :

Date de la mission : Photographie n° L'enquêteur :
Croquis joints : Film ciné n°
Carnet de route pp.

« D'autre part, une note détaillée a été envoyée à tous les collecteurs ayant proposé leur collaboration bénévole au Dr Rivet. Après la signature de l'arrêté créant le Musée de Dalat, cette note a été légèrement modifiée, améliorée, éditée sous forme de « tirage à part » et communiquée à tous les résidents ou chefs de province. En voici le texte :

Note pour les collecteurs de l'enquête ethnographique organisée par l'Ecole Française d'Extrême-Orient en collaboration avec l'Institut d'Ethnologie de Paris en vertu de l'arrêté du 30 avril 1932 du Gouverneur général portant création d'un Musée d'ethnographie à Dalat.

Généralités. I. — L'ethnologie est la science qui s'occupe des archives de l'homme. Dans le cadre de celle-ci l'ethnographie a pour objet de réunir les documents d'étude de la civilisation matérielle : alimentation et habitation, habillement et parure, armes et instruments, chasse, pêche, culture et industrie, moyens de transport et d'échange, attributs cérémoniels, jeux, productions artistiques, etc.

L'enquête ethnographique doit s'étendre au rôle que jouent les objets dans la vie sociale et industrielle, aux coutumes qui s'y rattachent, aux croyances qu'ils évoquent. Elle est liée aux recherches préhistoriques, anthropologiques, sociologiques, folkloristiques, linguistiques et archéologiques proprement dites.

II. — La présente enquête a pour but de réunir, pendant qu'il en est encore temps, tous les documents possibles sur l'Indochine, pour tous les groupes ethniques qui l'habitent, afin de fixer l'histoire et l'état de sa civilisation avant que la pénétration étrangère en ait complètement modifié le sens.

III. — M. J. Y. Claeys, membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, inspecteur du Service archéologique, est chargé de l'organisation et de la direction de la présente enquête.

Dispositions générales sommaires. — Ne pas tenir compte de la valeur intrinsèque ou de la valeur artistique des objets. Les documents représentatifs sont ceux qui

touchent à la vie courante plus qu'aux faits d'exception. Les objets d'usage courant sont aussi intéressants que les objets d'apparat.

Analyser scrupuleusement chaque objet (1) : fabrication, matières premières, leur mise en œuvre, décoration, marques, couleurs, etc., objet neuf ou usagé, variantes. L'objet a-t-il une valeur magique ou religieuse ? Mythes qui lui sont attachés.

Si des objets exactement semblables se rencontrent dans plusieurs villages, ne pas hésiter à faire une fiche spéciale, portant le nom local et renvoyant à la fiche de l'ojet correspondant déjà acquis, en notant d'une façon détaillée les moindres différences. Ces dispositions doivent permettre d'établir ensuite les cartes des zones de répartition : 1° pour l'objet lui-même ; 2° pour le nom de l'objet, les deux aires pouvant ne pas se juxtaposer.

Les objets d'importation occidentale devront être notés. Ils seront complètement décrits au même titre que les objets provenant de la fabrication locale lorsqu'ils auront subi la moindre modification de la part de cette dernière.

Pour les objets non transportables, habitations, bateaux, faire faire des modèles réduits chaque fois que ce sera possible, veiller toujours au relevé scrupuleux et à la parfaite exactitude des assemblages, de la proportion et des détails de construction.

Les objets réunis par les soins des collecteurs devront autant que possible être immédiatement inscrits et décrits sur une des fiches spéciales mises à leur disposition. Chaque paragraphe de la fiche a son importance; principalement les noms français et locaux ; faire de préférence écrire ces derniers par un interprète indigène appartenant au groupe ethnique considéré.

Les objets seront réunis en attente d'instructions spéciales ou envoyés directement soit : 1° à Hanoi, à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 2° à Nhatrang, à l'Institut océanographique de Cáu-da.

Les étiquettes des emballages porteront la mention : « Enquête ethnographique ». Chaque objet portera sur une petite étiquette un numéro d'ordre rappelant le numéro de la fiche correspondante. Toutes les fiches seront envoyées directement au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient à Hanoi.

L'enquêteur tiendra autant que possible un carnet de route sur lequel il notera toutes les démarches, enquêtes et questions envisagées. Il devra noter le nom de ses indicateurs et agents de renseignements.

Les renseignements nécessaires à l'enquête porteront sur :

1° l'invention de l'objet par le besoin qui l'a fait naître,

2° la fabrication de l'objet, matériaux, outils et gestes ;

3° l'usage de l'objet ;

4° les emplois nouveaux de l'objet auxquels leur fabrication ne les destinait pas (ex. : miroirs de bronze servant de palette à fards) ;

5° des photographies, du cinéma ou les croquis nécessaires seront faits quand ce sera possible.

Pour la commodité de l'enquête, le classement suivant sera adopté. Chacun des 12 articles se subdivise en classes différentes.

Article I. — *Constructions.*

a) Village : plan, dispositions générales, orientation, situation des maisons communes, des pagodes, bonzeries, du temple, des digues et étangs (photos d'avion).

b) Maisons communes, sala : type, constructions, dépendances.

(1) Par objet nous entendons « objet de l'enquête ». Une maison commune, une maison d'habitation, une charrue, un couteau sont donc au même titre des « objets ».

c) Pagode ou vat : type, constructions, dépendances.
d) Temple — d° —
e) Autels isolés — d° —
f) Habitations aisées — d° —
g) Paillotes — d° —
h) Portes du village — d° —
i) Postes de veilleurs — d° —
j) Ponts du village — d° —
k) Puits — d° — — d° —
l) Murs de clôture — d° —
m) Miradors — d° —
n) Marchés — d° —
o) Débarcadères — d° — Et divers.

Article II. — *Vêtements. Parures.*

a) Hommes (âge) coiffures, corps, pieds,
b) Femmes — d° —
c) Enfants — d° —

} se subdivisent en jours ordinaires, de fêtes, ou de cérémonies : 1° dans le village ; 2° dans la famille, de travail, de parade, de grade ou fonctions, de sorciers, ou de bonzes, de mandarins, etc.

d) Cheveux.
e) Bijoux et ornements : hommes, femmes, enfants.
f) Accessoires de toillette.
g) Accessoires de travail ou porte-armement (étuis, carquois, poches, sacs, etc.).

Articles III. — *Alimentation. Fumées, stupéfiants.*

a) Nourriture habituelle ou de cérémonies.
b) Repas d'offrandes, ustensiles spéciaux.
c) Boissons, récipients spéciaux.
d) Condiments, récipients.
e) Masticatoires, drogues et fumées.
f) Préparation de ces diverses classes.
g) Matériel de cuisine et de table, ustensiles.
h) Fabrication des ustensiles nécessaires.

Article IV. — *Mobilier.*

a) Meubles et ornements de la maison commune.
b) — d° — de la pagode.
c) — d° — du temple.
d) — d° — des autels isolés.
e) — d° — de la maison particulière.

Article V. — *Chasse et pêche.*

a) Armes de chasse (arcs, frondes, etc.).
b) Pièges (trappes, trébuchets, filets, nasses pour plume et poil).
c) Instruments de pêche (lignes, filets, nasses pour poissons).
d) Fabrication de ces engins.
e) Conservation des produits, séchage, salaison, etc.

Article VI. — *Moyens de transport* :

1° de l'homme ; 2° des marchandises ; 3° mixtes.
a) A bras : portage, brouettes, pousses, etc.
b) Voitures, chars (buffles, cheveux, etc.).
c) Sellerie, harnachements, bâts, etc.
d) Bateaux, sampans, coque, mâture, voiture, instruments de mouillage, d'appareillage et d'orientation.
e) Construction et fabrication des classes ci-dessus.

Article VII. — *Agriculture.*

a) Genre de culture : riziculture, sériciculture, divers, } saisons, assolements, etc.
b) Instruments : leur fabrication, leur emploi, 1° pour la préparation du terrain, 2° pour la récolte, 3° pour la conservation ou l'emploi de la récolte.
c) Transport des produits du sol — emballages.
e) Irrigations et élévation de l'eau — norias, balanciers, etc.

Article VIII. — *Commerce.*

a) Magasins : bazars, marchés (éventaires, etc.).
b) Troc ou monnaies.
c) Poids et mesures, balances.
d) Stock, approvisionnement, conservation.

Article IX. — *Industrie.*

a) Métallurgie, fer et cuivre : fonderie, forges, fourneaux, creusets.
b) Poterie : tours, fours, décor, couvertes, cercueils en terre cuite.
c) Tissage : filage, métiers, teinture, soie et divers.
d) Bois : meuble et charpente (cf. meuble et habitation, cercueils).
e) Papiers votifs et autres, jouets, accessoires cérémoniels.
f) Laque : préparation, usage et décor.
g) Bambou : ses multiples emplois.
h) Vannerie de bambou, jonc, bois, etc.
i) Salines.
j) *Mdm*, saumures, etc.
k) Le feu, sa fabrication ; combustibles, conservation du feu, tisons, brandons, torches, décors au feu, protection contre le feu,
l) Divers.

Article X. — *Défense, combat, guerre.*

a) Armes de guerre, à jet, à main, à feu.
b) Boucliers et casques.
c) Accessoires : chars, harnachement, caparaçons.
d) Canons anciens, leur matériel, inscriptions et décors.
e) Fortifications : citadelles, bastions, levées de terre, etc. (archéologie).
f) Répression de la piraterie, police, cangue, miradors de veille, etc.

Article XI. — *Arts, sciences, jeux.*

a) Dessins, peintures, écritures.
b) Sculpture : terre, pierre.
c) Ciselure : émaux, métal.
d) Musique : instruments, fabrication, emploi.
e) Théâtre : salles, costumes, accessoires.
f) Danse, etc.
g) Jeux : de groupes, de tenanciers, d'ensembles, jeux d'échecs vivants, costumes spéciaux.
h) Mesure du temps, astrologie.
i) Médecine, instruments.
j) Pharmacopée, son matériel de fabrication, de vente et d'emploi.

Article XII. — *Accessoires de rites.*

a) Rites de caractères religieux.
b) Rites annamites, cambodgiens, laotiens, moï, etc.
c) Sorcellerie.
d) Superstitions.
e) Instruments conjuratoires, totems, tabous.
f) Rites accompagnant les phases de la vie, naissance, ordination, mariage, enterrement, etc.

N. B. — Il arrive fréquemment qu'un objet soit tributaire à la fois de deux ou plusieurs articles. Dans ce cas, faire la fiche détaillée à l'article le plus important et des fiches de renvoi aux autres articles intéressés. Par exemple : pour une embarcation en vannerie, faire la fiche détaillée à Art. VI, Transports, *d*) embarcations, et une fiche de rappel à Art. IX, Industries, *h*) vanneries.

L'étude de la vie sociale fera l'objet d'une enquête ultérieure. Ne pas omettre cependant de noter les faits saillants qui pourraient se présenter.

Cette enquête est la première phase d'un important travail entrepris par l'Ecole Française d'Extrême-Orient sur l'inventaire complet de la vie sociale et privée de nombreux groupes ethniques habitant le sol indochinois. Par arrêté en date du 30 avril 1932, le Gouverneur général a créé le principe d'un Musée d'Ethnographie dont l'organisation et la conservation sont confiées à l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Cet arrêté dit notamment :

Art. 1er. — Il est créé en Indochine un Musée d'Ethnographie destiné à l'étude et à la connaissance de la civilisation matérielle des divers groupes ethniques qui peuplent l'Indochine française, aussi bien des peuples civilisés (Annamites, Cambodgiens, Laotiens) que des populations primitives du Haut-Tonkin, du Laos et de la Chaîne annamitique.

Ce Musée comprendra : 1° un immeuble dans lequel seront conservés et présentés méthodiquement tous les objets susceptibles de contribuer à cette étude ; 2° un parc dans lequel seront reproduits les principaux types d'habitation humaine existant en Indochine.

Art. 4. — En attendant que les circonstances permettent à l'Ecole Française d'Extrême-Orient la réalisation de ce programme, et vu l'urgence que présente la conservation de certains objets en voie de disparition ou de transformation, il sera procédé immédiatement à la récolte de ces objets, soit par les membres de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, soit par les administrateurs chefs de province ou les officiers com-

mandants des territoires militaires, suivant les indications qui leur seront envoyées sous le couvert des Chefs d'Administration locale par le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient

Les collections ainsi recueillies seront provisoirement entreposées, selon leur provenance, dans l'un des immeubles que l'Ecole Française d'Extrême-Orient possède en Indochine.

Le choix de Dalat pour l'emplacement du Musée s'imposait pour la bonne conservation des objets souvent délicats périssables.

Parallèlement, l'Ecole Française d'Extrême-Orient s'est chargée de réunir les collections indochinoises du Musée du Trocadéro, complètement transformé en 1930. *Chaque fois que ce sera possible, il faudra donc acquérir deux objets de même nature* dont l'un sera destiné aux collections de la colonie et l'autre au Musée du Trocadéro à Paris.

« On voit aisément d'après ce qui précède que l'enquête ethnographique, par l'amplitude de ses différents articles, constituera dans quelques années un panorama complet de la vie indigène indochinoise.

« Pratiquement nous avons, en plus de ces différentes phases de l'organisation de l'enquête, déjà parcouru de nombreuses provinces de la Haute Région du Laos, du Cambodge et de l'Annam, soit dans un but strictement ethnographique, soit en utilisant notre voyage avec la mission Citroën. Nous avons principalement réuni des documents sur les bateaux et radeaux de Sầm-sơn, Roon, Lý-hòa (province de Đồng-hới), Huê, Tourane et Nha-trang, sur les populations mán, nùng, mèo et thổ de la région de Cao-bằng pour lesquelles nous avons rapporté d'intéressants documents cinématographiques. Nous sommes en liaison suivie avec le Dr Rivet qui nous a fait parvenir les fiches des objets indochinois déjà réunis au Musée du Trocadéro et nous lui avons expédié déjà de nombreuses photographies, des films de cinéma et trois grandes caisses d'objets vers la fin du mois de juin. Nous sommes assisté dans notre enquête par l'adjoint technique Công-văn-Trung qui a fort bien compris le but de nos recherches et qui nous seconde parfaitement. Nous étudions d'autre part le programme du projet de construction du Musée d'Ethnographie de Dalat. Celui-ci est déjà doté d'une intéressante série de dessins actuellement déposés au Musée Louis Finot à Hanoi. Ces tableaux proviennent : 1° des études au pastel de Mme Boullard-Devé, faites dans la région de Chapa pour les frises que ce peintre de grand talent a exposées à l'Exposition Coloniale de Vincennes ; il y a douze sujets figurant des costumes et des coiffures de types mán, mèo, etc. ; 2° de dessins rehaussés d'aquarelle dus à Louis Rollet, prix de peinture d'Indochine en 1930. Ces derniers ont été acquis en partie par l'Ecole Française, en partie par le Résident supérieur au Tonkin, qui en a généreusement fait don au futur Musée d'Ethnographie. Il y a vingt-deux tableaux qui furent exécutés au Laos (deux études) et dans la région de Cao-bằng et Nguyên-bình. Ce sont également des Mán cốc ou tiền, des Mèo blancs et noirs, des Thổ et des Nùng en groupe, isolés ou en buste. »

Musée cham de Tourane. — La surveillance du Musée de Tourane a continué d'être assurée par un secrétaire indigène. M. Peyssonnaux, conservateur-adjoint, s'est tenu de Huê en rapport avec celui-ci. Aucun changement n'a été apporté aux installations en cours d'année. Le nombre des visiteurs s'est élevé à 3500 dont 500 Européens.

Musée Khải-định à Huê. — Le Musée s'est enrichi de nombreux objets, soit par voie d'acquisition, soit par des dons. Citons parmi les principaux : 2 dalles à dragons,

en terre cuite provenant du *miếu* dit « pagode de Lim » (station du chemin de fer de Hanoi à Lạng-sơn, kilomètre 24, direction Bắc-ninh), don de M. BONNAL, inspecteur principal de la Garde indigène, Huê ; — 1 bureau d'écrivain, bois noir sculpté, décor : motifs floraux et chauve-souris ; — 1 oreiller-coffre, bois sculpté, laqué rouge et or, décor : devant et derrière dragons et phénix, à droite et à gauche personnages ; — 1 coupe à pied, porcelaine à décor polychrome, légèrement en relief, motifs floraux (fabrication chinoise pour le Siam) ; — 1 clochette, bronze, à manche en demi vajra, orné à la base d'une tête ; — 1 bouteille à alcool, porcelaine blanche à décor bleu « nuages stylisés » ; inscription sous la bouteille : 萬花樓 ; — 1 grande bouteille à alcool, à double renflement, céramique blanche à décor bleu ; — 1 grand bol céramique blanche à décor bleu fleurs et poésies, inscription sous le bol : 永樂年製, « Fabriqué sous le règne de Yong-lo » ; — 1 Dvārapāla, plomb polychromé ; — 2 fauteuils bois noir sculpté, motif du dossier chauve-souris et panier fleurs ; — 1 *cái khám* (niche cultuelle), bois sculpté, laqué rouge et or, décor dragons et fleurs stylisées ; — 1 garniture d'autel de cinq pièces (1 brûle-parfum, 2 chandeliers et 2 porte-baguettes d'encens), porcelaine blanche à décor bleu, motifs floraux.

Le Musée a reçu la visite de la plupart des délégués au Congrès de Préhistoire de Hanoi, notamment du Professeur Paul RIVET et du Dr. VAN STEIN CALLENFELS, des Membres de la Mission Citroën-Centre Asie, de M. Paul PELLIOT, de LL. AA. RR. le Duc et la Duchesse de Brabant, etc.

Musée Blanchard de la Brosse à Saigon. — La conservation de ce Musée fut assurée au cours de l'année 1932 par Mme ABOUT, puis, après le départ de celle-ci en France, par Mlle NAUDIN, ancienne titulaire du poste, rentrant de congé. De leurs lettres et rapports nous extrayons ce qui suit :

Le Musée Blanchard de la Brosse, comme le pays tout entier, a souffert de la crise. Cette dernière s'est manifestée : 1° par la diminution du nombre des visites explicable par l'arrêt presque complet du tourisme étranger et par le fait que les riches propriétaires annamites qui venaient très nombreux des provinces de Cochinchine, ont cessé leurs voyages à Saigon ; 2° par la diminution du budget qui n'a pas permis d'acquérir les pièces que nous aurions eu l'occasion d'acheter ; 3° par le ralentissement de l'aménagement de certaines salles dont les vitrines laissent à désirer.

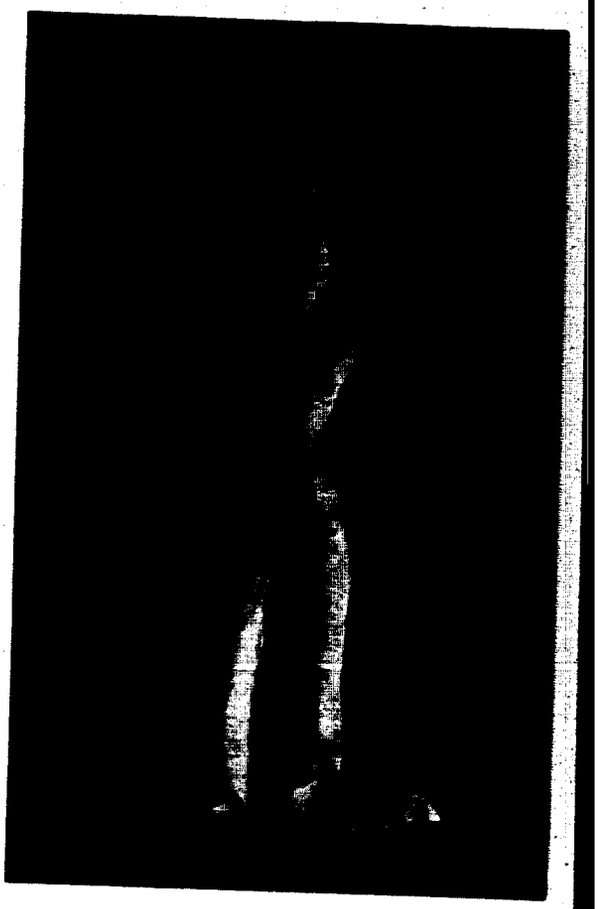
Cependant 95.000 visiteurs, parmi lesquels nous citerons : M. le professeur RIVET, M. PELLIOT, ont visité le Musée en 1932.

Les collections se sont sensiblement accrues. M. COUÉGNAS a fait don d'une dizaine de pièces d'art khmèr primitif, trouvées dans la province de Sadec. Parmi ces pièces que sont venues augmenter d'une façon heureuse les collections de l'art khmèr de Cochinchine, on peut citer : 1 torse hanché avec main sur la hanche (1ère statue hanchée trouvée en Cochinchine, hauteur : 0 m.25), 1 fragment de corps de femme (hauteur : 0 m.28), 1 petit buste d'homme, 1 petit bras, 1 main et le poignet, 1 très beau fragment de linteau, avec personnage (pl. XX, C), 1 très belle statue à 4 bras, sans tête, les mains et les pieds brisés (pl. XX, A).

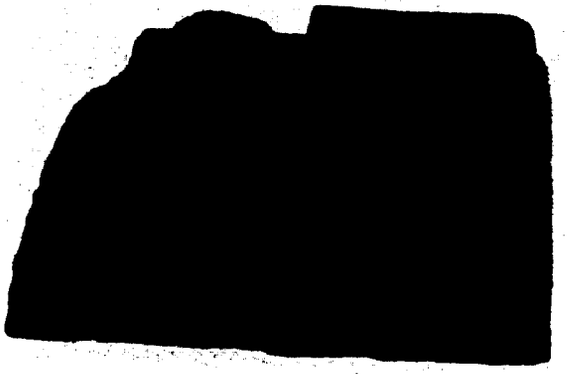
Ces pièces ont été installées dans une des salles khmères de Cochinchine, ainsi que deux petites stèles qui n'avaient pas encore été mises en place. Cette salle compte maintenant parmi les plus intéressantes du Musée, tant par la valeur des pièces exposées que par leur heureuse diversité, qui permet de suivre presque sans interruption le développement de l'art khmèr primitif, en Cochinchine.



A



B



C



D

A, Musée Blanchard de la Brosse. Statue provenant de la région de Tháp Mười (cf. p. 486). B. Id. Sūrya trouvé au Phnom Bâthè (cf. p. 487). — C. Id. Fragment de linteau provenant de Tháp Mười (cf. p. 486). — D, Dương-nham. Degré de piédestal de facture chame dans la grotte de la pagode de Kính-chủ (cf. p. 490).

D'autre part, une très belle statue de Sūrya, venant de la région du Phnom Bāthé, est entrée au Musée par voie d'acquisition (pl. XX, B). Deux statues de ce dieu trouvées en Cochinchine y sont donc exposées deux vases de la collection Cazeau : 1 grande jarre en terre cuite de l'époque des Han et 1 vase coquille d'œuf, ont été également achetés.

Dernièrement, M. VALLET rentrant en congé, a confié au Musée un petit bronze de 13 cm. de haut, représentant un Çiva dansant à 8 bras, qui fut trouvé dans la province de Kŏmpoñ Cām. Cette pièce sera rendue à son propriétaire à son retour à la colonie, mais il a promis de la donner plus tard au Musée.

Au cours de l'année 1933, la pose d'une plaque dans la salle khmère de Cochinchine, à la mémoire de Jean BOUCHOT, premier Conservateur du Musée, est prévue.

Musée Albert Sarraut à Phnom Pĕñ. — Le Musée Albert Sarraut a subi des modifications considérables et s'est, par les soins de M. GROSLIER, augmenté de deux grandes salles, l'une donnant un meilleur cadre aux belles statues anciennes et permettant de reconstituer toute l'histoire iconographique du Buddha khmèr, l'autre consacrée à l'art moderne du Cambodge, souvent trop négligé. Cette dernière salle réunit un ensemble charmant de charrettes, métiers, jonques, avec une infinité de détails d'art populaire, qui sont sauvés ainsi d'une destruction inévitable. Au cours de l'année, les collections se sont enrichies de 120 objets nouveaux, dont les plus caractéristiques ont été présentés dans le volume XV d'*Ars Asiatica*. Le nombre des visiteurs du Musée a été de plus de 18.000 dont 2.331 Européens.

Musée de Vieng Căn. — Le petit musée de Vieng Căn continue à remplir les galeries de la pagode Sisaket que nos travaux antérieurs ont remis en état. Une nouvelle installation plus adéquate a été envisagée par le Résident supérieur au Laos, M. LE FOL.

***

Tonkin. — Des rapports de M. J. Y. CLAEYS sur la conservation des monuments historiques et sur le résultat de ses différentes inspections, nous extrayons les passages suivants :

« Il semble que la conservation des monuments historiques de l'Indochine soit d'autant plus difficile à assurer que l'on remonte plus haut vers le Nord de la péninsule. En effet, nous avons exposé ici même quelles avaient été les difficultés rencontrées au Pō Nagar de Nha-trang (1), lorsqu'une sérieuse consolidation de ces ruines fut entreprise. Dans notre rapport nous avions fait ressortir les différences notables entre la reconstitution d'un monument khmèr en pierre et la consolidation d'une construction chame en briques. Or, durant notre intérim de la conservation du Tonkin, nous avons été appelé à diverses reprises à examiner l'entretien des monuments annamites. La matière périssable des matériaux employés appelle là une véritable réfection du monument archéologique, démolition complète des édifices antérieurs et reconstruction avec des

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXI, 319 sqq.

matériaux neufs. Il est évident que dans ce cas, plus que partout ailleurs, la probité professionnelle de l'archéologue doit lui imposer une stricte discipline.

« L'architecture annamite est en perpétuelle transformation. Il ne se passe pas de semaine que le Conservateur des monuments de l'Annam-Tonkin ne reçoive au moins une demande d'autorisation de réparations, transformations ou agrandissements. Cet état de choses est facilement explicable par le fait que l'art annamite, dont les exemples les plus représentatifs sont d'ailleurs moins anciens que les plus récents monuments chams ou khmèrs, est un art vivant. Tandis que ces derniers ne reçoivent plus qu'un culte de souvenir et ne sont, pour la plupart, plus occupés, l'édifice annamite, maison commune, pagode, temple, citadelle ou palais, est toujours habité ou entretenu par les soins d'un culte généralement actif, agissant et... destructeur. Les réfections sont d'ailleurs rendues périodiquement indispensables par la pauvreté de la matière mise en œuvre, bois putrescible ou parasité, mortier pauvre, porcelaines et émaux friables.

« Cette évolution constante des monuments annamites exige, d'une part, un contrôle constant des travaux entrepris par les autorités communales, et rend d'autre part plus que jamais urgent l'Inventaire des monuments et des formes architectoniques annamites. De nombreux relevés ont d'ailleurs déjà été exécutés, au Tonkin notamment, pour toutes les constructions à l'entretien desquelles l'Ecole a été appelée à apporter sa collaboration. On a vu plus haut, dans notre rapport sur l'enquête ethnographique, comment nous comptons faire de l'architecture annamite un paragraphe, le premier et non le moindre, de cette enquête.

« Ajoutons que tant en relevés déjà exécutés, qu'en répertoire photographique, en collections dans nos Musées, en renseignements sur fiches, ce premier article de l'inventaire est déjà sérieusement amorcé.

« Parmi les monuments ou sites que nos différents déplacements nous ont permis de visiter ou d'étudier au cours de 1932, nous retiendrons les emplacements suivants :

« *Région de Cao-bằng.* — Nous avons visité divers emplacements dans le phủ de Hoà-an, près de Nước-hải, où des relevées de terre indiquent encore sur le terrain le site où la puissance des Mạc fut, au XVIIe siècle, définitivement forcée et anéantie par les Lê. Ces levées de terre, parfois avec portes, barrant les vallées ou fortifiant quelques points stratégiques, sont d'ailleurs assez fréquentes dans la haute région. Elles dateraient de l'époque où les Mạc se retranchèrent dans cette contrée. On nous en a également signalé à Ta-lung et Trùng-khánh-phủ. Au bord de la route, avant d'arriver à l'embranchement du siège du phủ de Hoà-an, en venant de Cao-bằng, une petite stèle inscrite daterait de Trần Nhân-Tôn (1278-1293). Un temple dédié aux Lê est situé sur le sol du village de Na-lu, canton de Hà-đàm, dans le phủ de Hoà-an. Il est plus séduisant par le cadre de nature qui l'entoure que par son architecture assez pauvre. Un sabre de cuivre pesant 50 kg. et un brûle-parfum en pierre datant, au dire des indigènes, du premier roi Lê (?), auraient été récemment volés par les catholiques d'un village voisin. Les traces des levées de terre d'une enceinte fortifiée y sont encore visibles. La brièveté de notre séjour ne nous a pas permis d'étudier plus longuement ces vestiges ni de faire les estampages nécessaires. Nous ne donnons donc ces renseignements que comme indication, en amorce de recherches ultérieures.

« *Environs de Hanoi.* — Au cours de nos séjours à Hanoi, nous avons été appelé à inspecter, à autoriser et à surveiller des réparations de pagodes ou de temples, parmi

lesquels nous citerons seulement ceux où des travaux ont été décidés ou sont en train : les pagodes de Vạn-phúc à Phật-tích (Bắc-ninh, n° 28) (1), de Ninh-phúc à Bút-tháp (ibid., n° 38) (1), la citadelle de Bắc-ninh (ibid., n° 21) qu'il est question de raser selon le désir de l'autorité militaire, destruction particulièrement regrettable en ce qui concerne les portières et à laquelle nous nous sommes personnellement opposé. Le fait qu'un monument n'a qu'un siècle d'existence, ne le rend pas moins intéressant, ne fût-ce qu'au point de vue historique. Par ailleurs, il n'acquerra l'ancienneté qui fait notre admiration qu'à la condition que les hommes le laissent vieillir. Le Service archéologique doit tenir, avec partialité s'il le faut, le rôle du ministère public devant le tribunal qui juge des sacrifices à faire à la modernisation. Il doit s'inspirer, pour la défense du patrimoine archéologique, des paroles de Paul Doumer, qui créa l'Ecole Française d'Extrême-Orient, regrettant amèrement la destruction des parties intéressantes de la citadelle de Hanoi au moment où il prenait possession de ses fonctions de gouverneur général (2). Dans le même ordre d'idées, nous avons eu également à faire un rapport assez vif, contre les autorités civiles cette fois, au sujet de la citadelle de Sơn-tây. Nous y fûmes appelé pour examiner si le projet d'un monument élevé à la gloire de la Légion Etrangère ne déparerait pas ce site classé (78). Ce monument, suffisamment modeste, était d'ailleurs déjà achevé, mais notre attention fut retenue par la construction d'un réservoir en béton armé de type industriel à proximité immédiate du mirador, entre celui-ci et la porte de l'ancienne pagode royale. Cette affreuse construction dépasse de 13 mètres le mirador haut de 17 m. Aucune suite n'a pu être donnée à notre vive protestation, la dépense engagée étant déjà assez élevée au moment de notre constat. Nous aurions aimé qu'une sanction vînt cependant à titre d'exemple souligner notre protestation et éviter une injure semblable à un autre site historique classé. La charmante citadelle de Sơn-tây, à laquelle sont attachés des souvenirs si précieux à notre mémoire, est complètement déshonorée par cette édification, très utile sans doute, mais qu'un peu de prévoyance de la part des autorités administratives eût pu situer en un point moins désastreux pour le monument classé.

« Parmi les points encore visités, citons la pagode dite « des Dames » de Chiêu-thiền à Yên-lãng (Hà-đông, 41). Cette pagode où des réunions communistes furent débusquées par le Service de la Sûreté en 1931, méritait les réparations autorisées par nous et entreprises par les autorités communales. A Gia-lâm, la maison commune du village de Ngọc-trì, dédié, à Trần Vũ-đế (Bắc-ninh, 26) est l'objet d'une réfection totale avec adjonction d'un portique. Le tout sera fait en un style sobre, sans excès ornementaux. L'intérêt de ce monument réside surtout dans la grande statue de bronze de Trần Vũ-đế, de qualité égale, sinon supérieure à celle de son *alter ego* vénéré à Hanoi sous le nom de « Grand Buddha » (Huyền-thiên trần-vũ). Enfin le délicieux monastère avec pagode de Trấn-quốc sur la route du lac de Trúc-bạch (Hanoi, 10) va bénéficier aussi d'une mise en état nécessaire, à laquelle l'Ecole Française d'Extrême-Orient collaborera pour une somme de 500 piastres. Un nouveau tombeau de bonze y doit être également construit : obligation a été imposée aux notables d'édifier un monument semblable à ceux qui existent déjà dans l'enclos du monastère.

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXIX et suiv.

(2) Doumer, *L'Indochine française*, 1905, p. 123.

« *Province de Hải-dương.* — Un autel cham ayant été signalé à M. Goloubew par M. B. Couget dans la pagode de Kinh-chủ à Dương-nham, phủ de Kinh-môn (Hải-dương, n° 91), nous nous y sommes rendu avec lui. Nous nous sommes trouvés en présence, à l'intérieur de la grotte qui contient les *miếu* où se trouve le panthéon bouddhique habituel, d'un autel sculpté identique à celui que nous avons déjà signalé à Thiên-phúc (1). La similitude est telle entre ces deux morceaux de sculpture qu'on peut se demander si, non seulement ils ne sont pas dus au même artisan, mais s'ils ne faisaient pas partie d'un même ensemble (pl. XX, D). Cette impression est confirmée par le fait très net, autant à Thiên-phúc qu'à Kinh-chủ, que les pierres composant ces autels ont été déplacées, puis remises en œuvre de telle façon que les alignements des moulures ne sont pas strictement rectilignes. Fait qui aurait été soigneusement évité par un artisan cham.

« Les caractéristiques de ce nouvel autel sont les suivantes : largeur 3 m., hauteur 0 m. 80 env. (Thiên-phúc, hauteur 0 m. 90 env.) (2), profondeur 1 m. 04. Il est situé sur une marche et supporte le *miếu* construit dans l'intérieur de la grotte. Il semble qu'il doive exister une face postérieure, mais celle-ci a été bloquée par la maçonnerie de briques au sommet d'une réfection, d'ailleurs récente de la pagode. Le profil, le décor, les garuḍa, les registres inférieurs, les fleurs de lotus de la doucine supérieure, sont exactement semblables à ceux de Thiên-phúc.

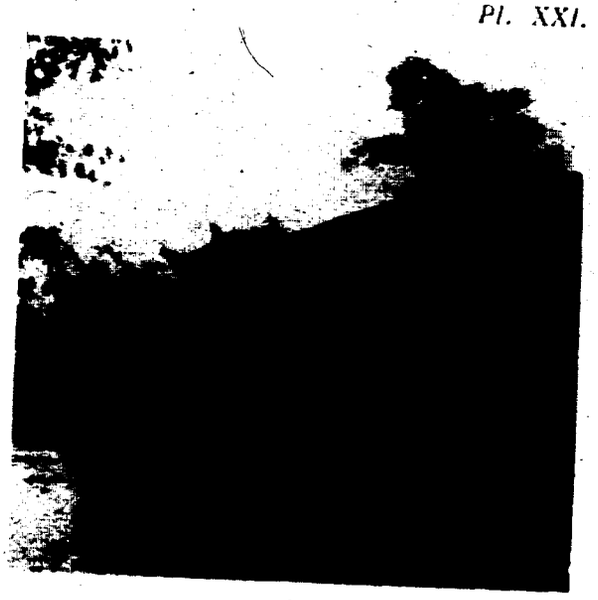
« *Province de Hà-nam.* — Parmi les vestiges d'une architecture annamite qui tend à disparaître, nous avons inspecté sur la route Ouest-Est de Phủ-lý au Fleuve Rouge un très beau pont couvert en bois. Il mériterait un classement et une restauration ou tout au moins des mesures de protection arrêtant sa destruction. Il se trouve au village de Phú-khê, canton de An-trạch, phủ de Lý-nhân (ancien huyện de Nam-sang). Ce pont comportait autrefois 19 travées (pl. XXI, A). Du côté de la rive gauche du cours d'eau qu'il traverse, cinq travées ont été détruites, rongées par les termites et emportées sans doute par une crue. Sur la rive droite, il est à peu près dans l'axe de la maison commune du village. La route, au Sud de cette maison commune, traverse l'arroyo sur un pont récent en maçonnerie.

« Le tablier, en dos d'âne, se compose d'une voie centrale encadrée de deux bas côtés surélevés. Les poteaux composant chaque palée, au nombre de cinq par palée, sont de forte section, mais leur base est usée en pointe par les eaux. Les cinq travées centrales comportent une chapelle qui occupe la partie en amont de l'axe de la voie. Cette chapelle est prolongée par un encorbellement portant sur consoles. Elle est couverte d'un toit, à angles relevés et à arêtiers brisés sur pignon, qui s'engage dans la toiture couvrant le pont d'un bout à l'autre. Une porte, sans doute porterie du village, existait au droit de la sixième palée, côté rive gauche. Cette construction est tout à fait remarquable par la qualité des matériaux employés, par sa composition et par l'ensemble qu'elle forme avec le *đình* du village.

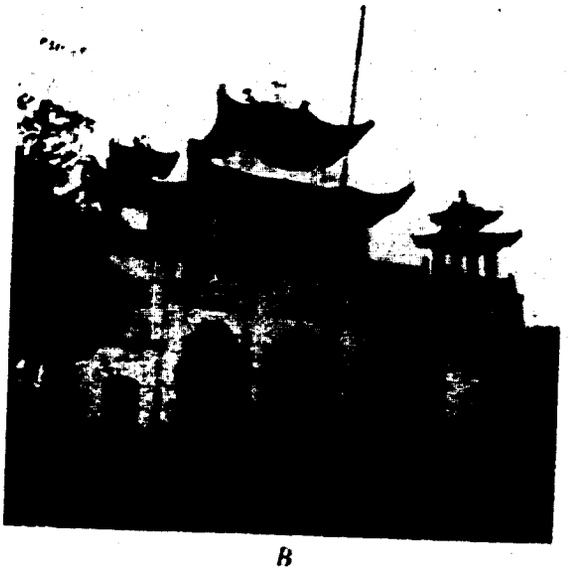
« *Eglise de Phát-diệm.* — Parmi les monuments dignes d'être mis à l'abri de la destruction soit par classement, soit par simple protection, figure l'église catholique

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 485.

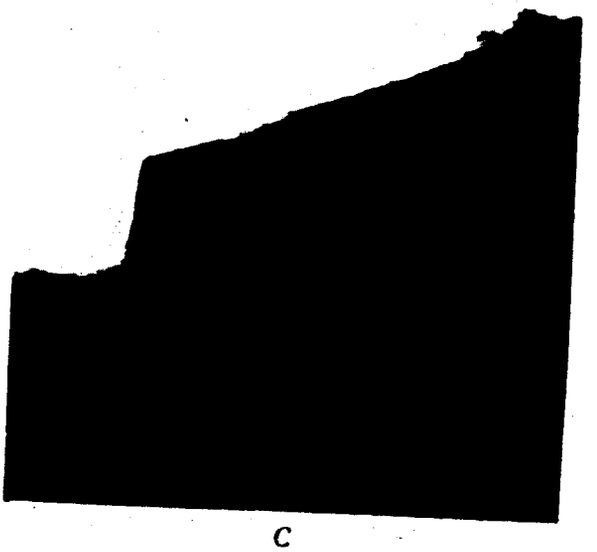
(2) Dans ces ensembles, les pierres étant sculptées en place, une différence de 10 % n'a rien d'exceptionnel entre deux faces d'un même autel.



A



B



C

A. Pont de Phú-khê (cf. p. 490).
B, Eglise de Phát-diệm (cf. p. 491).
C. Citadelle des Hồ (cf. p. 493).

de Phát-diệm. Nous n'entreprendrons pas de décrire ici la magnifique construction due au Père Six ; la bibliographie sur ce sujet est déjà abondante. Mais, tant par la nef et sa magnifique colonnade de *lim*, par la façade et le portique qui la précède où se révèle la meilleure application de style local aux exigences d'un culte occidental (pl. XXI, B), que par les dispositions d'ensemble des édifices secondaires, bassin, etc., ce groupe de constructions mérite d'être conservé pour sa valeur archéologique, et protégé contre les velléités novatrices d'un clergé souvent incompréhensif.

« Nous noterons avec satisfaction, pour terminer, qu'au Tonkin les mandarins provinciaux ont pris l'excellente habitude de solliciter l'avis et le concours du Service archéologique pour la réfection ou les réparations des bâtiments cultuels classés. L'aide financière, généreusement octroyée quand il y a lieu, n'est pas étrangère à cette pratique. Ceci permet surtout d'éviter les réparations dégradantes et, le cas échéant, de reconnaître et d'étudier les monuments peu connus. Nous ne saurions trop louer ici les Résidents qui signalent à l'Ecole les vestiges intéressants dans leur province. Parmi ceux-ci, citons M. LOTZER, Résident de Vĩnh-yên, qui a indiqué des emplacements de tombeaux chinois à Lạc-ý et une curieuse tour-stūpa à Bình-sơn qui feront prochainement l'objet des travaux de l'Ecole Française. »

4e *Territoire militaire.* — Le Capitaine LE BAILLY, commandant le centre administratif de Điện-biên-phủ, a bien voulu nous signaler quelques trouvailles intéressantes faites près de son poste. Les objets ont été par la suite envoyés à Hanoi et figurent actuellement au Musée Louis Finot. Des correspondances du Capitaine LE BAILLY nous extrayons les passages suivants :

« Un vase funéraire a été trouvé dans une ride de terrain près du poste militaire par des terrassiers indigènes, enfoui à la profondeur de cinquante centimètres environ. Il était couché à 45° sur le flanc et intact. La pioche d'un travailleur en a brisé le col. D'autre part, le fond s'est détaché naturellement, sans bavures. Il est haut de 40 cm. et son plus grand diamètre atteint 33 cm. Ses flancs sont pourvus à la partie supérieure de trois petits anses, simples languettes pointues collées à la paroi et qui sont visiblement destinés à servir de passants à des cordelettes. Il est émaillé vert clair sur les deux faces. A l'extérieur il est orné de dessins en noir sur fond ocre. Enfin le col présente des points en relief, comme des grains de beauté, disposés irrégulièrement et non colorés. L'émail est en bon état ; cependant les manipulations brutales des coolies l'ont effrité par endroits. Aucune jarre de ce modèle n'a jamais été vue dans le pays. Elle contenait des ossements calcinés (?) et trois petits objets en cuivre jaune. L'un est un cône à boucle ressemblant à un protège-mine et gravé, les deux autres des sortes de boutons creux boursouflés.

« A la même place ont été mises au jour des poteries diverses entières ou par fragments, les unes émaillées, mais d'une teinte différente de celle du vase, les autres nues et noirâtres comme le sont les jarres laotiennes. Le fragment (1) le plus curieux semble provenir d'une assiette dont la bordure était décorée de médaillons jointifs.

« Enfin, on a également découvert un tube en cuivre contenant de la chaux et deux pièces (2) qui doivent aller avec lui : un tube renflé comme un tonneau et une

(1) Inventaire du Musée : 25703.

(2) Inventaire du Musée : 25704 à 25706.

sorte de couvercle terminé par une pointe semblable à celle de la coiffure des buddhas laotiens.

« Une deuxième jarre fut découverte depuis ; sa facture est analogue, sauf le col qui est modelé et décoré différemment. Voici comment elle a été découverte à une cinquantaine de mètres de l'endroit où l'autre avait été mise au jour. J'étais présent. Un travailleur rejetait de la terre noire qui contrastait avec l'argile jaune du sol vierge, je lui ai prescrit de piocher avec précaution et la jarre est apparue petit à petit, noyée dans l'argile. Elle était déjà brisée en morceaux, chacun de ceux-ci occupant sa place relative comme si le vase enterré intact avait cédé à la pression du terrain. Il ne recélait aucun objet ; l'argile la remplissait. »

Congrès de Préhistoire. — Dans la dernière semaine de janvier s'est tenu à Hanoi le premier congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient. Ce congrès dont la réunion avait été décidée en 1929, à la suite d'une résolution prise par un groupe de savants à Bandoeng (Java) pendant le IVe Congrès Panpacifique, a été organisé par l'Ecole Française d'Extrême-Orient avec l'appui et sous les auspices du Gouvernement général de l'Indochine. Son but était de créer un contact immédiat et des liens durables entre les spécialistes de toute nationalité qui poursuivent en Extrême-Orient des recherches dans le domaine de la préhistoire, d'unifier leurs méthodes d'investigation et d'élaborer les bases d'une terminologie rationnelle dont le besoin se fait de plus en plus sentir. Les délégués qui ont pris part à cette importante manifestation scientifique, sont le Dr P. Rivet, Président du Congrès, le Dr. R. O. Winstedt (Straits Settlements), M. I. H. N. Evans (Malaisie), le Dr. P. van Stein Callenfels (Indes Néerlandaises), le Prof. Otley Beyer (Philippines), le Prince Rajadabhisek et Luang Boribal Buribhand (Siam), le Prof. J. Shellshear (Hongkong), M. C. Haguenauer (Maison franco-japonaise de Tōkyō), Mlle M. Colani, docteur ès-sciences (Indochine), et M. V. Goloubew, membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et secrétaire du Congrès. Parmi les nombreuses communications faites au cours des séances, du 26 au 30 janvier, signalons le rapport du Prof. J. Shellshear sur la préhistoire de Hongkong, celui du Prof. Otley Beyer sur ses fouilles dans les Philippines, ainsi que les trois mémoires de Mlle M. Colani, consacrés aux *Protonéolithes*, aux *Différents aspects de Néolithique indochinois* et aux *Divers modes de sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine*. Une importante étude sur *Les phénomènes géologiques récents et le Préhistorique indochinois* a été communiquée au Congrès par M. J. Fromaget, représentant du service des Mines de l'Indochine. Les conférences faites en séance publique ont eu pour sujet : *Les Océaniens* (Dr P. Rivet), *La préhistoire au Japon* (M. C. Haguenauer), *L'Age du bronze à Java* (Dr. P. van Stein Callenfels) et *Les tambours métalliques en Indochine* (M. V. Goloubew). Le congrès s'est terminé par une excursion au massif de Bắc-sơn, au Nord de Hanoi, et la visite des grottes préhistoriques de Minh-lệ et Đồng-thước, sous la conduite de Mlle M. Colani.

Dans leur dernière séance, les membres du Congrès ont décidé que des réunions de préhistoriens auraient lieu tous les trois ans. Ils ont approuvé en même temps une motion relative à la création d'un journal international où seraient résumés les résultats des recherches intéressant la pré- et la protohistoire en Extrême-Orient. Le siège de ce journal sera à Hanoi. La rédaction en est confiée à l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Dû à l'heureuse initiative de M. le Gouverneur général PASQUIER, le premier Congrès des Préhistoriens de l'Extrême-Orient marquera une date dans les annales des relations scientifiques internationales. Il a permis à un groupe de savants distingués dont les travaux jusqu'ici s'étaient poursuivis dans un certain isolement, de créer en quelque sorte un foyer commun pour leurs travaux actuels et futurs. De même que le premier Congrès international des Etudes d'Extrême-Orient qui s'était réuni à Hanoi en décembre 1902, le congrès qui vient d'avoir lieu a mis en valeur le rôle de premier ordre que l'Indochine est appelée à jouer dans l'élaboration et la réalisation d'un vaste programme scientifique, intéressant les pays de l'Extrême-Asie et contribuant dans une large mesure à leur parfaite entente intellectuelle. Il lui permit en même temps d'affirmer l'avance qu'elle avait déjà prise dans le domaine des études préhistoriques par les travaux de M. H. MANSUY et de Mlle M. COLANI, tout en faisant connaître aux savants du monde entier les riches ressources de toute espèce que l'Ecole Française d'Extrême-Orient peut mettre à la disposition d'une préhistoire asiatique basée sur des méthodes d'investigation modernes.

Le compte rendu du Congrès avec le texte in-extenso des commucations sera publié sous le titre de *Praehistorica Asiae Orientalis*, I. Il formera un volume gr. in-8° d'environ 155 pages, illustré de 42 planches hors texte. Ce sera le premier volume du Journal international de préhistoire d'Extrême-Orient dont la création a été décidée par le Congrès.

*
* *

Annam. — M. J. Y. CLAEYS a partagé son temps au cours de l'année 1932 entre le Tonkin, privé de son conservateur, et l'Annam. Voici, en ce qui concerne ce pays, un extrait de ses rapports :

« *Province de Thanh-hoá.* — Nous avons eu l'occasion de visiter le temple taoïste de Phò-cát où survit la légende de la déesse Liễu-hạnh aux confins du pays mường, et la citadelle des Hồ (Thanh-hoá, n° 1) dont les portes aux solides voûtes de pierre et les murs sont faits pour résister aux injures du temps (pl. XXI, c). Nous avons eu la curiosité de cuber un des claveaux de la porte Sud. Son poids approximatif est de 16 tonnes. Si on considère que fortifications, enceinte et constructions intérieures ont été édifiées par une dynastie qui ne dura que sept ans, on peut imaginer l'activité qui dut régner sur ces chantiers. Des constructions intérieures il ne reste que quelques rares vestiges parmi lesquels une échiffre d'escalier figurant un dragon. Celui-ci s'apparente aux motifs décoratifs connus de Đại-la thành. La matière seule diffère, la pièce de la citadelle des Hồ étant de pierre sculptée. Elle mesure 3 m. 25 de long. La tête du dragon est malheureusement brisée. Son symétrique existerait, enfoui dans le sol non loin. L'Ecole a pris des dispositions pour faire quelques fouilles et procéder à l'enlèvement de ces vestiges. Les digues de rizières à l'intérieur de l'enceinte semblent donner approximativement les limites et le plan des différents palais qui y étaient édifiés.

« Dans la citadelle de Thanh-hoá, et classé avec elle (n° 8), existait un magnifique grenier à riz comportant 17 travées de 6 colonnes de *lim* surmontées d'une vaste couverture présentant la silhouette habituelle des croupes brisées sur demi-pignons,

à l'extrémité des longs pans. Malheureusement, la toiture, la charpente, et les colonnes étaient en un tel délabrement que leur mise en état eût été une véritable reconstruction. Malgré l'intérêt de ce bâtiment, dont les plus beaux exemples disparaissent rapidement, le déclassement fut sollicité, sur l'insistance du Résident, et accordé. Ce grenier à riz a rejoint, dans le souvenir, les deux magnifiques halles de l'ancien marché, détruites il y a peu d'années, qui étaient à peu près semblables au grenier de la citadelle.

« *Kjökkenmödding de Đà-bút.* — Il y a lieu de rectifier ainsi la situation administrative du site de Đà-bút (n° 191) sur les listes de classement : Le village de Đà-bút se trouve dans le canton de Bồng-thượng, phủ de Quảng-hoá, et non dans le canton de Đà-bút, huyện de Thạch-thành.

« Le Dr. VAN STEIN CALLENFELS, inspecteur du Service archéologique des Indes Néerlandaises, a fait sur le site de Đà-bút des fouilles selon les méthodes employées par lui à Java. Nous avons été sur le terrain au cours des derniers jours de ses travaux. Le procédé employé est simple. Un tachéomètre et son opérateur sont placés en un point fixe, appelé point d'origine O, à la distance d'une dizaine de mètres de la zone à fouiller. Une tranchée est faite, progressant parallèlement à elle-même, les équipes de coulis travaillent au coude à coude et grattent le gisement lentement, au moyen de couteaux par sections horizontales de 20 à 30 cm. Lorsqu'un objet intéressant, en os, en bronze, en pierre, etc., est trouvé, la fouille est arrêtée et selon la méthode ordinaire, fil à plomb et mire, les cotes précises du point de la trouvaille sont notées. Il est évident qu'il est aisé, après les travaux, d'établir des plans, coupes et élévations reconstituant la « physionomie » exacte des positions relatives des trouvailles faites. L'intérêt primordial de cette méthode est dans la possibilité de reconstituer les couches, la stratigraphie du gisement. Ces renseignements, de première importance dans les recherches préhistoriques, ont été quelque peu négligés, il faut l'avouer, au cours des fouilles déjà faites en ce point. Les recherches du Dr. VAN STEIN CALLENFELS étaient purement démonstratives et, n'ayant duré qu'une semaine, n'ont donné que des objets de modèles déjà connus. Le seul inconvénient de cette méthode, exclusivement pratiquée à Java, consiste dans la durée des travaux qui se poursuivent des années pour quelques mètres cubes de terrain fouillé. Nous avons également noté différentes disciplines de détail qu'il n'y a pas lieu de développer ici sur l'installation des fouilles, la notation des résultats, la conservation et l'emballage des objets friables, en particulier des ossements.

« *Province de Đồng-hới.* — Le séjour que nous avons fait dans la province de Đồng-hới nous a permis de recueillir de nombreux renseignements et d'acquérir des objets pour l'enquête ethnographique. Ainsi que nous en rendons compte ailleurs, l'architecture est le premier article de cette enquête ; de nombreux documents y ont donc été relevés sur fiches et prendront place dans l'ensemble de l'enquête. Nous avons été assisté dans ce travail par l'adjoint technique CÔNG-VĂN-TRUNG.

« *A Huè.* — La maison de la Conservation de l'Annam-Champa dont l'acquisition a été faite par l'Ecole en 1931 restait couverte en paillote. Une part de la contribution budgétaire de l'Annam fut utilisée pour le renforcement de la charpente et la couverture en tuiles. Ce travail fut achevé en septembre avant le début de la saison des pluies.

« Nous donnons plus loin, dans un paragraphe spécial, le compte rendu des différentes cérémonies et fêtes qui eurent lieu à Huê à l'occasion du retour de France de S. M. Bảo-đại (1).

« *Quảng-nam.* — La seconde moitié de la contribution budgétaire de l'Annam (subvention de 1200 $) fut attribuée aux travaux de réparation de la tour octogonale de Bằng-an (n° de classement : 94). Nous avons rendu compte, en cette chronique (2), de la nécessité de reprendre en sous-œuvre le vestibule de certaines tours. Grâce à l'homogénéité de la construction chame, le haut des pilastres, les murs du vestibule restent « en console » sur le vide de leurs parties basses disparues. Phổ-hài près de Phan-thiết, les tours d'argent dans le Bình-định et la tour de Bằng-an en étaient les meilleurs exemples.

« Cette dernière est maintenant parfaitement réparée (pl. XXII). Les travaux furent confiés à notre direction et exécutés avec la collaboration de M. Crocquet, ingénieur aux irrigations du Quảng-nam, que nous remercions vivement ici. Un radier de fondation fut d'abord exécuté sur le sol nettoyé, puis après que la tour eut été habillée d'un vaste échafaudage en bambous, une maçonnerie de briques fut dressée au niveau du parement des anciens murs et vint soutenir les parties en suspens. La face intérieure de la construction qui devait être enrobée dans la nouvelle maçonnerie avait été préalablement bûchée soigneusement. Un béton riche fut coulé dans les interstices. L'ancienne mouluration fut respectée dans sa forme générale sans toutefois vouloir simuler en aucun point la construction ancienne. Le jointoiement au mortier de la nouvelle maçonnerie la distingue nettement des parements anciens.

« La tour fut, par la même occasion, soigneusement débarrassée des arbres, plantes ou racines qui l'enrobaient complètement. Tous les joints furent obturés avec un béton riche, légèrement coloré de terre à briques, de la base au sommet. Les évents d'aération qui existaient encore ont été respectés.

« Pour achever le travail, il y aurait lieu de reprendre l'intérieur de la tour. Ses murs sont usés parfois sur plus d'un mètre d'épaisseur, ce qui diminue considérablement à la base la résistance du prisme octogonal régulier que constitue ce beau monument. Cette résistance nous semble heureusement suffisante et, grâce aux réparations exécutées en 1932, et avec un peu de surveillance, la durée de ce monument pourra être considérablement prolongée.

« Nous avons profité des travaux pour faire disparaître, avec l'assentiment des autorités provinciales, le *miều* construit à l'intérieur de la tour pour abriter un linga dressé sur un fragment de colonne sous le prétexte, d'ailleurs exact, qu'il se trouvait à l'aplomb des murs à reconstruire. Linga et colonne ont été replacés au centre de la salle. Le *miều* ne doit pas être reconstruit.

« *Poulo Canton et Culao Cham.* — Grâce à l'amabilité du Directeur de l'Institut océanographique, M. Chevey, nous avons pu prendre part à une croisière du chalutier *De Lanessan* et visiter deux groupes d'îles importants : Poulo Canton et les Culao Cham. Ces visites devaient porter sur la matière archéologique, la recherche de

(1) Cf. infra, p. 498.
(2) *BEFEO.*, XXXI, 608.

vestiges chams, et, selon les possibilités, l'étude ethnologique, notamment la détermination de la dominante du groupe ethnique habitant ces îles. Disons tout de suite que partout nous avons rencontré des types d'individus, de langage et de groupe ethnique complètement annamite ou annamitisé, alors qu'à Port Dayot (1) par exemple, en 1931, nous nous étions trouvé en présence de groupements, faibles il est vrai, nettement indonésiens, se juxtaposant sans se mélanger aux habitants d'un village annamite de pêcheurs (2). Archéologiquement, les Culao Cham ne nous ont rien révélé ; pas une trace, pas un vestige qui puisse laisser supposer une influence chame. Si ces derniers y eurent les établissements dont parle la légende, ce fut en un point de l'île resté pour nous inaccessible et probablement inconnu des occupants actuels, car aucune brique chame (3) n'est réemployée même dans leurs constructions les plus anciennes. Celles-ci ne dateraient d'ailleurs que de l'époque de Gia-long, elles ont le style sobre et ramassé de cette époque de l'architecture annamite. Toutes les briques employées dans l'île sont fabriquées sur la côte, dans la région de Faifo, et apportées par jonques. Le village annamite entouré de nombreux lieux de culte d'importance variable est situé dans une anse abritée de la plus grande île du groupe, sur la rive Ouest. Les établissements chinois, pour la récolte des nids de salanganes se trouvent sur la face Est, dans les failles verticales des falaises calcaires (4). Ces établissements sont sommaires et construits en matériaux légers, les récolteurs ne venant les occuper qu'à la saison propice, c'est-à-dire à partir de juin (au 5e mois annamite). Quelques gardiens y demeurent toute l'année. Les petites îles Nord-Ouest : Hòn Co et Hòn Cu sont également exploitées et occupées par les chercheurs de nids de salanganes.

« En ce qui concerne Poulo Canton (Cù-lao Rây), nous avions comme donnée la note contenue dans l'*Inventaire* de M. Parmentier (5) : « Il existerait... une grotte nommée Chuà Hang, submergée du troisième au septième mois annamite ; elle contiendrait de nombreuses statues chames en pierre. Dans la même île, le Giêng Tiên serait un puits cham très profond, creusé directement dans le roc. » Ces données sont un exemple typique des déformations de la vérité provenant de renseignements indigènes. Voici ce que nous avons reconnu : Poulo Canton est formée par le sommet de deux anciens cratères réunis par des coteaux en pente douce, très fertiles, couverts de cultures diverses, tabac, arachides, manioc, cocotiers, aréquiers, mais où ne se rencontrent pas de rizières. Le Nord du cratère situé vers l'Ouest est limité par des falaises formées par les anciennes coulées de lave. Leur pied baigne directement dans la mer. Dans les petites criques au pied de la falaise se trouvent plusieurs grottes. Le cordon littoral de l'ancien niveau marin, de 2 m. 50 plus élevé que le niveau actuel,

---

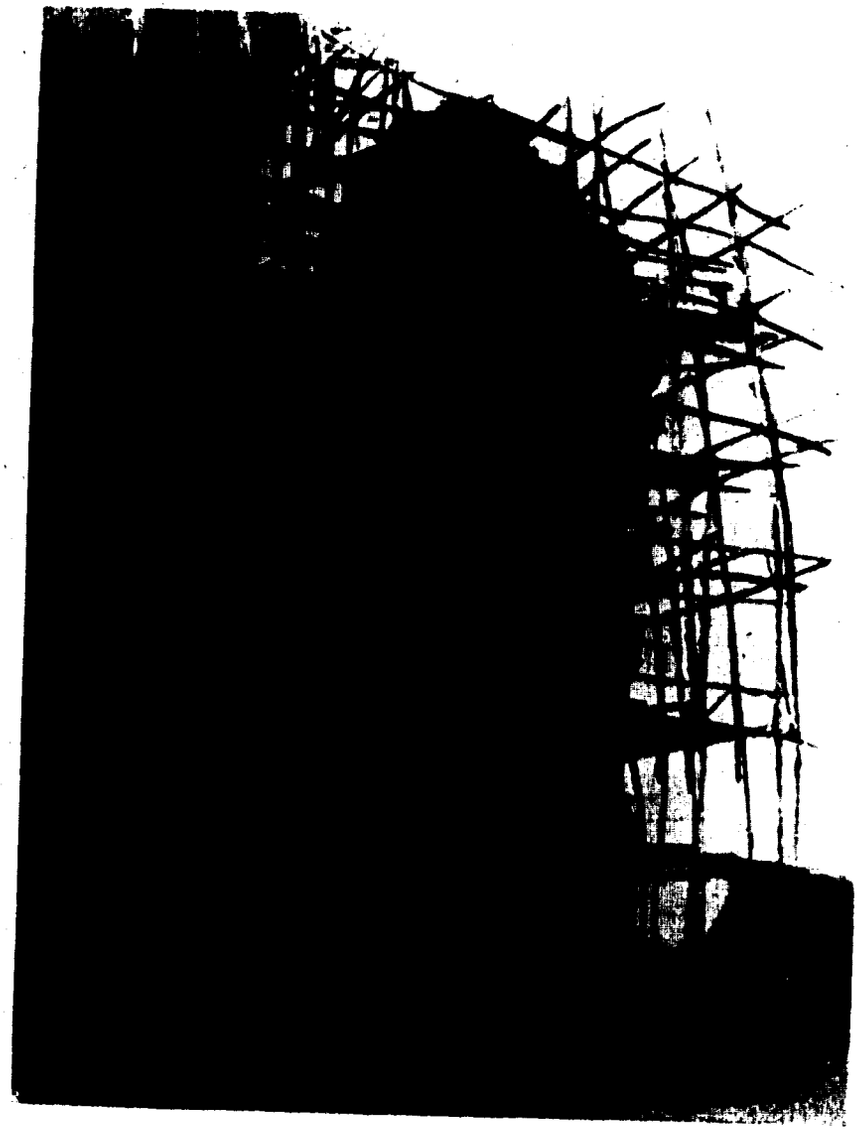
(1) Avec la canonnière *Alerte*, grâce à l'amabilité du lieutenant de vaisseau Robin.

(2) Au pied du cap Varella, dans la baie de Vũng-rô, était installé il y a quelques années un village « moi » caractérisé par ses tombeaux. En 1931, village et tombeaux ont disparu, s'étant transportés, paraît-il, dans les montagnes. (Renseignements dus à M. Chevey.)

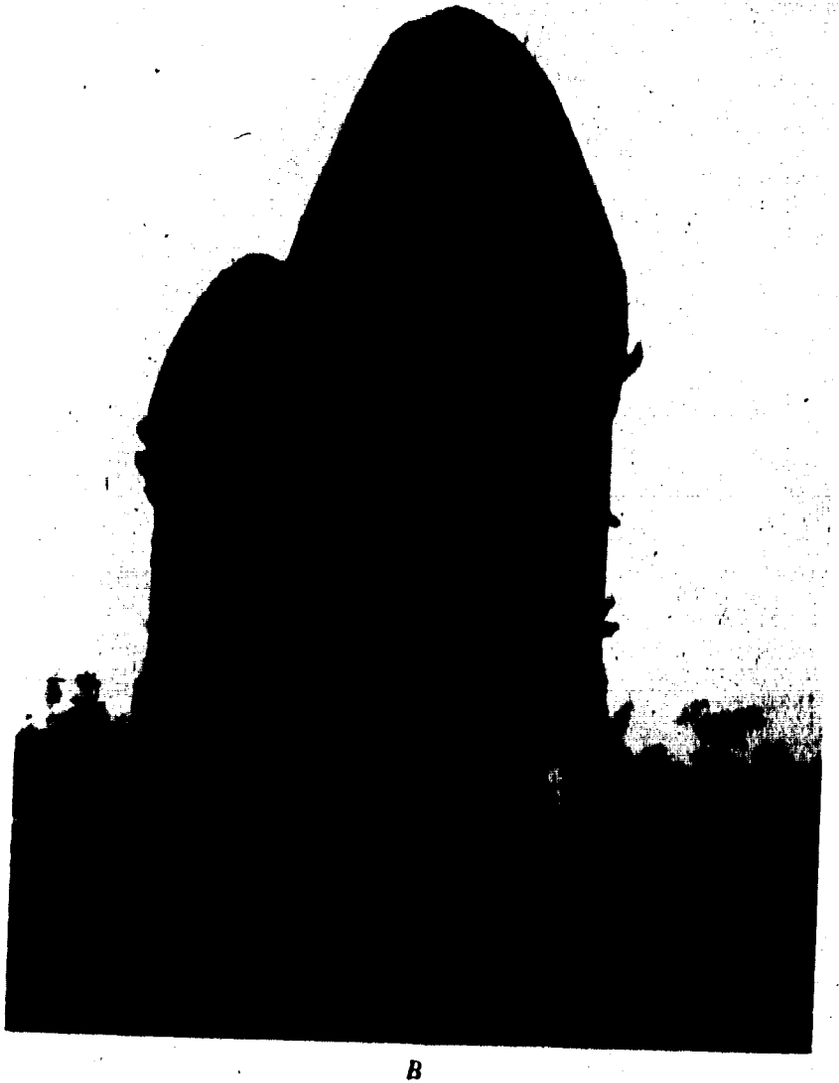
(3) Le réemploi des matériaux, toujours facilement déterminable, est un moyen sûr de reconnaître une ancienne occupation chame, particulièrement dans des îles où l'exportation ne pourrait se faire commodément et complètement.

(4) Cf. Dr A. Sallet, *Bulletin des Amis du Vieux Huê*, 1930.

(5) *Inventaire*, t. I, p. 240.



A



B

Tour de Bàng-an. *A*, au cours des travaux de consolidation et de reprise du vestibule; *B*, après les travaux (Cf. p. 495.)

forme une levée de terre, sorte de bordure qui s'oppose à l'entrée la mer, par temps normal, dans ces grottes. Le jeu des marées et la mousson du Nord-Est empêchent tout accès, à pied, dans ces criques. Il faut un concours de circonstances assez exceptionnel, grande marée basse et temps très calme, pour accéder, avec cependant de l'eau jusqu'à mi-cuisse, à ces grottes. Nous avons heureusement bénéficié de ces conditions exceptionnelles, mais on comprend qu'elles aient motivé les réserves faites à M. PARMENTIER. Nous avons reconnu la Chuà (pagode) Hang signalée et Hòn Ron. Cette dernière, la plus orientale, est à proprement parler un abri sous roche plutôt qu'une grotte. Elle contient un petit mur d'enceinte de forme quadrangulaire, élevé en maçonnerie sèche de madrépores. Dans cette enceinte, il y a trois autels, également en entassement de madrépores sans mortier. Rien ne retiendrait l'attention de l'archéologue si ce n'était la forme ogivale de deux sortes de pièces dressées derrière les autels latéraux. Cette forme ogivale est assez caractéristique des chevets d'autels et statues chames pour nous en avoir fait noter l'existence. En continuant de contourner l'île au Nord, dans le sens Est-Ouest et après une nouvelle baignade, on atteint l'entrée de la grotte Chuà Hang. Celle-ci est mieux protégée par le cordon littoral, haut de plus de 5 m. au-dessus du niveau de la basse mer. Son entrée est masquée par une forte végétation : pandanus, cocotiers, etc. La grotte a une quinzaine de mètres de large et une vingtaine de profondeur. Vers le fond, elle se continuait sans doute ; mais actuellement, elle est obstruée par des éboulis. Un mur de madrépores de 1 m. de haut trace une sorte de rectangle inscrit dans les formes irrégulières de la surface de la grotte. Une quinzaine d'autels sont installés avec ordre à l'intérieur de la grotte. Ces autels se composent presque tous d'un dé recouvert d'une table supportée par une moulure en doucine ou talon. On ne peut affirmer que ce profil ainsi traité soit nettement d'influence chame. Mais certainement les moulures de certains profils sont dues à un ciseau annamite. Plusieurs tables paraissent appartenir d'ailleurs à une fabrication récente. Les pierres ont été badigeonnées et peintes de couleurs vives selon des motifs strictement annamites, d'assez jolie facture, qui disparaissent sous l'humus. Ces autels, correctement dressés, paraissent être de grès friable. Sur l'autel axial, au fond de la grotte, il y a quelques morceaux de statuettes annamites en bois, très abîmées par les intempéries. Aucune trace de sculpture chame. Cependant, notre guide nous raconte (il est là depuis de longues années comme gradé à la surveillance du phare) qu'il y a déjà longtemps « quelqu'un est venu de Quảng-ngãi en sampan et a emporté toutes les statues très anciennes qui se trouvaient là, parce que la pagode n'était pas surveillée ». Cette réponse provoquée sans doute par nos questions et notre curiosité, nous paraît faite à dessein de nous être agréable, car aucune trace, si minime soit-elle, de morceau de sculpture chame, même brisée, n'a été rencontrée par nous.

« Le « puits cham très profond » de Giêng Tiên n'est qu'une cascade, tarie au moment de notre passage, tombant du haut de la falaise érodée en forme de delta renversé et ayant naturellement creusé un bassin à son pied. On vient chercher de très loin cette eau qui est, paraît-il, la seule agréable et saine de l'île.

« Nous avons encore fait quelques notations intéressantes au point de vue ethnographique dans l'île. Coiffures de pêcheurs en courge séchée, cloches avertisseuses de filets de pêche et particulièrement pirogues de course avec lesquelles rivalisent les deux villages de l'île au cours d'une fête annuelle. Ces pirogues, garées dans deux pagodes spéciales, reçoivent une proue et une poupe sculptées, tête et queue de dragon et de phénix, dont l'aspect est semblable à celui de la proue de la

dernière barque royale conservée au Musée Khải-định à Huè. Le village de l'Orient est presque exclusivement occupé par des cultivateurs, celui de l'Ouest, vers la terre, abrite les pêcheurs et les jonquiers de transport qui font de fréquents échanges avec la côte en face, à Quảng-ngãi.

« *Divers.* — Indépendamment de ces travaux, enquêtes et reconnaissances, nous avons plusieurs fois inspecté les différents sites de l'Annam-Champa, soit seul, soit au cours des visites du Dr. VAN STEIN CALLANFELS, de la Mission Citroën ou de M. PELLIOT. De plus, nous avons étudié avec l'architecte urbaniste des Travaux Publics et avec le Résident-Maire de Dalat la question de l'emplacement du futur Musée d'ethnographie de l'Indochine. Aucune décision définitive n'a encore été prise. Nous avons aussi apporté quelques appréciations au sujet des sites à classer en Annam sur la demande du Résident supérieur CHÂTEL.

« Notre dévoué correspondant, le P. H. de PIREY, a continué de nous faire bénéficier d'une bonne part de son activité. Indépendamment de son travail sur les sapèques et de son désir agissant de compléter la collection de l'école, il a reconnu différents points chams de sa province qui lui paraissaient dignes d'intérêt notamment : au village de Cao-lao (huyện de Bò-trạch) au hameau dit Xóm trung (1). Une pierre est placée devant un pagodon. Celui-ci semble construit à l'emplacement d'une petite tour qui serait la plus méridionale d'un groupe de trois, placées de front. Aucune fouille n'y a été encore pratiquée. Dans le même huyện, au village de Hy-duyệt, un Nandin brisé se trouve à l'emplacement de ruines qui paraîtraient intéressantes. Au village de Tiên-lễ (phủ de Quảng-trạch) les habitants auraient récemment brisé « pour voir s'il y avait de l'or dedans », un Nandin qu'ils auraient trouvé en fouillant le sol. Trois *miếu* sont édifiés en ce point sur un ancien emplacement cham. »

Le retour de S. M. Bảo-đại 保大 (*Prince Vĩnh-thụy* 永瑞), *septembre 1932.* — Il est d'usage que le *Bulletin* rende compte, en cette place, du rituel des différents événements qui marquent le cours des dynasties régnantes en Indochine. C'est ainsi que, pour l'Annam le décès de S. M. KHẢI-ĐỊNH a fait l'objet d'une note (2) et que ses funérailles, ainsi que l'intronisation du Prince VĨNH-THỤY 永瑞 sous le nom de BẢO-ĐẠI 保大, ont été le sujet d'un long compte rendu s'attachant à montrer ce qui avait été observé ou modifié concernant les rites classiques de cet ordre de cérémonies (3).

En 1932, S. M. BẢO-ĐẠI, ayant achevé ses études en France, a regagné ses états. Le protocole classique ne prévoyant guère un retour d'études à l'étranger, les cérémonies de réception relevaient davantage du cadre de fêtes de réception que de celui de rites proprement dits. La presse en a d'ailleurs largement rendu compte. Nous nous contenterons donc d'en résumer ici les différentes phases. L'état de crise économique et financière qui sévit sur le monde entier et n'épargne pas l'Annam a réduit au strict minimum le faste dont ces fêtes auraient bénéficié certainement en temps de prospérité.

En 1922, S. M. KHẢI-ĐỊNH avait fait un voyage en France accompagné de son fils, le Prince VĨNH-THỤY, âgé de huit ans et demi. Le souverain d'Annam décida alors de

(1) *Inv.*, t. I, p. 548.
(2) *BEFEO.*, XXV, 588.
(3) *BEFEO.*, XXVI, 449.

laisser le prince à Paris pour y faire son éducation et son instruction loin des intrigues de la cour, afin, disait-il, qu'il ait plus de chances de devenir un bon empereur. Le soin de diriger les études du prince, mission délicate, fut confié au Gouverneur Général honoraire CHARLES, que S. M. KHẢI-ĐỊNH avait pu apprécier comme résident supérieur en Annam et qui avait su gagner sa confiance.

Un cousin du prince, âgé de sept ans, un mandarin lettré et quelques domestiques annamites formèrent une petite suite qui devait permettre au futur roi de cultiver à Paris les humanités chinoises et de s'entretenir dans sa langue maternelle.

La mort de S. M. KHẢI-ĐỊNH, en 1925, fit rappeler d'urgence le jeune étudiant qui assista aux funérailles de son père et fut intronisé sous le nom de BẢO-ĐẠI (1).

Mais la volonté du feu roi avait été suffisamment précisée pour que le jeune roi fût rapidement soustrait aux influences inévitables de la cour de Huè. Il repartit avec son précepteur le Gouverneur Général CHARLES qui l'avait accompagné, après un séjour de quatre mois seulement. La seule différence dans le système d'éducation adopté à son égard fut qu'au lieu de se rendre au cours, le jeune roi reçut à domicile les enseignements de professeurs des Lycées Henri IV et Condorcet qui le poussèrent jusqu'au baccalauréat langue-sciences. La chronique des périodiques qui ne manquaient pas de nous informer des faits et gestes de l'hôte royal de la République nous a présenté en la personne de S. M. BẢO-ĐẠI un jeune homme plutôt grave, simple dans un maintien digne et pondéré, peu mondain, sportif, mais n'aimant pas se donner en spectacle, musicien et auditeur assidu de nos scènes subventionnées. Par atavisme et par goût, le jeune empereur a une grande maîtrise de lui-même et n'est nullement enclin, ajoutèrent les revues mondaines, à goûter aux plaisirs légers et frivoles dont on soignerait volontiers le choix à un jeune souverain en stage éducatif au milieu de la vie parisienne. Au demeurant, une personnalité déjà nettement indiquée, une attitude et des manières forçant la sympathie.

En principe, le roi devait attendre sa majorité en France. Majorité relative, maturité plutôt, son retour fut décidé pour ce mois de septembre 1932. Ainsi Sa Majesté serait déjà acclimatée au moment de célébrer sa première cérémonie du sacrifice au ciel et à la terre au printemps de 1933.

Entre temps les Reines-Mères, toujours préoccupées de l'avenir et de la pensée du jeune souverain, lui adressaient parfois des poésies. En voici une, à titre d'exemple ainsi que sa traduction telle qu'elle nous a été communiquée par son auteur, jeune mandarin de grand avenir, qui nous a autorisé à la publier en nous demanda t de garder l'anonymat.

Thương con đau ruột mẹ trăm chiù,
Thao-thức canh tàng luồn quạnh hiu !
Bóng xè thẩn-thơ vường Thượng-uyển,
Người buồn xui cảnh cũng buồn thiu !

(1) Cf. *BEFEO.*, loc. cit.

Thương con thơ ấu đã không cha !
Du học nước người chẳng quản xa,
Thời thế phong trào đâu đã thấu,
hai vai nặng một gánh sơn-hà !

Nhớ con cách trở mấy năm trời !
Muông dặm sơn khê khó hết lời,
Dẹp nỗi việc nhà vì việc nước,
Non xanh bể thẳm lúc đầy vơi !

Vắng con nào mẹ có vui chi !
Cắc ruột đau lòng nỗi biệc li,
Các tia lầu hồng thôi cũng thẻ,
Thăm con cũng khó nỗi mà đi !

Nhớ con xui dạ cứ bàn hoàng,
Thơ cũ đem coi lại mấy hàng,
Canh lụn chiêm-bao mường-tượng bóng,
Dực mình thức dậy cứ mơ màng...

Trông con lắm lúc dựa hiên ngoài,
Trước mặt hình con mượng-tượng hoài...
Thua mẹ thầy Tăng khi tựa cửa,
Quạt nồng ấp lạnh ấy là ai ?

Hỏi con kinh, sử đã làu chưa ?
Học hết chuyện nay, học chuyện xưa...
Cương về một tay ngày một khó,
Cho bằng thiên hạ kẻo trời trưa.

Nhắn con lo học chớ làm lơ,
Trông bể văn minh thấu bợt bờ,
Bẹ cửi chuyện xưa con có biết ?
Tòn hao của nước, uổng công chờ...

Dặng con ghi dạ, chớ nên nguôi,
Dẫu bực đề vương nữa cũng người,
Phải nhớ cương-thường luân-lý cũ,
Thương dân, thương nước, ích cho đời.

Khuyên con ngàn dặm bảy nhiêu câu,
Phật Thánh ngày đêm mẹ khàn cầu,
Phò hộ cho con mau tận đức,
Giữ nền xã-tắc đặng bền lâu.

Je t'aime bien, ô mon fils ! et mon cœur semble être coupé en cent morceaux !
Seule avec mon ombre, je veille pendant des nuits...
Et au déclin du soleil, je suis encore à errer dans les jardins royaux,
Mais ma tristesse semble être communiquée aux sites même !

Je t'aime bien, ô mon fils ! parce que tout jeune encore, tu es privé de l'appui paternel,
Parce que tu dois t'expatrier dans des pays lointains pour chercher la Science,
Parce que, n'ayant pas encore l'expérience de la vie,
Tu dois déjà porter sur tes faibles épaules, le lourd « fardeau des montagnes et des fleuves » ! (1)

Je pense bien à toi, ô mon fils ! depuis de longues années nous sommes éloignés l'une de l'autre,
Comment, à des milliers de lieues (2), puis-je te dire tout ce que je pense ?
Mais laissons de côté nos affaires de famille pour nous occuper des affaires de la nation.
Les montagnes lointaines et les mers profondes supportent également les effets de la Nature.

Sans toi, ô mon fils ! comment puis-je me distraire et être joyeuse ?
Et mon cœur est brisé en songeant à notre séparation,
« Les Palais rouges et les Châteaux roses » (3) sont donc astreints aux mêmes misères que le reste de l'humanité.
Voulant te revoir, il m'est bien difficile de partir.

(1) Nous avons soumis le texte original à M. Trần-văn-Giáp, assistant à l'Ecole Française, qui a bien voulu nous fournir les éléments des notes de ce compte rendu. *Sơn* 山, « montagne » ; *hà* 河, « fleuve » = Symbole d'une nation. *Sơn-hà* signifie donc gouvernement ou royaume.

(2) *Sơn* 山, « montagne » ; *khê* 溪, « ruisseau ». *Sơn-khê* = difficulté du chemin.

(3) Les Palais rouges et les Châteaux roses signifient les grands personnages de l'Empire. [Note du traducteur.]

Je pense à toi, ô mon fils ! et mon cœur souffre d'une manière indéfinissable,
Je reprends tes anciennes lettres pour en relire quelques lignes ;
Pendant la nuit, en rêve, je te revois,
Et m'étant réveillée, il me semble te voir encore (et que le rêve devient la réalité).

Pensant à toi, ô mon fils ! maintes fois je vais jusqu'à la vérandah extérieure (espérant te voir surgir d'une allée).
Et devant mes yeux danse ton image chérie...
Oh ! je suis donc plus malheureuse que la mère de ce Tăng-tŭ (1) ?
Et je n'ai personne pour « m'éventer et me réchauffer » (2) !

Je te demande, ô mon fils ! si tu as bien appris les Classiques et l'Histoire,
Après les sciences modernes, il est bon d'apprendre aussi « les anciennes choses »,
Sache que de jour en jour, il devient bien difficile de réunir en une seule main « les rènes et les étriers » (*sic*),
Et il faut que notre pays devienne puissant comme les autres, car nous nous sommes déjà réveillés trop tard !

Je te prie, ô mon fils ! de tout étudier sérieusement,
Pour pouvoir toucher aux rivages de cette vaste mer qu'est la Civilisation moderne ;
Est-ce que tu connais l'histoire de la Navette brisée (3) ?
(Si tu ne travailles pas,) les sacrifices de la Nation et les angoisses de mon attente seront vains.

Ecoute-moi bien, ô mon fils ! il ne faut jamais oublier
Que les Empereurs et les Rois sont des hommes comme les autres,
Et il te faut suivre les vieilles traditions nationales, les « Devoirs et les Relations »,
Il faut bien aimer le peuple, bien aimer la Patrie et être utile à l'humanité.

---

(1) L'expression Thây Tăng 曾子 « Maître Tăng » fait allusion à une anecdote citée dans le *Seou chen ki* 搜神記. Quand le Maître Tăng accompagna Confucius au pays de Tch'ou 楚, souffrant de la pénible séparation avec sa mère, il décida de quitter Confucius pour retourner la voir. « Je pense à toi, dit la mère, j'ai mordu mes doigts. » A propos de cela, Confucius conclut que la piété filiale de Tăng s'était fait sentir même quand il fut éloigné de sa mère à une distance de dix mille lieues (cf. *Pei wen yun fou* 佩文韻府, k. 34, f° 68 v°). Pour le vers suivant, textuellement : Je ne fais que m'appuyer à la porte, *Tựa cửa* = « s'appuyer à sa porte ». D'après le *Tchan-kouo ts'ŏ* 戰國策, cette expression est empruntée à une phrase que la mère de Wang Souen-kia 王孫賈 adressa à son fils. La voici : « Quand tu sors le matin et rentres le soir, je m'appuie à la porte pour t'attendre... » (cf. *Kouang che lei fou* 廣事類賦, k. 16, f° 7 r°).

(2) Eventer et réchauffer les parents symbolise la piété filiale. [Note du traducteur].

(3) D'après le *Lie nui tchouan* 列女傳, Mencius rentrant de sa classe, sa mère qui était en train de tisser, lui demanda ce qu'il avait appris. « Comme à l'ordinaire », répondit le fils. La mère prit aussitôt un couteau, coupa son métier et dit : « L'interruption de tes études ressemble à ce que j'ai coupé mon métier ». Dès lors Mencius se mit à travailler avec acharnement du matin au soir (cf. *Ib.*, k. 16, f° 4 v°).

O mon fils ! séparée de toi par des milliers de lieues, je n'ai que ces quelques conseils à te donner,

Jour et nuit, devant Bouddha et les Saints, je ne cesse de prier et demander
Leur protection pour que tu puisses progresser rapidement en vertus,
Et pouvoir conserver encore longtemps le Trône et les assises du Gouvernement (1).

Le 6 septembre 1932, à midi trente, le *d'Artagnan* ayant à son bord S. M. BẢO-ĐẠI, mouillait devant le Cap St Jacques (2). Après avoir reçu les souhaits de bienvenue des personnalités officielles envoyées à sa rencontre, l'empereur transborda sur l'aviso *Dumont d'Urville* au moyen de la canonnière *Avalanche*. A 15 heures, l'aviso appareillait et faisait route sur Tourane. Les navires de guerre sur rade, sous grand pavois, équipage rangé sur la lisse, poussant les hurrahs réglementaires, saluèrent au passage par des salves d'artillerie. Le Gouverneur général honoraire et Mme CHARLES, le prince VĨNH-CẨN et leur suite accompagnaient le souverain, ainsi que le Directeur des affaires politiques en Indochine et le Commandant de la Marine.

Le 8, le *Dumont d'Urville* arrivait à Tourane. La canonnière *Alerte* ayant à son bord le Résident supérieur, le Président du Conseil des Ministres et une délégation du Gouvernement annamite, allait chercher à bord de l'aviso l'empereur et sa suite qu'elle ramenait à terre. Sa Majesté était vêtu de la robe royale bouton d'or barrée du grand cordon de la Légion d'Honneur. Voici les premières paroles prononcées par l'empereur au cours de la réception qui eut lieu quelques instants plus tard à la Résidence Mairie :

« C'est avec une profonde émotion que je me retrouve dans ce pays d'Annam vers lequel ma pensée fervente revenait bien souvent durant ma longue absence. Je l'ai quitté tout enfant, avec l'insouciance de mon âge. J'y reviens aujourd'hui conscient de la noblesse et de la gravité des devoirs qui m'incombent. J'ai la ferme volonté de les remplir sans défaillance. Cette volonté, je l'emploierai pour le bien de tous, et ma sollicitude ira particulièrement vers les petits et les humbles, vers ce peuple annamite laborieux et sage, si attaché à sa rizière, qui me trouvera toujours prêt à le protéger et à l'aider. »

S'adressant ensuite au Résident supérieur, à sa droite, et aux Ministres, à sa gauche, Sa Majesté ajouta : « Pour l'accomplissement de cette tâche, Monsieur le Résident

---

(1) La traduction de M. TRẦN-VĂN-GIÁP diffère en plusieurs points de celle de l'auteur de la poésie, particulièrement en ce qui concerne les expressions symboliques. Néanmoins nous nous en tenons à celle-ci, qui reflète davantage la pensée du versificateur. En ce qui concerne l'observation des règles de la prosodie, voici à titre d'indication les remarques faites par notre lettré-assistant : l'ensemble des vers n'est pas mauvais, sinon quelques points de détail dans la versification. Dans le 2e vers du morceau, 3e caractère : *nước*, dans le 2e vers du 9e morceau, le 3e caractère *đề* sont contraires à la règle et à ce qu'on appelle *khổ-độc* 苦讀 « choquer l'oreille ». Les mots *nước* et *đề* ne sont pas dans le rythme de la versification. Il faudrait donc lire : *Du học* nư *người chẳng quản xa* et *Dẫu bậc đế vương nữa cũng người*. Mais, malheureusement *nư* et *đề* ne donnent pas de sens dans les vers.

(2) Avant la date de l'embarquement de S. M. à Marseille, des cérémonies propitiatoires avaient lieu sur l'ordre du Ministre des Rites. Les autorités provinciales du Quảng-nam avaient offert des sacrifices destinés à apaiser les génies de la mer. Dans le Thừa-thiên les mêmes cérémonies s'étaient adressées aux puissances de la terre « afin de rendre favorables au voyage de Sa Majesté les forces de la nature ».

supérieur, je sais que je peux compter sur votre affectueux appui et vos conseils éclairés. De mon côté, vous trouverez une collaboration cordiale, loyale et entière. Excellences, ce n'est pas par des mots que je peux vous témoigner ma reconnaissance. Grâce à vous, j'ai pu remplir le vœu suprême de mon père et me préparer dans le calme et l'étude, entouré d'affections et de soins,à la lourde charge du Trône. Je remercie Son Excellence le Régent, Son Excellence le Võ-hiển, et vous tous, du dévouement avec lequel vous avez fait face à tant de difficultés et je vous demande de continuer de me prêter le concours de votre haute expérience.»

Puis, se tournant vers l'assistance des Français, Sa Majesté termina : « Messieurs, J'unis dans un même sentiment de gratitude tous les Français d'Annam dont je sens autour de moi la chaude sympathie. Qu'ils soient assurés de trouver toujours auprès de moi le plus amical accueil. »

Le même jour, à 17 heures, l'empereur arrivait à Huè par train spécial et se rendait immédiatement au Palais. Voici, à titre documentaire, le protocole de cette arrivée :

« Le train spécial où aura pris place Sa Majesté arrivera à Huê a 17 heures.

« Les honneurs seront rendus à la gare par une Compagnie d'honneur et une partie de la Brigade de la Résidence supérieure avec son drapeau. Des autels seront dressés à la gare et sur tout le parcours jusqu'à la porte Ngọ-môn.

« La musique de la Garde indigène se tiendra sur le Quai de la Gare et jouera l'hymne annamite et la Marseillaise, lorsque S. M. descendra du train, accompagné de M. le Résident supérieur et de Son Excellence le Président du Conseil des Ministres.

« S. E. le Régent (1), en tenue de cour, les Princes, les Ministres, les Représentants des Corps élus, le Conseil du Protectorat, M. Tholance, Résident supérieur au Tonkin, les Membres du Conseil de Gouvernement présents à Huè, le Conseiller juriste, le Commandant de la Subdivision de l'Annam, l'Inspecteur des affaires politiques et les Administrateurs présents à Huê, le Résident-Maire à Huè et la Commission municipale, les Chefs des Services locaux, souhaiteront la bienvenue à Sa Majesté sur le Quai de la Gare. (Tenue : grande tenue.)

« M. le Résident-Maire prononcera quelques paroles de bienvenue. Un salon sera aménagé à la gare pour cette réception.

« Sa Majesté montera en voiture avec M. le Résident supérieur pour se rendre au Palais avec l'escorte d'honneur envoyé par le Palais.

« Tout le long du parcours, de la gare à la porte de la citadelle, les honneurs seront rendus par un cordon de troupe où participeront tout le reliquat des troupes européennes et les brigades de Thừa-thiên et de la Résidence supérieure.

« A l'intérieur de la citadelle, les honneurs seront rendus par la Garde indigène et les *linh* du Hộ-thành.

« S. E. Võ-Liêm, Ministre des Rites, en grande tenue de cérémonie, recevra Sa Majesté à son arrivée à la Porte dorée.

« Les Mandarins des cadres secondaires attendront Sa Majesté dans la cour d'honneur devant la porte Ngọ-môn.

---

(1) S. E. Tôn-thất Hân, Régent, souffrant de furoncles à l'épaule et au visage, ne put assister à aucune des cérémonies. Le roi lui rendit visite chez lui dans l'après-midi du 11. S. E. Nguyễn-hữu-Bài, Président du conseil des Ministres, également souffrant, fit quand même le gros effort d'assister à la plupart des cérémonies.

« Lorsque Sa Majesté se rendra au Palais Cần-chánh, les mandarins de la Cour devront la suivre pour s'informer encore une fois de ses nouvelles ; après quoi, ils se retireront.

« M. le Résident supérieur exprimera le désir de se retirer à l'arrivée à la Porte dorée, mais Sa Majesté BẢO-ĐẠI le conviera à venir au Palais Cần-chánh où, après une courte réception, il se retirera.

« Le Palais sera pavoisé et décoré. Il arborera le fanion particulier de Sa Majesté. »

Ainsi, comme il convient, tout était parfaitement réglé, même le moment d'hésitation du Résident supérieur devant la « cité interdite », et le geste plein de bienveillance de Sa Majesté invitant le représentant de la France à pénétrer dans le palais Cần-chánh.

Le 9 septembre, le Roi s'est rendu d'abord au temple Phụng-thiên, puis au palais de LL. MM. les Grandes Reines-Mères et au tombeau de S. M. KHẢI-ĐỊNH. Le Gouverneur général P. PASQUIER arrivait à Huê dans la matinée. Les visites furent échangées dans l'après-midi. A 15 heures, le Roi et sa suite venaient saluer le Gouverneur général. A 17 heures, les représentants de la France se rendaient au palais royal.

Le 10 septembre, le protocole prévoyait d'abord la cérémonie des grands *lạy*, mais dans la nuit le jeune roi avait fait son premier acte d'autorité ; il avait supprimé les grands *lạy*, prosternations qu'il jugeait trop humbles pour des hommes âgés comme ses ministres devant sa jeune souveraineté. Il avait fallu dépêcher l'ordre dans toutes les provinces où dans chaque *vọng-cung* (que les Européens appellent pagode royale) les autorités mandarinales devaient faire les prosternations rituelles à la même heure que les dignitaires à Huê. Les *lạy* (1) étaient remplacés par trois simples saluts *lễ* ou *tam vái*. Voici le texte original de ce premier décret royal :

---

(1) L'étude des *lạy* dans les rituels classiques, étude qui n'est pas de notre ressort mériterait d'être tentée. D'après les recherches faites à notre demande par le lettré TRẦN-VĂN-GIÁP, les formes différentes des *lạy* auraient été déterminées dès le début des Tcheou (1134-247 av. J. C. ; *Tcheou-li* 周禮, édit. des Ming ; cf. trad. Ed. BIOT, t. II, pp. 89 et 215). Le *Đại Việt sử kí* 大越史記 traite également des préséances dans les salutations faites par les indigènes sous la domination chinoise des Han en Annam (t. 1, q. 3, f° 15 v°, col. 1-2). Enfin le *Vũ trung tùy bút lục* 雨中隨筆錄 (q. 下, f° 40 r°, col. 4) de PHẠM-ĐÌNH-HỔ 范廷琥 traite des rites de salutations (*lạy*).

PHẠM-ĐÌNH-HỔ ayant pour *tự* 字 Tùng-niên 松年 et Bỉnh-trực 秉直, et pour *hiệu* 號 ĐÔNG-DÃ-TIỀU 東野樵 fut nommé membre de l'Académie 補翰林 en la 2e année Minh-mạng (1821 ; sur sa biographie, voir : *Đại Nam liệt chuyện chính biên*, nhị tập 大南列傳正編二集, q. 25, f° 7 r°). Il est auteur de nombreux ouvrages d'histoire et de philologie. Voici à titre documentaire quelques passages de la traduction de ce dernier texte :... « Depuis une dynastie ancienne on avait déterminé les neuf formes différentes de *lạy*. On saluait deux, quatre, six ou huit fois, suivant l'importance de la fête. — Le duc Houan du pays de Ts'i 齊桓公 avait salué deux fois en acceptant la viande du sacrifice. — Le mandarin Che-tchong 侍中 porteur d'un ordre impérial est salué deux fois... Au cours d'une présentation à la cour, tous les mandarins saluent quatre fois en dansant..... D'après les rites particuliers de la famille Sseu-ma 司馬家禮 au cours des grandes cérémonies annuelles, on salue généralement quatre fois au début et quatre fois à la fin. Au cours de l'offrande de l'alcool au

保大七年八月初九日內閣奉
勅朕自遊學來茲輔政親臣尊室
卿機密院院長大臣阮有
卿贊
助寡躬多有勞績念二
卿年高
望重嗣九遇有朝班慶節準各
上殿行禮用示優體至如來日
設大朝儀于太和殿著輔政親
臣皇親公文武百官尊爵駙馬
各技班侍立俟閣臣進賀表訖
各行三叩禮其僧跪與五拜禮
均著準免文武休官公子倂著
準免欽此

內閣恭錄
禮部遵奉

TRADUCTION

Le 9e jour du 8e mois de la 7e année Bảo-đại.
Décret à inscrire par le Nội-các.

Depuis et pendant le temps où je faisais mes études [en France], S.A.R. le Régent TÔN-THẤT-[HÂN] et S.E. le Président du Cơ-mật NGUYỄN-HỮU-[BÀI] se sont chargés de me remplacer dans les affaires de la Cour pour lesquelles ils ont fait preuve de beaucoup de zèle. Ils sont d'un âge avancé et jouissent d'une haute considération du [peuple]. Désormais, à l'occasion des jours de fête et de cérémonie, je leur accorde le privilège d'accomplir ces cérémonies à l'intérieur des palais royaux, pour mieux montrer mon affection à leur égard.

Quant à la Grande Cérémonie qui aura lieu demain au palais de Thái-hoà, ordre est donné à LL.AA.RR. le Régent, les Princes de sang et à LL.EE. les grands mandarins civils et militaires, les mandarins pourvus de titre de noblesse, les gendres royaux, de se mettre dans leurs rangs voulus et d'attendre jusqu'au moment où les adresses de félicitations seront présentées, pour faire les trois saluts.

En ce qui concerne l'usage de se mettre à genoux et de faire les cinq prosternations, il est aboli.

Les civils et militaires retraités et les descendants des familles pourvues de titres de noblesse ont à observer également cet ordre.

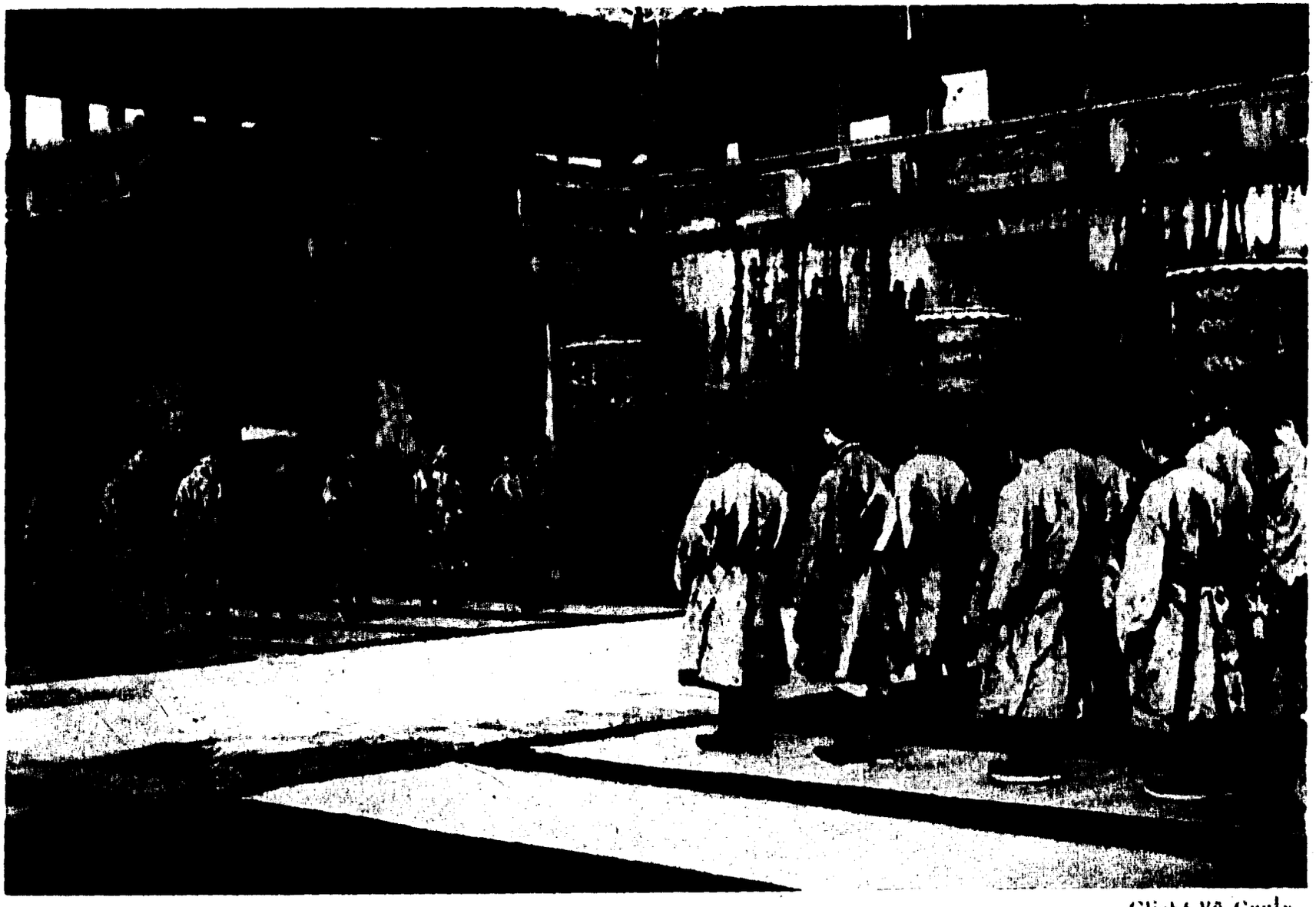
Tel est l'objet du décret.

Inscrit par le Nội-các.

Exécuté par le Ministère de Rites.

---

génie... on ne salue que deux fois... Ainsi, saluer cinq fois à la cour royale en frappant la terre du front trois fois pour chaque prosternation était une règle qui a commencé dès le début des Ming 明. Fléchir les genoux trois fois et frapper la terre du front neuf fois pour chaque prosternation était une règle appartenant à la coutume mandchoue 清俗... Quant à la règle des deux saluts, elle a été usitée quelquefois à la cour du roi Chánh-hoà (1680-1705) des Lê à l'occasion de réceptions... »



Cliché Võ-Chuẩn.

Huè. Retour de S.M. Bảo Đại. Mandarins en costume de cour devant le Ngọ-môn (cf. p. 507).

La cérémonie du 10 septembre rompait donc avec la coutume. Mais si l'empereur pouvait ainsi supprimer les prosternations adressées à sa personne, il n'a pas étendu le rite nouveau, aux cérémonies anniversaires aux rois défunts et aux grands personnages. Les *lạy* se font donc encore aux dates périodiques prévues par le rituel dans les lieux de culte. La photographie jointe à ce compte rendu nous a été aimablement communiquée par M. Võ-Chuẩn, Tá-lý au Ministère des rites. Elle reconstitue une phase des grands *lạy* (pl. XXIII). En prenant leur place, les mandarins se font face, chaque file réunissant les dignitaires d'un même grade, au premier plan sont les mandarins civils, de l'autre côté les mandarins militaires (1). Un quart de tour sur place, à droite pour les premiers, à gauche pour les seconds, place les mandarins face à la Salle du Trône. Au commandement des hérauts, les dignitaires élèvent des deux mains l'insigne de leur grade (*hốt* 笏). A l'appel suivant, c'est l'agenouillement, puis la prosternation, les coudes au sol, le front touchant le sol. Le retour de l'agenouillement à la position verticale se fait en portant en avant le pied droit qui doit être rassemblé sur le pied gauche qui a fait un léger pas en avant.

La cérémonie du 10 septembre qui ne comportait que trois saluts 行三叩禮 a eu lieu dans la cour qui précède la salle du trône au Sud. Des parasols étaient fixés à des tables devant chaque colonne du portique. Cette cour est à plusieurs niveaux. Ainsi que l'ordonnait le premier décret royal, S. E. Nguyễn-hữu-Bài, premier Ministre (le Régent étant absent, malade), avait été autorisé à pénétrer dans la salle. Les rangs de mandarins commençaient donc par le 1er/2 jusqu'au 3e/2 sur la partie la plus élevée de la cour. A droite et à gauche se tenaient les dignitaires des mêmes grades déjà admis à la retraite. Sur la partie basse de la cour le reste des mandarins jusqu'au 6e degré inclus étaient disposés de la même façon. En ce qui concerne les représentants de la France, voici ce que prévoyait le protocole :

A 5 h. 45. — 9 coups de canon tirés par le palais indiqueront que Sa Majesté sort de son palais pour se rendre à la salle du trône.

M. le Gouverneur général, M. le Résident supérieur et leurs suites en grand uniforme, quitteront, à ce moment, la Résidence supérieure, précédés de cavaliers royaux, et avec un représentant du Gouvernement annamite.

Ils arriveront à la porte Ngọ-môn au moment où Sa Majesté montera sur le trône.

Deux Ministres attendront à la porte Ngọ-môn, les autres resteront à l'extérieur du Palais. Le cortège se formera immédiatement à la porte Ngọ-môn et, précédé de deux ministres, s'avancera suivant la travée centrale qui mène au Trône.

Au moment où M. le Gouverneur général montera sur les derniers degrés d'accès à la salle du trône, Sa Majesté se lèvera.

M. le Gouverneur général, M. le Résident supérieur seuls, continueront à suivre la travée centrale pour ensuite obliquer et se placer à gauche et près du trône (emplacement indiqué par une natte).

Toute la suite de ces hautes autorités devra obliquer dès avant l'entrée de la salle

---

(1) Les *lạy* photographiés ici ont eu lieu devant la porte Ngọ-môn 午門 que l'on voit au fond au cours d'une cérémonie antérieure. Voir infra la disposition des différents grades pour la cérémonie du 10 septembre 1932.

du trône et n'y pénétrera que par la travée de gauche par rapport au trône (droite face au trône).

Chacun étant à sa place, les Ministres et les Princes se rendront auprès de M. le Gouverneur général, à la gauche du trône, pour entendre l'allocution qu'il prononcera et à laquelle répondra Sa Majesté.

Après cet échange de discours, les Princes et les Ministres reprendront leur place.

M. le Gouverneur général, M. le Résident supérieur, s'écarteront du trône et viendront se placer aux emplacements marqués par des nattes.

Toute leur suite se placera vers la gauche dans les mêmes conditions et se tiendra sous la 3e travée à partir du trône. Immobilité. Silence.

Chacun étant à sa place, la cérémonie aura lieu dans le plus grand silence.

Lorsqu'elle sera terminée, Sa Majesté invitera M. le Gouverneur général, M. le Résident supérieur et leurs suites à se rendre au Cần-chánh pour prendre une légère collation. Les Princes et les Ministres inviteront leur suite à s'y rendre également.

... Seront admis à assister à la cérémonie en grand uniforme ou en habit :

M. le Gouverneur général et sa suite,

M. le Résident supérieur et sa suite (Inspecteur des Affaires politiques, Directeur des Bureaux, Conseiller Juriste, etc.),

M. Tholance, Résident supérieur au Tonkin,

Les membres du Conseil de Gouvernement présents à Huè, à la demande du Gouverneur général,

Leurs Grandeurs les Evêques,

Les Chefs des Services locaux à Huè et leur premier adjoint s'il a rang d'officier supérieur,

Le Délégué de l'Annam au Conseil supérieur des Colonies,

Les Membres du Conseil de Protectorat,

Les Chefs de bureaux de la Résidence supérieure,

Le Résident-Maire de Thừa-thiên et son adjoint,

Le Président du Conseil des Intérêts économiques et financiers de l'Annam,

Les commandants des trois navires de guerre, *Dumont d'Urville*, *Alerte*, *Craonne*.

Le geste symbolique de tous les dignitaires du royaume avait été précédé d'un discours de M. le Gouverneur général Pierre Pasquier. Nous ne croyons pas inutile de le reproduire ici en entier, car le sens de la politique dans lequel la nation protectrice désire guider l'Annam y est indiqué au creux des arabesques de l'éloquence officielle. Voici ce discours :

« Sire,

« Je bénis le rare bonheur qui m'a permis en ce jour d'accomplir mon destin.

« Sa Majesté Votre Père m'avait confié ce qu'Elle avait de plus précieux : son fils. Elle savait que le représentant de cette France qui apporta toujours appui et protection à votre dynastie, aide et secours à votre peuple, serait, au déclin de sa vie, le plus sûr dépositaire de sa pensée et de ses suprêmes dispositions.

« Elle savait qu'au jour solennel où, investi de l'intégralité recouvrée de vos droits, Vous seriez appelé à gouverner votre Empire, cet ami fidèle et qui vous salue aujourd'hui, saurait vous faire entendre, avec la résonance prolongée de son propre cœur, les paroles qu'Elle eût aimé vous adresser Elle-même.

« Il vous faut d'abord savoir, Sire, que tout ce que vous avez acquis par votre séjour en France, vous le devez aux sacrifices accomplis pour le bonheur de votre règne, pour celui qu'Elle en escomptait de vos sujets, par Sa Majesté Khải-định. Vous devrez une fidèle et pieuse reconnaissance à la mémoire de celui qui fit taire les mouvements de son cœur pour ne vouloir écouter que l'inflexible exigence de la raison d'Etat.

« De toute sa volonté impérieuse Sa Majesté KHAI-DINH a voulu Vous confier à la Nation Protectrice pour laquelle son âme fière et loyale sut constamment, jusqu'à la dernière minute de sa vie, témoigner les sentiments de la plus noble gratitude. Des jours difficiles qu'Elle avait connus dans sa jeunesse, des enseignements qu'Elle avait recueillis des Anciens, de la connaissance approfondie de l'histoire et des annales de l'Empire, des difficultés qu'Elle prévoyait déjà pour un proche avenir, Sa Majesté KHAI-DINH avait su apprécier le poids, la mesure, la valeur des grands services rendus par la France à l'Annam. La dette contractée par le fondateur de votre dynastie ne lui parut jamais devoir être un fardeau pour son héritier. Elle savait ce que sa famille, ce que son peuple avait reçu de nous. Elle n'ignorait point que la France forte et humaine constituait l'indestructible armature sur laquelle s'était élevé l'édifice de son Empire et qu'à défaut de son indispensable appui tout s'écroulerait dans le désordre et l'anarchie. Il lui avait été donné de savoir, pour les redouter, les périls des chimériques aventures, les dangers des décevantes illusions. Ce que la réalité lui offrait par ailleurs de rassurant, dans l'ordre établi de son règne qui fut pour son peuple une période de paix, de tranquillité, de travail, Elle le considérait pour en longuement méditer dans des sentiments de sérieuse et profonde application.

« Souvent, au cours de libres entretiens, Sa Majesté me découvrait sa pensée. Si Elle me faisait part parfois de ses inquiétudes, Elle ne manquait jamais d'exprimer en retour aussitôt les sentiments de définitive certitude que devait assurer la présence de la France à vos côtés. Elle aurait souhaité vivre assez longtemps pour vous instruire Elle-même et pour préparer la voie droite où son affection voulait voir engager vos premiers pas vers un avenir de sagesse, de dignité, de grandeur. Elle savait que la réussite de l'œuvre reposait essentiellement sur la conciliation de nos deux civilisations: l'une de calme méditation, attachée aux éthiques millénaires, tournée vers le passé, l'autre active, agissante, créatrice, orientée vers l'avenir. Sa Majesté souffrait d'une connaissance qu'elle estimait insuffisante des idées qui constituent le fond spirituel et moral des civilisations occidentales. C'est en vue d'un enseignement qui lui avait manqué, afin de mieux réaliser plus tard cette communion nécessaire de nos deux pensées que vous avez fait, Sire, en exécution des volontés royales, votre éducation en France.

« Vous avez suivi les cours de nos Lycées, Vous avez reçu l'enseignement de nos Universités, Vous avez visité les grandes institutions de l'Etat, nos établissements publics, Vous avez parcouru nos villes, nos ports, l'étendue de nos campagnes. Tout de nous a été largement ouvert à vos jeunes yeux. Tout vous a été représenté, tout le travail de nos usines, toutes les cultures de nos champs.

« Aussi bien par l'étude des maîtres de notre pensée que par le contact personnel et intime avec la vie intellectuelle française, vous avez appris à aimer ce qui a toujours rendu notre culture si séduisante et lui a conquis, à juste titre, son prestige incontesté d'universalité, son sens profond d'humanité.

« Vous avez connu, né de la raison, l'ordre français qui s'établit de la méthode, et, faisant valoir l'harmonieux équilibre de nos qualités, réussit à imposer, sans nulle contrainte, la discipline de son esprit.

« Enfin, sur votre enfance et sur votre adolescence deux affections se sont penchées, et par elles, vous a été révélée, de façon exemplaire, avec la solidité de la famille, les belles vertus privées de notre race.

« C'est un devoir pour moi, en ce jour de votre grande majorité, de décerner le public témoignage de la gratitude de la Nation Protectrice à M. le Gouverneur général honoraire CHARLES et à celle qui, auprès de lui, sut, si maternellement, veillant anxieusement sur votre santé, guidant attentivement votre jeune esprit, ne rien négliger pour vous préparer à ce métier de roi dont on vous apprenait la grandeur en même temps que les devoirs, les obligations, les servitudes.

« Ils ont eu soin, dans la direction de votre éducation, qu'une part égale fût donnée, parallèlement à la nôtre, à la culture de vos Ancêtres. Ainsi vous n'avez jamais oublié, sous le ciel de France, le climat d'Annam.

« Aussi bien, aux hauteurs où nous élève la cérémonie de ce jour, si l'on considère les principes de gouvernement, des rapports apparaissent qui nous permettent de mieux apercevoir ce qui, venant de conceptions éloignées, nous rapproche et peut nous unir.

« Le Souverain, Fils du Ciel pour les lettrés, disciples de Confucius, n'est point exactement le Souverain absolu et de droit divin de la conception doctrinale de nos légistes. Le mandat du ciel, vos droits, vous les tenez, Sire, de ses mandarins représentant votre peuple, issus de lui.

« Alors que dans la monarchie personnelle la volonté d'un seul réalise l'unité de la société, dans les nations d'Asie que domine la pensée maîtresse de LAO-TSEU, la monarchie est l'institution sociale qui assure cette unité en se fondant sur la communauté de volonté. Les fondements annamites de votre pouvoir, Sire, sont démocratiques par essence.

« Pour remplir ce rôle si haut de père et de mère de vos sujets, vous devrez désormais mettre en œuvre toutes vos qualités de cœur et d'esprit. Votre jugement, votre savoir, mais, surtout et au-dessus de tout, votre volonté, auront journellement à s'exercer.

« Des dangers surgiront, vous connaîtrez les difficultés du pouvoir. La loyauté de votre caractère saura éviter les uns, résoudre les autres, en restant toujours dans cette voie droite, chère aux sages de l'antiquité, gardiens de votre histoire.

« Le choix de vos conseillers, de vos représentants, sera votre tâche la plus délicate. L'intérêt que vous portez à votre peuple doit être l'objet dominant de vos quotidiennes préoccupations. Vos sujets attendent beaucoup de vous. Apprenez, tout d'abord, à les bien connaître. Allez vers eux, écoutez-les, mûrissez vos décisions. Que la justice vous fasse plus d'amis qu'une vaine bonté. Ne vous laissez pas aller à de personnelles faiblesses que d'aucuns pourraient vous représenter comme des marques de votre générosité. Il vous faudra, en effet, pour remplir votre mission, faire triompher parmi vos sujets la notion du bien public sur l'égoïsme particulier. Que votre gouvernement se détermine surtout en tous ses actes sur les enseignements millénaires de vos sages : la morale et la justice.

« Vous arrivez cependant au pouvoir en une période d'inquiétude des esprits. Les consciences un moment troublées ont une tendance à rechercher un refuge de quiétude dans des croyances incohérentes ou des mystiques inconsidérées et décevantes. Donnez à ces hommes, par une présence à tous sensible, le réconfort nécessaire. Apparaissez comme le Souverain attendu que tant de soins ont préparé et qui, en ne reniant rien de votre histoire, saura faire servir les forces du passé à la construction généreuse, largement humaine, éclairée de justice, en harmonie avec le progrès moderne, que demande le bonheur de votre peuple et qui satisfera son attente.

« Pour cette œuvre, vous serez conseillé, soutenu, secondé par les hommes qui vous entourent.

« Un grand serviteur de l'Empire comme Son Altesse le Régent, respecté, estimé de tous, vous apportera de sa paisible retraite les avis désintéressés que lui dicteront son expérience, la sérénité de son esprit, son attachement à votre personne, sa fidélité envers le Protectorat.

« Son Excellence NGUYỄN, comme Son Altesse le Régent, fut un serviteur de Sa Majesté KHẢI-ĐỊNH. Remplissant la mission sacrée qu'elle en avait reçue, Son Excellence le VÕ-HIỂN a mis, durant votre absence, toute sa lucide intelligence d'homme de gouvernement, toutes ses forces physiques, au service de la défense des intérêts de votre Couronne et au maintien de l'autorité royale.

« Faut-il vous donner l'assurance, Sire, de l'appui que vous trouverez, en toutes occasions, en la personne du Résident supérieur de l'Annam ? Je forme le simple vœu — dont je le sais, la réalisation aisée lui constituera la plus heureuse récompense — que le Résident supérieur CHÂTEL ait lieu de trouver un jour prochain auprès de vous cette même confiante et franche amitié qui me liait à Sa Majesté KHẢI-ĐỊNH.

« M. le Ministre actuel des Colonies Albert SARRAUT, était à l'époque de votre naissance, déjà Gouverneur général de l'Indochine et se pencha sur votre berceau. Il fut, vous le savez, un grand, un fidèle ami de votre père. Egalement ministre des Colonies lorsque vous fûtes amené en France, c'est à lui que vous fûtes solennellement confié à Paris par Sa Majesté KHẢI-ĐỊNH. C'est à lui que vous devez toutes les dispositions qui furent prises pour assurer votre éducation en France. Depuis, il n'a jamais cessé, en toutes occasions qui s'offraient, de vous prodiguer les marques de la plus affectueuse sollicitude. Ce fut lui encore qui vous embrassait comme un fils à l'heure où le vaisseau qui vous ramenait vers votre peuple quittait le rivage de France. C'est assez dire que vous êtes assuré de trouver en toutes circonstances, lorsque vous estimerez devoir y avoir recours, avec la haute autorité incontestée de son expérience, les bienfaits de son amitié la plus attentive.

« Sire,

« La Nation Protectrice, fidèle à son devoir, de toute sa pensée vigilante secondant votre sagesse, vous apportera, en leur plénitude tutélaire, sa force et son concours. J'en renouvelle solennellement l'assurance.

« Que les souhaits que nous formons en ce jour devancent en fait demain, pour l'honneur et la gloire de votre règne et la prospérité et le bonheur de votre peuple, une vivante, une bienfaisante réalité ! »

S. M. BẢO-ĐẠI conserva au cours de ce discours la pose hiératique qui convenait à son rôle et au lieu. Puis, pour la première fois dans les Annales de l'histoire de son pays, il répondit en français. Sa parole était lente et bien articulée, mais on devinait, malgré la grande maîtrise d'elle-même, l'émotion secrète de Sa Majesté.

« Monsieur le Gouverneur général,

« Vous avez évoqué le souvenir de Mon Auguste Père. Ce souvenir est encore plus présent à mes yeux, au moment où je vais assumer de lourdes charges. S'il ajoute à l'émotion qui m'étreint, au moment où s'ouvrent devant moi les très graves responsabilités de l'Empire, il me donne aussi une sereine confiance, le réconfort d'un passé, qui fut pour l'Annam une période heureuse. Je reviens sans crainte, avec la calme résolution d'accomplir ma tâche telle qu'elle s'offre à moi, quelles que puissent en être les difficultés. Le bonheur de mon peuple dans l'amour duquel j'ai été élevé, la prospérité de mon empire qui doit être la première et la plus noble de mes pensées, s'allient dans mon cœur à l'impérieux désir d'apporter à mes sujets un esprit de bienveillante justice et de ferme bonté, qui doit régler tous les actes de mon règne.

« Dans cette tâche, je sais toute la part qui reviendra à la France protectrice, je l'ai connue pour y avoir vécu entouré d'affection et de soins. Je sais ce que je lui dois. J'ai appris aussi de la bouche de mon père et au cours de mes études tout ce dont mon empire est redevable à sa grande, généreuse et forte protection. Dans ce passé cher à mon cœur, je puise des forces, des espoirs et les confiantes assurances d'un avenir qui me permettra, appuyé des conseils éclairés que les Représentants de la France m'apporteront avec la générosité de leurs cœurs et la sagesse de leur raison, de conduire mon peuple et de diriger mon empire vers les destinées que, de tout mon cœur, je désire ardemment les plus heureuses et les plus prospères pour tous mes sujets. »

Dans l'après-midi de la même journée, le Roi a reçu au palais Quang-minh les membres de la Chambre des Représentants du Peuple de l'Annam. C'est également un fait nouveau indiquant déjà le sens d'une politique transformée. S. M. BẢO-ĐẠI a même serré la main des trente-six membres dont le président tint un discours dont voici les passages typiques, début et péroraison :

« Sire,

« Pour la première fois, le peuple annamite a le bonheur d'accueillir un souverain moderne, qui, après dix ans d'études en France, est rentré dans ses Etats pour reprendre les charges du pouvoir. En ces circonstances, quelles ne sont pas les joies et les espérances de chacun !

. . . . . .

« Nous vous promettons d'accomplir consciencieusement notre tâche de Représentants du Peuple. A vos prochains loisirs, nous nous permettrons de soumettre à votre haut et bienveillant examen un cahier de vœux qui nous sont chers sur certaines réformes dont le peuple souhaite la réalisation.

« Le peuple et nous, ses représentants, nous fondons les plus grandes espérances sur l'ère nouvelle qu'inaugure votre règne et qui verra sans doute se réaliser un nouveau plan gouvernemental, établi après étude approfondie des besoins du peuple dans son évolution actuelle et en plein accord avec les hauts Représentants du Protectorat.

« O joie ! Rivière Hương-giang, Montagne Ngự-bình, après dix ans d'absence, vous voilà contemplant de nouveau votre ancien Seigneur ! Enfants de Lạc, fils de Hồng, que de millions nous sommes qui attendons avec ferveur une Charte nouvelle.

« Vive Sa Majesté BẢO-ĐẠI !

« Vive l'Annam !

« Vive la France Protectrice ! »

Le même jour, la première ordonnance royale était affichée, selon la tradition, dans le pavillon des Edits royaux. Pour ne pas allonger ce compte rendu déjà long, nous nous contenterons d'en donner ici l'analyse « officielle » transmise par le Service d'information subventionné par le Gouvernement du Protectorat. Au surplus, on y souligne ce qui convient d'être remarqué, avec l'approbation de la volonté supérieure qui a présidé à son élaboration. On a enfin dit et redit que le jeune roi devait seul en être tenu comme responsable et que, en plus du vif intérêt que l'ordonnance avait suscité dans le public annamite, elle avait été accueillie favorablement par la population de la capitale. Voici ce commentaire officiel :

« Le Souverain y affirme sa volonté de gouverner dans un esprit d'étroite et confiante collaboration avec le Gouvernement du Protectorat. Conscient des nécessités politiques de l'heure, il annonce solennellement les premières réformes que réalisera son règne et qui, dans le même temps, reflètent sa volonté formelle de poursuivre sans défaillance une politique de respect des principes traditionnels et une sage et large modernisation de l'administration de l'Empire.

« L'Ordonnance donne les lignes générales de la réforme du mandarinat ; de la réorganisation judiciaire et de la revision des codes qui doivent aboutir ultérieurement à une séparation des pouvoirs ; de la réforme de l'enseignement préparatoire qu'elle déclare être une œuvre de redressement national dans le sens le plus large, par la part

faite à la morale traditionnelle et la participation de la famille à l'œuvre éducative, ainsi que par un libéralisme généreux à l'égard de l'enseignement privé et familial.

« Au point de vue politique, sans préjuger des réformes ultérieures qui régleront les institutions de l'Empire, le Souverain confirme l'existence de la Chambre des Représentants du Peuple et proclame sa volonté d'utiliser la collaboration de la représentation populaire. Le Souverain la réalise même présentement en décidant que le Président de la Chambre sera désormais admis au Conseil des Ministres avec voix délibérative en qualité de Ministre du Peuple.

« Par cette ordonnance, Sa Majesté indique délibérément l'orientation d'une politique libérale inspirée par le souci de tenir compte des réalités et de diriger méthodiquement l'évolution de son peuple au rythme que permettent les progrès acquis pour la conduire vers des conceptions modernes qui, sans heurts et sans cassures, maintiendront les grands principes qui régissent et dominent la société annamite, en les adaptant aux nécessités, besoins et commodités des temps présents.»

La nomination d'un « ministre du Peuple » n'alla pas sans quelques commentaires de la part des journaux aux idées avancées, comme des tenants des traditions anciennes, mais fort heureusement ce ne sont pas encore là les « difficultés qui surgiront » annoncées dans le discours du Gouverneur général. Avant l'arrivée de Sa Majesté, l'élaboration du protocole des fêtes et rites avait déjà donné quelque inquiétude à ceux qui en étaient chargés : particulièrement en ce qui concerne les grands *lạy* que, de suite, le jeune souverain devait supprimer. Cette suppression résolvait une question embarrassante. En effet, plusieurs membres du Conseil des représentants du peuple, appelés par leur rang à assister à la cérémonie de la prise de pouvoirs, avaient affirmé leur dessein de se refuser à des prosternations humiliantes (à leur point de vue). L'embarras était grand. On voit qu'en deux décrets l'Empereur a manifesté son intention de collaboration avec le peuple et ses représentants en élevant vers lui ceux-ci et en supprimant une courbette douloureuse à leur échine.

Nous ne notons que pour mémoire les réceptions qui eurent lieu, à la Résidence supérieure le 10, au palais le 11. Cette dernière fut suivie d'une soirée de danses avec feu d'artifice. Les costumes du corps de ballet d'hommes étaient neufs et celui-ci avait été sérieusement renforcé pour la circonstance.

Dans la matinée du 11 avait eu lieu une revue de troupes devant la porte Ngọ-môn d'où S. M. avait présidé. Remise de décorations, défilé de troupes, de tanks et d'avions, nous n'insisterons pas sur ce genre de divertissements. Certains esprits chagrins regrettèrent que le bruit des clairons et tambours occidentaux eût couvert le son aigrelet des instruments annamites au point que l'on n'entendit pas ceux-ci...

Enfin, le dernier acte affirmant la tendance politique nouvelle est la nomination quelques jours plus tard auprès du Souverain d'Annam du conservateur Phạm-Quỳnh comme Directeur du cabinet et Ministre sans portefeuille. Ce jeune mandarin passait ainsi du grade de 6e classe à celui de 2e classe. Sa présence auprès du roi était la consécration d'un désir de voir le Souverain entouré de cadres rajeunis.

Quelques mois encore et le Souverain d'Annam allait pouvoir transformer complètement son gouvernement.

Pour terminer, rappelons que le nouveau ministre, S. E. Phạm-Quỳnh, Tonkinois de la province de Hải-dương, sorti du Collège des interprètes en 1908, fut attaché à l'Ecole Française d'Extrême-Orient pendant près de dix ans. — (J. Y. Claeys)

Cochinchine. — Des rapports de M. Claeys nous extrayons le passage suivant :

« *Province de Biên-hoà.* Nous avons reconnu les tombeaux de mandarins annamites, sis au village de Bình-trước, qui nous avaient été signalés par le Résident de la province. Leur intérêt est plus historique qu'archéologique. Néanmoins, étant donné le nombre restreint de sites archéologiques en Cochinchine et la nécessité de conserver les vestiges du passé, il nous a semblé opportun de les proposer pour le classement. Le grand tombeau est à enceinte ouverte sur un écran de protection. Il est accompagné de tombes plus réduites, celle des concubines, nous a dit le mandarin qui nous a accompagné. Ceux-ci ont la forme de « lion couché ».

« Dans la même province, dans la pagode de Đại-giác, village de Hiệp-hòa, canton de Phước-vinh thượng, nous avons reconnu deux fragments de sculptures, non encore signalés, à notre connaissance. C'est : 1° les hanches d'une statue debout brisées à la taille vers le haut, en haut des cuisses vers le bas. Le morceau donne uniquement l'indication sur un torse nu du départ d'un sarong long et plissé retenu par une ceinture plate ; 2° l'autre pièce provient également d'une statue debout et part des épaules jusqu'aux genoux. Les bras sont brisés. Même disposition du sarong et de la ceinture à la différence que le méplat de celle-ci porte un décor gravé. Dans le dos deux ornements en feuille de saule opposés figurent sans doute les coques du nœud de ceinture. La hauteur de ce fragment n'est que de 35 cm.

« Le bonze s'est naturellement opposé à ce que nous les emportions au Musée Blanchard de la Brosse. Nous nous sommes contenté de les signaler à son conservateur à toutes fins utiles.

« Le tombeau mégalithique de Xuân-lộc avait été visité par le Dr. van Stein Callenfels, accompagné de M. Parmentier, au début de l'année.

« On trouvera dans la chronique relative au Musée Blanchard de la Brosse la nomenclature des différentes sculptures cochinchinoises, provenant pour la plupart vraisemblablement de la région de Tháp-mười, dont il a été fait don au Musée. Mention est également faite dans cette chronique des deux pièces acquises à la vente de la succession Cazeau qui fut un événement de la vie saigonnaise au cours de 1932. Cette vente comprenait près de cinq cents porcelaines, une cinquantaine de statues de bronze, des meubles, émaux, etc., en tout un millier de numéros. Cette collection était très prisée des connaisseurs. Nous n'avons pas eu, malheureusement, l'occasion de la visiter. »

***

Cambodge. — *Aṅkor. Prâḥ Khân.* Le principal effort a porté sur le dégagement de l'édifice *Q* et sa reconstitution partielle (pl. XXIV, A). La destination de cet édifice n'est pas exactement connue. Il paraît avoir été plutôt l'annexe ou le complément d'un sanctuaire qu'un lieu abritant une idole, cette impression étant suggérée autant par son aspect que par son plan. Peut-être s'agit-il d'une salle de danse, ou encore, selon une hypothèse déjà ancienne, formulée par M. de Mecquenem, d'une salle « utilisée pour les lectures à haute voix avec ou sans accompagnement de musique » (1). Elle corres-

(1) *Etudes Asiatiques*, t. II, p. 168.



A



B

A, Prâḥ Khân, bâtiment Q, angle extérieur Sud-Est (cf. p. 514). — *B*, Bâyon, remise en place des piliers de la galerie extérieure Sud, aile Est (cf. p. 516).

pond, d'autre part, visiblement au préau cruciforme que l'on trouve dans les temples immédiatement antérieurs à Práḥ Khăn (Aṅkor Văt et Bĕn Mālā), avec cette seule différence qu'ici elle forme un ensemble séparé.

Les travaux à l'intérieur de cet édifice ont commencé par la partie Est où l'on a dégagé tout d'abord les galeries autour de la courette d'angle Sud-Est. Ces galeries étant chacune doublées latéralement par une petite galerie surmontée d'une demi-voûte, on a procédé à la restauration de celle-ci, en utilisant les pierres tombées, après redressage des piliers et remise en place ou consolidation des architraves.

Ce genre de travail rentre dans la nouvelle méthode inaugurée sur les chantiers d'Aṅkor, et remplace le dégagement intégral des temples avec évacuation des pierres à l'extérieur, qui était pratiqué jusqu'à ce jour. Les piliers ont été remis d'aplomb et consolidés sans aide de contreforts et potelets en béton armé. Les étrésillons ont été pour la plupart consolidées à l'aide de fers passés au-dessous.

Trois galeries latérales entourant la courette Sud-Est furent ainsi complétées, de même que la demi-voûte de la galerie à l'Est de la courette Nord-Est. Au début de novembre avait été commencé le redressage des piliers dans la galerie cruciforme.

Les matériaux qui n'ont pu être réemployés, ainsi que les pierres appartenant aux voûtes des galeries principales, trop larges pour que l'on puisse en tenter la reconstitution, ont été évacuées au dehors au moyen du Decauville. Il a fallu, en outre, abattre un arbre à l'intérieur de l'édifice, suivant le procédé habituel, branche par branche et tronçon par tronçon. On a retrouvé dans les déblais les beaux linteaux à frises d'apsaras qui surmontaient les portes de la galerie Est.

A l'heure actuelle, toute la partie orientale de l'édifice *Q* peut être considérée comme dégagée, sauf la partie au Nord de la courette Nord-Est.

Pendant les travaux de septembre un couli trouva au Práḥ Khăn, hors de l'enceinte IV et près de son angle Sud-Ouest, une statue représentant un personnage sans tête, buste nu et jupe tombante, mais avec cette particularité que la jupe recouvre et dissimule complètement les pieds. On ne peut préciser si l'idole est celle d'un dieu ou d'une déesse. Peut-être s'agit-il d'une pièce inachevée.

Prè Rup. — Le dégagement de ce monument s'est continué dans le bas par l'enlèvement de la végétation et des terres accumulées à la base des tours au Sud du gopura Est. L'une de ces tours, celle qui est à l'angle Sud-Est de l'enceinte II, avait perdu sa superstructure et montrait d'énormes lézardes dans les pans de murs encore debout. De plus, toute la partie haute de l'angle N.-E. se trouvait, après avoir été débarrassée de l'étreinte d'un assez gros arbre, comme suspendue au-dessus du vide, ce qui rendait tout travail de dégagement excessivement dangereux. Il fut donc décidé de construire un échafaudage extérieur et de démolir la partie en porte à faux, brique par brique. Le travail étant mené à bonne fin, on a pu en toute sécurité procéder au déblaiement du sanctuaire. A l'intérieur de la tour, on a retrouvé sous les décombres un dallage assez grossier en latérite au-dessus d'un dallage en grès plus soigné, ayant au milieu une cavité entourée d'alvéoles pour recevoir un dépôt sacré. Cette disposition répondait sans nul doute à l'emplacement d'une idole. Une pierre cubique à dépôt fut retrouvée à côté. Quant au piédestal qui lui correspondait, ce doit être probablement celui dont on voit les fragments à l'extérieur de la tour. Lorsque fut terminé le déblayage du sanctuaire, on procéda à la minutieuse consolidation de sa maçonnerie.

Pendant que se poursuivait ce travail, une autre équipe de coulis était employée au nettoyage de la pyramide centrale, dont les gradins disparaissaient sous la terre et la végétation. On reprit en même temps les échiffres des escaliers Sud et Ouest. Après nettoyage des gradins, on entreprit la réfection, par endroits, du parement de latérite qui les recouvre (angles Sud-Est et Nord-Est) ; le ciment utilisé pour ce travail, a été coloré en rouge avec de la latérite pulvérisée, dans le but de le rendre moins apparent. Ensuite furent remises en place, à l'angle Sud-Est de la pyramide, les pierres formant la corniche du premier gradin, disloquées par les racines.

En octobre-novembre, on a débloqué, après dégagement de la base, l'intérieur de l'édicule annexe, situé au Sud de cet étrange monument, que nous appelons, à défaut d'un terme plus précis, la « cuve-piédestal ». Les voûtes en sont assez bien conservées, sauf la partie supérieure. Sous la couche de terre qui recouvrait le dallage en latérite, apparut un morceau de grès ayant 2 m. de longueur sur 0 m. 48 de largeur, avec une frise en relief représentant les sept rsi. Ces personnages sont sculptés dans une attitude peu habituelle, moitié assis, moitié debout, les mains jointes en prière et les jambes se croisant à hauteur des chevilles. Ils sont installés, chacun, sur un piédestal mouluré.

Bàyon. — Les travaux de redressement, de reconstitution et de consolidation, inaugurés par M. Trouvé, ont été continués dans les galeries extérieures Est et Sud. Avec les fragments retirés des décombres, on a pu reconstituer un certain nombre de piliers, en les consolidant à l'aide de raccords cimentés, de fers intérieurs et colliers. Plusieurs bas-reliefs provenant de trumeaux écroulés ont pu être remis en place (pl. XXIV, B).

Des recherches entreprises dans l'intention de retrouver le bassin que certains auteurs font figurer sur le plan du Bàyon, à l'Est de ce temple, et de chaque côté de la chaussée d'accès, ont amené la découverte, au Nord de cette chaussée, de gradins en latérite, fort détériorés, qui partent d'un cadre rectangulaire de grès. Le bord supérieur de cet ancien bassin se trouve à 1 m. 30 au-dessous des premières assises du soubassement sur lequel repose le temple. On ne sait au juste de quelle façon on avait obtenu un raccord entre les deux niveaux.

Terrasse du Roi Lépreux. — Ce monument a fait l'objet de nouvelles recherches, entreprises dans le but de vérifier une hypothèse du Dr. F. D. K. Bosch, chef du Service archéologique des Indes Néerlandaises, qui avait supposé l'existence d'un troisième mur sculpté, dissimulé dans la maçonnerie de remplissage. Aucune trace de ce mur n'a été trouvée. A la demande du directeur de l'École, on a repris ensuite, après une longue interruption, le dégagement, à pic et à la pioche, des hauts reliefs découverts par M. de Mecquenem, et qui reproduisent, à quelques détails près, la décoration extérieure de la terrasse. Ce travail a été poursuivi cette fois jusqu'à la partie centrale du monument. Il a permis de constater que vers le milieu de la terrasse, ou plus exactement, à proximité de son axe Est-Ouest, les hauts-reliefs se réduisent à un seul registre aux sculptures assez grossières et pour la plupart inachevées.

Vestiges inédits. — Des découvertes récentes faites dans la région au Nord-Est du parc d'Ankor ont attiré l'attention sur un certain nombre d'édicules carrés, tout en latérite, et couverts en arc de cloître qui souvent servent d'abri à des inscriptions :

des édicules de ce genre existent aux angles du Bàràỳ Oriental, et ceux d'Aṅkor Thom (Pràsàt Crũṅ) s'en rapprochent sensiblement, bien qu'ils soient en grès.

Un édicule de ce type se trouve en place dans l'angle N.-E. de l'enceinte de Prè Rup et un autre dans la brousse au Nord de l'angle Nord-Est du Srah Sran ; ce dernier est désigné par les indigènes sous le nom de Pràsàt Oṅ Moṅ. Les deux édicules furent dégagés avec l'espoir de retrouver l'inscription qu'ils devaient abriter, espoir qui fut déçu. Mais l'inscription de Tép Praṇam (K. 290) n'étant pas in situ, rien n'empêche de supposer que le Pràsàt Oṅ Moṅ ait pu lui servir d'abri, supposition qui s'appuie sur la présence d'une inscription similaire, trouvée dans un édicule symétrique, au Nord de Prè Rup.

En tout cas, le caractère bouddhique du Pràsàt Oṅ Moṅ semble démontré par la découverte, dans son voisinage immédiat, d'un petit moule à tablette votive en bonze ; sur la matrice de ce moule figure la trinité bouddhique. Il est curieux de noter que des moulages reproduisant exactement le même motif ont été retrouvés au Siam (1).

Afin d'obtenir quelques renseignements précis sur les levées de terre qui entourent le Bàphûon, le Palais Royal et le Tép Praṇam, au Nord, au Sud et à l'Ouest, M. Marchal en a entrepris l'exploration, après avoir fait enlever la petite brousse. Des vestiges plus ou moins importants, tels que murs, gradins, terrasses, etc., ont été mis au jour. On a trouvé également quelques dalles de grès, sculptées de motifs rappelant l'art du Bàyon. Les deux digues parallèles qui passent, l'une au Nord de Tép Praṇam et l'autre au Sud du Bàphûon, ne montrent plus de vestiges maçonnés à partir d'une certaine distance à l'Ouest de la route reliant le centre d'Aṅkor Thom à la Porte Nord, distance que l'on peut évaluer approximativement à un kilomètre. En revanche, à leur extrémité Ouest, on trouve en grande quantité des débris de tuiles, preuve certaine de l'existence, en cet endroit, d'habitations en matériaux légers. Le mur d'enceinte du Bàphûon paraît avoir été en partie démoli au moment où fut remblayée la levée de terre Sud. On peut en déduire que cet ouvrage est postérieur au temple en question.

Travaux d'entretien. — L'entretien des monuments a continué suivant la nouvelle méthode, inaugurée à la fin de l'année précédente, avec des coulis répartis à demeure dans les temples principaux.

En nettoyant le parc dans l'enceinte IV de Bantãy Kdei, les coulis affectés à ce temple ont découvert un petit pràsàt inédit en latérite, près de l'angle N.-O. du fossé extérieur ; sa porte, qui est en grès, s'ouvre à l'Est.

Au Bàkhèṅ, on a enlevé un monticule de terres, formé par les décombres rejetés à l'angle Nord-Est de l'enceinte lors du dégagement du temple. Ces déblais ont été évacués sur le flanc de la colline. On en a profité pour débarrasser l'esplanade à l'Est de la pyramide de tous les restes de constructions laissés par les bonzes annamites, derniers occupants du Bàkhèṅ, à l'exception, toutefois, des tombeaux élevés par ces bonzes.

A Aṅkor Vàt on a procédé, comme d'habitude, à l'enlèvement du *luc-binh* dans les fossés, à l'extérieur du temple. Enfin, on a repris à Tà Sòm, une partie des voûtes dans les galeries I Ouest, où des pierres s'étaient disjointes et menaçaient de tomber.

---

(1) *Études Asiatiques*, t. I, p. 166, pl. x (à droite).

Bantāy Srĕi. — La reconstruction du sanctuaire Sud, commencée en janvier 1931, interrompue en juin, à cause des pluies, et reprise ensuite au début de cette année, a été rapidement menée à bonne fin (pl. XXV, A). On a ensuite entrepris la reconstruction du sanctuaire symétrique Nord (pl. XXV, B), en réservant pour plus tard celle du sanctuaire central, avec sa salle et son porche d'entrée. Ce second travail fut terminé le 21 juillet. Les résultats obtenus par M. MARCHAL à Bantāy Srĕi permettent de se faire une idée de l'excellent parti que l'on peut tirer des méthodes de réfection intégrale, pratiquées à Java par les archéologues néerlandais, surtout lorsqu'il s'agit, comme dans le cas présent, d'un monument de dimensions relativement restreintes.

Parmi les pierres remises en place, un grand nombre ont dû être agrafées et reliées par des chaînages intérieurs, pour suppléer au peu de stabilité qu'offrait la surface de base parfois plus ou moins cassée. Les cavités produites par des morceaux manquants furent rebouchées au ciment, ce dernier ayant été coloré préalablement avec de la poudre provenant de pierres broyées sur place, ce qui permit d'obtenir une tonalité rose assez voisine de celle qui caractérise le grès de Bantāy Srĕi.

Quelques blocs non retrouvés furent remplacés par de nouvelles pierres notamment sur la façade Est, mais les profils des moulures furent laissés en épannelage. Sur ces pierres aucun décor ne fut même ébauché. On peut ainsi reconnaître sans difficultés les emplacements où de nouveaux matériaux ont été utilisés à côté des éléments anciens. Cette façon de faire, conforme aux méthodes appliquées par le Service archéologique des Indes Néerlandaises, satisfait également aux conclusions de la conférence internationale d'experts pour la protection et la conservation des monuments d'art et d'histoire, qui s'est tenue à Athènes en octobre 1931.

A mesure que la construction s'élevait, la diminution progressive des derniers étages rendait le travail plus aisé et plus rapide. Sur les deux tours reconstituées on a pu replacer un certain nombre d'antéfixes et de pierres d'angles en forme de prāsāt, ce qui permet de redonner à ces monuments leur silhouette d'ensemble de jadis, cette silhouette si caractéristique des tours khmères dont le profil finit par devenir presque curviligne (1).

---

(1) Note de M. H. PARMENTIER : Il est intéressant de signaler que la reconstitution ainsi opérée par M. MARCHAL est en désaccord avec ma restitution publiée dans le *Temple d'Içvarapura*, pl. 62. Cette restitution donne à la tour S., la seule en question à cette heure (mais la contradiction sera semblable pour les autres) presque 7 m. de hauteur (6 m. 96) au lieu de 8 m. 39, du soubassement général à la base du cône terminal et un étage de plus.

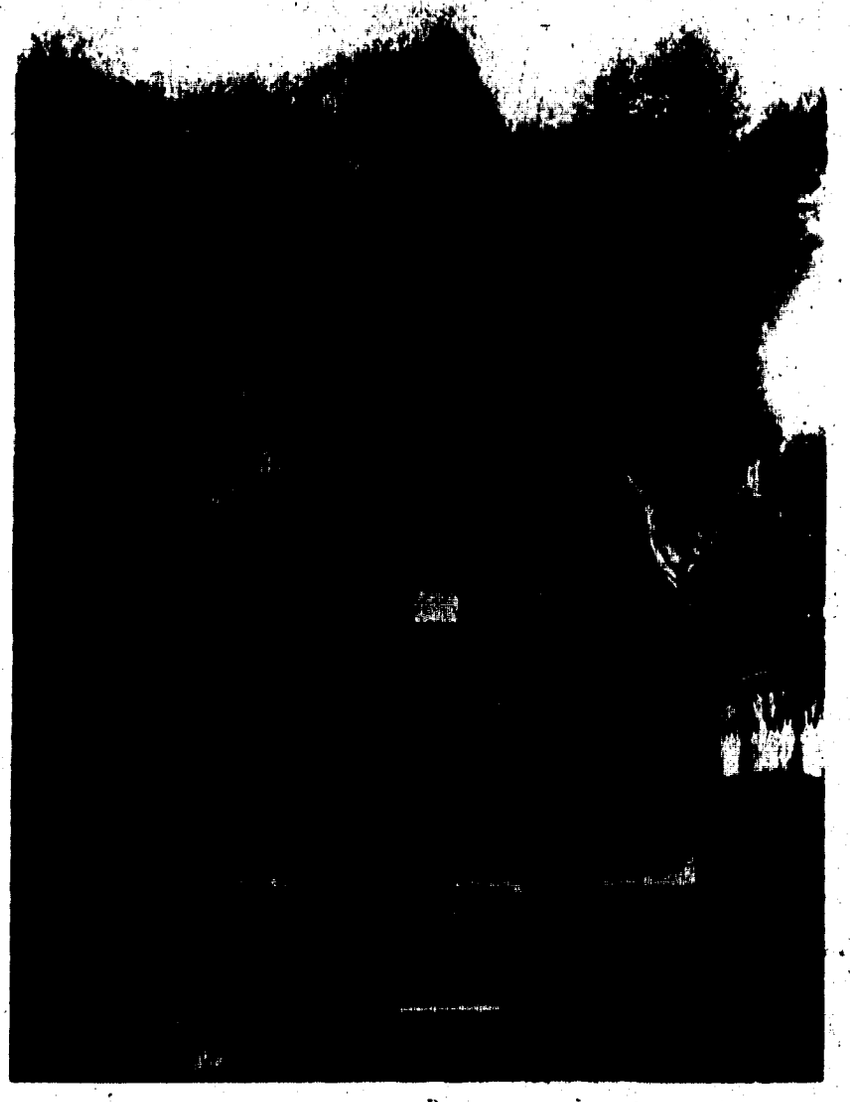
Tout correspond naturellement pour les parties que M. MARCHAL et moi avons connues de visu, c'est-à-dire le corps inférieur de la tour qui subsiste encore en place (3 m. 20) et l'étage supérieur avec le couronnement que j'avais reconstitué à terre (pl. 43 et 68 : h. 1 m. 73). Mais pour les superstructures reconstituées, on voit trois étages de 1 m. 31, 1 m. 18 et 0 m. 97, tandis que ma restitution n'en donne que deux, de 1 m. 10 et 0 m. 95, d'où la différence finale de hauteurs de 1 m. 41 (8 m. 39 — 6 m. 96 = 1 m. 41).

Il vaut la peine qu'on recherche la genèse de cette erreur ; car il n'y aurait pas de raison pour qu'on croie jamais plus à toute autre restitution.

Nous n'avons aucune donnée certaine et surtout concordante sur le nombre des étages des prāsāt khmèrs. Ceux qui sont complets ou presque sont fort rares. Un certain nombre de prāsāt de l'art de Jayavarman VII montrent 2, 3 ou 4 étages en carré



A



B

BANTĂY SREI. *A*, Sanctuaire Sud, vu du Sud-Ouest. *B*, Sanctuaire Nord, façade Est (cf. p. 518).

Le Kalaça terminal du sanctuaire Sud, formant couronnement du dernier étage, s'élève à 9 m. 24 au-dessus du sol ; la hauteur du sanctuaire au-dessus du soubassement est de 8 m. 34. La hauteur totale du sanctuaire Nord est de 9 m. 23.

La reconstruction de la tour Sud fut suivie d'un dégagement sommaire des gopuras et avenues à l'Est du sanctuaire. L'enlèvement des arbres qui obstruaient la partie centrale du gopura III Est a permis de retrouver une inscription de 16 lignes provenant du piédroit Sud de la porte intérieure du porche (1).

On a mis au jour près de la façade Ouest dudit gopura III, un très beau fronton dont le sujet, sculpté sur le tympan, se distingue des bas-reliefs khmèrs habituels par la simplicité de sa composition ; les principaux personnages s'y détachent avec une netteté remarquable (2).

Un autre fronton, celui-ci d'un décor ornemental, fut trouvé près du porche Est du même gopura ; les personnages et animaux y tiennent une place secondaire.

En procédant à la réfection du sanctuaire Nord, M. Marchal a trouvé dans les blocs de latérite dont se compose le massif intérieur du soubassement, de menues

---

redenté sous le couronnement circulaire ou lobé, nombre qui varie ainsi suivant l'importance de la tour dans le front (le temple de Prâḥ Khân d'Aṅkor en donne de bons exemples). Pour les temples plus anciens, nous n'avons guère que la tour II S. du Bàphûon et les 5 tours du massif central d'Aṅkor Vât (pour la première, voir Fournereau, *Les Ruines d'Angkor*, pl. 42 et 45 ; pour les secondes, *Le Temple d'Angkor Vat*, t. II, pl. 102 et 146). Le premier exemple donne 2 étages carrés, le second 4 sous la partie bulbée finale. Ni l'un ni l'autre, et surtout pas le premier, ne donnait l'impression de généralité convenant au grand nombre de prâsât incomplets, mais dont la silhouette était suffisamment arrêtée. A ce problème Bantây Srĕi sembla apporter la solution si longtemps cherchée. Dans la composition de ces tours entraient des amortissements d'angle en prâsât complets, avec leurs étages et leur couronnement qui partout ailleurs nous manquait et qui était identique à celui que je venais de reconstituer. Et ils étaient si finement exécutés dans le plus petit détail qu'ils semblaient le modèle même en réduction du temple qu'ils ornaient. C'est cet amortissement qui figure en cliché pl. 43 et en relevé minutieux dans la fig. 4. J'ai cru trouver la solution du fuyant problème dans ce modèle même ; il est aisé de voir en mettant un calque sur la fig. 4 qu'il se superpose exactement aux superstructures de la tour S. dans la pl. 62 : l'échelle adoptée fut choisie pour rendre plus aisée cette vérification.

Ma faute a donc été une trop grande confiance dans ce modèle si soigné. Je ne me suis pas douté que le sculpteur avait pu supprimer un étage pour obtenir la même proportion sans s'astreindre à une exécution encore plus fine. Mon attention aurait dû cependant être attirée par le fait que les réduetions plus petites n'avaient plus que deux étages au lieu de trois (pl. 43). Il eût été sage de penser alors que le décorateur, pour les amortissements en prâsât les plus importants, avait déjà triché. Mais l'effet paraissait correct et vraisemblable, et j'ai eu le tort de ne pas chercher plus loin. Mon observation était d'ailleurs désarmée alors ; car il eût fallu pour démêler les éléments intermédiaires d'étages le long et gros travail que M. Marchal a dû faire exécuter pendant plusieurs mois avec une équipe d'une quinzaine d'hommes.

La conclusion qui s'impose est qu'une restitution ne doit jamais être considérée que comme une hypothèse chanceuse, même quand — et c'était le cas — elle paraît des plus sûres, et qu'il est sage de ne s'y fier que si quelque vérification est possible.

(1) Cf. infra, p. 531.

(2) Cf. Cœdès, *Et. camb.* XXIX. Un nouveau tympan de Bantây Srĕi, *BEFEO.*, XXXII, p. 81.

parcelles d'or et d'argent ; elles étaient logées dans des cavités, expressément ménagées pour les recevoir. Le soubassement de cette tour, de même que celui du sanctuaire Sud, étant composé de latérite très désagrégée et mélangée à de la terre, on a été obligé de le reconstituer presque entièrement avec de nouveaux blocs de latérite prélevées dans les parties effondrées dans les édicules ou murs de la IVe enceinte.

On peut prévoir que lorsque les crédits auront permis la réfection, selon les mêmes méthodes, du sanctuaire central avec la salle qui la précède, le petit temple de Bantāy Srĕi offrira un attrait unique par l'élégance des proportions, le fini du travail et la délicatesse des sculptures ; situé à proximité d'Aṅkor, ce monument sera d'un accès facile en toutes saisons, quand une route automobilable aura remplacé la piste actuelle.

Dépôt d'Aṅkor Thoṃ. — Le dépôt de la Conservation, à Aṅkor Thoṃ, s'est enrichi d'un certain nombre de sculptures provenant de divers chantiers, plus particulièrement de ceux de Práḥ Kô, et du Bĕṅ Thoṃ, ainsi que du Vàt de Kŏṃpŏṅ Khlăṅ. Parmi les objets de métal, nouvellement portés sur la liste du dépôt, figurent une clochette avec manche en forme de vajra, et deux bracelets creux en *toṅ dèṅ*.

Un projet de transformation du dépôt et de la sala du Bàyon est en cours d'exécution et sera réalisé au début de 1933.

Un lot assez important de sculptures a été expédié en France, au Musée de la Mission Citroën.

Collaboration de la Marine de Guerre aux travaux d'Aṅkor. — Grâce à l'obligeance du Général Billotte, Commandant supérieur des Troupes en Indochine, et du capitaine de vaisseau Richard, Commandant la marine, le Directeur de l'École Française a pu disposer, pour une série de recherches archéologiques, de deux hydravions pilotés par les lieutenants de vaisseau Ménès, commandant d'escadrille, et Aussnac, ainsi que des canonnières fluviales l'*Avalanche* et *Commandant Bourdais*, commandées par les lieutenants de vaisseau Petit de la Villéon et du Pontavice de Vaugarni. Dans la seconde moitié d'août, plusieurs vols d'exploration furent exécutés au-dessus de la région d'Aṅkor, avec la participation de M. Goloubew, chargé de répérer plus spécialement les chaussées et bassins situés à proximité du Phnoṃ Bàkhèṅ, et pouvant être, de ce fait, attribués à la première ville d'Aṅkor. Une série de vues obliques fut prise par le lieutenant de vaisseau Aussnac à environ 1.200 m. d'altitude. Ces photographies permirent entre autres, de constater l'existence de bassins symétriques à l'Est et à l'Ouest du Bàkhèṅ, et de fixer le tracé de deux chaussées anciennes, allant de l'angle Nord-Ouest de l'Indratataka (Lolei), l'une vers l'angle Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ, l'autre vers le Bàray oriental.

Une reconnaissance effectuée par les deux canonnières fluviales à l'embouchure de la rivière de Kŏṃpŏṅ Khlăṅ avait pour objet de fournir quelques précisions au sujet d'une chaussée ou digue, traversant le Grand Lac dans toute sa largeur et sur laquelle des renseignements de source indigène avaient été communiqués à l'Ecole Française par M. Chevey, directeur de l'Institut océanographique à Nha-trang. Les sondages faits sous la direction du lieutenant de vaisseau du Pontavice de Vaugarni n'ont fourni aucune donnée à l'appui de cette tradition. L'*Avalanche*, ayant à son bord M. Goloubew réussit à remonter la rivière jusqu'au poste de Kŏṃpŏṅ Khlăṅ, où

il fut procédé à une rapide visite des pagodes. Cette enquête a permis de relever les vestiges d'un ancien temple de briques dont l'emplacement paraît être occupé actuellement par un vàt. Un petit lot de sculptures d'art primitif a été rapporté à Siemrāp et remis au conservateur d'Aṅkor. Parmi ces pièces se trouvent les fragments d'une fine statuette féminine, coiffée de la tiare cylindrique.

Enquêtes iconographiques. — M. Chevey, directeur de l'Institut océanographique, s'est rendu à Aṅkor dans les premiers jours d'août, afin d'étudier de plus près les diverses espèces de poissons représentées sur les bas-reliefs d'Aṅkor Vàt et du Bàyon, ainsi que sur la terrasse du Roi Lépreux et sur les parements du grand bassin au Nord du Phĭmānàkàs. Il a pù en identifier la presque totalité. De ses observations, il résulte que les Khmèrs n'ont sculpté que des poissons d'eau douce. M. Chevey prépare actuellement un article pour le t. II des *Mémoires Archéologiques*, consacré à la description d'Aṅkor Vàt.

Recherches relatives à l'emplacement de la première ville d'Aṅkor. — Ayant reçu du directeur de l'Ecole Française la mission de vérifier sur place les principaux énoncés de sa thèse sur l'identité du Phnoṃ Bākhèṅ avec le Mont Central des anciens textes, M. Goloubew est arrivé à Aṅkor le 1er août et y est resté jusqu'à 22 novembre. Les recherches auxquelles il s'est livré, ont été suivies de près par M. Marchal qui en a rendu compte dans ses rapports mensuels (1).

Concours du Service forestier. — A défaut de crédits, le Service forestier n'a pu commencer qu'en septembre les travaux à l'intérieur du Parc d'Aṅkor, prévus par le budget de 1932. On a procédé à l'enlèvement des hautes herbes dans les ruines visitées par les touristes et préparé le plantage de nouveaux arbres autour du Bàyon.

Commission de déclassement. — Conformément à l'arrêté du 31 juillet 1931, réglementant la vente au Cambodge d'objets anciens provenant des monuments historiques, une commission s'est réunie le 28 septembre dans la sala d'Aṅkor Thoṃ, afin de procéder au déclassement des pierres sculptées, dépourvues d'intérêt archéologique et susceptibles d'être vendues. Présidée par M. Marchal, cette commission se composait de MM. Meillier, Goloubew et Trouvé.

Classement de la cascade du Phnoṃ Kulên. — Sur la proposition de M. Trouvé, la commission locale des sites au Cambodge, dans sa séance du 14 mai, a décidé le classement de la cascade du Phnoṃ Kulên.

M. G. Trouvé, Inspecteur du Service archéologique au Cambodge et Conservateur *p. i.* des monuments du groupe d'Aṅkor, nous a adressé un rapport détaillé sur son activité, du 1er janvier au 31 décembre 1932, dont nous extrayons la notice qui va suivre.

---

(1) Cf. ci-dessus, *Notes et Mélanges*, p. 319.

Dégagement des temples de Práḥ Kô à Rolûoḥ. — Les travaux commencèrent le 21 mars par le débroussaillement général du site. Les arbres, toutefois, ont été respectés, à part ceux qui avaient poussé dans le voisinage immédiat du sanctuaire. De larges percées ont été faites aux quatre points cardinaux, suivant les axes principaux, afin de repérer les enceintes et bassins extérieurs. Au cours de ces travaux on a rencontré, à l'Est :

a) Une terrasse bouddhique, entre les gopuras des Ière et IIe enceintes. Elle est située au Sud de l'axe principal Est-Ouest ;

b) Un petit bassin entouré de gradins en latérite, situé au Nord de la chaussée Est, à 150 m. du gopura de la première enceinte ;

c) Au Sud de l'axe principal Est-Ouest, un sanctuaire désigné sous le nom de de Pràsàt Sraṅè. Il se compose de deux petits temples situés sur un tertre assez élevé et entouré d'un fossé bassin, à 400 m. environ de la première enceinte. Les deux édifices sont ruinés.

Le 31 mars, furent commencés les travaux de dégagement proprement dits. Tout d'abord, on a remonté, assise par assise, le soubassement commun, complètement éboulé, des principaux édifices. La partie comprise entre le mur de soutènement reconstitué et la terrasse en briques, a été comblée avec des briques concassées. Un dallage en grès qui recouvrait encore par endroits l'ancien briquetage, a été refait avec les dalles retrouvées à côté, toutes plus ou moins cassées. Enfin, on a également reconstitué les perrons correspondant aux sanctuaires : trois à l'Est, et un à l'Ouest, dans l'axe E.-O. de la tour centrale.

Les échiffres de ces perrons sont ornés de personnages sculptés en bas-relief et encadrés d'une arcature soutenue par de petites colonnettes. Ils représentent sans doute des dvārapāla. Chaque perron est précédé d'une marche en accolade, d'un dessin et d'un faire remarquables.

Les soubassements individuels des tours étaient dans un état de délabrement complet. Ils ont tous été repris. Afin de former une base homogène et résistante, un béton de briques concassées a été introduit par pilonnage dans les interstices entre la maçonnerie de briques et les blocs de grès.

Un premier travail de consolidation a été exécuté aux tours à l'aide d'étais en béton armé, destinés à renforcer la maçonnerie à l'extérieur, partout où s'étaient produits des vides par suite du glissement et de l'éboulement des briques.

Tous ces travaux ont été menés de front avec les travaux de dégagement. Ces derniers ont livré trois piédestaux en briques, destinés à trois Nandin de grès qui subsistent encore. Placés à quelques mètres à l'Est du soubassement commun, ils correspondent aux axes E.-O. des trois sanctuaires principaux.

Au cours des mêmes travaux on a rencontré un mur d'enceinte en briques, interrompu à l'Est et à l'Ouest par un gopura. Du côté Est, ce mur pénètre dans la maçonnerie du gopura, construit également en briques, et ses moulures de base et de corniche continuent à se profiler sur la partie encastrée. Il semblerait donc que la construction du gopura fût postérieure à celle du mur de clôture. Du côté Ouest, cette particularité ne s'observe pas, et le mur vient se buter normalement contre les faces Nord et Sud de l'édicule d'entrée.

Les portes des gopura ont été décorées selon le mode habituel. Les linteaux, tous du type III, présentent au centre un Viṣṇu porté par Garuḍa. Les colonnettes décora-

tives à la porte Est du gopura oriental sont de section cylindrique, comme celles de l'art pré-angkoréen.

Entre les IIe et IIIe enceintes, à l'angle Sud-Est, ont été dégagés un bâtiment annexe et deux salles longues.

Le bâtiment annexe, de forme carrée, a son entrée à l'Ouest ; celle-ci était précédée d'un porche qui s'est complètement écroulé. L'édifice, lui-même, était orné, au-dessus de ses moulures de base, d'une sorte de frise basse, composée de niches abritant des figurines. Cette décoration a été taillée dans l'enduit dont était revêtue la maçonnerie de briques.

L'une des deux salles longues est située entre le gopura Est du mur de clôture en briques et le bâtiment d'angle Sud-Est. Son orientation est Est-Ouest, suivant le grand axe. C'est une salle longue en latérite à fausse nef triple, avec vestibule à l'Est et petite salle annexe à l'Ouest. La partie supérieure de l'édifice s'étant écroulée, les nefs latérales sont peu visibles du dehors ; au dedans elles étaient bouchées. L'ensemble avait une voûte en briques dont les débris furent trouvés au cours des fouilles, à l'intérieur de la salle.

L'autre salle longue est située entre le bâtiment d'angle Sud-Est et le mur Sud de la IIe enceinte, tout près de ce dernier. Ce bâtiment, également en latérite, est arasé à à deux mètres environ au-dessus de l'ancien sol. Au milieu de la face Nord se décrochait un porche composé de quatre piliers, deux en latérite, deux en grès, dont il ne reste en place que les bases. Cette salle reposait sur un soubassement assez élevé ; ses murs, peu épais, devaient porter une toiture en tuiles, dont quelques restes furent trouvés pendant les travaux.

Deux stèles inscrites furent trouvées à l'intérieur du gopura Est du mur de clôture en briques. L'une de 1 m. 575 × 0,945 × 0,125 se terminait par un énorme tenon de 1 m. 17 × 0,55, séparé actuellement de la stèle : cassure qui a dû se produire au moment de l'éboulement de l'édifice. La stèle est couverte de caractères sur ses deux grandes faces : 44 lignes sur l'une, 31 sur l'autre.

La seconde stèle, de dimensions beaucoup plus restreintes, ne mesure que 0 m. 705 × 0,405 × 0,14. Elle a sur ses deux faces une vingtaine de lignes, peu lisibles à cause de la vétusté de la pierre (1).

A l'intérieur du gopura Ouest correspondant au même mur de clôture, ont été trouvés les fragments de plusieurs statues de grande taille, dont six ont pu être reconstituées. En voici la liste :

a) Trois têtes de Çiva, traitées dans le style de la première époque. Elles ont l'œil frontal et un croissant sur la jaṭā ; ce dernier détail fréquent dans les idoles indiennes, se rencontre rarement dans les statues khmères. Le dieu est représenté portant moustache et barbe ; celle-ci n'est accusée que par un simple trait ciselé venant se terminer en pointe sur le menton.

b) Une statue de la 2e époque, haute de 1 m. 90, complètement reconstituée. Elle a l'œil frontal, et la haute coiffure tressée est ornée du croissant. Dans ses mains elle tient les attributs de Lokeçvara. Le croissant et l'œil frontal paraissent avoir été ajoutés après coup (pl. XXVI, B).

---

(1) Cf. infra, p. 531.

c) Une statue de Viṣṇu, haute de 1 m. 90.

d) Une statue de la 2e époque, haute de 1 m. 00 et représentant une divinité féminine. Sur le chignon semble avoir été enlevée au ciseau la minuscule image d'Amitābha. Peut-être s'agit-il d'une statue de la Prājñāpāramita (pl. XXVI, B).

e) Une autre statue féminine de la même époque, fort belle pièce, haute de 1 m. 80.

f) Deux idoles féminines de la première époque, dont l'une représente, très vraisemblablement, Davī, l'épouse de Çiva (pl. XXVI, A).

On peut se demander si les trois têtes du style I qui figurent au commencement de cette liste, n'ont pas appartenu aux statues placées à l'intérieur des trois tours Est de Práḥ Kô. S'il en était ainsi, il y a lieu de supposer que les statues en question avaient été détruites volontairement par des bouddhistes et remplacées par les idoles du style II, décrites plus haut. Il faudrait ensuite admettre, qu'à une époque ultérieure, ces statues ont été à leur tour expulsées de leurs sanctuaires et transportées dans l'édicule d'entrée où elles furent découvertes.

Outre ces sculptures, on a trouvé un grand nombre d'antéfixes provenant des pràsàt, une statue de petites dimensions, ainsi que des fragments de mains et de bras. Une conque en terre cuite fut retirée des débris amassés devant le porche Ouest du sanctuaire Sud-Est. Enfin, les dégagements des salles longues ont mis au jour quelques objets de bronze, ainsi que des poteries sans grand intérêt.

Dégagement du Kròl Romãs, près de la Cascade du Phnom Kulên. — Ce travail, commencé par M. Parmentier, a été continué par M. Trouvé. A l'Ouest de la salle longue S.-O., a été dégagée une rigole en grès, posée sur le dallage intérieur et traversant le mur Sud de l'édifice. Cette rigole présente une certaine analogie avec le somasūtra des temples pré-angkoréens, mais avec cette différence qu'elle se trouve du côté opposé par rapport à l'autel.

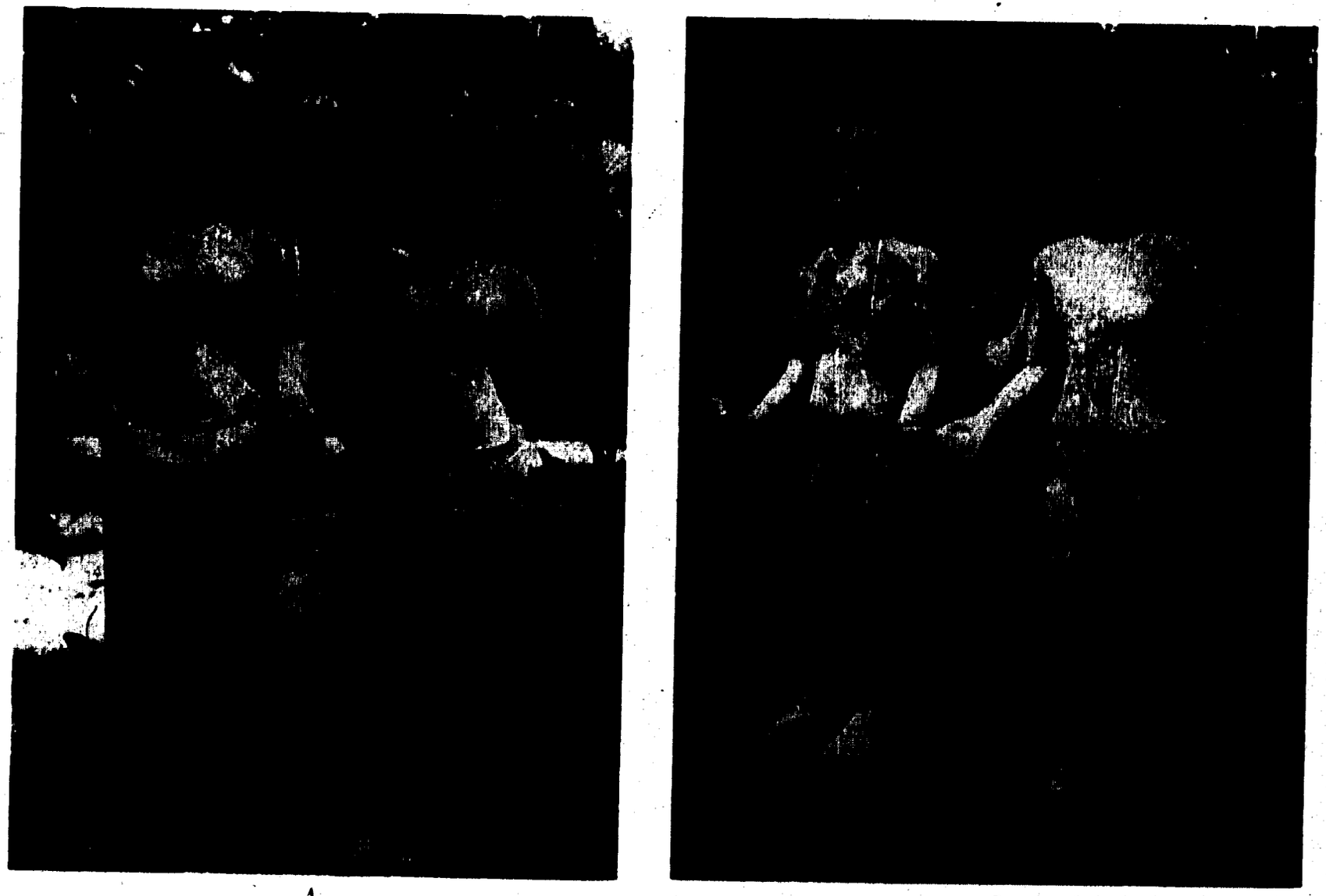
Les fouilles ont livré un dépôt sacré reposant sur le dallage en latérite, au centre du vesticule Est. C'était un bloc informe, cassé d'un coup de pioche. Le dépôt était enfermé dans une boîte ovale ou ronde en bronze, assez plate, et qui était ornée d'une rosace ciselée, analogue à celles que l'on voit sur le revers du capuchon dilaté des nāga. Il se composait d'un peu de nacre et de pierres sans valeur, telles que cristaux de roche et améthystes grossièrement taillés. Les pierres et la nacre étaient enfouies dans du sable très fin et disposées, semble-t-il, par rangées, entre des lamelles d'argent.

Parmi les autres pièces provenant des mêmes fouilles, signalons deux vajra de bronze, trouvés l'un sous les décombres de la salle centrale, l'autre à l'intérieur de la salle annexe Sud-Ouest.

M. Trouvé a relevé au cours de ses travaux et recherches un certain nombre de monuments inédits dont nous faisons suivre la description.

Les Pràsàt Sup Tiep Pi (1). — Le petit groupe de monuments qui porte ce nom se compose d'un temple et d'une dharmaçālā, situés à 17 km. environ du Práḥ Khàn (173).

(1) Orthographe douteuse.



A B

PRÁH KÔ. *A*, Statues de la première époque. *B*, Statues de la deuxième époque (cf. p. 523-524).



La dharmaçālā, un édifice en grès, se trouve au Nord de l'ancienne chaussée qui reliait Aṅkor Thoṃ au Práḥ Khăn. Il est orienté Est-Ouest sur son grand axe. Ce monument est complètement effondré, et l'intérieur en est inaccessible.

Quant au temple, il est situé à 140 m. environ au Sud de la même route. Il est relié à celle-ci par une chaussée en contre-bas à laquelle on accède par des marches en latérite. Les murs de soutènement de cette chaussée sont surmontés de petits parapets en grès. Elle était décorée de bornes dont de nombreux fragments existent encore. La chaussée aboutit à une terrasse cruciale qui précède le temple. Cette dernière est en latérite et semble avoir eu à l'Est et à l'Ouest des gradins qui descendraient vers des bassins.

Le temple, orienté Est-Ouest sur sa grande dimension, mesure environ 35 m. sur 40 m. et comprend un sanctuaire principal précédé d'une salle à l'Est, et deux bibliothèques. Le tout est enfermé dans un mur d'enceinte percé de deux portes, au Nord et au Sud, et interrompu par un gopura à l'Est et un faux gopura à l'Ouest.

Les bâtiments à l'intérieur de l'enceinte reposent sur des soubassements en grès assez élevés. Le sanctuaire principal et la salle qui lui sert de vestibule, sont édifiés avec des blocs taillés dans la même pierre. Leurs sculptures sont fines et assez bien conservées malgré l'éboulement des voûtes et d'une partie de la salle. La bibliothèque Sud-Est est bien conservée, et sa parure sculptée est à peu près intacte. Son pendant au Nord-Est en diffère par certaines particularités d'exécution : le soubassement et la partie inférieure des murs sont en grès, tandis que la partie supérieure est en latérite, les moulures et la décoration sculptée étant les mêmes que celles de la bibliothèque Sud-Est.

Les Pràsàt Sup Tiep Pi forment un ensemble qui rappelle le Pràsàt Tà Ĕin (234) et les Pràsàt Pràṃ (235), monuments situés d'une façon identique par rapport à l'ancienne route khmère du Pràḥ Khăn. La dharmaçālā complète la série si caractéristique de ces monuments qui jalonnaient jadis cette chaussée et paraissent avoir été destinés à l'usage des pèlerins.

Prei Pràsàt (près de l'angle Sud-Est du Bàràỳ Oriental). — Cet édifice en latérite, orienté Est-Ouest sur son grand axe, se compose de deux porches d'entrée, de deux vestibules et d'une salle centrale, l'ensemble reposant sur un soubassement commun.

Les vestibules et les porches d'entrée sont disposés symétriquement à l'Est et à l'Ouest de la salle. Ces différentes parties de l'édifice sont accusées en plan et en élévation, soubassement compris, par des redents successifs dont les plus importants mettent en valeur le centre. Viennent ensuite, par ordre décroissant : les deux vestibules, puis finalement les deux porches d'entrée d'où l'on accède de l'extérieur par deux perrons.

Les murs, relativement minces, de ce bâtiment n'ont pu supporter qu'une toiture légère. De nombreux fragments de tuiles ont d'ailleurs été trouvés à côté. En outre, l'existence d'une charpente nous est révélée par les rainures verticales d'encastrement et les cavités creusées dans les murs latéraux. C'est le détail de construction le plus intéressant que présente cet édifice. Sans nul doute, la charpente était supportée par des poteaux de bois qui venaient s'encastrer dans les cavités mentionnées plus haut.

Cet édifice a été en grande partie dégagé. Les travaux ont duré du 29 janvier jusqu'au 4 mars 1932 (1).

Abri de la cinquième stèle du Bàrày Oriental. — Les vestiges de l'édicule qui naguère abritait la cinquième stèle du Bàrày Oriental ont été trouvés à peu de distance au Nord-Est de Prei Pràsàt. Il devait être de forme carrée ou rectangulaire et de dimensions assez restreintes. Ouvert aux quatre points cardinaux, il était surmonté d'une voûte en bonnet de prêtre qui a pu être en partie reconstituée.

Les travaux de dégagement effectués dans le voisinage de cet édicule amenèrent la découverte d'un troisième important fragment de la stèle, associé à de nombreux débris. Le texte se rapporte au règlement d'un Brāhmaṇāçrama (2).

Pràsàt Kŏmnăp. — Cet édicule est à peu de chose près semblable à celui qui vient d'être décrit. Construit en latérite, il se trouve approximativement à 1.150 m. à l'Ouest, légèrement au Nord de Prei Pràsàt, et à 450 m. de la digue Sud du Bàrày Oriental.

Cet abri, de forme carrée, mesure intérieurement 1 m. 60 de côté. Un groupe de trois piliers, à chaque angle, supportait l'architrave qui, à son tour, recevait une voûte pareille à celle de l'édicule décrit plus haut. Une partie de voûte a été reconstituée. Cependant, on n'a pas retrouvé les pierres terminales. On peut supposer que cette partie du monument avait été traité de la même façon que le couronnement de l'édicule abritant la cinquième stèle du Bàrày.

Au cours des travaux de dégagement fut trouvée une stèle inscrite. Elle est identique aux cinq autres stèles. Les caractères en sont intacts. Le texte a trait au règlement d'un Vaiṣnavāçrama ou monastère vishnouïte (3).

Pràsàt Kŏmnăp Kañčan Črou. — Les vestiges d'une ancienne construction khmère existent à 350 m. à l'Est de la piste de Bantāy Srĕi, et à 600 m. environ au Nord de la digue Nord du Bàrày Oriental. Ils se placent sur la carte à peu près dans l'alignement du Pràsàt Kŏmnăp.

Les recherches n'ont pas donné les résultats attendus. Deux petites terrasses de latérite et de briques existent à l'Est et à l'Ouest des vestiges épars, parmi lesquelles on constate la présence d'une plate-forme de briques, sans contours bien définis. Les quelques blocs de latérite, mis au jour, sont de dimensions assez grandes, et leurs profils sont les mêmes que ceux des corniches et bases du Prei Pràsàt. Les terrasses dégagées dans ce site paraissent toutes avoir appartenu à la même construction. Il s'agit, très vraisemblablement, d'un édifice analogue à Prei Pràsàt, mais qui avait été rasé à la suite de circonstances inconnues.

Pràsàt Kas Ho. — Ce monument est à 300 m. environ au Sud de la digue Sud du Bàrày Occidental et à 500 m. environ à l'Ouest de l'axe Nord-Sud du Mébŏn.

---

(1) Voir *BEFEO.*, XXXII, p. 113.
(2) Voir Cœdès, *Etudes cambodgiennes*, XXX, BEFEO., XXXII, p. 84.
(3) Voir Cœdès, ibid.

C'est un tertre peu élevé, entouré de rizières et relié à la digue du Bàràỳ par une diguette. Il marque l'emplacement d'un temple en briques dont il ne reste en place que le cadre de la porte Est enfoui sous les éboulis.

Cette porte a été dégagée et l'on a pris les estampages de deux inscriptions burinées sur les piédroits. Les inscriptions se composent d'une quarantaine de lignes. Elles sont assez détériorées.

Les divers éléments de la porte étaient taillés dans du grès rouge. Les colonettes n'ont rien de particulier. Le linteau, du type III, est décoré d'un Viṣṇu porté par Garuḍa. A l'Est de ce monument, on a relevé les vestiges d'un gopura en briques, auquel correspondait probablement un mur de clôture de même matière.

Pràsàt Ak Yom. — Les ruines de deux sanctuaires en briques ont été découvertes au pied et sur la pente Sud de la digue méridionale du Bàràỳ occidental, à 600 m. environ à l'Est de son angle Sud-Ouest.

Le monument situé sur le flanc de la digue a été en partie enseveli par cette levée de terre, bien qu'elle le contourne. Le dégagement, commencé simultanément à l'Est et à l'Ouest, a fait apparaître deux portes d'entrée, de composition classique. Le linteau de la porte Est n'est pas sans intérêt. Il se classe entre le type II intermédire et le linteau III (1). Celui de la porte Ouest n'est pas encore retrouvé.

Les colonnettes des deux portes ne sont pas du même type. Celles de la porte Est ont une base et un chapiteau, et leur fût est orné d'une bague principale et de deux bagues intermédiaires. Les colonnettes de la porte Ouest, bien que plus hautes, ont des proportions trapues. Elles se composent d'une série de grosses moulures.

A l'intérieur de ce sanctuaire, il y a un autel dont on ne voit actuellement que la partie supérieure.

L'autre sanctuaire, celui qui est au pied de la digue, est plus petit. Il y a une porte au Nord et des fausses portes à l'Est et à l'Ouest. Le côté Sud n'est pas encore visible. Toute la partie supérieure de cet édicule a disparu, les murs ayant été arasés au niveau du sol actuel.

Les fausses portes sont de grès, avec des vantaux à panneaux sculptés en saillie. Cet édifice a quatre pilastres d'angle en briques. La porte Nord et les fausses portes sont flanquées de pilastres très saillants. Les entre-pilastres sont décorés de personnages en haut-relief, sculptés à même la brique ; une dalle de grès leur sert de socle. Ces sculptures sont très détériorées. Il s'agit sans doute de dvārapāla.

Le linteau décoratif de la fausse porte Est, retrouvé au cours des fouilles, est une fort belle pièce, d'une composition très différente de celle que présentent les linteaux classiques.

Nǎk Tà Norāy. — Le Nǎk Tà Norāy se trouve à 300 m. environ à l'Est des dernières paillotes du Phum Bantāy Čhor et à 400 m. environ au Sud de la digue Sud du Bàràỳ Occidental.

En cet endroit ont été retrouvés plusieurs fragments de sculptures d'un certain intérêt, notamment un piédestal, deux corps de statues de la première époque, deux

(1) *A. K. P.*, p. 290, section 8.

têtes, une stèle sculptée, ainsi qu'une sorte de borne octogonale ornée de nombreuses images divines, représentant, peut-être, Viṣṇu.

Chaussée khmère et Spān Thoṃ. — Une ancienne levée de terre relie le Phnoṃ Bók à l'angle Nord-Est du Bàràỳ de Práḥ Khằn. A la rencontre de cette digue et de la rivière de Siemrāp se trouve un ancien pont khmèr éboulé. Il était en grès et latérite. De nombreux blocs gisent dans le lit de la rivière. Une arche semble exister encore sur la berge Ouest ; elle est prise dans les racines d'un arbre qui l'empêchent de s'écrouler. A 150 m. au Sud de ce pont et à 50 m. à l'Est de la rivière, se trouve un tertre entouré d'un fossé-bassin, avec de nombreux blocs de grès et de latérite. A ces débris sont associés deux cuves à ablution et un piédestal.

Spān Kaèk. — A la rencontre du ruisseau Ó Kaèk et de la levée de terre qui relie l'angle Nord-Ouest de l'Indrataṭāka (Bàràỳ de Lolei) à l'angle Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ, se trouve un pont en latérite désigné sous le nom de Spān Kaèk. Cet ouvrage, à peu près ruiné, a huit arches, dont chacune est couronnée par une voûte formée de blocs de latérite redentés en porte-à-faux.

Mur d'enceinte. — Un mur existe dans le prolongement Est du mur Nord d'Aṅkor Thoṃ, en partant de l'angle Nord-Est de cette ville et jusqu'au coude de la rivière de Siemrāp, près de l'angle Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental. Le mur, reconnu actuellement sur 1.200 m. de longueur, est éboulé, sauf à 500 m. environ à l'Ouest de la rivière, où une partie de cette enceinte est encore en place. En cet endroit, le mur a 5 m. de hauteur sur 1 m. 70 de large, et soutient une levée de terre ou chemin de ronde qui semble identique à celle qu'encadrent les murs d'Aṅkor Thoṃ.

Le fossé-bassin qui longe ce mur inédit se prolonge également jusqu'à la rivière de Siemrāp ; il a la même largeur que les douves Nord d'Aṅkor Thoṃ, mais ne paraît pas les avoir alimentées. En effet, les fossés de la ville royale sont bordés, extérieurement, d'une levée de terre, limitée du côté de la ville par un cordon de larges dalles de grès moulurées. Or, cette levée de terre ainsi que les dalles de grès subsistent entre les deux fossés-bassins. On peut en conclure que ces derniers étaient indépendants l'un de l'autre.

Etant donné l'état de vétusté du mur nouvellement découvert, on peut supposer qu'il est antérieur à l'enceinte d'Aṅkor Thoṃ. A une centaine de mètres au Sud de ce mur, a été repéré un chenal de latérite qui part du fossé Est et se dirige vers la rivière de Siemrāp. Il devait alimenter les douves de la ville.

Missions et tournées. — Chargé par ordre de mission à la date du 29 avril 1932 de rendre en chaloupe à Basăk, M. Trouvé a profité de ce voyage pour visiter sur les bords du Mékong plusieurs sites d'intérêt archéologique et recueillir des renseignements sur des vestiges anciens dans les environs de Stŭn Trêṅ et près de Khôn.

A la fin de septembre, M. Trouvé s'est rendu à Kralằṅ et Barmĕi. Au cours de cette tournée, il a visité près de Phum Pràsàt, village situé sur la rive droite du Stŭn Srèṅ, les ruines de trois petits sanctuaires en briques, désignés nous le nom de Kuk Pràsàt. Deux inscriptions furent relevées sur les piédroits Sud des sanctuaires central et Nord. Parmi les pierres sculptées qui ornaient ces sanctuaires, se trouve un linteau du type III dont le centre est occupé par un Kṛṣṇa combattant à la fois un éléphant et un lion.

— L'Ecole a bénéficié cette année du concours d'un nouveau collaborateur, M. R. DALET, commis des P. T. T., qui emploie ses loisirs à la visite méthodique de toutes les pagodes situées dans un rayon d'une centaine de kilomètres autour de Phnom Pĕñ. Ces recherches, qui seront continuées en 1933, feront l'objet d'un rapport d'ensemble dans un des prochains volumes du *Bulletin*. Notons cependant que, pour le second semestre de 1932, elles ont déjà abouti à la découverte de sculptures anciennes, de quelques inscriptions, et surtout d'un remarquable monument d'art primitif situé près de Snŏk Tru, à Văt Kŏmpŏñ Práḥ.

— M. G. MIGNON, professeur agrégé à Saigon, a reconnu trois sites archéologiques au Nord-Ouest du Grand Lac dans la région de Băk Práḥ.

Au Phum de Sèn Khmau, « à côté d'une pagode en construction se trouvent, sous un abri formant autel, plusieurs pierres sculptées : sur l'une d'elles, on distingue une image d'apsaras dansant, d'une facture assez heureuse, qui paraît rappeler l'art du Bàphûon ». D'après le chef de la bonzerie, ces pierres auraient été trouvées aux abords de l'ancienne pagode, proche d'une centaine de mètres.

Le Prèsàt Barmĕi est mentionné dans l'Inventaire des monuments du Cambodge (n° 855, vol. III, p. 425), mais le C[t] DE LAJONQUIÈRE ne l'avait pas visité. M. MIGNON y a trouvé « un ensemble assez vaste de soubassements en latérite, et, sous un autel de bois, tout un groupe de statues khmères anciennes en grès de style tout à fait angkoréen. En face de cet abri, surplombant la rivière, une stèle brisée (1). Nul doute que toutes ces pierres et ces soubassements ne proviennent d'un bâtiment ancien, ruiné, assez important si l'on en juge par la dimension des statues de dvārapāla conservées sous l'autel. »

Au khŭm de Prei Čàs (9 km. de Băk Práḥ), « à 150 m. environ de la pagode, se trouve, sous un bosquet de grands arbres, un autel-abri protégeant un certain nombre de pierres sculptées paraissant anciennes, parce qu'elles semblent travaillées d'une façon assez primitive. Enfin, ajoute M. MIGNON, j'ai ramassé près de ces dalles plusieurs tessons de poterie qui ont attiré mon attention, parce qu'elles me rappelaient des poteries trouvées par moi dans l'amas du Rôñ Čĕn du Phnom Kulèn. A mon retour à Saigon, j'ai comparé un des tessons ramassés à une de ces poteries des Kulên : la couverte est tout à fait analogue et rappelle beaucoup celle des poteries Song. »

— Mlle S. KARPELÈS signale : 1° à la pagode de Lvā, khănd de Lvā, province de Bătțambaṅ, un linteau de grès rose décoré au centre de l'éléphant tricéphale, 2° à la sala khănd, un beau Brahmā à quatre visages, en grès, grandeur nature ; 3° dans le jardin, un linteau représentant Viṣṇu sur Garuḍa ; 4° enfin au Phum Čŭmnŭm, khănd de Lvā, une statue de roi en grès, mesurant 0 m. 60 de hauteur.

— *Epigraphie.* L'épigraphie cambodgienne s'est enrichie en 1932 de 54 inscriptions nouvelles, dont plusieurs sont importantes. Voici quelques détails préliminaires sur les plus remarquables :

---

(1) Cette stèle qui a été transportée depuis au Văt Pŏ Văl de Bătțambaṅ est couverte de 24 ll. sanskrites en écriture du Xe siècle çaka.

Trapăṅ Mās, khăṅd de Kŏṃpŏṅ Lèṅ, prov. de Kŏṃpŏṅ Čhnăṅ (Musée A. Sarraut, D 71). 9 l. sanskr. Le kavi Vidyāpuṣpa, ācārya des Pāçupata, au service du roi Bhavavarman (I) élève un liṅga « ici, sur le Bhasmatuṅgīçaparvata » à l'endroit indiqué par Çiva vu en songe.

Bel, khăṅd de Phnoṃ Sruoč, prov. de Kŏṃpŏṅ Spŭ (Musée A. Sarraut, D 65). 17 ll. khmèr. Donations au dieu Acaleçvara par le Poñ Īçvarakumāra, le même sans doute que celui qui figure dans l'inscription de Čaṃnòm (K 30). Ecriture du VIIe siècle.

Trau Tasar, khăṅd de Bàti, prov. de Tà Kèv (Musée A. Sarraut D 62). 3 l. sanskr. et 5 l. khmèr. Inscription d'Īçānavarman I.

Tàṅ Kraṅ, khăṅd de Čoṅ Prei, prov. de Kŏṃpŏṅ Čàm (Musée A. Sarraut D 74) (1), 24 ll. sanskr. Pracaṇḍasiṃha, fils d'un brâhmane, serviteur de Jayavarman I, fait, sur l'ordre de ce roi, des fondations à Āmrātakeça.

Tàṅ Kraṅ. Une autre inscription in situ remontant, par l'aspect de son écriture, au VIIe siècle débute par l'énumération des neuf graha, suivie du çloka :

svadattāṃ paradattāṃ vā — *yo hareta vasundharāṃ*
avīcinarake — — ḥ — *pitṛbhis saha vandhu[bhiḥ]*

Ce çloka, très usité dans l'épigraphie indienne (S. Lévi, *Le Népal*, III, p. 127) n'était attesté au Cambodge que dans l'inscription de Kdĕi Aṅ Čŭmnik (*ISCC.*, IX, B, 4, p. 56). Il se présente ici avec quelques variantes dans les deux derniers pāda (2). L'objet de l'inscription de 50 ll. en khmèr gravée sur 3 faces semble être de donner l'historique d'une fondation. Elle débute par la mention d'un roi qui « est allé au ciel à Çivapura » (*ta gi rājya vraḥ kamratāṅ aṅ ta dau svarga çivapura*). C'est peut-être le témoignage le plus ancien de la désignation d'un roi défunt par une expression qui n'est pas à proprement parler un nom posthume, mais plutôt un titre substitué au nom de sacre.

Prasàt Ak Yoṃ. Plusieurs inscriptions khmères, gravées sur les portes du sanctuaire central, enseignent que c'était un temple dédié à Gambhīreçvara et fondé au VIIe siècle. La plus ancienne, inscrite sur le piédroit Sud de la porte Est relate en 15 l. les fondations du Mratāṅ Kīrtigaṇa. Elle porte une date en chiffres, très effacée, qui semble pourtant pouvoir se lire 531 (çaka) : ce serait de beaucoup le plus ancien témoignage de l'emploi des chiffres « arabes » au Cambodge (3). Une autre inscription de 25 + 8 ll., gravée sur le piédroit Est de la porte Sud, est clairement datée 626 çaka, également en chiffres, mais elle paraît être en réemploi. Une inscription plus tardive, provenant d'un édicule annexe situé au Sud-Est du sanctuaire, est

---

(1) Cette inscription a d'abord été estampée in situ, en un lieu que l'estampeur a désigné par le nom de Tàṅ Kraṅ, dans Čoṅ Prei. Quelques mois après, la partie supérieure de la pierre (10 ll.) a été apportée au Musée A. Sarraut comme originaire de Kôk Roka, dans Phnoṃ Sruoč ; peu après, la partie inférieure (14 ll.) est arrivée à son tour au Musée, provenant soi-disant de Bĕṅ Khyaṅ, près de Kŏṃpŏṅ Lŏṅ. Quelque incertitude plane sur l'origine exacte de la pierre.

(2) Sur l'intérêt de ces formules d'imprécation, cf. *BEFEO.*, XI, p. 394.

(3) Cf. G. Cœdès, *A propos de l'origine des chiffres arabes*, Mélanges Rapson, p. 323.

burinée sur une pierre en forme de linteau représentant les neuf planètes : elle indique que cette sculpture a été offerte en 923 çaka à Gambhīreçvara par un personnage portant le titre de Steñ añ. Ce texte est important : le temple du Prāsāt Ak Yom est en effet enterré dans la digue Sud du Bārāy occidental, et le fait qu'en 923 ç. (1001 A. D.) le sanctuaire était encore en service apporte la probabilité que l'aménagement du Bārāy occidental est postérieur à cette date.

Thām Lekh (v. infra, Laos, p. 533). Inscription rupestre, de date incertaine, peut-être préangkoréenne, relatant dans une stance sanskrite que la grotte où elle est gravée a été aménagée sur le flanc du Bhadreçvaraçaila (colline de Vāt Ph'u) en vue de la méditation des ascètes, par Vaktraçiva, qui lui a donné le nom de Vaktraguhā. Deux courtes inscriptions khmères menacent des châtiments ceux qui détérioreraient la grotte.

Prāḥ Kô de Rolûoḥ. Les travaux de M. Trouvé ont ramené au jour deux nouvelles stèles placées toutes deux dans le gopura Est du mur de clôture en briques.

I. Grande stèle inscrite sur deux faces. A, 44 ll. sanskr. ; B, 31 ll. khmèr. Les inscriptions sont absolument intactes. Le texte sanskrit date de 801 ç. et n'est autre que la charte de fondation du monument par Indravarman I. Sa lecture révèle ce fait assez curieux que les dix stances sanskrites gravées sur les linteaux de la tour centrale et de la tour Nord de la rangée Est et publiées dans *ISCC.*, xxxvi, sont extraites du texte, beaucoup plus étendu, qui vient d'être retrouvé, et qui comprend 40 stances. Le texte khmèr, daté 815 ç., énumère les donations de Yaçovarman au sanctuaire central (Parameçvara) et au sanctuaire de la rangée Est (Pṛthivīndreçvara).

II. Stèle sanskrite portant sur chacune de ses deux faces 18 lignes assez endommagées. L'inscription, datée du règne de Jayavīravarman, émane d'un personnage qui était petit-fils en ligne féminine de Çikhāçiva (1), et qui était supérieur du temple de Parameçvara (Prāḥ Kô) depuis le règne de Jayavarman IV. Son nom, en partie ruiné, se terminait par "vinaya. L'inscription relate une fondation en faveur du temple.

Prāḥ Kô de Kŏmpŏñ Svāy. Ce monument découvert par M. Parmentier porte sur les piédroits de ses trois tours des inscriptions ruinées qui semblent avoir pour auteur le célèbre Civācarya (2).

Bantāy Srĕi. L'inscription découverte par M. Marchal sur le piédroit Sud de la porte Est du gopura III Est comprend 16 lignes en khmèr, et donne les limites d'un domaine attribué par le roi à Tribhuvanamaheçvara, la divinité principale de Bantāy Srĕi. Les premières lignes, auxquelles il manque toute la partie gauche, mentionnent successivement le roi Rājendravarman et un autre souverain dont il ne reste que le titre de *dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ*, probablement Jayavarman V. Le domaine se localise à l'Ouest de celui qui est délimité dans l'inscription de Phnom Dĕi (*BEFEO.*, XVIII, ix, pp. 13-14) : il est contigu à ce dernier avec lequel il a en commun un certain nombre de bornes.

Trois nouvelles inscriptions de Sūryavarman I proviennent, l'une de Vāt Ph'u (datée 928 ç.), l'autre de Prāsāt Trapāṅ Rūn dans Kŏmpŏñ Svāy, la troisième de

---

(1) Sur Çikhāçiva, cf. G. Cœdès, *Les inscriptions de Vat Thipdei*, Mél. Sylvain Lévi, p. 217 ; — L. Finot, *Inscriptions d'Aṅkor*, *BEFEO.*, XXV, p. 355.

(2) Sur ce personnage, mêmes références, et *BEFEO.*, XXVIII, p. 120.

Tŭrk Čha, khănd de Kŏmpŏn Siem, prov. de Kŏmpŏn Càm. Les deux premières sont en khmèr, la dernière est en sanskrit sur la première face et en khmèr sur la seconde.

Văt Slà Ku, prov. de Kŏmpŏn Čhnăn. Stèle à quatre faces dont trois sont en sanskrit et la quatrième en khmèr. L'inscription a pour auteur Vāgindrapaṇḍita, et relate la fondation du deça Vāgindrapattana. Il n'est pas certain que ce Vāgindrapaṇḍita soit le même que le guru de Jayendrapaṇḍita, auteur de l'inscription de Sdŏk Kăk Thom. L'écriture ne saurait guère en effet être antérieure au XIIe siècle et le roi Sūryavarman, qui est nommé au début de la troisième face, est probablement Sūryavarman II.

Institut bouddhique et Bibliothèque Royale. — Mlle S. KARPELÈS, Secrétaire de l'Institut bouddhique et Conservateur de la Bibliothèque Royale, nous a adressé sur l'activité de ces deux institutions en 1932 un rapport dont nous extrayons les passages suivants :

« Dans le courant de l'année qui vient de s'écouler, l'Institut a fait imprimer la 5e édition du *Gihivinaya* avec un tirage de 10.000 exemplaires. Au Laos, l'Institut a pu faire imprimer six ouvrages représentant 25.500 exemplaires. Il a fait également imprimer deux gravures en couleurs, l'une représentant trois Buddhas assis, aujourd'hui épuisée, et l'autre un Buddha paré, tirées chacune à 10.000 exemplaires....

« Un des résultats de la création de l'Institut bouddhique au Cambodge est le nombre de demandes qui lui parviennent de l'intérieur pour avoir des moniteurs diplômés de l'Ecole supérieure de pâli afin d'ouvrir des écoles de pâli. Jusqu'à ce jour, on en a enregistré 29. Actuellement, un programme est à l'étude pour uniformiser l'enseignement dans ces nouvelles écoles dont tous les frais d'entretien sont supportés par les fidèles.

« Le *Tripiṭaka* qui dépend également de l'Institut et de la Bibliothèque royale a reçu jusqu'à ce jour 1.006 bulletins de souscriptions, dont 128 intégralement versées, 848 versées périodiquement et 30 sans versement. . . Le premier volume tiré à 1.000 exemplaires est actuellement sorti des presses ; par suite d'un accident regrettable, la reliure en a été retardée. Le 2e volume est sous presse, le 3e volume a été soumis à l'approbation du Conseil des Ministres et avant la fin de l'année, on pourra envoyer le 4e volume à l'impression...

« En Cochinchine, l'activité de l'Institut bouddhique s'est manifestée par les rapports intellectuels qui se sont établis entre Phnom Pĕñ et les provinces du Sud-Ouest, par l'amélioration de la situation morale du tirailleur cambodgien et, d'après la dernière tournée que le Secrétaire a effectuée, par les progrès considérables réalisés dans l'enseignement du cambodgien, grâce à la création des écoles de pagodes avec les boursiers que le Gouverneur de la Cochinchine envoie au Cambodge. »

École supérieure de pâli. — Cette école a continué de fonctionner normalement pendant l'année 1932. La seule modification apportée à l'enseignement a été la fusion en une seule classe des élèves de quatrième et cinquième année, réforme qui avait été demandée par le Directeur de l'École de pâli. Il en résulte que l'enseignement du sanskrit, qui est réparti sur trois années scolaires, commence maintenant dès la seconde année.

Laos. — *Monuments khmèrs.* Au cours d'une tournée dans la région de Basăk, M. Trouvé a découvert plusieurs vestiges non encore signalés, dont voici, d'après son rapport, une description sommaire :

« A Văt Ph'u j'ai trouvé 2 inscriptions inédites que j'ai ramenées au Musée de Phnom Pĕñ. L'une d'elles est gravée sur les 4 faces d'un prisme quadrangulaire mesurant o m. 55 de hauteur, o m. 31 de largeur sur o m. 15 d'épaisseur. Ce bloc possédait un tenon, cassé actuellement, qui devait s'emboîter dans un socle. L'autre inscription est un fragment de grès rouge qui devait appartenir à une stèle inscrite. Ce bloc de o m. 30 de haut sur o m. 15 de large possède 15 lignes (incomplètes), de caractères.

« J'ai trouvé également une autre stèle inscrite parmi les dalles de grès déposées près de la pagode par les bonzes ; cette stèle mesure o m. 65 de large sur o m. 60 de haut. On y voit 12 lignes de caractères dont plusieurs sont à peine visibles.

« *Inscription de Thăm Lek.* — A 1 km. 1/2 au Nord de Văt Ph'u (239) existent sur le flanc de la montagne trois grottes formées par de gros rochers éboulés. L'une d'elles abrite deux inscriptions inédites gravées au plafond ; la plus grande est encadrée par un filet, taillé dans le roc, affectant la forme d'un rectangle ; cette inscription possède 5 lignes de caractères ayant chacune environ o m. 60 de longueur. La deuxième inscription est gravée à l'intérieur d'un cadre triangulaire curviligne ; elle ne possède qu'une seule ligne d'inscriptions sous laquelle se trouve un autre caractère détérioré par le roc effrité.

« *Inscriptions de Văt Luông Kău.* — Sur la piste Basăk-Văt Ph'u, à mi-chemin, dans le village de Văt Luong Kău existe une stèle inscrite inédite. C'est un bloc de grès dont la partie supérieure a la forme d'un prisme quadrangulaire se terminant par une calotte sphérique. Les quatre faces de ce prisme sont couvertes de caractères. En dessous le bloc est octogonal, ce qui lui donne l'aspect habituel d'un linga auquel il aurait manqué la base.

« *Vestiges situés au sommet du Ph'u Malong.* — Ma mission avait pour but de rechercher des pierres khmères situées au sommet du Ph'u Malong sur lesquelles devait se trouver une inscription. Ces blocs signalés par le Gouverneur de Basăk se composent simplement d'un linga de o m. 75 de haut, de son piédestal, et de plusieurs blocs de grès épars qui devaient appartenir à une terrasse sur laquelle reposait le piédestal. Aucune inscription ne fut trouvée. »

— M. J. Y. Claeys, ayant accompagné les membres de la Mission Citroën dont l'itinéraire passait par le Laos, nous a fait un rapport dont nous extrayons le passage suivant :

« Au Laos nous avons pu visiter à T'a Khêk le th'at de Lăk'ôn Kău récemment restauré et les sculptures déposées à la Résidence. A Săvănăkhêt, nous avons vu le Th'at In Rang (n° 32) et à Basăk le Văt Ph'u. Mais ceci est hors de notre secteur et nous n'insisterons pas, pas plus que pour les monuments visités au cours de notre

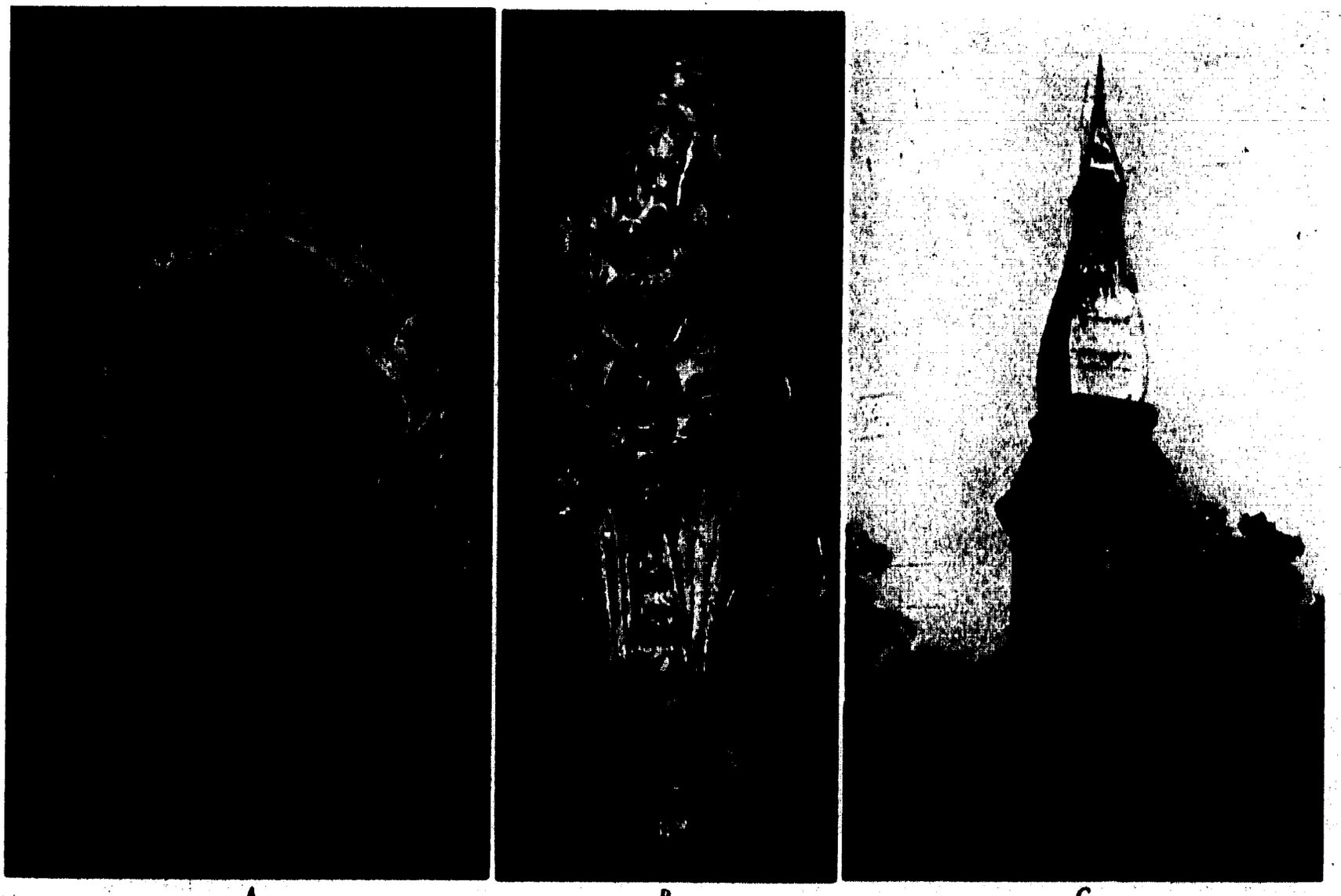
tournée au Cambodge. Cependant, qu'il nous soit permis de nous arrêter sur le fait qu'à Basăk, nous avons pu obtenir le don, pour le Musée Louis Finot, d'une pièce qui comptera dans ses vitrines pour un des meilleurs bronzes khmèrs. C'est un anneau de litière de belle patine vert véronèse. La partie qui soutient les fils du hamac s'ouvre largement et son corps figure celui du nāga. Deux devatā tenant le bouton de lotus, les jambes repliées vers le haut, se font face à l'intérieur et sont adossées à deux garuḍa au-dessus des têtes de nāga ; les contre-courbes, les arêtes conduisent au bouton qui termine l'anneau dans le haut. Cette pièce (pl. XXVII, A-B) était suspendue à une patère chez le Ratsădanai Ñong, gouverneur de Basăk, fils de l'ancien gouverneur siamois du mưởng avant l'annexion de 1907. Il nous a reçu avec la cordialité simple et pleine d'égards que nous avions déjà rencontrée au cours de notre visite au Siam. A nos démonstrations sur la nécessité impérieuse de mettre à l'abri la pièce khmère en question dans un musée indochinois, il a répondu simplement en nous l'offrant. Qu'il trouve ici nos plus sincères remerciements. Notons pour finir que cette pièce, avec son double, avait été trouvée, paraît-il, au Văt Ph'u, il y a de longues années. Le double aurait été remis à un fonctionnaire de Paksé, mais naturellement on ne sait ce qu'il est devenu. »

— M. P. Grossin, Commissaire du Gouvernement à T'a Khêk, a entrepris, avec l'autorisation de l'Ecole Française, la réfection du th'at de Mưởng Kău, et l'a menée à bien d'une façon qui mérite tous les éloges (pl. XXVII, C).

— *Th'at Luong.* — Les travaux de restauration du Th'at Luong ont progressé de façon satisfaisante et la belle couronne de pinacles dont un tiers avait disparu au pied de la masse du stūpa a pu être intégralement reconstituée par M. Fombertaux (pl. XXVIII, A). La restitution de la flèche centrale dans son état primitif fera l'objet de la campagne prochaine : l'étude délicate de ce difficile et dangereux travail a été mise au point avec le concours de M. Parmentier. Le problème posé par la découverte d'un état ancien des pavillons d'entrée à l'intérieur des pavillons actuels a dû être résolu par le maintien du statu quo, après relevés minutieux et documentation photographique détaillée ; le rétablissement du dispositif primitif en l'un des points posait des problèmes insolubles et risquait de créer des disparates désagréables (pl. XXVIII, B).

Etranger.

Mission Citroën Centre-Asie. — Un des buts de la Mission Citroën Centre-Asie étant la récolte de documents scientifiques, archéologiques ou ethnographiques, la collaboration de l'Ecole Française d'Extrême-Orient fut sollicitée par ses organisateurs pour la traversée de l'Indochine, dès son départ de Paris. La présence de M. Hackin parmi les membres de l'expédition était un sûr garant de la haute tenue scientifique que ses dirigeants désiraient lui conserver. Le conservateur du Musée Guimet nous adressait lui-même le télégramme suivant à son arrivée à Tien-tsin : « Regrette ne pouvoir raison circonstance indépendante ma volonté accompagner mission Haardt Indochine ; vous serais reconnaissant pour tout ce que pourrez faire pour faciliter documentation cinéma propre mettre en relief travaux Ecole Extrême-Orient dans

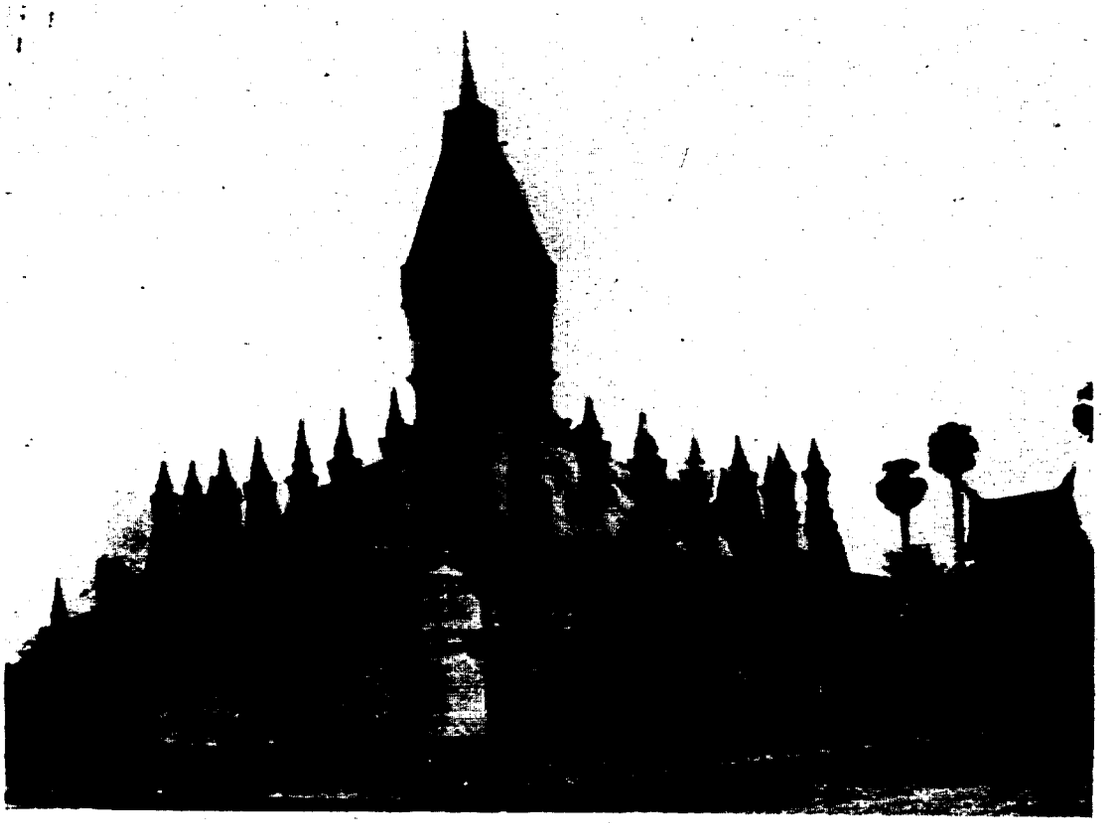


A

B

C

A-B, Anneau de litière art khmèr) trouvé à Basăk (Musée Louis Finot). — *C*, Th'at de Mương Kăn (vu du Sud). Cf. p. 534.



A



B

Thʻat Luong. *A*. Reconstruction des thʻat éboulés autour du stūpa du 2e étage.
B. Pavillon Sud, soubassement mouluré primitif (cf. p. 534).

domaine archéologique ethnographique ; serai reconnaissant si pouvez attacher collaborateur pendant traversée Indochine. Affectueux souvenir. HACKIN. »

La Mission comptait se diviser en deux fractions pour la traversée de l'Indochine, un groupe de chasseurs et un groupe comprenant les sections scientifique et artistique avec cinéma sonore, devant réunir des documents d'ordre géologique, archéologique, ethnographique, de folk-lore, etc.

M. J. Y. CLAEYS, Conservateur de l'Annam-Champa, fut chargé d'accompagner le second groupe de la Mission en Indochine.

Sur avis favorable du Gouverneur général, l'installation du Musée Louis Finot fut pressée afin de faire concorder son inauguration avec le passage de l'expédition à Hanoi.

Malheureusement, la mort de M. HAARDT, chef animateur de la Mission, à la veille de son arrivée en terre française, alors que la plupart des éléments du convoi étaient rendus à Haiphong, vint transformer la nature et la durée de son passage en Indochine.

L'inauguration du Musée eut lieu néanmoins, à la date prévue, en présence des membres de la Mission. On trouvera le détail de cette cérémonie dans le paragraphe réservé au Musée. Notons simplement que, au cours de son discours, le Gouverneur général PASQUIER saluant les membres de la Mission Citroën remarqua que c'était naturellement à l'Ecole Française d'Extrême-Orient que la Mision, qui venait de traverser l'Asie tout entière, trouvait son dernier relai où se sésumait l'Extrême-Orient tout entier. Il ajouta que Hanoi tête de ligne d'un pareil itinéraire était un nouveau témoignage de l'unification de la pensée de l'Asie, unification dont l'Ecole Française est le meilleur laboratoire.

De pressants télégrammes de M. CITROËN, demandant aux membres de l'Etat-major de la Mission de bien vouloir s'embarquer à Saigon à bord du bateau sur lequel on avait déposé les restes de M. HAARDT, vinrent achever la désorganisation de la traversée de l'Indochine. Néanmoins, l'excellent réseau routier indochinois et l'emploi de voitures ordinaires de tourisme, permirent à des groupes réduits de faire des « sondages » rapides et de rapporter quelques documents. Les chasseurs et le cinéma sonore parcourent rapidement la route mandarine et séjournèrent quelques jours dans la région de Ban Me-thuot.

Le peintre M. JACOVLEFF, le délégué de la Société de Géographie de Washington, M. WILLIAMS et un opérateur de cinéma muet, accompagnés par M. J. Y. CLAEYS, firent d'abord une tournée rapide dans la haute région à Lạng-sơn, Thất-khê, Cao-bằng et Nguyên-bình. Ils se rendirent ensuite à Huè où toutes facilités leur furent données auprès de la cour pour enregistrer des documents importants. Pendant que M. JACOVLEFF se dirigeait rapidement sur Saigon, le reste du groupe continuait par l'itinéraire suivant : Săvănnăkhêt, Paksé, Basăk, Stŭn Trêñ, le Grand Práh Khăn, Bĕñ Mālā, Aṅkor et Phnom Péñ. Partout, l'accueil réservé à ce groupe très réduit fut digne de la Mission tout entière et de cet exploit que fut la traversée de l'Asie. La déception générale de voir arriver deux simples voitures légères au lieu et place du train imposant des auto-chenilles n'atténua pas la qualité des réceptions et la meilleure bonne volonté de mettre tous les moyens à la disposition des chasseurs de documents.

L'Ecole, qui avait largement et efficacement collaboré à la bonne réussite de l'entreprise scientifique de la Mission, ajouta encore à sa participation, au point de vue archéologique, en envoyant à Paris, pour l'exposition de la Croisière Centre-Asie,

un certain nombre de pièces de sculptures prélevées dans les dépôts d'Aṅkor et de Tourane. Citons notamment comme pièces khmères : un buddha assis, une tête sur nāga, une tête de bodhisattva, une tête de lion, une tête de roi khmèr, un garuḍa et un linteau. Les pièces chames provenant des fouilles de Trà-kiệu furent un lion cabré, un danseur à banderole et un éléphant.

L'envoi de ces sculptures fut particulièrement apprécié et, à quelque temps de là, l'Ecole, grâce à la « personnalité civile » qui lui permet d'accepter les dons, recevait de M. CITROËN la somme de 100.000 francs. Qu'il nous soit permis d'exprimer ici au généreux donateur notre profonde gratitude.

Indes Néerlandaises. — Les relations d'échange de personnel scientifique entre le Service archéologique des Indes Néerlandaises et l'Ecole Française d'Extrême-Orient se sont poursuivies cette année par la venue en Indochine du Dr. VAN STEIN CALLENFELS qui a visité les principaux sites archéologiques du Cambodge et de l'Annam et a fait une fouille au gisement préhistorique de Đà-bút (Thanh-hoá). Les circonstances n'ont malheureusement pas permis à l'Ecole Française d'envoyer un de ses membres aux Indes Néerlandaises.

Siam. — A moins de trois mois d'intervalle, le Siam a successivement fêté le cent cinquantième anniversaire de la fondation de Bangkok et de la dynastie Čăkri, et obtenu du roi l'octroi d'une constitution modifiant profondément le régime gouvernemental. M. R. LINGAT, correspondant de l'Ecole, a bien voulu nous adresser sur chacun de ces événements une intéressante chronique.

Cent cinquantième anniversaire de Bangkok. En dépit d'une prédiction contemporaine de la fondation de la ville, Bangkok a paisiblement atteint sa cent cinquantième année, et les fêtes et cérémonies projetées longtemps d'avance en vue de la célébration de cet anniversaire se sont déroulées jusqu'au bout sans la moindre catastrophe et ont revêtu tout l'éclat qu'on pouvait attendre en ces temps difficiles. L'idée de solenniser le jour de la fondation de la capitale est naturellement étrangère aux usages siamois. L'achèvement de la construction même de la ville, c'est-à-dire de l'enceinte fortifiée, du Wăt P'ră Kĕu, des principaux monastères et des palais, donna lieu, en mai 1785, à de grandes fêtes qui suivirent le second couronnement du rŏi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YŎT FẠ. Ensuite, il faut attendre jusqu'au roi ČULALŎNGKÔRN, cinquième de la dynastie, pour voir la ville honorée d'une seconde célébration. En avril 1882, le centenaire de la capitale fut marqué par huit jours de réjouissances, suivis d'une foire qui se prolongea jusqu'à la mi-juin. Les fêtes eurent leur point culminant le 21 avril, anniversaire exact de la fondation de la ville, puisque c'est ce jour-là que fut, en 1782, planté le *lăk mương*, la borne sacrée où réside le génie tutélaire de la capitale. La célébration de 1882 servit évidemment de modèle aux organisateurs des fêtes du 150e anniversaire. Mais le jour choisi pour cette troisième célébration fut le 6 avril, anniversaire du jour où le roi P'RĂ P'UTTH'Ă YŎT FẠ monta sur le trône, en cette même année 1782. Ce léger décalage s'explique aisément. Comme la plantation du *lăk mương* n'a, sauf en 1882, fait l'objet d'aucune commémoration, la date du 21 avril n'aurait rien signifié à la plupart des gens. Au contraire, le 6 avril est une date connue de tous, rappelée qu'elle est chaque année par une cérémonie officielle qui, bien

que d'une institution toute récente (elle a eu lieu pour la première fois en 1920), jouit d'une grande popularité. Et puisque le fondateur de la dynastie des Čăkri est aussi le fondateur de la capitale, il était tout indiqué de confondre les deux anniversaires dans une même célébration.

Les cérémonies qui se sont déroulées n'ont naturellement qu'un rapport artificiel avec la fondation de la capitale. La seule que la tradition ait imposée a été un *wien t'ien*, passé presque inaperçu, autour du *lăk mưang*. Le reste se résume en un hommage rendu à la mémoire du fondateur et associé à des actes de foi bouddhique. La forme directe de cet hommage a consisté dans un *buang suang*, ou sacrifice propitiatoire accompli solennellement en public par le roi. Mais, comme en 1882, l'événement a été surtout marqué par certains travaux commémoratifs dont la célébration a formé la partie essentielle du programme. En 1882, le roi ČULALŎNGKÔRN avait célébré l'achèvement des travaux de reconstruction du Wăt P'ră Kĕu et posé la première pierre d'un bâtiment destiné à abriter les cours de justice, et d'un monument au roi P'RĂ P'ŬTTHĂ YÔT FẠ (dont la construction fut abandonnée par la suite). En vue des fêtes du 150e anniversaire, le Wăt P'ră Kĕu a été de même l'objet, pendant plusieurs années, de grands travaux de restauration, entrepris à l'aide d'une souscription publique dont le montant s'élevait au 1er janvier 1922 à près de 240.000 ticaux. Comme œuvre d'art propre à perpétuer le souvenir de cet anniversaire, on s'est arrêté à la construction d'un pont de 230 m. de long sur le Mênăm, à la hauteur du Wăt Liêp. Les travaux commencés en janvier 1929, ont été terminés vers le milieu de 1931. Pour poursuivre le dessein du roi ČULALŎNGKÔRN, il a été décidé de décorer l'entrée de ce pont sur la rive gauche d'une statue en bronze du roi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YÔT FẠ dont l'exécution a été confiée à S. A. R. le prince NĂRĬT. Cette statue représente le fondateur de la dynastie assis sur un trône une épée posée sur les genoux. Les dépenses entrainées par la construction de la statue et du pont s'élèvent à trois millions de ticaux environ et sont en partie couvertes par une contribution personnelle de S. M. le roi PRAC'ATH'IPŎK et par une souscription publique. Enfin, monument d'un autre genre, des sermons pour chaque jour d'*uposatha* ont été composés à la demande du roi par différents dignitaires du clergé et imprimés sur feuilles de palmier au nombre de cent cinquante exemplaires destinés à être distribués aux principaux monastères du pays.

Le programme des fêtes et solennités comprend donc trois parties : 1° la cérémonie du *buang suang* ; 2° la célébration de l'achèvement des travaux de restauration du Wăt P'ră Kĕu ; et 3° l'inauguration du nouveau pont et de la statue du roi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YÔT FẠ.

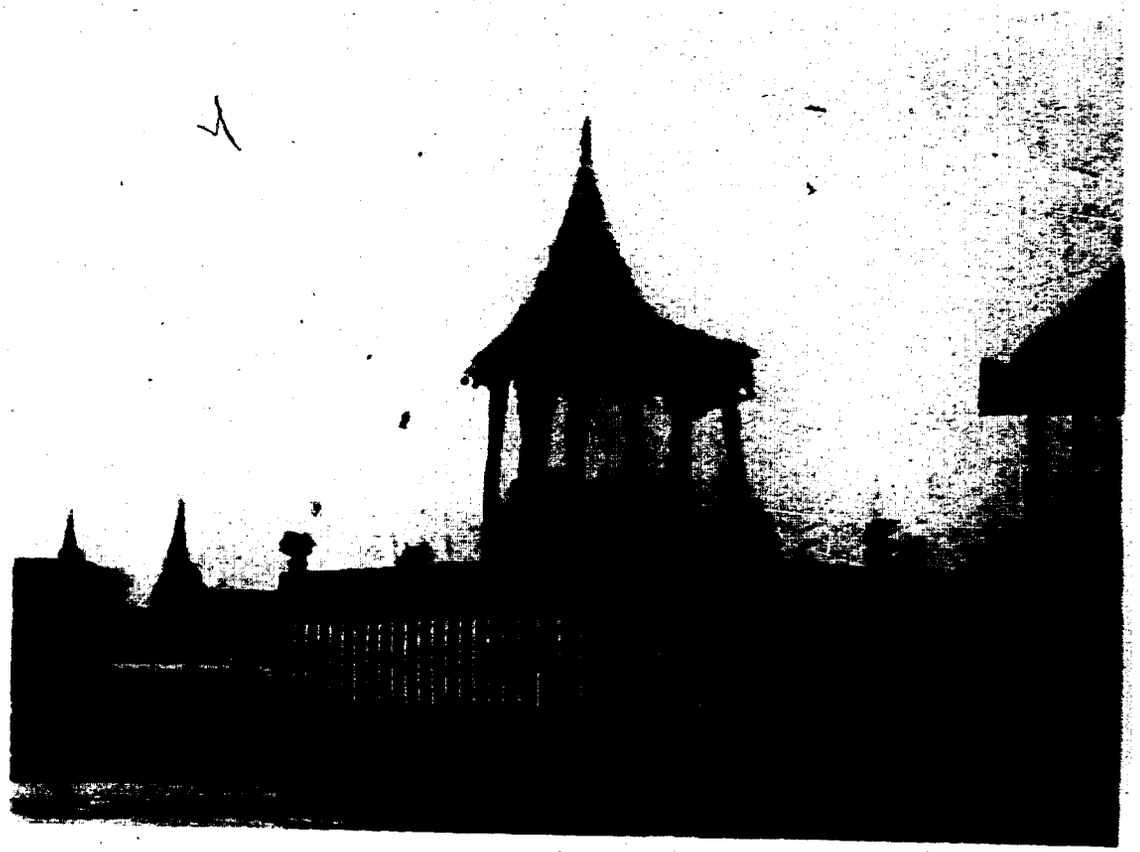
I. La première partie du programme se déroula tout entière dans la soirée du 4 avril, sur la grande place des crémations royales. Au milieu du côté Ouest de cette place, on avait érigé un pavillon pour le roi, les membres de la famille royale, le corps diplomatique et les hauts fonctionnaires. A droite et à gauche de ce pavillon, devant la façade de la Bibliothèque Nationale et jusque devant les grilles du Musée, avaient été dressées des tentes pour les fonctionnaires et les invités. En avant et un peu à droite du pavillon royal, c'est-à-dire dans la direction de la chapelle du Wăt P'ră Kĕu, on avait construit une plateforme sur laquelle s'élevait une sorte de dais, formé par quatre piliers qui supportaient un toit ayant la forme d'un grand parasol circulaire à neuf étages décroissants. Cet élégant *maṇḍapa*, entièrement revêtu d'étoffes blanches bordées de dorures, abritait un autel sur lequel avaient été disposés

des offrandes de fleurs, des cierges et des bâtons d'encens. Il était relié au pavillon royal par une passerelle légèrement en contrebas de la plateforme. Quelques degrés permettaient d'accéder à celle-ci et à l'autel qui y était installé. Les côtés Est et Nord de la place étaient bordés par la foule, que de hauts parleurs allaient tenir au courant du développement des cérémonies. Le côté Sud, limité par les murs d'enceinte du palais et du Wăt P'ră Kĕu, avait été, au contraire, complètement dégagé et interdit au public. Sur la place elle-même, face au pavillon royal, étaient alignés sur plusieurs rangs de profondeur des détachements des diverses unités militaires et navales, des boy scouts et des enfants des écoles des deux sexes, au total plus de 16.000 personnes.

Le roi sortit du palais à cinq heures en landau escorté d'un détachement de lanciers. Il se rendit d'abord au pavillon, où S. E. le Cău P'ăya Yomărăt lui adressa la parole au nom du peuple siamois. Après avoir répondu, le roi se dirigea vers le *maṇḍapa* et s'approcha de l'autel. Il avait revêtu par-dessus l'uniforme qu'il portait à son arrivée un manteau de tulle blanc galonné d'or. Tourné dans la direction de la chapelle royale, où se trouve le Buddha d'émeraude, il alluma les cierges et les bâtons d'encens qui garnissaient l'autel, et dont les uns étaient dédiés aux Trois Joyaux, tandis que les autres consacraient le *buang suang* offert à la mémoire du roi P'ră P'ŭtth'ă Yôt Fạ. Cependant, un concert de conques, de tambours et de gongs accompagnait ces rites et en soulignait la solennité. Quand ce concert eut pris fin, le roi se retira un peu en arrière, sous un dais attenant au *maṇḍapa*, et là, le visage toujours tourné vers la chapelle royale, il se tint debout, les mains jointes. A ce moment, les troupes et les divers détachements assemblés sur la place firent un quart de tour pour se trouver, comme le roi, face à la chapelle royale. Tout ce monde, la tête nue et les mains jointes, après s'être prosterné trois fois, se mit à chanter à l'unisson des stances en siamois composées, dit-on, par un aumônier militaire, et qui formaient deux hymnes successifs, glorifiant, l'un les Trois Joyaux, l'autre la dynastie des Čăkri. Le roi, du haut de la plateforme, présidait à ce service, tantôt debout, tantôt agenouillé, comme l'ensemble des participants. Cette cérémonie, empreinte d'une gravité toute religieuse, encore que le clergé n'y ait pris aucune part, a laissé une profonde impression chez tous ceux qui y ont assisté (pl. XXIX, A). Elle se prolongea une bonne heure. La fin en fut marquée par un nouveau concert d'instruments rituels. Le roi retourna au pavillon où il distribua de nouveaux drapeaux aux troupes avant de remonter dans le landau qui l'avait amené.

II. La seconde partie du programme, destinée à célébrer la restauration du Wăt P'ră Kĕu, commença aussitôt après. Le roi se rendit au Wăt en faisant le tour de la place des crémations au milieu de hourras prolongés. Dans la chapelle avaient été placées les statues bouddhiques commémoratives des sept règnes successifs de l'époque de Bangkok, ainsi que les collections de sermons imprimées à l'occasion du 150e anniversaire. En outre, dans la galerie qui entoure le Wăt, on avait dressé des autels garnis de porcelaines et de cuivres anciens provenant de collections privées. On avait disposé aussi tout autour de la cour des lanternes décoratives à la construction desquelles les particuliers avaient exercé à l'envi leur ingéniosité.

A son arrivée devant la chapelle, le roi fut accueilli par des bonzes chinois et annamites qui lui présentèrent des bâtons d'encens et des fleurs d'or. Il assista ensuite à un service célébré dans la chapelle par trente-cinq dignitaires du clergé siamois, sous la présidence du *saṅgharāja*. Au moment de quitter le Wăt P'ră Kĕu, vers 7h.30, le roi mit le feu à une fusée qui déclencha des centaines de feux d'artifice en



A



B

150e Anniversaire de Bangkok. *A*, Cérémonie du *buang suang* (cf. p. 538). *B*, S. M. le Roi de Siam oint la statue du roi P'ra P'utth'ă Yŏt Fa (cf. p. 540).

dehors de l'enceinte du Wăt. Cependant, tous les bâtiments publics situés autour de la place des crémations avaient été illuminés, de même que la chapelle et les autres édifices du Wăt P'ră Kĕu. Sur des estrades dressées devant le Ministère de la guerre et le palais de Săranrŏm, en face de l'entrée du Wăt, des orchestres et des troupes d'acteurs jouèrent jusqu'au milieu de la nuit. Ces réjouissances devaient se prolonger trois jours durant.

Le lendemain 5 avril, à 10 h. 30 du matin, le roi fut de nouveau à la chapelle pour offrir des aliments aux bonzes et oindre les volumes imprimés à l'occasion du 150e anniversaire de la capitale. Les prières terminées, il se rendit au Prasât P'ră T'èpbĭdôn, ou Panthéon, édifice voisin de la chapelle qui renferme les statues de ses six prédécesseurs sur le trône de Bangkok, et il y procéda aux rites qui ont généralement lieu le 6 avril, en souvenir de l'avènement de la dynastie des Čăkri.

A 4 h., on disposa à l'entrée de la chapelle trois *băi si* dont les plateaux étaient respectivement de cristal, d'or et d'argent, et les fonctionnaires présents furent invités à se ranger autour de la chapelle pour accomplir la cérémonie du *wien t'ien*, laquelle, comme on sait, consiste essentiellement à se passer de la main à la main des cierges allumés, en dirigeant la fumée vers la personne ou la chose qui fait l'objet de ce rite.

Le *wien t'ien* marqua la fin des cérémonies relatives à l'achèvement des travaux du Wăt P'ră Kĕu. A partir de ce moment jusqu'à minuit, les portes de l'enceinte royale restèrent ouvertes au public qui eut accès à la chapelle, au Panthéon et à la cour même du palais. Les visiteurs, après avoir fait leurs dévotions au Buddha d'émeraude et aux six statues des rois défunts, s'arrêtèrent surtout devant les fresques nouvellement repeintes du Rāmāyaṇa qui décorent l'intérieur de la galerie du Wăt P'ră Kĕu.

III. Les cérémonies relatives à l'inauguration de la statue du roi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YÔT FẠ et du nouveau pont sur le Mènăm commencèrent le 5 avril par des services religieux préparatoires qui eurent lieu presque simultanément au Wăt Sŭt'ăt et devant la statue à inaugurer. Le roi se rendit d'abord à 5 h. au Wăt Sŭt'ăt, le dernier des monastères fondés par le roi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YÔT FẠ, et fit ses dévotions à la grande statue appelée Çrī Sākyamunī que le même roi, à la fin de son règne, fit transporter de Sŭkhôt'ăi à Bangkok. Le service fut célébré par 120 bonzes appartenant à 12 monastères de la capitale, sous la présidence du Sŏmdĕt P'ră VĂNRĂT, abbé du Wăt Sŭt'ăt. Le roi, avant la fin du service, se rendit à l'entrée du nouveau pont. Là, sur la place aménagée devant la statue monumentale du roi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YÔT FẠ, entre les deux rampes qui permettent d'accéder au pont, avaient été installés, de chaque côté de la statue, deux pavillons se faisant vis-à-vis, réservés, l'un au roi, aux membres de la famille royale et au corps diplomatique, l'autre aux fonctionnaires et aux invités. Au fond du pavillon royal, situé à droite de la statue, on avait placé, sous un grand parasol à étages, une selle d'éléphant servant d'autel pour les deux statues bouddhiques commémoratives du premier règne et du règne actuel (ce sont de petites statues en samrit de factures différentes, qui représentent un religieux assis, tenant devant son visage un éventail). La statue à inaugurer était cachée par des rideaux de brocart. Le service, spécialement dédié, comme celui du Wăt Sŭt'ăt, à la consécration de la statue et du pont, fut conduit par trente bonzes présidés par le *saṅgharāja*.

Le lendemain 6 avril, jour anniversaire de la fondation de la dynastie, les cérémonies furent entourées d'une pompe imposante. A 6 h. 30 du matin, le roi, habillé d'un riche costume de soie verte (la couleur convenant au jour de la semaine,

mercredi), couvert d'un manteau de même couleur broché d'or, chaussé de babouches et coiffé d'un chapeau de feutre à larges bords garni d'une plume blanche, fut conduit en palanquin à travers les rues de la ville, du palais à l'entrée du pont. Le cortège proprement dit, précédé de troupes à pied et à cheval, comprenait plus de 900 personnes, aides de camp, gardes du corps, pages, musiciens, porteurs de parasols, d'oriflammes et d'autres insignes, etc., qui marchaient dans l'ordre accoutumé. Arrivé devant la place aménagée comme il a été dit plus haut, le roi se rendit d'abord au pavillon et alluma des cierges devant l'autel. S.A.R. le prince de NĂK'ÔN SĂWÂN, à titre de président du Comité chargé de la construction du monument, lut au roi un rapport sur l'exécution des travaux. Après avoir répondu, le roi alla prendre place sous un dais tendu d'étoffes blanches, érigé en face de la statue. Au moment propice, fixé entre 8 h. 5 et 8 h. 21, le chef des astrologues royaux fit retentir le « gong de la victoire ». Le roi découvrit alors la statue. Les bonzes se mirent à réciter des stances de bénédiction. Diverses fanfares se firent entendre. Vingt et un coups de canon furent tirés à bord des bateaux de guerre. Et sur les deux rives du fleuve, des théâtres en plein air commencèrent à jouer pour le public.

Ensuite, le roi monta jusqu'au pied de la statue, l'aspergea et l'oignit d'eau consacrée (pl. XXIX, B). Après quoi, il alla allumer des cierges et des bâtons d'encens sur un petit autel disposé devant la statue où il se tint agenouillé quelques instants. Puis il revint au pavillon et offrit des présents aux bonzes. Pendant la récitation des prières, la reine alla s'agenouiller à son tour devant l'autel. Les prières terminées, le roi remonta en palanquin et le cortège royal s'engagea sur le pont. Le roi prit place dans un pavillon aménagé sur la rive droite, au bord du fleuve. Les tabliers du pont furent relevés pour permettre aux bateaux de guerre de défiler devant le roi. Puis ce fut un défilé de barques analogue à celui qui forme la procession du *kăthîn*. Quarante-huit embarcations y prirent part, dont les deux grandes barques royales qui fermaient le cortège. L'une, celle dont la proue se termine par une tête de *haṃsa*, accosta devant le pavillon royal. Le roi s'y embarqua et tout le cortège se mit en marche vers le palais, salué de nouveau par les canons de la marine.

A 10 h. 30, un *wien t'ien* eut lieu autour du petit édifice qui abrite le *lăk mương*, situé dans le coin Sud-Est de la place des crémations, non loin du palais. Devant l'autel avaient été placés des offrandes de fleurs et de fruits disposées en *băi si*, des cierges et des bâtons d'encens allumés. Les personnes présentes, des fonctionnaires et des gens du peuple, se rangèrent dans la cour étroite qui entoure l'édifice et se passèrent de l'une à l'autre les cierges que leur distribuèrent des brahmanes.

A 5 h., la même cérémonie du *wien t'ien* fut célébrée, mais avec un concours de monde beaucoup plus imposant, autour de la statue du roi P'RĂ P'ŬTTH'Ă YÔT FẠ devant laquelle avaient été placés les *băi si* de cristal, d'or et d'argent. Une fois cette cérémonie terminée, une foule innombrable défila devant la statue, au pied de laquelle s'amoncelèrent les couronnes et les fleurs. Le *wien t'ien* fut répété à la même heure les deux jours suivants.

A la nuit, la statue et le pont furent illuminés. Sur les deux rives, les théâtres en plein air jouèrent jusqu'au milieu de la nuit. Dans toute la ville, les édifices publics, les maisons de commerce et beaucoup de maisons particulières avaient été décorées et furent illuminées trois nuits durant. Le motif de décoration le plus répandu était le *cakra*, insigne de la dynastie, souvent accompagné du trident. Ces fêtes prirent fin dans la nuit du 8 avril.

A la suite des fêtes relatives au 150e anniversaire de Bangkok, la circulaire officielle du Ministère du Palais donne encore le programme de deux autres cérémonies qui prirent place le 9 et le 23 avril. La première consista dans une célébration exceptionnelle de l'accession de S. M. Prac'ath'ipŏk dont l'anniversaire avait déjà été solennisé, le 25 février, de la manière accoutumée. Cette cérémonie fut calquée sur celle qui a lieu, pour le présent règne, à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du roi (8 novembre), sauf qu'elle se déroula au palais Čăkri. Elle comporta essentiellement un ondoiement *mūrdhābhiṣeka*, précédé et suivi de services bouddhiques. Elle se termina par un *wien t'ien* autour du palais Čăkri qui, comme le Wăt P'ră Kĕu, vient d'être l'objet d'importants travaux. Pour l'après-midi, on avait projeté une revue militaire qui fut supprimée au dernier moment, en raison du décès de S. A. R. le prince de Lŏpburi, frère du roi. La cérémonie du 23 avril fut la répétition pure et simple d'une cérémonie qui a lieu chaque année immédiatement avant la commémoration de l'avènement du roi actuel et qui consiste dans un service bouddhique consacré à la mémoire des six prédécesseurs du roi actuel et des cinq reines-mères. Le service, comme à sa date habituelle, fut célébré au palais Ămărin (un autre édifice de l'ancien palais) par 85 bonzes en présence des onze urnes contenant les cendres royales accompagnées des statuettes bouddhiques et des regalia appropriés. Cette cérémonie mit un terme à l'ensemble des solennités organisées pour le 150e anniversaire de Bangkok.

Instauration du régime constitutionnel. — Le 24 juin 1932, à l'aube, la Salle du Trône Ănăntăsămak'ŏm était occupée par des troupes venues en bon ordre des quartiers de Bangs'ŭ et escortées d'autos mitrailleuses et de tanks. Des détachements étaient envoyés aussitôt au domicile des grands princes et de quelques hauts fonctionnaires pour les « prier », suivant la formule employée, de se rendre sur le champ à la Salle du Trône. Le premier prince de la personne duquel on s'assura fut S. A. R. le prince de Năk'ŏn Săwăn, qui, pendant l'absence du Roi, en villégiature à Húa Hĭn, exerçait les fonctions de chef du gouvernement. LL. AA. RR. le prince Năriṭ et le prince Dămrŏng ne tardèrent pas à le suivre au quartier général des révolutionnaires. Ces opérations furent partout conduites dans le calme, sauf pour le général P'ăya Sénasŏngk'ram, commandant la première division de la Garde, qui fut blessé et dut être transporté à l'hôpital. S. A. R. le prince de Kămp'ĕng P'ĕt, prévenu à temps, put s'enfuir de Bangkok sur une locomotive haut-le-pied et gagner Húa Hĭn.

Au cours de la matinée, était distribuée à travers les rues de la ville une Proclamation du Parti du Peuple qui exposait à la population les raisons de l'action entreprise contre le gouvernement. On reprochait au roi d'avoir déçu les espérances qu'on avait mises en lui au début de son règne, d'avoir continué à gouverner en roi absolu comme ses prédécesseurs, d'avoir confié les postes les plus importants aux membres de la famille royale et à des favoris, et d'avoir fermé les yeux sur les abus et les malhonnêtetés de ceux qui détenaient le pouvoir. Les princes et les gouvernants, couverts par l'absolutisme royal, n'avaient songé qu'à leurs intérêts particuliers et s'étaient montrés incapables de remédier à la crise économique dont souffrait le pays. Emus par cet état de choses, des fonctionnaires, des soldats et des citoyens avaient formé le Parti du Peuple (*K'ăṇă ràtṣăḍŏn*) et avaient décidé de s'emparer du pouvoir afin d'établir un gouvernement représentatif. Les promoteurs de ce mouvement, continuait la Proclamation, n'avaient nullement l'intention de renverser la royauté.

Ils annonçaient qu'ils avaient envoyé au roi un message lui demandant de rester sur le Trône, mais à la condition de régner en souverain constitutionnel et de ne plus faire aucun acte qu'avec le consentement d'une assemblée de représentants du peuple siamois. Toutefois, si le roi refusait d'accepter ces conditions ou ne répondait pas dans le délai qui lui avait été imparti, on se verrait forcé de proclamer la République, et l'Assemblée serait appelée à choisir un chef de l'Etat dont les fonctions auraient une durée limitée. Le programme du Parti était résumé dans les six points suivants : 1. Maintien de l'indépendance nationale dans les domaines judiciaire, économique et politique. 2. Maintien de la paix et de la sécurité publiques et diminution du nombre des crimes. 3. Amélioration des conditions économiques par l'adoption de moyens propres à mettre fin au chômage et par l'établissement du plan économique de la nation. 4. Egalité des droits de tous les citoyens et abolition des privilèges des princes. 5. Liberté pour tous dans la mesure compatible avec la mise en œuvre des quatre points du programme qui viennent d'être énoncés. 6. Développement de l'instruction publique. La Proclamation se terminait par une exhortation à la population de rester calme et de ne pas s'opposer à l'action du Parti du Peuple.

La lettre adressée au Roi fut portée de la même manière à la connaissance du public. Elle commençait par informer le roi que S. A. R. le prince de NĂK'ÒN SĂWĂN et d'autres membres de la famille royale étaient entre les mains des révolutionnaires et qu'ils répondraient sur leurs personnes de toute violence qui serait exercée contre le Parti du Peuple. Elle ajoutait que le Parti du Peuple n'avait nullement l'intention de s'emparer du trône, et qu'il avait essentiellement en vue l'établissement d'un régime constitutionnel. Le roi était prié de revenir à Bangkok et de continuer à régner en se soumettant à la Constitution qui avait été préparée par le Parti du Peuple. Il était accordé au Roi pour répondre un délai d'une heure à compter du moment où la lettre lui serait remise. En cas de refus ou de silence de la part du Roi, il n'était plus question, comme dans la Proclamation, d'instituer la République, mais de mettre immédiatement la Constitution en vigueur, et de choisir un membre de la famille royale pour exercer la royauté conformément aux règles de la Constitution. La lettre était signée par trois colonels en activité.

A la suite de la lettre au roi était imprimée une note de S.A.R. le prince de NĂK'ÒN SĂWĂN recommandant aux soldats, aux fonctionnaires et au peuple de maintenir l'ordre, afin d'éviter que le sang siamois ne soit versé inutilement.

En fait, la population demeura passive. Un grand nombre de curieux se portèrent vers la Salle du Trône dont les abords étaient gardés par la troupe. Mais il n'y eut aucune manifestation, soit hostile, soit favorable à l'action entreprise par les révolutionnaires. Les boutiques qui avaient fermé leurs portes à la nouvelle des événements rouvrirent l'une après l'autre dans le courant de l'après-midi.

La lettre qui a été analysée plus haut fut portée au roi à Húa Hĭn par le bateau de guerre *Sukhodaya*. Le roi répondit qu'il acceptait d'autant plus volontiers de se soumettre à l'autorité d'une constitution que ce changement répondait entièrement à ses vues personnelles. Il ajoutait que son état de santé ne lui permettrait sans doute pas d'assumer pour bien longtemps ses nouveaux devoirs, mais qu'il espérait qu'en restant à la tête du pays, il faciliterait la tâche du nouveau gouvernement en ce qui concerne les relations avec les puissances étrangères.

Le roi quitta Húa Hĭn par train spécial dans la soirée du 25 juin et arriva à Bangkok dans le milieu de la nuit.

Le lendemain à 11 h., il reçut des délégués du Parti du Peuple qui lui remirent un projet de Constitution. Le roi, après en avoir pris rapidement connaissance, déclara qu'il donnerait sa réponse le lendemain.

Dans la soirée du 27 juin, on annonça que la Constitution avait été acceptée par le roi.

Cette constitution n'avait qu'un caractère provisoire. On dit que c'est le roi qui insista durant les pourparlers pour que le texte qui lui était présenté ne fût pas considéré comme définitif. Quant au fond, le projet préparé par les révolutionnaires ne subit que de légères modifications.

La Constitution du 27 juin est caractérisée par l'effacement presque complet du roi dans la conduite des affaires du royaume. « La souveraineté appartient au Peuple » (art. 1er). Elle est exercée, au nom de la nation, conjointement par le roi, l'Assemblée du Peuple, le Comité du Parti du Peuple, les Tribunaux (art. 2). Le roi est bien déclaré le chef suprême du pays, et en conséquence, c'est en son nom que les lois doivent être faites et les jugements rendus (art. 3). Mais son rôle ne consiste guère qu'à entériner les décisions de l'Assemblée ou du Comité. Encore la sanction royale n'est-elle nécessaire que pour les affaires courantes. Si le roi est obligé de s'absenter de la capitale ou qu'il soit soit empêché temporairement d'exercer le pouvoir, il n'a pas à se préoccuper de désigner une personne qualifiée pour le remplacer: le Comité se substitue à lui instantanément (art. 5). Le roi nomme et révoque les ministres sur la recommandation du Comité (art. 35), mais ce n'est pas lui qui choisit les membres du Comité. En cas de nécessité pressante, c'est au Comité seul qu'il appartient de prendre les mesures d'urgence, en attendant que l'Assemblée puisse être convoquée (art. 29). C'est encore au Comité seul qu'il appartient de diriger la politique extérieure du pays, le roi devant être seulement tenu au courant (art. 36). Le roi conserve toutefois le droit de signer les traités et de déclarer la guerre, en se conformant à l'avis du Comité (art. 37). Même l'exercice du droit de grâce lui est enlevé au profit du Comité; pourtant, il est spécifié qu'aucune grâce ne être accordée sans l'autorisation du roi (art. 30). C'est, en somme, la seule prérogative qui lui reste. Il ne peut, il est vrai, être poursuivi en matière pénale devant les tribunaux; mais cette immunité cesse devant l'Assemblée (art. 6).

Le gouvernement du royaume appartient en réalité à l'Assemblée du Peuple (*Săph'à phù t'ên ràtsădòn*) et à un organe étroitement assujetti à l'Assemblée, le Comité du Parti du Peuple (*K'ănăkămmăkan ràtsădòn*) (1). L'Assemblée a d'abord le pouvoir législatif. Les lois, une fois votées, doivent être promulguées par le roi dans un délai de sept jours à partir de celui où elles lui ont été communiquées. Le roi peut demander une seconde délibération, mais si le désaccord persiste après le second vote, l'Assemblée aura le droit d'ordonner elle-même la promulgation (art. 8). L'Assemblée a en outre le contrôle des affaires du pays. Non seulement le Comité est politiquement responsable devant elle, mais elle a aussi le droit de révoquer un fonctionnaire quelconque du gouvernement (art. 9).

---

(1) On a adopté pour désigner les nouveaux organes constitutionnels la terminologie semi-officielle usitée par les journaux locaux de langue anglaise. Toutefois, on n'a pas pu se résoudre à employer le mot « Sénat » dont les journaux se sont servis pour désigner l'Assemblée jusqu'à la Constitution définitive.

L'Assemblée nomme son président (art. 18) et fixe elle-même la date de ses réunions ordinaires. Une session extraordinaire est ouverte quand quinze membres le demandent ou quand le Comité le requiert ; c'est alors le président qui convoque l'Assemblée (art. 21). L'Assemblée ne peut se réunir valablement que si plus de la moitié de ses membres sont présents (art. 22). Les votes ont lieu à la majorité des voix ; en cas de partage égal des votes, le président a voix prépondérante (art. 23).

En ce qui concerne la composition de l'Assemblée, la Constitution prévoit trois périodes successives. L'Assemblée sera d'abord provisoirement composée de 70 membres choisis par le Parti du Peuple. Dans les six mois, ou dès que l'ordre sera rétabli, on formera une nouvelle Assemblée composée mi-partie de membres élus, mi-partie de membres de l'Assemblée provisoire. Les membres élus seront choisis à raison d'un député par *căngwât* (1) et, pour les *căngwât* dont la population dépasse 100.000 habitants, d'un député par 100.000 habitants (art. 10). Les élections seront à trois degrés (art. 12). Au premier degré seront électeurs tous les habitants d'une commune (*mū bàn*), sans distinction de sexe, âgés de 20 ans accomplis (art. 14). Seront éligibles à l'Assemblée et aux collèges électoraux d'arrondissement (*tămbŏn*) et de *căngwât* les individus de nationalité siamoise, âgés de 20 ans accomplis, qui auront subi avec succès un examen politique préalable d'après un programme établi par l'Assemblée provisoire (art. 11). Les membres élus seront nommés pour quatre ans ; mais s'il se produisait une vacance, il n'y serait pourvu que pour le temps restant à courir du mandat vacant (art. 13). L'autre moitié de l'Assemblée sera, comme il a été dit plus haut, composée de membres appartenant à la première Assemblée, c'est-à-dire choisis par le Parti du Peuple. Si les membres de la première Assemblée sont plus nombreux que les membres élus, ils désigneront eux-mêmes ceux d'entre eux qui devront se retirer. Si, au contraire, ils sont en nombre inférieur, ils éliront de nouveaux membres par cooptation. Ce régime de transition durera jusqu'à ce que plus de la moitié de la population ait obtenu le certificat d'études primaires, et, en tout cas, dix années au maximum à partir de la mise en vigueur de la Constitution. Alors s'ouvrira le régime définitif où tous les membres de l'Assemblée sans exception seront élus suivant une procédure qui sera fixée par une loi (art. 10).

Le Comité du Parti du Peuple est composé d'un président et de quatorze membres (art. 32). Le président est choisi par l'Assemblée parmi ses membres, et il choisit à son tour ses collaborateurs parmi les membres de l'Assemblée (art. 33). Le Comité est l'organe exécutif des décisions de l'Assemblée. Il ne peut agir que selon les vœux de l'Assemblée (art. 28) et il est responsable politiquement devant elle (art. 9). Il ne lui est permis de légiférer qu'en cas de nécessité urgente, et il doit alors se hâter de soumettre la loi à l'approbation de l'Assemblée (art. 29).

Le premier effet de la mise en vigueur de la Constitution fut la libération des otages détenus à la Salle du Trône. LL. AA. RR. le prince NĂRĬT et le prince DĂMRŎNG furent reconduits à leurs palais le 28 juin. S. A. R. le prince de NĂK'ÔN SĂWĂN regagna le sien le 3 juillet, mais pour quitter le Siam le lendemain avec toute sa famille.

La composition de l'Assemblée fut arrêtée dès le 27 juin, et l'Assemblée tint sa première séance le 28. Les membres furent requis de prêter un serment de fidélité à

(1) Circonscription administrative correspondant, pour l'étendue, à notre département. Il y a actuellement 74 *căngwât*.

la nation et d'accepter les six points du programme du Parti du Peuple. L'Assemblée élut comme président le Cào P'ăya Th'ăммăçăk Mŏntri, ancien ministre de l'Instruction publique, et comme président du Comité, le P'ăya Mănopăkon, président de la Cour d'Appel.

Tous les ministres, à l'exception du ministre de la Cour, furent relevés de leurs fonctions, qui furent attribuées principalement à des membres de l'Assemblée ou du Comité. Les membres de la famille royale ne conservèrent aucun poste important. Dans l'armée, l'élimination fut presque complète.

Il ne peut être question ici d'exposer comment la Constitution fonctionna dans la pratique, ni de rechercher si le jeu des divers organes constitutionnels fut bien tel que les auteurs de la Constitution l'auraient voulu.

Une des principales tâches de l'Assemblée fut l'établissement d'une Constitution définitive. Le projet fut élaboré par une commission qui se tint en rapports constants avec le roi. Il fut soumis à l'Assemblée le 25 novembre et adopté en troisième lecture, après quelques modifications, le 29 novembre.

La nouvelle Constitution ne diffère pas, dans ses grandes lignes, de la Constitution provisoire du 27 juin. Elle conserve les mêmes organes : le roi, une Assemblée unique et entièrement renouvelable tous les quatre ans, un Conseil chargé du gouvernement et responsable politiquement devant l'Assemblée. Mais dans la répartition des compétences entre ces divers organes, de sérieuses modifications ont été apportées à l'œuvre du Parti du Peuple. D'une manière générale, on constate que les attributions des organes exécutifs sont définies avec plus de netteté, ce qui leur donne une plus grande indépendance relative vis-à-vis de l'Assemblée. Le Comité, qui s'appelle maintenant Conseil d'Etat, a bien en mains la conduite des affaires publiques, et la nouvelle rédaction ne prête plus le flanc à une ingérence possible de l'Assemblée dans des matières purement administratives. Mais c'est surtout en ce qui concerne le rôle du roi que la différence est le plus marquée. Le roi acquiert une place prééminente dans le gouvernement, et ses pouvoirs ont été non seulement précisés, mais aussi considérablement accrus. Bien entendu, chacun de ses actes doit être contresigné par un membre du Conseil d'Etat qui en supportera la responsabilité devant l'Assemblée (art. 57). Mais le roi est appelé désormais à coopérer à l'œuvre du gouvernement. La nouvelle Constitution déclare bien que la souveraineté émane de la Nation, mais elle ajoute aussitôt que c'est le roi, chef de la nation, qui exerce la souveraineté sous tous ses aspects, en se conformant aux dispositions de la Constitution (art. 2). La personne du roi est sacrée et au-dessus de toute atteinte (art. 3). Il n'est plus question de la possibilité de le traduire devant l'Assemblée. Le roi est le chef de l'armée (art. 5). On lui rend l'initiative du droit de grâce (art. 55). Il recouvre le droit de proclamer la loi martiale (art. 53), le droit de déclarer la guerre, de faire la paix et de traiter avec les puissances étrangères. Il est seulement spécifié qu'une déclaration de guerre ne pourra être faite que si elle n'est pas contraire au pacte de la Société des Nations, et que tout traité modifiant la consistance du territoire de l'Etat siamois ou nécessitant l'intervention d'une loi pour entrer en vigueur devra recevoir l'assentiment de l'Assemblée avant de pouvoir être exécuté (art. 54). En cas de nécessité urgente, si l'Assemblée ne peut pas être convoquée en temps utile, c'est au roi qu'il appartiendra de prendre provisoirement les mesures que la situation exigera (art. 52). Si le Roi doit s'absenter du royaume (et non plus seulement de la capitale) ou qu'il soit empêché d'exercer ses fonctions, c'est-lui-même qui désignera

un régent ou un conseil de régence, sauf à faire ratifier son choix par l'Assemblée. Ce n'est qu'à défaut par le roi de nommer un régent ou un conseil de régence que l'Assemblée procédera à cette nomination (art. 10). A l'égard de l'Assemblée, les pouvoirs du roi ont été accrus d'une manière plus sensible encore. En cas de conflit entre le roi et l'Assemblée, la procédure du veto reçoit des délais plus accommodants. Un mois doit s'écouler entre le jour où la loi a été soumise au roi et celui où l'Assemblée doit être appelée à délibérer de nouveau. Le vote a lieu au scrutin secret par appel nominal des votants. Si l'opinion de l'Assemblée n'a pas changé, la loi sera de nouveau soumise au roi, et ce n'est que quinze jours après un nouveau refus du Roi que l'Assemblée pourra passer outre à la promulgation (art. 39). Enfin, — et c'est ici l'innovation la plus importante, — le roi reçoit le droit de dissoudre l'Assemblée afin de provoquer de nouvelles élections. Le décret de dissolution devra prévoir de nouvelles élections dans les 90 jours (art. 35).

La Constitution du 27 juin avait décidé que la succession au Trône aurait lieu d'après les règles actuellement en vigueur, sauf approbation de l'Assemblée (art. 4). Il n'est rien changé à cette disposition (art. 9).

Les membres de la famille royale, jusqu'aux *Mŏm Cảo* inclusivement, sont déclarés « au-dessus de la politique » (art. 11). Ils ne peuvent faire partie ni de l'Assemblée, ni du Conseil d'Etat.

L'Assemblée prend maintenant le nom d'Assemblée des Représentants du Peuple. Son rôle essentiel est de voter les lois qui sont ensuite soumises à la sanction du roi par le président du Conseil d'Etat (art. 38). Les lois sont votées à la majorité des voix. Le président de l'Assemblée garde voix prépondérante en cas de partage égal des votes (art. 26). Le quorum est réduit au tiers du nombre total des membres de l'Assemblée (art. 25). Il est explicitement formulé que le budget doit être passé chaque année sous la forme d'une loi (art. 37).

L'Assemblée doit tenir une session régulière chaque année. La première session doit avoir lieu dans les 90 jours qui suivent les élections. La date des autres sessions ordinaires est fixée par l'Assemblée (art. 28). C'est au roi qu'il appartient de convoquer l'Assemblée, d'ouvrir la session et de la clore (art. 30). Une session régulière doit durer normalenent 90 jours, mais la durée en peut être prolongée par le roi; le roi peut aussi proroger l'Assemblée avant la fin normale de la session (art. 29). Le roi peut convoquer l'Assemblée en session extraordinaire quand l'intérêt de l'Etat l'exige (art. 31), ou quand le tiers des membres au moins en a fait la demande au président de l'Assemblée (art. 32).

Pour la composition de l'Assemblée, il est prévu, comme dans la Constitution provisoire, une période transitoire de dix années au maximum durant laquelle l'Assemblée ne sera composée que pour moitié de membres élus. L'autre moitié sera formée de membres choisis, non plus par le Parti du Peuple, mais par le roi (art. 65). Ces membres non élus resteront en fonctions pendant toute la période transitoire. En cas de dissolution de l'Assemblée, ils conserveront leur mandat (art. 66), mais ils ne pourront se réunir qu'avec les nouveaux membres élus (art. 67). Une loi fixera ultérieurement la composition des collèges électoraux, les conditions d'éligibilité et la procédure des élections (art. 17). La Constitution se borne à poser le principe du renouvellement intégral de l'Assemblée tous les quatre ans (pour les membres élus) (art. 18) et à condamner le mandat impératif (art. 20). Tous les membres de l'Assemblée, avant d'entrer en fonctions, seront tenus de prêter un serment de fidélité, non plus aux six principes du Parti du Peuple, mais à la Constitution (art. 19).

Le Conseil d'Etat (*Kăṇă răṭhămŏntri*) est composé d'un président et de 14 membres choisis par le roi parmi les membres de l'Assemblée. D'autres membres, au nombre de 10 au plus, pourront être choisis en dehors de l'Assemblée (art. 46 et 47). Ces derniers pourront assister aux séances de l'Assemblée et y prendre la parole, mais ils ne pourront naturellement pas prendre part aux votes (art. 48).

Le Conseil d'Etat est chargé du gouvernement sous le contrôle de l'Assemblée (art. 40 et 46). Un membre du Conseil d'Etat peut se voir confier la charge d'un ministère. Il est alors politiquement responsable devant l'Assemblée pour les actes qu'il a accomplis dans l'exercice de ses fonctions. Mais tous les membres du Conseil d'Etat, qu'ils aient été pourvus ou non d'un ministère, sont collectivement responsables devant l'Assemblée pour la politique générale du gouvernement (art. 50). Chaque membre de l'Assemblée a le droit d'interpeller le Conseil d'Etat sur la conduite des affaires publiques. Toutefois, le Conseil peut refuser de répondre s'il estime que la question ne peut pas être discutée publiquement pour des raisons de sécurité publiques ou d'intérêt vital pour l'Etat (art. 40). L'Assemblée peut émettre un vote hostile au Conseil tout entier ou à l'un de ses membres. Un tel vote ne peut être émis que le lendemain du jour où la motion refusant la confiance a été proposée à l'Assemblée (art. 41). Les pouvoirs du Conseil d'Etat prennent automatiquement fin avec la législature au cours de laquelle il a été choisi. Toutefois, le Conseil d'Etat en exercice reste provisoirement en charge jusqu'à ce qu'un nouveau Conseil ait été constitué. Il en est de même en cas de démission collective du Conseil (art. 51).

La nouvelle Constitution est une constitution rigide qui ne peut être modifiée qu'à la suite d'une procédure spéciale, comprenant, en résumé: 1° une demande de révision présentée soit par le Conseil d'Etat, soit par le quart au moins des membres de l'Assemblée et acceptée par les trois quarts au moins des membres de l'Assemblée; 2° un second vote requérant la même majorité, un mois après le premier vote. Une fois le principe de la révision accepté, il est procédé aux modifications proposées comme s'il s'agissait d'une loi ordinaire (art. 63).

Le vote de la Constitution définitive parut rétablir l'harmonie entre les différentes classes de la société siamoise. Les promoteurs du mouvement du 24 juin, au nombre de 53, se présentèrent le 7 décembre devant le roi avec des offrandes de réconciliation, cierges, bâtonnets d'encens et fleurs posés sur un plateau d'or, et obtinrent du roi un pardon complet pour les imputations dont ils avaient chargé la dynastie et la famille royale et dont ils reconnurent l'injustice.

Le 10 décembre, la Constitution fut solennellement remise à la nation par le roi. Ce fut l'occasion d'une émouvante cérémonie, ordonnée suivant le protocole des grandes audiences royales. Au début de l'après-midi, les membres de la famille royale, le corps diplomatique, les membres du Conseil d'Etat, les ministres, les membres de l'Assemblée et les hauts fonctionnaires, tous en grand uniforme, se rendirent à la Salle du Trône Ănăntăsămăk'ŏm et prirent place dans les trois ailes Nord, Sud et Est du bâtiment. L'aile Ouest était fermée par un grand rideau de brocart qui cachait le Trône. Quand ce rideau s'ouvrit, le roi apparut vêtu d'un somptueux costume de soie brochée d'or, coiffé de la haute couronne pointue, assis sous un parasol à neuf étages et ayant à ses côtés des pages portant tous les *regalia*. Le président du Conseil d'Etat lui présenta le texte de la Constitution écrit dans la forme des anciennes lois du royaume sur un volume « en accordéon ». Le roi apposa sa signature sur laquelle fut ensuite appliqué un sceau unique à l'effigie du garuḍa. Un scribe lut une

proclamation annonçant la volonté du roi d'accorder la Constitution au pays. Le président du Conseil d'Etat présenta de nouveau la Constitution au roi, et, au moment propice, marqué par le battement du Gong de la Victoire, le roi remit le volume au Président de l'Assemblée. Au même moment, les conques retentirent, la Garde présenta les armes, sous les fenêtres du Palais, plusieurs fanfares éclatèrent à la fois, les canons commencèrent à tonner, et dans tous les monastères du royaume, on battit les gongs ou les tambours pendant dix minutes, tandis que les bonzes se mettaient à réciter les prières. La cérémonie se termina par une adresse de remerciements au Roi lue par le Président de l'Assemblée. Le Roi se présenta ensuite de l'un des balcons de la Salle du Trône devant la foule assemblée à l'extérieur, et un scribe lut de nouveau en public la proclamation par laquelle le Roi accordait la Constitution. Les deux jours suivants, des prières furent dites dans la Salle du Trône devant un autel où l'on avait placé la statue du Buddha fondue à l'occasion du présent règne, et près duquel se trouvait la Constitution portée sur un double plateau d'or. Les offrandes furent présentées aux religieux officiants par les ministres et les membres du Conseil d'Etat, sous la conduite du roi. Après le *wien t'ien* rituel, la Constitution fut ointe par le roi. Les trois jours furent naturellement marqués par de grandes réjouissances publiques, notamment dans les jardins de Săránrŏm, mis à la disposition du Parti du Peuple. La Constitution, placée sous un dais et gardée par des soldats en armes, fut exposée au public dans le parc attenant à la Salle du Trône.

NÉCROLOGIE

PAUL DOUMER.

Le président DOUMER est mort assassiné le 7 mai 1932, laissant derrière lui, avec l'impérissable souvenir de sa vie héroïque, une belle œuvre nationale : l'Union indochinoise.

Peut-être avait-il rêvé de faire servir à la rénovation de la vieille France les rares facultés d'homme d'Etat qu'il avait déployées en Extrême-Orient ; mais la fortune ne lui concéda pas le privilège d'exercer le pouvoir dans les conditions de plénitude et de durée qu'eût exigées une si vaste entreprise. Il a eu toutefois l'honneur, qui n'est pas médiocre, de transformer l' « expression géographique » qu'était avant lui l'Indochine en une réalité dotée des caractéristiques qu'il jugeait essentielles à un Etat moderne. Parmi ces dernières se détache en relief la place d'honneur réservée à la science. A peine avait-il pris possession du Gouvernement général qu'il fit surgir autour de lui une floraison d'établissements scientifiques : Service géologique, Service géographique, Observatoire météorologique, Instituts bactériologiques, Ecole de médecine, Ecole française d'Extrême-Orient. Il instituait ainsi au cœur de l'Union indochinoise une haute tradition, heureusement continuée après lui, qui s'inspirait d'une de ses idées directrices.

Paul DOUMER appartenait à une génération qui eut pour guides spirituels BERTHELOT et RENAN et qui, comme eux, croyait d'une foi inébranlable à la dignité et à la vertu bienfaisante de la science, non seulement de celle qui se peut monnayer en profits immédiats, mais même de cette forme plus élevée de la connaissance qui, sans exclure l'utilisation de ses découvertes, ne se propose d'autre objet direct que l'observation et l'explication des faits. Cette leçon que le modeste professeur de mathématiques au Collège de Mende avait reçue des maîtres de sa jeunesse, le gouverneur général ne faisait que l'appliquer lorsqu'il fit entrer dans son plan d'organisation le projet de deux institutions parallèles, qui devaient se consacrer, l'une — la Mission scientifique permanente — aux sciences naturelles, l'autre — l'Ecole française d'Extrême-Orient — à l'étude des civilisations de l'Indochine et des pays voisins. La première, née trop tard, lorsque la main créatrice s'était déjà retirée, succomba à une tâche qui aurait pu être belle et n'eut qu'une existence éphémère. La longue carrière de la seconde, l'estime où sont tenus ses travaux attestent assez combien fut clairvoyante la pensée qui l'appela à la vie. Au moment où son fondateur vient de disparaître, c'est pour elle un pieux devoir que d'apporter sur cette tombe l'hommage en quelque sorte filial d'une famille spirituelle restée fidèle à ses origines. Chargé d'être ici l'interprète de ses sentiments, je ne crois pouvoir mieux les exprimer qu'en évoquant les souvenirs du temps où le Gouverneur général DOUMER m'admit à collaborer à la réalisation de son dessein : témoin des incertitudes et des difficultés de la première heure, j'ai pu connaître par expérience l'inappréciable valeur de sa sagesse, de sa fermeté, de sa bienveillance et je puis attester que si l'Ecole a pu, non seulement naître, mais durer et grandir, c'est à lui qu'elle le doit.

Il avait déjà présentes à l'esprit les grandes lignes de cette fondation lorsqu'il demanda à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres de l'aider à en préparer le statut. Il avait même, avec son habituelle promptitude de décision, assuré son existence en inscrivant dans un de ses premiers budgets, celui de 1899, au chapitre des Etablissements scientifiques, un crédit spécial sous la rubrique « Ecole française d'Extrême-Orient ». Cette dénomination choisie par lui, puisque, comme on va le voir, il consentit à la modifier, était à elle seule un programme. Elle signifiait deux choses : en premier lieu, que l'Ecole française d'Extrême-Orient, comme ses aînées d'Athènes et de Rome, devait avoir pour objet, non l'enseignement, mais la recherche ; en second lieu, qu'elle aurait à étudier, non seulement l'Indochine française, mais encore les pays qui lui sont apparentés par le voisinage géographique et la communauté de culture. C'étaient là des points essentiels à fixer dès l'abord. Le mirage d'une « université » hantait certains esprits mal informés ; d'autre part des tendances diverses se manifestaient : les uns n'avaient d'yeux que pour l'Indochine et se fussent contentés d'une sorte d'institut d'histoire locale ; les autres n'y voyaient au contraire qu'un poste d'observation, sans grand intérêt en lui-même, d'où l'on pourrait commodément étudier les seuls pays dignes d'attention : l'Inde et la Chine. Grâce à l'arbitrage éclairé du Gouverneur général, ces aspirations toutes légitimes en quelque mesure, reçurent chacune leur juste part et furent aisément conciliées.

La future institution sortit des délibérations de l'Académie et de l'arrêté qui les sanctionna sous le nouveau nom de « Mission archéologique permanente d'Indochine », qui assurément ne valait pas le premier et donna lieu aussitôt à un singulier malentendu. Les « missions » n'ont jamais été vues d'un très bon œil en Indochine, et non sans cause. Pour des raisons inutiles à développer, elles s'étaient, à l'époque dont nous parlons, multipliées à l'excès. On leur pardonnait cependant d'être fréquentes, à la condition d'être courtes. Mais une mission « permanente » — autant dire perpétuelle — était une notion incompréhensible ou, dès qu'elle était comprise, une nouveauté inouïe. On reconnut donc promptement l'opportunité de revenir au titre primitif.

Il est aisé de changer un nom ; il l'est moins d'ajuster à un vieux mécanisme administratif un rouage nouveau destiné à une fonction exceptionnelle. L'École française ne ressemblait à rien de connu : elle était à la fois un atelier de libres recherches et un service public ; ses membres étaient nommés par le Gouverneur général, mais choisis par une Académie métropolitaine ; les uns étaient des stagiaires qui disparaissaient après un court passage, les autres des membres permanents (dénommés professeurs, tout en ne professant rien), donc des fonctionnaires, mais sans cadre ni règles d'avancement. Pour mettre en marche cette créature hétéroclite, il fallait se fonder sur des analogies aussitôt contredites par des oppositions et tenter de se conformer à des principes qui s'avéraient à chaque instant inapplicables. On comprend assez l'embarras, les scrupules et les hésitations des vieux administrateurs qu'on avait chargés d'une tutelle aussi délicate. L'École française avait été rattachée administrativement à la Direction des Affaires civiles, qui elle-même venait de naître, et dont le chef, M. Stanislas Broni, esprit ouvert et bienveillant, faisait de son mieux pour adapter aux cadres traditionnels les volontés fulgurantes qui partaient du Sinaï gouvernemental. Ce n'était pas une besogne facile. En outre il avait dû, pour diriger ses services, emprunter au Gouvernement de Cochinchine deux ou trois chefs de bureau, et ces diligentes fourmis avaient apporté dans leur nouveau nid tout l'approvisionnement de lois, décrets, arrêtés, circulaires et précédents, amassé par leur expé-

rience personnelle ou hérité de leurs prédécesseurs. Il en résultait que chaque pas en avant se heurtait à une objection. Nous devions alors recourir au Gouverneur général qui, avec une inaltérable patience, examinait ces difficultés et couvrait de son autorité les innovations nécessaires. Il avait aussi à se prononcer sur les plans de travail, les missions à l'intérieur ou à l'étranger, les mesures à prendre pour la protection des monuments, etc.; et j'ai souvent admiré avec quelle pénétration il saisissait les questions qui lui étaient le moins familières, avec quelle sûreté il écartait les idées chimériques, redressait les projets mal venus et approuvait ceux qui devaient réussir.

C'est cette claire compréhension des réalités qui nous permit de tourner un autre obstacle, le plus sérieux de tous. L'Ecole française, avec son personnel très réduit et ses ressources alors fort modestes, ne pouvait rien sans le concours des administrations locales: or elle trouvait dans ce milieu un accueil peu encourageant. Elle faisait en effet partie d'un système gouvernemental, qui y était généralement impopulaire. Jusqu'alors l'Indochine française n'avait été qu'une agglomération de petites souverainetés réunies par le lien très léger et très lâche d'un Gouvernement général sans autorité effective et sans ressources indépendantes. Les résidents supérieurs étaient omnipotents; les résidents provinciaux exerçaient dans leur circonscription un pouvoir absolu sur les autres fonctionnaires. La centralisation introduite par M. Doumer vint bouleverser toutes ces situations. A la tête des grands services furent placés des directeurs généraux, véritables ministres qui dominèrent de haut les gouvernements locaux; leurs agents, émancipés du contrôle des autorités provinciales, se trouvèrent investis d'une autonomie dont ils usaient sans beaucoup de discrétion. La riche Cochinchine, contrainte d'admettre à sa table plantureuse les parents pauvres de l'Union, défendait âprement ses privilèges, et son Conseil colonial devenait le centre d'une résistance forcenée. Intérêts, pouvoir, prestige, tranquillité, tout se trouvait à la fois menacé. Ajoutons que si le renforcement du pouvoir central était une nécessité inéluctable, la transition n'allait pas sans quelque rudesse. La création d'un budget général alimenté par les impôts indirects avait eu pour conséquence l'introduction d'une âpre fiscalité, dont les agents d'exécution n'avaient rien de ce qui eût pu la rendre supportable. Les résidents, qui en général prenaient au sérieux leur rôle de « père et mère du peuple », voyaient avec une réprobation et une anxiété assez justifiées les interventions brutales et parfois abusives des douaniers, les réquisitions sans fin des Travaux publics, toutes les mesures d'autorité auxquelles ils se voyaient, à leur corps défendant, contraints de prêter la main, sous peine de sanctions sévères. C'est à des fonctionnaires ainsi disposés que l'Ecole française allait demander leur collaboration, en ajoutant même quelques charges nouvelles à celles qui étaient déjà si impatiemment supportées. Elle risquait de se heurter à ce mur d'inertie que l'administration, tout en conservant les apparences de la discipline, sait si bien opposer aux obligations qui lui déplaisent. Ce fut encore une initiative du Gouverneur général qui nous tira de cette impasse. Son expérience personnelle lui avait enseigné qu'en présence d'une tâche à accomplir dans un pays inconnu, la première chose à faire est de le voir de ses yeux. Cette méthode qu'il avait suivie lui-même, il nous conseilla de l'appliquer dans notre petite sphère. Ainsi fut décidé le voyage d'exploration qui nous conduisit, mon collaborateur Lunet de Lajonquière et moi, en 1899-1900, le long de la côte d'Annam, à travers le delta tonkinois, les forêts de la Rivière Noire et la vallée du Mékong. Les

résultats dépassèrent toutes les espérances. Non seulement nos travaux futurs se trouvèrent par là munis d'une base solide d'observations de toute sorte, mais encore nous fûmes mis en contact avec les fonctionnaires locaux dont nous souhaitions si vivement le concours. On s'expliqua. Les préventions se dissipèrent. La réserve du début fit place à la confiance, souvent à l'amitié. Certains résidents, qui n'eussent pas accepté d'instructions par voie de circulaires, se montrèrent heureux de s'associer à une œuvre dont on leur faisait comprendre le but élevé et où leur dignité et même leur légitime amour-propre devaient être entièrement sauvegardés. Ainsi fut inaugurée cette amicale coopération, dont nos études ont tiré un si grand bénéfice, qui est entrée aujourd'hui dans les habitudes au point de sembler toute naturelle, mais dont les débuts furent un succès presque inespéré, dû, je le répète, à l'initiative de M. Doumer.

A sa libre volonté est due également la disposition salutaire, par laquelle, en limitant spontanément le droit de nomination du Gouverneur général aux candidats présentés par l'Académie, il bannit de ces choix tout danger de favoritisme et assura la qualité du recrutement de l'Ecole. Voulant d'autre part que le statut établi par lui ne pût être arbitrairement modifié, il lui fit donner la forme d'un décret présidentiel, sauvegardant ainsi la stabilité du régime qui devait assurer l'avenir de l'institution.

Rappelons enfin qu'un des derniers actes de son gouvernement fut la convocation du Congrès d'Orientalistes qui se tint à Hanoi en 1902. Bien que cette réunion de savants n'ait pas eu tout l'éclat qu'elle eût revêtu si elle s'était tenue en sa présence, elle eut cependant l'excellent résultat de faire connaître l'Ecole française au dehors, de lui gagner de précieuses sympathies et d'établir entre elle et les pays voisins des rapports de collaboration scientifique qui se sont dans la suite si heureusement multipliés et fortifiés.

Revenu en France, trop tôt pour l'œuvre qu'il avait instaurée en Indochine, M. Doumer ne cessa de suivre avec un intérêt soutenu les progrès de l'institution fondée par lui ; et nous savons que, dès son élection à la présidence de la République, apprenant qu'un décret sollicité par elle était à l'examen du Ministre des colonies, il insista pour que cet acte fût parmi les premiers qui seraient présentés à sa signature. C'est ainsi que l'arrêté du 15 décembre 1898, qui a donné à l'Ecole sa première organisation, et le décret du 22 juin 1931 qui l'a complétée sont tous deux signés de son nom : symbole expressif de la sympathie que l'illustre Président n'a cessé de lui porter.

Nous devons nous borner ici à l'exposé de ce que Paul Doumer a fait pour l'Ecole française. Ce que fut par ailleurs cette fière existence consacrée aux plus nobles tâches, vouée sans réserve au bien public et sublimée à son déclin par des deuils inouïs stoïquement supportés, d'autres témoins de sa vie le diront mieux que nous. Nous ne pouvons que nous incliner avec respect devant cette grande âme qui survivra comme un grand exemple.

L. Finot.

Charles BATTEUR.

L'homme que nous venons de perdre, Charles Batteur, à qui je suis appelé aujourd'hui à rendre ce triste hommage, après avoir, en tant de bonnes heures, travaillé avec lui, était avant tout un sensible. C'est à cette sensibilité exacerbée, sous des dehors très calmes et qui trompaient, qu'il devait ses admirables qualités d'artiste, c'est



CHARLES BATTEUR.

elle qui lui valait de si chaudes sympathies, comme elle engendrait en lui cette affection profonde pour ses amis, amitié jalouse, mais qui aussi était d'une fidélité à toute épreuve et capable de tous les dévouements.

L'histoire de sa carrière est simple et tient en quelques lignes. Né à Paris le 14 mars 1880, merveilleusement doué pour l'étude et le dessin, il se fit lui-même par un travail acharné et que les circonstances de la vie rendaient particulièrement pénibles; puis fatigué d'un labeur ingrat et sans avenir, il vint demander à la colonie une existence plus libre et un travail plus intéressant. Entré comme inspecteur de 4e classe des Bâtiments civils le 7 janvier 1905, il suivit la filière et il était inspecteur principal de 3e classe au 1er janvier 1917. Mais depuis longtemps il était appelé par nos travaux et ce fut une joie pour lui quand il put être détaché à l'Ecole, comme membre permanent, inspecteur du Service archéologique, le 24 mai 1919. Il avait reçu naturellement au cours de cette carrière tous les ordres locaux et avait obtenu le grade d'officier d'Académie. Après un dernier long séjour dans la colonie, il était allé se retremper en France, quand la mort vint le prendre à Paris le 6 septembre 1932.

C'est par le Laos qu'il débuta en Indochine et dès son arrivée à Luang Prabang, il avait été conquis au fond de l'être par le charme de ce pays, riche d'art, de grâce et de souriante vie indigène, où notre action était encore presque neuve et se montrait si discrète, et jusqu'aux derniers temps, il n'a cessé de se complaire en son souvenir. C'est là que j'ai eu le plaisir de faire sa connaissance pour une amitié que la mort seule devait désunir : du premier jour et de toute volonté, il s'était associé à mes recherches auxquelles il n'a jamais cessé de collaborer, soit dans les bonzeries du Laos, soit dans les vieux tombeaux chinois de l'Annam et du Tonkin, soit dans les pagodes de Hanoi. Je n'étais d'ailleurs que le second de l'Ecole à nous l'attacher et M. Finot, avec son esprit si fin et sa délicatesse de cœur, avait déjà fait sa conquête, dans un court séjour au Laos quelques années auparavant. C'est aussi là que j'ai pu voir combien il sentait le charme de la nature, dans ce doux paysage de Luang Prabang où la fine silhouette des modestes pagodes lutte contre la tristesse cachée de cette contrée jadis glorieuse et qui meurt doucement, comme une fin de journée tranquille dans la sérénité d'un de ces splendides couchants dont il aimait à voir le chatoiement illuminer la fluidité rapide du Mékong.

Quand notre désir commun se réalisa et qu'il fut nommé des nôtres, il eut vite trouvé dans le milieu de notre Ecole le groupe de chaudes amitiés et la direction affectueuse qui lui permirent de donner tout son rendement, sans le heurt d'un ordre trop brusque ou une contrainte de travail lassante pour un esprit aussi passionné de liberté. Dans cette association chaleureuse pour une œuvre désintéressée, où chacun donnait sans compter son effort, il s'était livré corps et âme à la besogne commune.

L'Ecole put du premier jour lui confier la mission qui répondait le mieux à ses désirs et où toutes ses qualités trouvaient libre carrière. Elle l'appela au secours de ce pauvre Laos qu'il aimait si profondément et dont il souffrait de voir l'art délicat périr d'une mort lente et inévitable : éternel conflit d'un passé vénérable avec l'emprise d'une civilisation nouvelle qui étend sur l'enchevêtrement des pagodes vétustes un irréprochable alignement de rues bien droites, macadamisées de leurs décombres. Pour sauver les ultimes vestiges d'un art que sa déplorable construction condamne à une infaillible disparation, l'Ecole lui confia la reprise, pièce à pièce, de la charmante pagode du Văt Sisăket à Vieng Căn, dernier témoin encore debout de

cette délicate architecture et dont le cloître charmant devait par nos soins abriter les mille buddhas qui se perdaient dans la brousse quand ils n'allaient pas s'exiler dans quelque fumoir d'Europe.

Comme inspecteur du Service archéologique, il fut appelé également à diverses reprises à remplir les fonctions de conservateur du Groupe d'Ankor, et on lui doit en particulier le dégagement très heureux du grand temple de Bantāy Kdĕi où nous avons tenté un système différent de déblai : une végétation moins heureuse qu'ailleurs dut être complètement supprimée pour laisser à l'édifice toute la liberté et la noble simplicité de ses lignes, tandis que le temple frère, Tà Prohm, pouvait être abandonné à la folle et luxuriante végétation qui l'avait envahi.

A Hanoi, il s'était passionné pour l'art annamite si malheureusement ignoré des meilleurs esprits et où, trop longtemps, on n'a vu qu'une piteuse contrefaçon de l'art chinois, alors qu'il représente toute une pensée originale qui n'a demandé à la Chine qu'un cadre large. Sa fine sensibilité se plaisait dans l'ombre des vieilles charpentes sculptées ou des puissants toits moussus, dans le calme silence des cours verdies, des arbres séculaires et des murs croulants. En tout point de ces lieux vénérables, où il vint apporter l'aide de nos méthodes et de nos moyens modernes, son intervention fut si discrète que je défie le visiteur le plus sagace de voir dans l'antique Văn Miếu ou la délicieuse chapelle de Một Cột qui allait s'effondrer autour du lourd pilier qui la soutient au milieu des eaux, la moindre trace du secours adroit qui vint les sauver de la ruine.

Et cette affection qu'il avait pour cet art méconnu, il l'avait reportée sur les fils des vieux maîtres qui créèrent ces merveilles : il avait formé à l'Ecole des Beaux-Arts de Hanoi tout un cercle d'élèves qui l'adoraient, dont il suivait patiemment les efforts, qu'il savait maintenir dans leurs propres traditions et qui sont inconsolables de la perte d'un professeur aussi intelligemment dévoué.

Mais l'œuvre qui le prit le plus, qui occupa toutes ses dernières années, est celle de notre Musée de Hanoi, ensemble très joliment conçu par le Maître Hébrard et qu'il avait fait sien par une étude minutieuse des plus petits détails, avec un soin, une patience et un bonheur extraordinaires. Et si ce Musée s'offre aujourd'hui, avec ses finesses de présentation et d'éclairage comme une des œuvres les meilleures réalisées en ce sens en Extrême-Orient, c'est presque entièrement à son étude continuelle et jamais rebutée par toutes les vicissitudes qu'a subies ce malheureux bâtiment, qu'on en est redevable : c'est ce musée où il a mis toute son âme qui gardera le mieux, avec le souvenir de son affectueuse camaraderie, sa perpétuelle mémoire au milieu de nous.

H. Parmentier.

Le R. P. E.-M. DURAND.

Lorsque, à la fin du XIXe siècle, l'Ecole Française d'Extrême-Orient commença son œuvre de recherches en Indochine, travail qui, pour une part considérable, exigeait un ensemble de rapports constants avec les populations locales, elle trouva dans tel vieux broussard comme L. de Lajonquière l'homme qui pouvait le mieux lui apprendre le maniement de l'indigène. Mais ce n'était pas tout que de savoir s'en servir utilement ; il fallait d'abord, dans des recherches aussi intimes, lui inspirer une pleine

confiance et ce n'était pas des gens arrivés de la veille dans le pays qui en auraient été capables ; cette confiance ne s'obtient que par de longs rapports et par une expérience renouvelée de l'aide sûre et précieuse qui peut venir de l'Européen. L'Ecole trouva dans les missionnaires ces hommes mêlés depuis de longues années, et de très près, à la vie indigène, et qui avaient su inspirer aux habitants un respect absolu. Nous avons reçu ainsi dès les débuts, dans le Nord de l'Annam une aide précieuse du P. CADIÈRE, et dans la suite, de combien d'autres dans tout le pays. Dans le Sud, auprès d'un peuple soumis depuis des siècles à une domination tyrannique et qui s'était complètement replié sur lui-même, cette sécurité était encore plus difficile à inspirer. Pour les Chams, après le passage si fécond mais si court de M. CABATON, l'aide nous vint, et du premier jour, de l'affection qu'avait su faire naître dans la population voisine de sa cure le P. DURAND, établi depuis plusieurs années déjà auprès de ces restes misérables d'un grand peuple. Je me souviens encore de la stupéfaction que j'ai éprouvée du succès absolument inattendu des négociations entreprises près de la vieille reine pour la connaissance des restes du trésor laissé par ses aïeux et que mille précautions avaient dérobés depuis tant d'années à la cupidité des vainqueurs. La vieille reine ne parvint à cet abandon complet envers nous que sur la garantie de la parole du P. DURAND. L'histoire vaut d'être rappelée, car elle est un exemple typique de l'aide reçue des missionnaires par l'Ecole et de l'action parfaite du P. DURAND sur les Chams.

L'existence de ce trésor, caché dans la montagne à la garde fidèle des Moïs, était l'objet de nombreuses traditions et d'innombrables légendes chez les Annamites de la côte ; mais on ne savait quelle valeur exacte attribuer à ces racontars ; s'il existait réellement, il n'y avait nul espoir de le connaître avant des années de travaux d'approche. Il fallut qu'un administrateur de la région supérieure, dont je préfère oublier le nom et qui était connu pour avoir des goûts hardis de collectionneur, imposât aux Moïs restés les fidèles vassaux des Chams après leurs défaites, de construire des gîtes d'étape pour sa visite prochaine aux lieux mêmes où le bruit courait que le précieux dépôt était caché. Le hasard voulut que nous passions en tournée de recherches archéologiques, mon camarade Charles CARPEAUX et moi, dans la région chame de la côte ; avisés par le P. DURAND des craintes de la vieille descendante des rois chams, nous pûmes lui garantir, par l'intermédiaire du P. DURAND, la possession inattaquable du vénérable trésor, une fois classé comme monument historique. Mais la mesure ne pouvait être prise sans un inventaire serré qui ne pouvait être établi que par nous. Nous continuâmes notre tournée, promettant de nous mettre à la disposition de la vieille reine une quinzaine plus tard, à notre retour si elle s'était résolue en ce sens. A notre profonde stupéfaction, comme à celle du P. DURAND, après ces quinze jours de délai la petite expédition était décidée et nous nous mettions immédiatement en route pour la montagne sous la conduite de la vieille reine, absolument seuls, sans un interprète, domestique, ni porteur annamite ; nous ne pûmes inspirer une confiance complète qu'en écartant de cette randonnée toute âme réputée ennemie. Après plusieurs jours de marche fort dure, nous pûmes faire l'inventaire promis, la vieille reine ouvrant elle-même les paniers que les Moïs mêmes ne livraient qu'à regret. Inutile de dire que les maisons construites pour le résident ne furent jamais utilisées. Le P. DURAND, profitant de la même confiance, compléta l'inventaire par une autre tournée exécutée dans les mêmes sévères conditions chez les Moïs Koho du Haut-Donnai, où il put examiner une série d'autres dépôts moins

importants, mais tout aussi bien cachés. Ce fut surtout en cette occasion que me liait avec lui une amitié qui devait durer jusqu'à ses derniers jours.

Résumons sa vie à côté de ses rapports constants avec l'Ecole. Né à St-Gaultier dans l'Indre en 1864, il entra au Séminaire des Missions étrangères en 1882 ; ordonné prêtre en 1886, il fut retenu en France toute une année par une santé qui fut d'ailleurs toujours assez languissante, bien qu'il eût l'air plutôt fort ; il fut envoyé à la mission de Qui-nhơn à la fin de 1887. Il y apprit rapidement l'annamite et fut dirigé alors en 1888 sur Nha-trang, dans ce Sud où il devait si souvent revenir, moins encore qu'il ne le désirait. Ensuite, après d'autres séjours au Binh-định qui comportèrent de trop fréquents passages à l'hôpital, il fut envoyé en 1899 à Phan-ri, en plein milieu cham qu'il commença alors à étudier passionnément. Ce fut là, je crois, que l'Ecole entra en relations avec lui, de là que nous partîmes en 1901 pour la petite expédition du trésor de La-vang. Il fut envoyé en 1923 à Hongkong pour y diriger l'imprimerie de la Mission ; puis il la quitta pour la France en 1925, y fit fonction de rédacteur à la Société des Missions étrangères et mourut à Paris le 23 janvier 1932, quelques semaines seulement après que M. Doumer lui eut remis lui-même la croix de la Légion d'honneur.

Tout le temps qu'il passa en Indochine, à côté de son office religieux qu'il exerça avec la plus grande charité et le plus ardent dévouement, il ne cessa de rester en relations à l'Ecole avec MM. Finot, Cabaton, Maitre, Huber pour ses études de philologie sur la vieille langue des Chams et les rares manuscrits qu'ils nous ont laissés, avec le Service archéologique pour l'examen de leurs monuments, la découverte de nombreux vestiges, de sculptures et d'inscriptions dont il vint enrichir l'Inventaire du Champa. On lui doit une étude sur les *Moï de Sơn-phòng*, dans le *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, 1900, dans le Bulletin de l'Ecole une autre sur les *Chams Bani*, des *Notes sur une crémation chez les Chams*, une description détaillée du *Temple de Po Romé à Phanrang*, avec l'étude des dates des inscriptions ruinées qu'il contient ; puis une série de *Notes sur les Chams* qui parurent dans la même publication de 1905 à 1912. Une bonne part du *Trésor des Rois Chams* que nous écrivîmes ensemble lui revient. Il a publié en outre toute une série d'articles dans les journaux de Hanoï (1909-1910) et, comme dit très justement la note parue à la suite de sa mort dans le Journal des Missions, « les campagnes qu'il mena dans l'*Avenir du Tonkin* restent encore gravés dans le souvenir des vieux Indochinois. D'aucuns, il est vrai, furent longtemps à se demander quel était ce « Jean d'Annam » si documenté, si sûr de lui-même, et toujours courtois, habile à ménager les individus pour ne s'attacher qu'au triomphe de l'idée. On ne sut qui il était qu'au moment où il cessa de collaborer à ce quotidien. » On lui doit encore des articles dans le *Mémorial Indochinois* (1919-1921) et le *Bulletin de la Société des Missions étrangères de Paris*.

Nommé correspondant de l'Ecole en 1902, il accomplit pour elle tout une série de missions dont une des plus importantes fut la visite détaillée des autres dépôts du trésor cham chez les Moïs Koho du Haut-Donnai en 1903.

C'était dans la vie un homme affable et gai, toujours de bon accueil et de bonne volonté, d'une modestie charmante, malgré le mérite réel de son travail : ainsi telle lettre à la Direction où il indique avec le plus grand sérieux la meilleure méthode pour transformer une de ses traductions de manuscrit cham en serpentin pour le Mardi-Gras prochain. Il laisse un souvenir ému aussi bien chez les indigènes qui

l'adoraient que dans cette Ecole qu'il aimait d'une affection constante et profonde, pour qui il fut sans cesse un fidèle et franc compagnon et à qui il a toujours regretté de ne pouvoir donner encore plus de son activité et de son temps.

H. PARMENTIER.

JEAN BOUCHOT.

Jean BOUCHOT quitta la Cochinchine le 21 février 1930, après avoir passé 12 ans en Extrême-Orient. Il partait sans espoir de retour, sa santé étant très ébranlée ; mais rien cependant ne laissait prévoir qu'une mort brutale viendrait l'enlever si vite aux siens, à ses amis, à son travail. Il quittait la colonie avec regrets, parce qu'il l'aimait et y avait beaucoup travaillé. Dans sa vie mouvementée et diverse, où il fut tour à tour aviateur, professeur, journaliste, archiviste, conservateur de Musée, ces cinq années passées en Cochinchine semblaient comme l'aboutissement de longues recherches. La guerre l'avait arraché à l'œuvre commencée en Finlande, où il ne devait plus retourner. Plus clément, le destin lui permit, en Cochinchine, d'entreprendre et de mener presque à bien une œuvre nouvelle, cependant apparentée à la première. Il lui eût fallu quelques années encore pour la parfaire. Sa santé — peut-être aussi son humeur vagabonde — l'appelaient en France. On lui offrait d'ailleurs la direction des Musées de Besançon. La mort ne lui laissa pas achever la réorganisation entreprise et vint le 6 mai 1932 le faucher après une longue et douloureuse maladie.

D'une famille originaire de Besançon, mais né à Paris le 29 juin 1886, Jean BOUCHOT resta toujours attaché à la Franche-Comté. D'ailleurs, dans la vieille cité espagnole, une statue perpétue le souvenir de son père qui fut conservateur des Estampes à la Bibliothèque Nationale, et membre de l'Institut. Il fit toutes ses études à Paris, d'abord au lycée Montaigne, puis au lycée Louis Le Grand où il passa ses baccalauréats. Il fut ensuite reçu au concours d'entrée de l'Ecole des Chartes, mais devança l'appel, à 19 ans et avant de commencer ses études de chartiste, fit son service militaire, à Versailles, dans la compagnie d'aérostiers à laquelle il avait été incorporé. Cette spécialisation eut son importance, puisque ce fut comme officier-aviateur qu'il vint au Japon en 1918. Un autre événement survenu au moment où il rentrait dans sa famille influença sa destinée : il perdit son père, emporté subitement à 56 ans, et, avec lui, le guide qui aurait été si nécessaire à son âme instable et chimérique. Jean BOUCHOT avait alors 20 ans. Il entra à la Bibliothèque Nationale et obtint aisément la permission de suivre en même temps les cours de l'Ecole des Chartes. C'est là qu'il acquit ses méthodes solides de travail et de recherches, mais là aussi qu'il se rendit compte que la vie de bureau à laquelle on le destinait ne lui convenait pas.

De 1906 à 1913, il semble chercher sa voie. Abandonnant momentanément les études et la vie sédentaire, il se lance dans la vie active et refait de l'aviation à titre civil, puis à titre militaire. Dès ce moment, il se révèle excellent conférencier et polémiste : il fait des conférences sur l'aviation et l'aérostation, sur *Léonard de Vinci, constructeur d'aéroplanes*, publie de nombreux articles dans le *Correspondant*, le *Mercure de France* ou la *Vie*. Ayant fait entre temps la connaissance d'étudiants finlandais, il se laissa gagner à la cause de ce petit pays énergique qui, échappé au joug suédois au XIXe siècle, tomba alors sous celui de la Russie qu'il secoua en 1917.

Jean BOUCHOT créa à Paris une société franco-finlandaise dont il fut l'animateur, il entreprit de faire connaître la Finlande par des conférences et des articles de journaux. En 1913, il accepta de partir comme professeur de français à Helsingfors. Il y passa un an. Cette année, au dire de J. BOUCHOT lui-même, fut une des plus belles de sa vie. Son âme de Nordique — héritage de sa grand'mère maternelle — retrouvait parmi les lacs limpides, les eaux vives et les glaces, les neiges et les sapins une atmosphère où elle s'épanouissait. Là il parcourut le pays, apprit la langue, s'intéressa au folklore finnois, se passionna pour le mouvement littéraire national qu'avait provoqué au XIXe siècle le Dr. LÖNROT, lorsqu'il réunit les vieilles légendes orales finnoises qui formèrent le *Kalevala*... Jean BOUCHOT aimait à réciter des pages entières de ce *Kalevala*, épopée nationale finlandaise souvent comparée à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*.

Si la guerre n'était pas survenue, il aurait vraisemblablement fixé sa vie au « Pays des Mille Lacs », mais la grande tragédie européenne le ramena en France. Parti comme adjudant, il revint lieutenant, après avoir été blessé plusieurs fois. Tant comme aviateur que comme obervateur en « ballon-saucisse » d'où à plusieurs reprises il dut se jeter en parachute, il rendit les plus grands services.

Ayant été remarqué pour ses qualités de technicien aérostier, Jean BOUCHOT fut chargé, après la guerre, d'une mission d'instructeur au Japon. Il partit donc en Extrême-Orient à la fin de 1918. Il vécut un an et demi au Japon dans la petite ville de Tokorozawa sur laquelle il fit une conférence à Hanoi, lors du tremblement de terre qui ravagea le Japon en 1923. Le Japon l'avait conquis, mais sa mission terminée, il fit partie du corps expéditionnaire du général JANIN en Sibérie. Dès ce moment, sa résolution était prise : il ne quitterait pas l'Extrême-Orient. Lorsque ses camarades de mission rentrèrent en France, il quitta l'armée et accepta le poste de professeur de français à Pékin. Il y vécut quatre ans, et dès ce moment, il fut peu à peu ramené vers le passé, vers le genre d'études auquel il avait été destiné. A Pékin, il refit du journalisme, se mit à l'étude des caractères chinois, et publia plusieurs ouvrages. Il fut d'abord séduit par les aventures des Français venus en Chine, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, et naturellement il s'intéressa plus particulièrement à ceux d'origine franc-comtoise. C'est ainsi qu'il publia les vies de *Joseph Ruedolf*, un peintre de scènes guerrières chinoises, de *Jean-Denis Attiret de Dôle*, qui, au XVIIIe siècle, devint le peintre préféré du Fils du Ciel et eut son atelier dans la ville interdite ; celle de *Dominique Parennin du Russey* (1665-1741) qui gagna la confiance de l'empereur K'ang-hi et devint son conseiller. En 1923 encore, il publia une étude très intéressante sur le *Temple des Lamas* que K'ien-long vers 1755 fit construire à Pékin, afin d'avoir près de lui un représentant permanent du souverain pontife de Lhassa. Enfin, c'est aussi à Pékin qu'il publia ce livre spirituel et satirique *Scènes de la vie des Hutungs* (les rues chinoises) qui est un des livres les plus pittoresques publiés sur la Chine et les Chinois.

Mais le désordre chinois décida Jean BOUCHOT à venir à Hanoi où on lui offrait la place de rédacteur à *L'Avenir du Tonkin*. En 1924, il tomba gravement malade. Il dut abandonner le journal. C'est alors que, sur la proposition de M. BOUDET, son ancien camarade d'études à l'Ecole des Chartes, il accepta d'entrer dans le Service des Archives et Bibliothèques de l'Indochine.

Il arriva en Cochinchine le 25 février 1925 et fut nommé archiviste à la Bibliothèque de Saigon. C'était la première fois qu'il exerçait le métier auquel ses études le destinaient. Il eut d'ailleurs beaucoup à faire, les archives de notre ville ayant été

fort délaissées. C'est en les classant qu'il eut l'idée de réunir certains documents intéressant les débuts de notre colonie, et publia successivement *La naissance et les premières années de Saigon, ville française*, et *Documents pour servir à l'histoire de Saigon* (1927). Mais là ne se borna pas son activité. Quelques mois après son arrivée en Cochinchine, en juin 1925, il se faisait admettre comme membre de la Société des Etudes indochinoises. Après des périodes d'activité remarquable, celle-ci semblait à cette époque plongée dans un profond sommeil. Jean BOUCHOT, en collaboration avec M. Jules GRENARD qui avait été élu président, entreprit de la réorganiser. En quelques mois, ils réussirent à tirer de la léthargie où elle s'engourdissait, la plus vieille société savante de l'Indochine. Elu membre du comité en janvier 1926, il ne devait pas cesser jusqu'à son depart en France, d'en être le secrétaire général, le principal animateur. Lorsqu'en février 1924, mourut le Dr HOLBÉ, bien connu des anthropologues et amateurs d'arts orientaux, ce fut Jean BOUCHOT qui entraîna la Société des Etudes indochinoises à la tête du mouvement qui devait amener la création du Musée Blanchard de la Brosse. La Société lança une souscription qui lui permit d'acheter la collection que laissait le Dr HOLBÉ et qui fut remise ensuite au Gouvernement de la Cochinchine. Ce don décida la création du Musée Blanchard de la Brosse. Dès juillet 1928, Jean BOUCHOT fut nommé conservateur de ce futur musée et chargé de grouper les collections qui y figureraient, à côté de celle du Dr HOLBÉ. C'est à cette époque qu'il réunit plusieurs pièces remarquables d'art khmèr primitif éparses en Cochinchine. Fin 1928, en un mois, il installa le Musée de la Cochinchine qui fut inauguré le 1er janvier 1929, par M. le Gouverneur général et M. le Gouverneur de la Cochinchine, en présence de M. FINOT, Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, M. PARMENTIER, Chef du Service archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, et de nombreuses personnalités de la Colonie. L'installation du Musée terminée, il voulut en faire apprécier les merveilles, et, dans les derniers mois de 1929, fit une série de cours publics sur l'histoire de l'art d'Extrême-Orient. Il les illustrait par les pièces mêmes du Musée ou, à défaut de spécimens, par les remarquables ouvrages appartenant à la Bibliothèque de la Société des Etudes Indochinoises. Ayant été nommé correspondant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient en 1926, il fit classer et restaurer plusieurs monuments de Cochinchine, dont la pagode du Camp des Mares, où furent conservées les tablettes du matelot MANUEL, mort au service de Gia-long, les tombeaux de TRƯƠNG-TÂN-BỬU, amiral de Gia-long, du Père LIOT, un des collaborateurs de l'Evêque d'Adran, de PHAN-THANH-GIẢNG, de NGUYỄN-HUỲNH-ĐỨC, etc. Il surveilla et dirigea les fouilles effectuées à Xuân-lộc. Ces recherches révélèrent que la Cochinchine possédait un tombeau mégalithique, et probablement les traces d'un passé historique à peine soupçonné.

Enfin, il organisa en 1928 et 1929, les dimanches matins, des conférences-promenades qui entraînaient tout un groupe de Saigonnais fervents autour de Saigon et de Cholon, à la recherche des souvenirs historiques ou pittoresques. Il leur fit connaître le champ de bataille de Chí-hòa et le tombeau de Lareynière, la pagode du Camp des Mares et la redoute de Cây-mai, le tombeau de l'Evêque d'Adran et le cénotaphe de VÕ-TÁNH, mort tragiquement à Qui-nhơn.

Il avait su créer à Saigon, autour de la Société des Etudes indochinoises et du Musée une atmosphère intellectuelle et artiste qu'on ne pense pas trouver habituellement dans le grand port du Sud. Il avait su aussi se faire des amis, parce qu'il était

bon et obligeant. Ce ne fut jamais en vain qu'on lui demanda un service ; et, malgré toutes ses occupations, il trouvait encore le temps de réunir ses amis, d'organiser des excursions, de diriger des associations amicales. Ancien officier, il fut longtemps bibliothécaire du Cercle des Officiers de Saigon.

Ces longues années d'Extrême-Orient avaient sérieusement ébranlé sa santé. Atteint dès le début de 1929 par une de ces maladies coloniales qui ne pardonnent pas, Jean BOUCHOT se décida à rentrer en France. On lui offrait d'ailleurs de réorganiser les Musées de Besançon, dont les collections avaient été négligées pendant de longues années. De Cochinchine, il emportait des centaines de fiches à revoir, des projets de travaux multiples, entre autres celui de continuer à Paris dans les archives de la capitale, ses recueils de documents sur la ville de Saigon.

De retour à Besançon, il se mit à sa nouvelle tâche. Le musée archéologique fut épuré, présenté d'une façon méthodique. Jean BOUCHOT réunit même les éléments d'une petite collection d'Extrême-Orient, ce que personne n'avait su faire avant lui. Il organisa au Musée des conférences d'histoire de l'art qui commençaient à être très suivies et où lui-même traitait de la partie antique. Il allait enfin entreprendre la révision des salles de peinture quand la maladie l'immobilisa complètement en septembre 1931. Il ne voulait pourtant pas se croire vaincu et préparait des conférences qu'il pensait faire dès qu'il serait rétabli. Mais, épuisé par le travail et les douze années passées en Extrême-Orient, Jean BOUCHOT s'éteignit doucement le 6 mai 1932 à Besançon, dans sa vieille ville où il avait été si heureux de revenir. Bien que les docteurs aient désespéré de le sauver dès septembre 1931, sa famille, ses amis voulaient croire à un miracle possible. Il est mort au moment où, ayant enfin fixé sa vie vagabonde, il eût pu réaliser les bénéfices des travaux et des recherches entrepris en Cochinchine, et au cours de ses nombreux voyages. Saigon perd en lui un de ceux qui ont le plus travaillé à faire connaître son passé, et, par la rénovation de la Société des Etudes indochinoises et l'organisation du Musée, à embellir le présent.

GEORGETTE NAUDIN.

Le R. P. MAX DE PIREY.

Le 9 avril 1932, est mort à Maizières (Doubs), dans la maison de famille, entouré des siens (1), le savant numismate, plus que sexagénaire, dont le nom, depuis quatre ans, était familier aux lecteurs du *Bulletin*.

Bien qu'il n'ait rien publié, on peut dire néanmoins que le P. Maximilien-Marie-Paul Arnoulx de PIREY (2) a été l'âme des recherches numismatiques en Indochine, longtemps avant d'être membre correspondant de l'Ecole (5 septembre 1929) et de

(1) Renseignements dus à l'obligeance du R. P. Henri de PIREY.

(2) Né à Maizières le 6 mai 1867, le P. Max de PIREY fut ordonné prêtre le 21 février 1891 et désigné peu après pour la Mission de la Cochinchine septentrionale (Huê), où il arriva en mai 1891.

s'occuper du catalogue des monnaies et médailles du Musée Louis Finot. « Le numismate, disait-il à ses correspondants, à l'instar de Th. REINACH (*L'histoire par les monnaies*), le numismate ne doit être, à titre exclusif, ni un collectionneur, ni un rédacteur de catalogues ; son objet le plus élevé est nécessairement la connaissance de la vie antique, de l'économie politique, de l'industrie et de l'art. »

Le P. Max de PIREY avait projeté d'établir un essai de *Répertoire de numismatique annamite et chinoise* pour « convaincre quelques numismates jeunes et de bonne volonté de la nécessité absolue qu'il y a de mettre enfin la main à un *Corpus nummorum veterum*, appelé à prendre place dans les bibliothèques à côté des grands recueils d'inscriptions ». Un pareil ouvrage, auquel ne peuvent suppléer ni les livres vieillis de J. SILVESTRE et de D. LACROIX, ni le catalogue spécial du Musée Louis Finot, ni les ouvrages, si estimables d'ailleurs, de LOCKHART, de SCHROEDER, etc., est évidemment un travail de longue haleine, qui ne peut être le fruit que d'une vaste collaboration. Mais les services qu'il rendrait à la science sont en rapport avec la peine et la dépense qu'il pourrait coûter. Lui seul, — se plaisait à dire le P. Max de PIREY, — peut rendre les résultats de la numismatique définitivement accessibles à tous les amis des études historiques, et vulgariser, dans une certaine mesure, une science importante qui est restée jusqu'à présent l'apanage de quelques spécialistes éminents et de quelques collectionneurs jaloux.

En disparaissant sans avoir réalisé ce projet, le P. Max de PIREY a laissé un vide qui n'est pas près d'être comblé.

NGUYỄN-VĂN-TÒ.

SAṂDĂČ ČAKRĔI PÉČ PỎN.

Son Excellence Saṃdăč Čakrĕi PÉČ PỎN, Ministre de la Guerre, de l'Instruction publique et des Travaux publics du Cambodge, est mort à Phnom Péñ le 22 novembre 1932, à l'âge de 65 ans.

Né à Kien Svày en 1867, il fit partie du premier groupe d'étudiants cambodgiens, ramenés en France par Auguste PAVIE en 1885. A son retour au Cambodge en 1889, il fut nommé dans le cadre des interprètes où il resta 13 ans. En 1902, il devint secrétaire du Conseil des Ministres, et dès lors, sa carrière fut aussi brillante que rapide. Chargé en 1903, par le roi NORÔDOM, de l'intérim du Ministère de la Guerre, il fut titularisé en 1907. Il se vit confier en même temps le ministère des Travaux publics, et en 1910 celui de l'Instruction publique. Entre temps, il avait pris part en 1905 aux travaux de la Commission de délimitation de la frontière franco-siamoise. En 1928, il fut élevé par le roi MONIVOṆ à la dignité princière de Saṃdăč, et en 1930 le Gouvernement français récompensait ses 40 années de service en lui conférant la plaque de Grand Officier de la Légion d'Honneur.

N'ayant pas qualité pour apprécier son activité dans le domaine administratif et politique, je me contenterai de rappeler la part active qu'il prit à la création et à l'organisation de l'Ecole supérieure de pâli en 1915, et le zèle avec lequel il présida aux travaux de la Commission du dictionnaire cambodgien.

Animé d'un amour profond pour son pays, Son Excellence PỎN avait conservé de ses années d'études à Paris une solide affection pour la France et pour les Français.

Sa maison de Phnom Pén et sa maison de campagne de Tûol Spu étaient largement ouvertes aux Français et aux Françaises qui étaient toujours certains d'y trouver l'accueil le plus franc et le plus cordial. Ayant eu le privilège de pénétrer plus qu'aucun autre de mes compatriotes dans l'intimité de sa vie privée, qu'il me soit permis d'affirmer que son loyalisme envers la nation protectrice n'eut d'égal que son honnêteté et son parfait désintéressement : ce grand ami de la France est mort pauvre.

G. Cœdès.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

14 janvier 1932.

Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 15.000 piastres (5e annuité) pour l'aménagement du parc archéologique d'Angkor.

22 janvier 1932.

Avenant au contrat n° 23-BL du 14 avril 1930 passé avec M. R. MERCIER, professeur technique contractuel en service dans les établissements scolaires du Tonkin : « M. MERCIER loue ses services à l'Administration pour servir en qualité de chef des travaux pratiques à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, à compter du 1er janvier 1932 ».

25 janvier 1932.

Décision prorogeant pour une durée d'un an, à compter du 1er février 1932, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée à Mlle M. COLANI, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite.

3 février 1932.

— Décision chargeant M. G. GROSLIER, correspondant de l'Ecole, de la délivrance des certificats de non-classement concernant les objets d'art indochinois exportés par les ports de Saigon et de Réam.

— Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 1.500 piastres à titre de participation du Protectorat du Cambodge aux dépenses de la restauration de Bantây Srëi (*Bull. adm. du Cambodge*, 1932, p. 139).

5 février 1932.

Arrêté nommant M. TRẦN-VĂN-GIÁP, lettré de 3e classe à l'Ecole, dans le cadre supérieur du personnel asiatique de l'Ecole, au grade d'assistant de 5e classe, pour compter du 1er janvier 1932 (*J. O.*, 1932, p. 606).

13 février 1932.

Arrêté nommant M. P. MUS, membre permanent de l'Ecole à 20.450 fr., à l'emploi de membre permanent à 26.000 fr., pour compter du 1er janvier 1932 (*J. O.*, 1932, p. 689).

17 février 1932.

Arrêté nommant M. le Dr. P. V. VAN STEIN CALLENFELS, inspecteur du Service archéologique des Indes Néerlandaises, membre correspondant de l'Ecole pour une période de 3 ans, à compter du 17 février 1932 (*J. O.*, 1932, p. 735).

11 mars 1932.

Arrêté désignant le Musée de l'Ecole sous le nom de Musée Louis Finot (*J. O.*, 1932, p. 951).

28 mars 1932.

Arrêté désignant le Directeur de l'Ecole comme membre de la commission chargée d'examiner les projets de timbres-poste aérienne et anti-opium (*J. O.*, 1932, p. 1150).

9 avril 1932.

Circulaire du Résident supérieur au Tonkin relative à la protection des monuments historiques (*Bull. adm. du Tonkin*, 1932, p. 1073).

30 avril 1932.

Arrêté créant à Dalat un Musée d'Ethnographie (*J. O.*, 1932, p. 1443) :

Le Gouverneur général de l'Indochine, Commandeur de la Légion d'Honneur,

Vu les décrets du 20 octobre 1911, portant fixation des pouvoirs du Gouverneur général et organisation financière et administrative de l'Indochine ;

Vu le décret du 23 août 1928 ;

Vu le décret du 3 avril 1920, modifié par celui du 22 juin 1931, conférant la personnalité civile à l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu l'arrêté du 20 septembre 1920, réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sous le régime de la personnalité civile,

Vu l'arrêté du 8 juillet 1929 instituant une commission chargée d'établir un projet de Musée d'Histoire naturelle et d'Ethnographie ;

Sur la proposition du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,

Arrête :

Art. 1er. — Il est créé en Indochine un Musée d'Ethnographie destiné à l'étude et à la connaissance de la civilisation matérielle des divers groupes ethniques qui peuplent l'Indochine française, aussi bien des peuples civilisés (Annamites, Cambodgiens, Laotiens) que des populations primitives du Haut-Tonkin, du Laos et de la Chaîne annamitique.

Ce Musée comprendra : 1° un immeuble dans lequel seront conservés et présentés méthodiquement tous les objets susceptibles de contribuer à cette étude ; 2° un parc dans lequel seront reproduits les principaux types d'habitation humaine existant en Indochine.

Art. 2. — L'organisation et la conservation de ce musée sont confiées à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, au budget de laquelle seront imputées les dépenses de personnel et de matériel dudit musée. Les dépenses de construction incomberont également à l'Ecole Française qui, en dehors de ses ressources ordinaires et des dons et legs affectés à cet emploi, recevra, le moment venu, une subvention spéciale du Budget général.

Art. 3. — Le Musée sera construit sur un des terrains domaniaux de la ville de Dalat. Le Service des Travaux publics est chargé de dresser le plan de l'immeuble et d'en établir le devis.

Art. 4. — En attendant que les circonstances permettent à l'Ecole Française d'Extrême-Orient la réalisation de ce programme, et vu l'urgence que présente la conservation de certains objets en voie de disparition ou de transformation, il sera procédé immédiatement à la récolte de ces objets, soit par les membres de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, soit par les administrateurs chefs de province ou les officiers commandants des territoires militaires, suivant les indications qui leur seront envoyées, sous le couvert des Chefs d'administration locale, par le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Les collections ainsi recueillies seront provisoirement entreposées, selon leur provenance, dans l'un des immeubles que l'Ecole Française d'Extrême-Orient possède en Indochine.

Art. 5. — Le Secrétaire général du Gouvernement général, le Résident supérieur en Annam, le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et l'Inspecteur général des Travaux publics sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Hanoi, le 30 avril 1932.

P. PASQUIER.

11 mai 1932.

Arrêté rapportant celui du 17 juin 1932, constituant M. P. DEMIÉVILLE en débet à l'égard du budget de l'Ecole d'une somme de 600 piastres (*J. O.*, 1932, p. 1602).

4 juillet 1932.

Arrêté admettant M. H. PARMENTIER, membre permanent de l'Ecole, à faire valoir ses droits à une pension de retraite pour ancienneté de services (*J. O.*, 1932, p. 2175).

23 juillet 1932.

Arrêté faisant don à M. André CITROËN des pièces de sculpture suivantes : 1° Statue de Buddha assis (n° 102 du Dépôt archéologique d'Ankor) ; 2° Tête de Buddha sur nâga (n° 119) ; 3° Statuette de garuḍa (n° 547) ; 4° Tête de bodhisattva (n° 656) ; 5° Tête d'homme (n° 1.702) ; 6° Fragment de tête de lion (n° 4.261) ; 7° Linteau (sans numéro) ; 8°-10° Trois pièces de sculpture chame provenant de Trà-kiệu et représentant un lion, un éléphant et un danseur (n°s 319, 29 et 211 du Dépôt archéologique de Tourane).

29 juillet 1932.

Arrêté nommant M. G. TROUVÉ membre permanent de l'Ecole, pour compter du 22 avril 1932 (*J. O.*, 1932, p. 2585).

8 août 1932.

Rapport au Conseil de Gouvernement sur les travaux de l'Ecole pendant l'année 1931-32 (*Rapports au Grand Conseil des Intérêts Economiques et Financiers et au Conseil de Gouvernement*, session ordinaire de 1932, p. 217).

15 septembre 1932.

Arrêté nommant correspondants de l'Ecole pour une période de trois ans, à compter du 15 septembre 1932 : Mlle M. COLANI, assistante au Service géologique de l'Indochine en retraite ; M. G. CORDIER, interprète en chef des Services judiciaires en retraite ; M. P. DEMIÉVILLE, professeur à l'Ecole nationale des Langues orientales vivantes, à Paris ; M. Ch. DUROISELLE, directeur du Service archéologique de Birmanie en retraite ; M. H. GOURDON, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique en Indochine ; M. G. GROSLIER, directeur des Arts cambodgiens à Phnom Penh ; M. P. GUESDE, ancien résident supérieur en Indochine, commissaire général de l'Indochine aux Expositions coloniales ; M. P. JABOUILLE, administrateur en chef du Territoire de Kouang-tcheou-wan ; Mlle S. KARPELÈS, conservateur de la Bibliothèque royale du Cambodge, à Phnom Penh ; M. E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale en retraite ; M. R. LINGAT, conseiller légiste auprès du Gouvernement siamois, à Bangkok ; MM. MEILLIER, administrateur des Services civils en Indochine ; R. P. Henri de PIREY, missionnaire en Annam ; M. le Dr A. SALLET, médecin major des troupes coloniales en retraite (*J. O.*, 1932, p. 3039).

24 septembre 1932.

Circulaire du Gouverneur général de l'Indochine invitant les personnes s'intéressant aux études ethnographiques à se mettre en rapport avec l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1932, p. 3214).

28 septembre 1932.

Arrêté attribuant à M. J. Y. CLAEYS, membre permanent de l'Ecole, des majorations d'ancienneté pour services militaires (*J. O.*, 1932, p. 3250).

1er octobre 1932.

Arrêté mettant à jour la liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine (*J. O.*, 1932, p. 3297) :

Le Gouverneur général de l'Indochine, Commandeur de la Légion d'Honneur,

Vu les décrets du 20 octobre 1911, portant fixation des pouvoirs du Gouverneur général et organisation administrative et financière de l'Indochine ;

Vu le décret du 23 août 1928 ;

Vu le décret du 3 avril 1920, modifié par celui du 22 juin 1931, réorganisant l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu la loi du 31 décembre 1913 sur les monuments historiques modifiée par la loi de finances du 31 décembre 1921 ;

Vu le décret du 23 décembre 1924 portant règlement d'administration publique pour l'application en Indochine de la loi du 31 décembre 1913 ;

Vu l'arrêté du 30 avril 1925, portant réglementation de détail pour l'application du décret du 23 décembre 1924 ;

Vu les ordonnances royales de S. M. l'Empereur d'Annam et de S. M. le Roi du Cambodge, en date des 14 décembre 1922 et 11 octobre 1923, déléguant au Gouverneur général le droit de classer les monuments et objets historiques situés en Annam et au Cambodge, et d'en assurer la protection, ensemble les arrêtés des Résidents supérieurs en Annam et au Cambodge, en date des 23 février et 18 octobre 1923, rendant exécutoires les dites ordonnances ;

Vu l'arrêté du 11 juillet 1925 relatif au classement, à la conservation et à la protection des monuments historiques des pays de protectorat ;

Vu les arrêtés des 16 mai 1925, 20 novembre 1926, 1er juin 1928, 13 juillet 1928 et 29 avril 1930, portant classement des monuments historiques de l'Indochine ;

Sur la proposition du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et les avis conformes du Gouverneur de la Cochinchine et des Résidents supérieurs au Tonkin, en Annam et au Cambodge,

Arrête :

Art. 1er. — Sont rayés de la liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine, annexée à l'arrêté du 13 mai 1925, les monuments ci-après désignés :

N° DE LA LISTE GÉNÉRALE	PROVINCE	DÉSIGNATION DES MONUMENTS	OBSERVATIONS
		Annam.	
8	Thanh-hoá	Magasin à riz de la citadelle.	Ces deux noms désignent un seul et même monument classé ailleurs sous le n° 696, Prasat Chranieng, village de Prah Prasap.
		Cambodge.	
271	Kompong Thom	Práh Prasap, sanctuaire en latérite.	
272	—	Prasat Cha Neang, temple en grès et briques.	
		Laos.	
60	Vieng Chan	Phya Vat, vestiges situés au Nord du sanctuaire et comprenant : 2 that, une chapelle ruinée et 2 soubassements en briques.	Restent classés le sanctuaire, le that en ruine, situé à l'Ouest de celui-ci, la bibliothèque et la chapelle entourée de douze that.
66	—	Vat Yot Kèo, restes de la Bibliothèque.	Disparus.

Art. 2. — Sont inscrits à la liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine les monuments ci-après désignés :

N° DE LA LISTE GÉNÉRALE	PHỦ OU HUYỆN	CANTON	LOCALITÉ	DÉSIGNATION DES MONUMENTS.	OBSERVATIONS
			TONKIN.		
			Province de Bắc-giang.		
96	Lạng-giang	Trí-yên	Đức-la	Pagode Vĩnh-nghiêm, stèles.	Fondée sous les Lý; reconstruite par Trần Nhân-tôn (1279-1292), restaurée en 1606, 1726, 1790, 1900 et 1910.
			Province de Bắc-ninh.		
97	Tiên-du	Nội-duệ	Lũng-giang (vulg. Làng Lim)	Tombeau de Nguyễn-Diên, marquis de Hiệu-trung, dit « Tombeau de l'eunuque », situé sur la colline Hóng-vân.	Construit peu avant 1770.
98	—	Đông-sơn	Long-khám	Pagode de Linh-cảm vulg. Bách-môn.	
99	Vũ-giàng	Châm-khê	Khúc-toại	Pont couvert appelé vulgairement Cầu Chợi sur la rivière Ngũ-huyện.	
			Province de Hà-nam.		
100	Lý-nhân	Yên-trạch Ngu-nhuệ	Phú-khê et Vạn-an	Pont couvert sur la rivière de Long-xuyên.	
			Province de Vĩnh-yên.		
101	Vĩnh-tường	Lương-điền	Đồng-viên	Pagode Kỳ-lân ou Kỳ-đà.	Date de fondation incertaine, restaurée en 1609.
			ANNAM.		
			Province de Thanh-hoá.		
191	Quảng-hoá	Bóng-thượng	Đà-bút	Gisement préhistorique	
192	Thọ-xuân	Quảng-yên	Lam-sơn	Tombeau de Lê Thái-tôn, de Lê Thánh-tôn et de la reine Nhân-thanh ; 1 stèle de 1442 et 2 stèles de 1498.	
193	—	—	Giao-xá	Tombeau de Lê Túc-tôn et de la reine Huy-gia ; 2 stèles de 1505.	
194	Đông-sơn	Quảng-chiêu	Nhuệ-thôn	Tombeau et temple dédié au Duc de Lê ; statues en pierre, 4 stèles de 1782.	Date : 1782.
			Province de Khánh-hoà.		
195	Tân-định	Hiệp-trung	Nha-trang	Ancienne citadelle.	
			COCHINCHINE.		
			Province de Chợ-lớn.		
43		Cầu-an hạ	Đức-hoà	Infrastructure d'une tour en briques, près de la pagode de Linh-nguyên.	
			Province de Trà-vinh.		
44		Ngãi-long	Triên-cân	Un linga et une stèle conservés au Vat Phnom-Penh.	

N° DE LA LISTE GÉNÉRALE	KHET, SROK OU KHAND	NOM DU MONUMENT	DÉSIGNATION	OBSERVATIONS
			CAMBODGE.	
			Province de Battambang.	
704	Battambang	Vat Pô Véal	Collection d'objets anciens rassemblée dans le sanctuaire.	
705	Svay Chek	Prasat Siliem	Vestiges de sanctuaires.	Inventaire des monuments du Cambodge, n° 831.
			Province de Kompong Thom.	
706	Kompong Svay	Temple près de la porte Ouest de Prah Khan.	Sanctuaire avec enceinte en latérite.	— n° 179.
707	—	Prasat Chei	Edifice en limonite à 1600 m. à l'Est du Spéan Khmeng.	— n° 182, classé précédemment avec le pont dit Spéan Khmeng (n° 209) avec lequel il n'a aucun rapport.
708	Promtep	Prasat Kdak	Trois tours en grès sur soubassement en latérite, entouré d'un bassin.	Inventaire des monuments du Cambodge, supplémentaire, n° 240,2.
709	—	Banteay Thleng	Ancienne citadelle.	— n° 240,4.
710	—	Prasat Banteay Thleng	Sanctuaire en grès, enceinte, bibliothèque; stèle «des hôpitaux».	— n° 240.5.
711	—	Prasat Khna Ma Kop	Sanctuaire en grès précédé d'une salle ouvrant sous un portique, bibliothèques en briques, enceinte en latérite, 2 dvârapâlas, 1 piédestal.	— n° 240,6.
712	—	Prasat Pong Tuk	Trois tours de grès sur terrasse en latérite; dvârapâlas.	— n° 253,3.

N° DE LA LISTE GÉNÉRALE	KHET, SROK OU KHAND	NOM DU MONUMENT	DÉSIGNATION	OBSERVATIONS
			Province de Kratié.	
713	Stung treng	Prasat Spu	2 sanctuaires en briques.	Inv. des mon. du Camb., suppl., n° 1, n° 128.
			Province de Siemréap.	
714	Siemréap	Kapilapura	Vestiges en dehors de l'enceinte Nord-Est d'Angkor Vat.	Précédemment classé sous le n° 418 avec le temple d'Angkor Vat.
715	—	Baray Occidental	Enceinte rectangulaire de 8 km. sur 3 km.	
716	—	Kutiçvara	3 sanctuaires en briques.	*BEFEO.*, XXX, 216.
717	—	Krol Damrei	Fosse avec enceinte circulaire au Sud-Ouest de Prah Khan (n° 406).	
718	—	Pont à 300 m. à l'O. de l'angle N.-E. du Véal Réachadak.	Pont en latérite.	—
719	—	Spean To	Pont en latérite.	
720	—	Prei Prasat	Edicule voisin de la cinquième stèle du Baray oriental.	
721	—	Prasat Kuk Talek	3 tours en briques ruinées.	
722	—	Prasat Daun So	4 tours dont 2 très ruinées; inscription.	
723	—	Prasat Hè Phka	3 tours en briques très ruinées; inscription.	
724	—	Spéan O Kaèk	Pont ruiné.	
725	—	Prasat Kuk Bangro	Vestiges de 2 tours en briques.	
726	Sutnikom	Prasat Kong Bong	2 tours en briques dont une très ruinée.	
727	—	Prasat Trapeang Reang	Vestiges d'une tour.	
728	—	Prasat Trapeang Srangè	— id —	

N° DE LA LISTE GÉNÉRALE	KHET, SROK OU KHAND	NOM DU MONUMENT	DÉSIGNATION	OBSERVATIONS
729	Sutnikom	Prasat Svay Sâ	Tours en briques ruinée.	
730	—	Prasat Beng Laâk	Vestiges d'une tour.	
731	—	Prasat Prei Prasat	Vestiges de 2 tours ; inscription.	
732	—	Prasat Tram Sbèk	Vestiges de 3 tours.	
733	—	Prasat Kôyéa	1 tour en briques, avec avant-corps, ruinée.	
734	—	Prasat Trao Phaèm	1 tour en briques, avec avant-corps, ruinée.	
735	—	Prasat Sema	6 tours en briques, ruinées.	
736	Chikreng	Prasat Sek Tatuy	Sanctuaire en grès, enceintes, inscriptions.	
		Province de Stung Treng.		
737	Stung Treng	That Chap ou Prasat Nong Buo	Sanctuaire en briques.	I., n° 329.
		Province de Takeo.		
738	Takeo	Vat Baray	Sanctuaire en briques.	I., n° 16, mentionné à tort comme détruit.
739	Tamlap	Bayang	Sanctuaire en briques à 200 m. au Sud du n° 645.	
740	—	Vat Kampèng	Sanctuaire en briques ; 2 cuves à ablution ; torse de statue.	I., n° 6, mentionné à tort comme détruit.
741	Tralach	Vat Bathéat	Sanctuaire en briques.	

Art. 3. — La liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine annexée à l'arrêté du 16 mai 1925 est rectifiée et complétée ainsi qu'il suit :

Tonkin, n° 12. — Citadelle de Hanoi : ajouter à l'énumération des vestiges : *g)* murs de briques subsistant des remparts, situés près du Jardin Botanique.

Cambodge, n° 236. — Prah Damrei : ajouter à l'énumération des édifices et objets classés sous ce numéro, l'ancien réservoir nommé Spéan Damrei.

N° 209. — Spéan Khmeng : supprimer le bâtiment ruiné classé ci-dessus, à l'article 2, sous le nom de Prasat Chei, n° 707.

N° 264. — Au lieu de Prasat Dong Kuk, lire Banteay Pir Cheàn, et ajouter à la description du monument : piliers inscrits.

N° 418. — Angkor Vat : supprimer les vestiges en dehors de l'angle Nord-Est de l'enceinte, classés ci-dessus, à l'article 2, sous le nom de Kapilapura, n° 714.

N° 442. — Pong Phkay: ajouter les vestiges situés à 280 m. en amont, à Anlong Sanbur.

N° 450. — Sras Damrei : ajouter les rochers sculptés en forme d'animaux.

N° 645. — Bayang : ajouter l'avenue d'accès marquée par des bornes en latérite.

Laos, n° 66. — Ce numéro devenu vacant par suite de la radiation de Vat Yot Kèo prononcée ci-dessus, art. 1, sera désormais attribué au That du cimetière, inscrit par erreur sous le n° 70, avec le That Luong dont il ne fait pas partie.

Art. 4. — Sont inscrits à l'inventaire supplémentaire prescrit par le décret du 23 décembre 1924, art. 3, § 4 et l'arrêté du 11 juillet 1925, art. 3, § 5, des immeubles non classés, mais dont la préservation est désirable, immeubles qui seront désignés sous le nom de monuments protégés, les édifices suivants :

Cambodge.

Province de Kandal.

Phnom Penh	Vat Slèng	Mèn hexagonal

Province de Takeo.

Bati	Vat Bati	Vihéar situé à l'Est du monument de Yeay Pou (n° 669).
Prei Krebas	Vat Prei Krebas	Pagode.
Tralach	Vat Prei Melong	Pagode.

Art. 5. — Par appplication des dispositions prévues à l'article 14 de l'arrêté du 11 juillet 1925, des périmètres ou zones de protection sont fixés autour des monuments ci-après :

Annam.

N° 154. Province de Khánh-hoà, huyện de Vĩnh-xương, canton de Xương-hà, village de Cù-lao : temple de Pô Nagar.

La zone protégée est limitée, au Sud par la rivière de Nha-trang, à l'Est par la route coloniale n° 1, au Nord et à l'Ouest par la ligne brisée marquée en vert sur le plan annexé à l'original du présent arrêté. Aucune construction ne pourra être élevée dans le périmètre ainsi délimité.

Art. 6. — Le Gouverneur de la Cochinchine, les Résidents supérieurs au Tonkin, en Annam, au Cambodge, et au Laos et le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Hanoi, le 1er octobre 1932.

P. PASQUIER.

11 octobre 1932.

Arrêté accordant à M. H. MARCHAL, membre permanent de l'Ecole, un congé administratif de six mois pour en jouir à Paris (*J. O.*, 1932, p. 3352).

14 octobre 1932.

Arrêté ramenant, à titre exceptionnel, à 200.000 piastres le montant de la subvention forfaitaire du Budget général de l'Indochine à l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour l'année 1933 (*J. O.*, 1932, p. 3406).

17 octobre 1932.

Arrêté nommant M. J. Y. CLAEYS, membre permanent de l'Ecole à 26.000 fr. à l'emploi de membre permanent de l'Ecole à la solde annuelle de 33.000 fr. M. CLAEYS conservera, après cette promotion, les rappels d'ancienneté indiqués ci-après : Art. 7, Loi du 1er avril 1923, 3 ans ; Loi du 17 avril 1924, 1 an, 8 mois, 6 jours ; Loi du 9 décembre 1927, 8 mois, 4 jours (*J. O.*, 1932, p. 3467).

27 octobre 1932.

Arrêté portant classement de monuments historiques (*J. O.*, 1932, p. 354) :

Le Gouverneur général de l'Indochine, Grand Officier de la Légion d'Honneur,

Vu les décrets du 20 octobre 1911, portant fixation des pouvoirs du Gouverneur général et organisation administrative et financière de l'Indochine ;

Vu le décret du 23 août 1928 ;

Vu le décret du 3 avril 1920, modifié par celui du 22 juin 1931, réorganisant l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu la loi du 31 décembre 1913 sur les monuments historiques modifiée par la loi de finances du 31 décembre 1921 ;

Vu le décret du 23 décembre 1924 portant règlement d'administration publique pour l'application en Indochine de la loi du 31 décembre 1913 et particulièrement les articles 4 et 14 dudit décret ;

Vu l'arrêté du 30 avril 1925 portant réglementation de détail pour l'application du décret du 23 décembre 1924 ;

Vu l'arrêté du 15 avril 1925 (approuvé par arrêté ministériel du 6 septembre 1926) portant classement parmi les monuments historiques de l'Indochine d'immeubles et objets mobiliers divers appartenant à l'Etat français ;

Vu l'arrêté du 16 mai 1925 portant classement des monuments historiques de l'Indochine ;

Sur l'avis conforme du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,

Arrête :

Art. 1er. — Sont rayés du tableau annexé à l'arrêté du 15 avril 1925 portant classement parmi les monuments historiques de l'Indochine d'immeubles et objets mobiliers divers appartenant à l'Etat français les monume ts ci-après désignés :

N°	LOCALITÉ	DÉSIGNATION DE L'IMMEUBLE OU DE L'OBJET MOBILIER
1	Citadelle de Hanoi (Tonkin)	*f*) Une tête de dragon en pierre sous la bibliothèque de la Direction de l'Artillerie.
2	Ville de Bắc - ninh (Tonkin)	Remparts de la citadelle à la Vauban.

Art. 2. — Sont inscrits audit tableau les murs de briques subsistant des remparts de la citadelle de Hanoi, situés près du Jardin Botanique.

Art. 3. — Le tableau annexé à l'arrêté du 15 avril 1925, susvisé est donc rectifié et complété ainsi qu'il suit :

N°	LOCALITÉ	DÉSIGNATION DE L'IMMEUBLE OU DE L'OBJET MOBILIER	OBSERVATIONS
1	Citadelle de Hanoi (Tonkin)	Ensemble de vestiges comprenant :	
		f) une cloche en bronze et un canon ciselé servant de support à la cloche, à l'entrée des ateliers de la Direction de l'Artillerie ;	
		g) murs de briques subsistant des remparts, situés près du Jardin Botanique :	
2	Ville de Bắc-ninh (Tonkin)	Portes et mirador de la citadelle à la Vauban.	Construite en 1825.
. . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Art. 4. — Le présent arrêté ne sera applicable qu'après approbation du Ministre des Colonies.

Art. 5. — Le Général Commandant supérieur des Troupes du Groupe de l'Indochine et le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Hanoi, le 27 octobre 1932.

P. PASQUIER.

21 novembre 1932.

Décision chargeant M. G. TROUVÉ, membre permanent de l'Ecole, des fonctions de conservateur des monuments du Groupe d'Angkor, en remplacement de M. H. MARCHAL, titulaire d'un congé administratif de 6 mois (*J. O.*, 1932, p. 3874).

31 décembre 1932.

Arrêté admettant M. H. MARCHAL, membre permanent de l'Ecole, à faire valoir ses droits à une pension de retraite pour ancienneté de services (*J. O.*, 1933, p. 68).

Le Directeur Gérant : G. CŒDÈS.

BARABUDUR

Les origines du stūpa et la transmigration, Essai d'archéologie religieuse comparée

Par Paul MUS

Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

CINQUIÈME PARTIE (1).

LA VALEUR COSMIQUE DU STŪPA. COSMOGRAMMES ET GÉOMANCIE DANS LA CROYANCE COMMUNE DE L'ASIE.

Chapitre I.

Stūpa et tumulus.

Nous n'entendons pas soutenir que le stūpa, de par sa nature et son histoire, soit finalement étranger à l'antique tumulus.

Ayant parcouru par anticipation un résumé du présent mémoire, M. Foucher a bien voulu formuler à ce sujet certaines observations qu'il nous permettra de reproduire ici. « Je ne crois pas, écrit-il, que la thèse ait à gagner, bien au contraire, à nier les relations du stūpa et du tumulus, qui sont certaines : on a commencé par enterrer les morts avant de faire de la métaphysique sur l'aspect du tombeau. » La formule, en sa concision, semble atteindre à l'évidence: tout ce qu'il nous est possible de dire, c'est que le problème se pose, pour nous, de façon légèrement différente ou peut-être qu'il se trouve ailleurs.

Il est exact que le tumulus et le stūpa archaïque, si l'on s'en tient à l'emploi funéraire de celui-ci, sont deux sépultures massives; typologiquement la seconde, en sa masse, pourrait n'être que la première, conservée, bien que protégée désormais, dans les modèles qui en subsistent, par un revêtement de pierre appareillée. Cette double similitude d'affectation et de structure suggérerait une filiation. Jusque-là nous sommes en plein accord avec M. Foucher et avec les vues, en passe de devenir classiques, qu'il a magistralement exposées aux premières pages de son *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*. Mais ces analogies générales une fois admises, il nous semble tout aussi indispensable et plus fructueux d'insister sur ce qui différencie

(1) V. *BEFEO.*, XXXII, 269-439.

radicalement le stūpa du simple tumulus, en tant que celui-ci aurait primitivement constitué une tombe « pratique », dénuée de tout symbolisme métaphysique, comme l'entend M. Foucher. En dépit des ressemblances de matière et de structure, nous croyons que l'intervention d'un symbolisme très complexe a fait de la sépulture du Buddha, telle que nous la présentent les textes et l'archéologie, un monument irréductible à ces lointains antécédents.

M. Foucher, au contraire, s'est efforcé d'aplanir les différences pour ménager un processus régulier d'évolution, d'où serait exclue toute mutation brusquée ; les stūpa bouddhiques viendraient d'un développement pour ainsi dire intérieur du tumulus indien primitif : il n'est pas jusqu'aux spécimens votifs ou commémoratifs qu'on n'ait cru pouvoir expliquer à partir de cette origine exclusivement funéraire.

Dans les chapitres qui vont suivre, nous allons tenter de défendre une autre hypothèse. Le tumulus ne sera, à nos yeux, qu'un prédécesseur très lointain du stūpa et dans la définition de ce dernier entreront plusieurs éléments capitaux dont il faudra chercher la provenance hors de l'évolution décrite par M. Foucher. Nous ne nierons pas les relations du stūpa et du tumulus, mais nous verrons s'en réduire beaucoup l'importance, la rigueur et le caractère immédiat, sinon l'intérêt.

En effet, si l'affinité générale des deux types de monuments ne fait pas plus question pour nous que pour l'auteur de l'*Art gréco-bouddhique*, nous avouerons que de la filiation historique, nous nous sentons moins sûr. M. Foucher l'a déduite d'une similitude d'aspect, jointe à l'identité de destination — identité d'ailleurs partielle, puisqu'il est bien connu que les stūpa n'étaient pas tous, et il s'en faut, des monuments funéraires. Mais il ne suffit peut-être pas que le tumulus se présente comme une forme rudimentaire du stūpa pour qu'une dérivation effective soit nécessairement établie. Commencer « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres », ainsi que nous y incitent les principaux travaux consacrés durant ces trente dernières années à l'archéologie de l'Inde, n'est-ce pas de ce côté-là qu'est la métaphysique ? Le premier danger tient à ce que nous sommes encore loin de mettre en œuvre les dénombrements complets qui nous assureraient, selon un autre principe de la Méthode, que nous n'oublions aucun terme important dans une classification destinée à devenir le fondement et la source de notre connaissance : que de monuments encore mal étudiés, et combien plus encore qui ont été irrémédiablement détruits ! D'autre part, quel sera le principe discriminatif de l'ordre que nous devrons introduire entre nos objets ? Après beaucoup de tentatives malheureuses, on s'accorde aujourd'hui à éliminer le plus qu'on peut les considérations abstraites et à donner le pas à des observations de technique architecturale, appuyées sur les suggestions du bon sens. Cependant celui-ci n'est-il pas principalement *notre* sens, et, c'est la question

préjudicielle, les constructeurs des monuments ont-ils, comme nous, fait passer la technique avant tout ? Il est permis d'en douter. Nous avons cité plus haut quelques lignes de notre savant confrère le Dr. F. D. K. Bosch, qui contiennent sur ce point de salutaires avertissements (1).

On commence de nos jours à s'apercevoir que derrière bien des disciplines qui ont voulu se passer de métaphysique, il y avait une métaphysique, celle des idées claires. Elle a eu son heure, et son nom seul prédisposerait encore en sa faveur. Mais même si l'on espère — comme on doit l'espérer — que dans des domaines plus purement philosophiques que celui où nous nous tenons, la critique contemporaine lui laissera conserver, des supériorités qu'elle se reconnaissait, autre chose que la belle ordonnance de ses expressions, encore ne saurait-on l'appliquer sans de grandes précautions à l'histoire des religions asiatiques et à l'étude des faits archéologiques qui en dépendent.

En l'espèce, la force logique d'une classification des formes nous paraît peu convaincante, surtout si l'on songe que la série proposée nous oblige à sauter, de confiance, d'un simple amas de terre à une construction aussi raffinée que le stūpa. Il faudrait une succession de termes intermédiaires ; ou bien, à leur défaut, une justification certaine de leur absence ou de leur disparition. Mais aucune de ces garanties ne nous semble se dégager bien nettement de l'exposé de M. Foucher.

⁂

Quels antécédents immédiats le stūpa admettra-t-il ? Plus généralement, quelle est son origine véritable ? Voyons d'abord le témoignage des textes et des monuments. Outre la documentation réunie dans l'*Art gréco-bouddhique*, on consultera surtout quelques pages substantielles qu'offre sur ce sujet un mémoire bien connu de M. Przyluski : *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*.

Les *Parinirvāṇa-sūtra*, nous dit M. Przyluski, énumèrent les personnages qui sont « dignes d'un stūpa » : un Tathāgata, un Pratyeka Buddha, un auditeur du Buddha, et un roi Cakravartin. La rédaction pālie s'exprime avec une précision qui donnerait à croire qu'au temps où elle s'est fixée, un tel monument était déjà passé de longue main dans la tradition : « Au carrefour de quatre routes, un stūpa doit être érigé pour le Tathāgata. Et quiconque y placera des guirlandes, des parfums ou de la peinture, ou s'y prosternera, ou deviendra en sa présence calme de cœur, celui-là obtiendra pendant longtemps avantage et joie. » (2) La mention du Cakravartin dans ces textes présente un grand intérêt, quant aux origines supposées du stūpa bouddhique.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII (1932), p. 298, cf. p. 396 sq.
(2) *JA.*, 1920, I, p. 45.

Le rituel observé pour les funérailles du Buddha, trouve-t-on expressément spécifié, n'a pas été autre chose que le rituel funéraire des rois Cakravartin.

Bien entendu cette assertion nous renseigne beaucoup moins sur les funérailles historiques du Buddha que sur l'opinion que s'en faisaient les rédacteurs du *sutta* ; elle n'en est pas pour cela moins importante, car la constitution du bouddhisme et la rédaction de ses textes les plus anciens sont peut-être d'un intérêt plus large que le simple historique de l'existence de Çākyamuni. On pourrait donc penser que des sépultures royales antérieures à la tradition bouddhique, et aussi, il ne faut pas l'oublier, à la tradition jaina (1), ont servi de modèle à celles-ci.

« Quel rapport, se demande M. Przyluski, y a-t-il des stūpa, monuments funéraires élevés sur les cendres du Buddha, aux tombeaux (*çmaçāna*) qu'il était d'usage de construire dans la société où le bouddhisme prit naissance ?

« D'après les rituels brahmaniques, les parents du mort, munis de pelles, se rendaient au lieu qui avait été choisi pour l'érection du *çmaçāna* et ils tiraient du sol des mottes de terre. La tombe devait être construite soit avec des mottes, soit avec des briques fabriquées sur place en nombre déterminé.

« La forme et les proportions du *çmaçāna* vafiaient suivant les écoles. Il pouvait être rond ou carré. Chez les Mādhyandina et les Baudhāyana, il devait avoir seulement la longueur d'un homme. Quant à la hauteur, elle était parfois proportionnée à la condition du défunt. Chez les Mādhyandina le *çmaçāna* d'un kṣatriya était aussi haut qu'un homme debout ; pour un brāhmane, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche ; pour un çūdra, on s'arrêtait au niveau des genoux. Dès lors il était logique que la tombe d'un roi et par conséquent celle du Buddha-Cakravartin atteignissent de grandes dimensions. En élevant sur les restes de leurs saints des sépultures monumentales, Bouddhistes et Jainistes n'étaient pas en conflit avec les usages contemporains ; ils appliquaient un principe admis avant eux et s'efforçaient d'en tirer parti pour la plus grande gloire de leurs docteurs. » (2)

A vrai dire, il nous semble pourtant que les textes ne font état que d'édicules funéraires de taille très modeste. En outre, M. Przyluski a surtout insisté sur les dispositions propres au rituel des Mādhyandina : habituellement, la hauteur prescrite est uniforme et ne doit pas dépasser celle du genou. C'est donc une déduction et non une preuve immédiate — il est le premier à en avertir — qui le pousse à supposer que la tombe d'un roi, et par conséquent celle du Buddha Cakravartin, « devaient atteindre de grandes dimensions »

---

(1) Nous n'avons pas tenté, dans ce travail, de comparer les faits bouddhiques à la tradition jaina ; celle-ci ne nous est en effet accessible que de loin et nous croyons qu'elle fournira, le moment venu, un contrôle plus significatif de notre exposé en n'ayant pas cherché à faire intervenir systématiquement dans ce dernier les notions que nous aurions d'elle.

(2) *JA.*, 1920, I, p. 47 sq.

et qu' « en élevant sur les restes de leurs saints des sépultures monumentales, Bouddhistes et Jainistes... appliquaient un principe admis avant eux ».

Nous serions enclin, au contraire, à voir là chez eux une innovation caractérisée. Dans les textes brâhmaniques invoqués ici, c'est un fait qu'il n'y a pas trace de sépultures monumentales et la pratique épisodiquement attestée de régler la hauteur du tombeau sur la situation sociale du défunt y est à notre sens moins remarquable que l'interdiction de dépasser en aucun cas la taille d'un homme debout : ce dernier point touche, en effet, à une notion fondamentale, que devait justement contredire l'usage bouddhique et jaina. Caland, à qui M. Przyluski emprunte quelques-unes de ses références, n'a conservé et ne laisse conserver aucun doute à cet égard : on réduisait délibérément les dimensions de la tombe afin que le mort n'eût pas assez de place pour loger un compagnon ; il n'aurait pas manqué, s'imaginait-on, de susciter une nouvelle mort pour se le procurer. Le *Çatapatha brâhmaṇa* est là-dessus des plus explicites : « *puruṣamātraṃ tv eva kuryāt tathā parasmā avakāçaṃ na karoti* : qu'on fasse [le tombeau au plus] grand comme un homme : ainsi l'on n'y crée pas de la place pour un autre. » (1) Il est donc frappant que même dans le cas particulier signalé par M. Przyluski, la dimension maxima permise en hauteur ait été encore la taille humaine. La constante préoccupation des temps védiques s'y montre aussi nettement qu'ailleurs : on évite les vastes sépultures.

En dehors de ces considérations magiques et religieuses, que nous montrent en somme tous les rituels brâhmaniques ? Des monuments funéraires simples et de dimensions parfois variables mais très peu, quand il est aucunement question d'une différence.

Si donc cette légère inégalité est fonction du statut social du défunt, comme l'observe M. Przyluski, n'est-ce pas, dans l'ensemble, évoquer une communauté relativement uniforme, sans forte centralisation, et qui échappait encore à ces accumulations de pouvoir et de prestige sur certaines individualités par où le roi, par exemple, devient un personnage sans commune mesure avec le reste de la société ? Nous ne nous dissimulons pas que ces conclusions reposent sur des observations assez spéciales : celles-ci ont du moins le double avantage de l'authenticité certaine et de la précision. Il est clair que nous retrouvons à point nommé, par ce biais, l'image communément reçue de l'Inde védique — nous ne dirons pas pré-bouddhique, réservant les problèmes que pose l'Inde non-âryenne. C'est un système dont l'unité élémentaire vivante et vraiment constitutive est de faible extension territoriale, et, de ce fait, génératrice d'une société sans concentrations massives. Au contraire, les traditions

(1) W. Caland, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebraüche*, Amsterdam, 1896, p. 142 sq. *Addendum*, p. 181 sq. ; *Çatapatha brâhmaṇa*, XIII, 8, 1, 19 et 20, SBE., XLIV, p. 428-429.

concernant les funérailles et la sépulture de Buddha nous introduisent, dirait-on presque, dans une autre civilisation. La tombe du Buddha passe maintenant pour être faite à l'imitation de celle du Cakravartin. Elle écrase par sa taille les sépultures du reste des mortels. N'oublions pas d'autre part que rien n'a annoncé la forme géométrique parfaite qui est la sienne, apparemment dès les toutes premières attestations du stūpa. Entre temps, il est visible qu'il est arrivé quelque chose. Le monde védique s'est transformé.

Pour l'instant, il nous suffira de faire remarquer que cette mise hors de pair du tombeau du Buddha Cakravartin étant liée, avec toute l'histoire ancienne du stūpa, à la geste d'Açoka, se relie donc aussi bien par sa date présumable que par ses affinités légendaires au grand mouvement d'idées, parti de l'Ouest, qui a imposé à l'Inde la notion du souverain universel : et ne nous voilà-t-il pas revenus au thème central des beaux travaux publiés par M. Przyluski dans le cours de ces dernières années ?

***

Le stūpa est un monument complexe: ce n'est pas assez que d'évoquer à son sujet l'Inde pré-bouddhique; peut-être devrons-nous chercher partiellement ses origines jusqu'en dehors de la culture proprement indienne. Burnouf déjà se disait peu assuré que les traditions bouddhiques pussent utilement se référer aux seules données relevées dans le cercle restreint du brâhmanisme. « L'assimilation que la légende fait des funérailles de Çākyamuni avec celles d'un monarque souverain, dit-il dans son *Introduction*, est... un point un peu obscur. Sans doute, au temps de Çākya, le titre de roi Tchakravartin ou de monarque qui a réuni sous un sceptre unique la totalité des royaumes connus des Indiens devait être vivant dans la mémoire du peuple... Je ne fais donc aucune difficulté d'admettre que Çākya ait pu parler des obsèques réservées à un tel monarque ; mais je ne vois nulle part, dans les livres des Brāhmanes, que l'on conservât les os de ces souverains puissants, qu'on les enfermât dans des boîtes d'or ou d'autre métal et qu'on les recouvrît d'une masse de pierre qui reproduit en grand la forme de la boîte... Qu'on admette avec moi qu'on n'élevait pas ordinairement de Stūpas au-dessus des reliques des rois de croyance brāhmanique, et il faudra reconnaître qu'en rappelant les honneurs rendus aux restes mortels des monarques souverains, les Bouddhistes parlent sous l'impression des souvenirs qu'avaient laissés chez eux la gloire d'un monarque, comme Açoka par exemple, qui avait fait régner leur croyance sur la plus grande partie de l'Inde. Si cette supposition n'est pas trop hasardée, nous devons admettre qu'il y a, dans les légendes relatives à cette partie du culte, des détails qui ne peuvent être antérieurs au IIIe ou au IVe siècle après la mort de Çākya. » (1)

(1) Eug. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien* [2], Paris, 1876, p. 351 sq.

Malgré l'insuffisance des preuves, la conclusion est juste et critique, comme on en a tant d'exemples chez BURNOUF : il a su prendre l'appui le plus circonspect sur les données précaires que lui fournissait l'état des connaissances. On voit ici un trait et une supériorité de ce beau génie, qui est de placer dans une égale lumière les limites aussi bien que le fond de ses conceptions : il lui était impossible, à la date où il écrivait, de sortir du domaine indien aussi franchement que nous le pouvons maintenant, à la rencontre des influences occidentales ; mais il n'a pas manqué de situer Açoka, ou plutôt sa légende, au point critique où s'est condensée la tradition relative aux funérailles du Buddha. La science telle qu'il la laissait était donc toute orientée vers ses acquisitions futures. Nous n'ignorons plus aujourd'hui que le nom d'Açoka relie le bouddhisme à la puissante influence iranienne, toute chargée elle-même d'éléments plus anciens, et qui, par exemple, a inspiré au souverain Maurya le style de son fameux palais de Pāṭaliputra (1).

Le nom d'Açoka vaut comme le symbole d'un ensemble homogène de traditions qui ont réagi sur le bouddhisme ancien. Car l'exposé de BURNOUF appelle cette seule réserve : il faut évoquer en l'espèce moins la personnalité historique d'Açoka que sa figure légendaire. Rien n'indique, et BURNOUF d'ailleurs n'a pas dit, que le tombeau du Buddha ait été conçu par la tradition postérieure sur le modèle d'un stūpa d'Açoka : sur un tel monument, les textes sont muets.

N'attribuons donc pas à la thèse du grand indianiste une précision qu'il n'a pas entendu lui donner ; il le dit lui-même : ce sont uniquement des souvenirs laissés par les Maurya, mais des souvenirs, comme il va de soi, déjà surchargés de légende, qui auront agi sur la tradition bouddhique, non des données historiques précises. Le cérémonial maurya, — qu'on peut sans hardiesse présumer indo-iranien plutôt qu'indien, — n'a probablement pas apporté le stūpa tout formé aux bouddhistes. Mais son application à la légende des funérailles du Maître divinisé a très bien pu contribuer à engendrer ce monument, dont la double origine expliquerait dès lors la remarquable diversité d'attributs spirituels. C'est effectivement dans ce sens que nous tenterons, par la suite, de déterminer la formation première du reliquaire bouddhique.

⁂

L'*Essai sur la légende du Buddha* de M. SENART écarte au contraire, du moins en ce qui a trait aux origines, toute référence au cérémonial royal proprement dit. L'hypothèse qu'on y trouve soutenue est fort ingénieuse, mais

(1) A. K. COOMARASWAMY. *Hist. of Indian and Indon. Art*, p. 19, avec références. Les premiers chapitres de cet ouvrage donnent dans leur ensemble le meilleur aperçu des problèmes que posent les origines complexes de l'art et de la civilisation de l'Inde dans leur rapport avec les cultures voisines et les substrats pré-āryens : les possibilités d'évolution parallèle sur des bases communes sont judicieusement réservées, à côté de filiations qu'il faut bien reconnaître, mais qui n'expliqueraient pas tout (p. 3-22).

on doit reconnaître que son savant auteur ne l'a pas fait généralement admettre. Il proposait, on le sait, une dérivation du stūpa à partir d'un ancien « temple » arrondi, simple hutte cultuelle copiée sur la cabane des ermitages brâhmaniques, construite en matériaux légers et affectée dans le principe à la protection de symboles, de feux sacrés ou de tous autres objets religieux : c'est à ce titre que les restes sacrés du Buddha auraient d'abord été logés sous un édicule structural rond. Par la suite cet édicule se serait changé en nos stūpa, ceux-ci massifs, il est vrai, mais établis encore, extérieurement, à sa ressemblance générale.

La valeur de l'exposé de M. SENART réside surtout dans sa partie critique. « La combinaison systématique qui attribue le stūpa comme sépulture au roi Cakravartin, écrit-il en effet, est fort éloignée de démontrer par elle-même que ce mode de sépulture ait été réellement usité pour des souverains terrestres. Il n'y a, je ne dis point aucune preuve, mais aucune apparence que le stūpa ait été, anciennement surtout, élevé en l'honneur des rois. La tradition ne parle de stūpas qu'en corrélation avec des restes devenus déjà des reliques sacrées; l'édifice entraîne avec soi une idée de vénération et de culte. Si la légende fait élever des stūpas sur les reliques de Çākyamuni dès le lendemain de sa mort, c'est pour signaler la destruction postérieure de ces premiers monuments par la main d'Açoka. A voir la persévérance avec laquelle la tradition présente ce roi comme le grand bâtisseur par excellence, à quel chiffre fabuleux elle porte le nombre des stūpas qu'il est censé avoir édifiés, on est induit à penser que ce fut en réalité sous ce prince que s'établit l'affectation du stūpa au culte des buddhistes ou tout au moins l'usage d'y enfermer des reliques. Cette tradition est certainement appuyée tant par la tradition qui relate l'anéantissement des stūpas antérieurs que par notre analyse des funérailles du Buddha. On comprend mieux de la sorte la double fonction du stūpa; car, s'il sert à contenir des reliques, il est aussi employé, et très fréquemment, à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. L'idée d'affecter à cette fin un type monumental dont la destination funéraire aurait encore survécu dans le sentiment public n'est pas si naturelle qu'on le paraît admettre parfois. Aucun fait positif ne nous autorise à considérer l'emploi du stūpa commémoratif comme un développement secondaire et plus moderne. Tout s'explique dès qu'on voit dans le stūpa un édifice du culte, un véritable sanctuaire. Sa transformation moderne dans la pagode à étages des Chinois l'aurait, en un sens, ramené plus près de ses origines. » (1)

Le meilleur argument à invoquer à l'appui de cette interprétation se trouve dans le fait bien établi que certains stūpa jouissaient d'une valeur religieuse

(1) E. SENART, *Essai sur la Légende du Buddha*, p. 412 sq.

propre et indépendante des reliques. M. FOUCHER a mis ce point en lumière dans son *Art gréco-bouddhique* et son adhésion a d'autant plus de poids qu'il n'a pas adopté le système édifié par M. SENART sur cette base. « Rien ne serait plus faux, observe-t-il, que de prétendre que le stūpa n'était pour les bouddhistes qu'un monument funéraire: nous savons de source certaine qu'il avait à leurs yeux une valeur religieuse indépendante des reliques qu'il pouvait, ou non, contenir. Tel pieux moine, nous dit-on, façonnait chaque jour de ses mains nombre de stūpa en miniature, exactement comme tel dévot brahmane d'aujourd'hui occupe ses loisirs à modeler avec de la vase du Gange quantité de petits liṅga: quel sens aurait pu avoir cette occupation dévote, s'il n'y avait eu, ainsi qu'il est censé y avoir à l'heure actuelle, dans le seul fait de confectionner un de ces objets, quelque chose de méritoire et une manière de culte ou de *pūjā* ? Non seulement YI-TSING nous l'assure en propres termes et recommande fort ces pratiques, mais les vieilles légendes sont souvent des plus explicites sur ce point. C'est pour remplir une prédiction que Kaniṣka a bâti « sa grande pagode » : il n'y enferme de reliques qu'après coup et pour ainsi dire par surcroît. A propos de deux autres stūpa, l'un du Kapiça et l'autre de Khotan, HIUAN-TSANG note encore que l'on avait commencé par faire cette « œuvre pie » de les construire ; quand il s'agit d'y introduire ensuite le reliquaire, que ce dernier soit fait d'une seule urne ou d'une quintuple cassette, l'opération n'est plus possible qu'au prix d'un miracle, soit que le dôme s'entr'ouvre de lui-même ou qu'un saint le tienne soulevé pendant le temps nécessaire sur le plat de sa main. Si, d'autre part, on lit dans SONG YUN le récit de l'introduction du bouddhisme à Khotan, il en ressort clairement que la forme extérieure du stūpa a une valeur spécifique qu'aucun autre édifice, quoi qu'il contienne, ne saurait prétendre à remplacer. »

« Nous pouvons aller plus loin, ajoute M. FOUCHER, et affirmer catégoriquement qu'il y a des stūpa qui n'ont jamais enfermé aucun dépôt de reliques. Sur ce point, la tradition est susceptible d'une vérification expérimentale et s'est trouvée, une fois de plus, d'accord avec les faits. En maints endroits il est stipulé par les pèlerins qu'un de ces monuments a été simplement érigé en commémoration d'un miracle. Tel était justement dans l'Inde du Nord, le cas des quatre principaux d'entre eux. Parmi ceux qui avoisinaient Nagarahāra, dans la vallée de Kâboul, deux au moins passaient pour consacrer le souvenir de la célèbre entrevue où le futur Çākya-muni reçut la prédiction de son lointain prédécesseur, Dīpaṅkara ; aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs des « topes » fouillés par MASSON autour de Jellalâbâd ne lui aient absolument rien fourni et qu'il en soit resté pour ses frais de fouilles. » (1)

Signalons enfin à l'appui de ces conclusions que l'absence de dépôt est *a priori* un fait de simple évidence dans le cas de nombreux stūpa monolithes,

(1) AGB., I, p. 52-54.

ceux des grottes en particulier, qui sont anciens. Il semble ainsi bien clair, comme l'avait déjà fait remarquer M. SENART, que le stūpa a pu se trouver « employé à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. »

***

Ne peut-on toutefois échapper à la conclusion que tire M. SENART, et la seule solution est-elle de reconnaître avec lui dans le stūpa à reliques la métamorphose d'un édifice structural arrondi, de valeur plus générale ? M. FOUCHER s'est au contraire attaché à prouver que l'emploi symbolique, attesté par la fréquence des stūpa votifs ou commémoratifs, se laissait dériver méthodiquement d'une affectation funéraire initiale, c'est-à-dire du tumulus: en fait, c'est toute l'histoire du stūpa telle qu'elle lui est apparue qu'il a condensée là en quelques pages. Nous réserverons donc pour la fin de ce chapitre l'examen de sa thèse ; reprise en partie de HUMBOLDT et de BURNOUF, elle est la plus satisfaisante qu'on ait encore avancée, et son exposé prendra utilement place après la critique que nous aurons à faire de quelques autres théories.

M. SENART donnait comme antécédent au stūpa la hutte ronde des adorateurs du feu (*agniçālā*, *agnyagāra*). Cet édicule hémisphérique aurait été adopté par les bouddhistes pour y conserver, après en avoir bloqué l'intérieur, les cendres de leur Maître. La *harmikā* des stūpa serait, dans ce cas, un souvenir de l'autel du feu, et les flammes miraculeuses dont la tradition les environne perpétueraient cette signification première. Ingénieuse inférence, mais qui reste, nous l'avons déjà noté, aussi incapable d'expliquer le remplissage du sanctuaire que le transfert de l'autel sur le toit (1). Diverses objections achèveront de la ruiner.

En premier lieu, si beaucoup de sources, et surtout HIUAN-TSANG, nous parlent d'une lumière miraculeuse émise par les stūpa, il semble bien qu'il faille entendre par là le rayonnement d'une clarté, ou de clartés multicolores, plutôt que la production d'un feu. Et il n'est pas douteux que cette manifestation ne soit due essentiellement à la présence des reliques. Ces restes sacrés du Buddha sont en effet doués du pouvoir de reproduire le miracle des rayons colorés, si souvent manifesté par le Maître de son vivant. L'argument tiré de cette propriété des stūpa tournerait donc en faveur de leur origine funéraire ; il ne donne en tout cas qu'un appui précaire aux vues de M. SENART.

M. SENART faisait aussi état de la juxtaposition (par exemple à Amarāvatī), d'images figurant tantôt des huttes rondes, tantôt des stūpa, et dont la similitude est assez frappante : on aurait là un témoignage sensible de la période

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXII (1932), p. 383-84 et 394-95.

d'indécision où se serait produite la modification supposée. Mais là encore la thèse nous paraît se heurter à une objection décisive. Bien qu'il n'en ait pas fait état, c'est de l'œuvre de M. FOUCHER que nous allons la tirer. Il est exact en effet, et son *Art gréco-bouddhique* l'a définitivement prouvé, que la hutte ronde de l'Inde ancienne a donné naissance à l'un des monuments caractéristiques de l'architecture bouddhique. Seulement, ce n'est pas le stūpa, c'est le temple, ou *vihāra* rond, à dôme simple, puis à double dôme. « Le point de départ est dans la hutte primitive, au toit arrondi et couvert de feuillage, que les anachorètes brahmaniques ont sans doute empruntée aux plus sauvages habitants des bois. Il n'est pas sans elle de représentations d'ermitages sur les sculptures de Bharhut ou de Sānchi. A Amarāvatī même, le feu sacré des Kāçyapas se contente encore comme sanctuaire d'une de ces cabanes.» M. FOUCHER suit cette évolution et conclut en ces termes : « Jusque sur les spécimens les plus soignés le toit a gardé une bizarre décoration en imitation de feuilles : c'est un rappel de l'humble couverture de la *parṇa-çālā* originelle, qui, pieusement, persiste sur son dérivé de pierre aux temps de sa plus grande splendeur. » (1) Le bouddhisme a donc bien réellement tiré parti de la « hutte ronde des adorateurs du feu » ; mais il n'en a pas fait un stūpa. L'hypothèse présentée dans l'*Essai sur la légende du Buddha* semble ainsi devoir être abandonnée.

Avant de passer définitivement condamnation sur elle, il conviendrait toutefois de dire quelques mots des théories de FERGUSSON, de M. HAVELL et de M. JOUVEAU-DUBREUIL, qui présentent entre elles, et avec celle de M. SENART, certaines analogies de principe.

Par un essai de synthèse évidemment prématuré, FERGUSSON assignait au stūpa à la fois le tumulus et la hutte ronde comme antécédents : conception embrouillée, dont, par surcroît, il n'a jamais fourni un exposé complet. « Personne à ce que je pense, affirme-t-il cependant avec force, ne peut hésiter à croire que le stūpa bouddhique est le descendant en ligne directe du tumulus funéraire des races touraniennes, tel qu'on le trouve soit en Etrurie, soit en Lydie, soit chez les Scythes des plaines du Nord. Mais les Indiens semblent n'avoir jamais enterré et toujours brûlé leurs morts et de ce fait, autant que nous sachions, n'avoir jamais eu l'usage de tumuli. Il se peut que ce soit là la raison pour laquelle, dès les temps les plus anciens, les stūpa ont affecté une forme arrondie, en dôme, tandis que tous les tumuli, du fait qu'ils sont de terre, prennent nécessairement celle de cônes. Non seulement à l'air libre, mais aussi bien dans les toutes premières grottes les formes des dāgoba sont toujours arrondies, et l'on n'a encore découvert aucun exemple de stūpa dont le haut soit un cône rectiligne. Cette particularité, si universellement attestée dans les stūpa, semblerait indiquer qu'ils étaient depuis longtemps passés dans l'usage avant les premiers exemples connus et que quelques

(1) AGB., I, p. 128-129.

matériaux autres que la terre ont été employés dans leur construction. Mais nous n'avons toujours ainsi aucune indication sur la date du premier emploi de la forme ronde, ni sur la date d'affectation à l'usage de reliquaire. Nous savons cependant, par les grottes et les premiers bas-reliefs, que tous les toits des Hindous étaient courbes, sans doute parce que dérivant des toits de la hutte couverte en chaume. S'il était permis de se représenter le premier réceptacle de la relique comme une chambre circulaire couverte d'un dôme — le tout naturellemeut [en matériaux légers et] non en pierre — nous pourrions imaginer que c'est de là que provient la forme [du stūpa]. » (1)

Rien ne fait mieux apparaître que cette page, due à un technicien averti, les difficultés auxquelles ne cessera de se heurter tout essai de dérivation graduelle qui prétendra tirer le stūpa, par une évolution spontanée, d'antécédents uniquement indiens, hutte aussi bien que tumulus. FERGUSSON a tenté de tourner l'obstacle en appliquant à ce cas particulier un principe d'analyse le plus souvent fécond : l'architecture lithique de l'Inde s'interprète d'ordinaire très bien par la considération des formes légères (bois, feuillages et roseaux) qui ont précédé chaque type de monument durable. Mais comme nous l'avons déjà fait observer, c'est au vihāra, non au stūpa que menait la hutte ronde. On se demandera ce qu'ont bien pu être les stūpa en matériaux légers dont FERGUSSON suppose qu'ils ont été en usage pendant de longs siècles avant la réalisation du stūpa massif. Que leur nature périssable soit précisément ce qui explique leur disparition, l'argument est spécieux. Mais en somme, c'est toute une architecture inconnue que cet auteur crée d'un trait de plume pour les besoins de la cause et qu'il anéantit à la ligne suivante, non moins gratuitement, à seule fin d'échapper à cette objection décisive, qu'absolument rien ne s'en est retrouvé. Selon lui, la typologie du stūpa n'aurait conservé de la hutte ronde que sa forme sphérique, qui en sa rigueur géométrique ne procède pas du tumulus : cet enchaînement de formes reste passablement forcé.

La dérivation purement technique ne se présente donc pas avec une autorité telle qu'il soit interdit de chercher concurremment dans quelque autre direction.

Il faut surtout bien saisir la valeur religieuse pratique du tumulus, masse robuste, nue, tout entière façonnée de manière à lui assurer la pérennité. Tel est aussi le caractère fondamental du stūpa. Comment donc admettre la double rupture que présenterait l'évolution imaginée par FERGUSSON, où le tumulus se métamorphoserait en une structure légère et périssable pour redevenir par la suite un édifice compact, ayant seulement conservé de ce singulier détour la forme hémisphérique qu'on se trouve en peine d'expliquer autrement ? M. SENART se demandait déjà « comment le tumulus de terre, protégé à la fois par

(1) FERGUSSON [-BURGESS], *History of Indian and Eastern Architecture* [2], London, 1910. I, p. 65-66.

sa simplicité et sa consécration traditionnelle » aurait jamais pu, ainsi que le veut FERGUSSON, « être remplacé par une imitation en bois plus compliquée et moins durable » (1).

⁂

Les idées de FERGUSSON ne trouveraient-elles pas cependant une apparence de confirmation en ceci, que certains stūpa étaient partiellement construits en bois ? L'aspect seul de plus d'une ruine suffit à suggérer ce fait, que M. FOUCHER a dégagé de toute ambiguïté dans un chapitre de son grand ouvrage. « Il est, dit-il, des cas où l'oblitération de la forme du stūpa et l'affaissement de ses débris sont poussés si loin qu'ils deviennent inexplicables [par le simple éboulement du parement]. Si nous nous rendons dans les environs de Pêshawar au site indiqué par les pèlerins chinois pour la fondation religieuse de Kaniṣka, nous y trouverons sous le nom de Shâh-jî-ki-Ḍhêrî ou « tumulus du grand roi » un double monticule fort étendu, mais aussi fort bas. Le tertre de droite a bien encore les trois cents mètres de circuit qu'ils attribuent en moyenne au stūpa... Mais il n'y a pas ici d'écroulement qui tienne : comment une « tour » plus élevée que Saint-Pierre de Rome n'aurait-elle laissé après elle, même au bout de douze siècles, que des restes de quatre à cinq mètres de hauteur ? Les mêmes voyageurs nous fournissent heureusement le mot de l'énigme en même temps qu'ils nous forcent à la poser.

« A vrai dire, la raison qu'ils nous donnent de la destruction du fameux sanctuaire ne fait tout d'abord qu'augmenter notre étonnement : c'est en effet l'incendie. Or on ne conçoit guère qu'une masse solide de pierre et de mortier puisse brûler, fût-elle frappée de la foudre. Quelques phrases incidentes nous mettent heureusement sur la voie : SONG YUN et TAO-YO sont d'accord pour mentionner que les treize étages supérieurs étaient de bois, y compris les escaliers qui y montaient. Dès lors il n'est plus surprenant qu'au début du VIe siècle la « pagode » eût été déjà « incendiée trois fois par le feu du ciel » et que cent ans plus tard, HIUAN-TSANG l'ait à son tour trouvée en cendre... Il ne faut pas croire d'ailleurs que ce soit la seule mention que nous ayons de l'emploi de planches et de poutres dans l'édification de ces monuments bouddhiques. Un roi pieux, nous dit le *Divyāvadāna*, a construit un stūpa en quatre matières précieuses ; son successeur étant un infidèle, des gens sans scrupule en profitent pour ravir tout ce qui dans l'édifice a quelque prix ; que reste-t-il ? — « Du bois et de la terre ». Il est même à croire que c'est dans les monuments qui dépassaient les proportions ordinaires, que l'on avait particulièrement recours à des charpentes de soutènement et à des revêtements de boiseries : c'est encore à propos d'un stūpa « de plusieurs centaines de pieds

(1) *Lég. du Buddha*, p. 410.

de hauteur » — celui qui marquait au Nord de Puṣkaràvatî la place où le futur Buddha avait jadis donné ses yeux en aumône — que HIUAN-TSANG nous dit qu'il était « fait de bois et de pierres veinées » ; entendez qu'il en était surtout revêtu extérieurement, l'intérieur restant composé, comme d'habitude, d'un mélange de terre et de moellons, parfois de briques. » (1)

M. FOUCHER place ainsi la donnée dans son jour véritable ; ces « stūpa de bois » sont des constructions tardives, très élaborées, et ce sont surtout leurs « garnitures » diverses, terrasses, escaliers, etc., ces inventions de plus ou moins basse époque, mais non point le dôme lui-même, qui ont revêtu cet aspect. Il n'est donc pas douteux que nous ne devions voir dans ces monuments seulement des dérivés du type archaïque et simple de stūpa, fait de terre et de pierre — bien loin qu'ils en soient les antécédents.

Entre le tumulus archaïque et les premiers stūpa connus nous ne disposons donc toujours d'aucun terme de transition réalisé en bois et la difficulté reste entière.

L'emprunt direct de la forme hémisphérique à la typologie de la construction légère, admis par FERGUSSON comme par M. SENART, doit d'autre part (répétons-le) être écarté : car encore une fois, l'essentiel de la hutte légère, n'est-ce pas le feuillage qui la couvre et les cercles dont est composée son armature ? Aucune trace n'en aurait subsisté sur le stūpa dont le dôme lisse s'oppose en cela si nettement à l'ornementation symbolique des dômes de vihāra, dérivés, eux, sans nul doute de la cabane ronde évoquée par FERGUSSON (2).

---

(1) AGB., I, p. 82-85.

(2) Ce sont surtout ces objections fournies par une comparaison de la structure du stūpa et de la hutte, qui nous conduisent à ramener tout à fait en seconde ligne l'influence présumée de celle-ci sur celui-là. La singularité du procédé qui consisterait à emplir de terre une hutte pour en faire une manière de tumulus, s'expliquerait en effet, à la rigueur, comme un procédé d'interdiction magique [cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 394]. Parmi les rites funéraires primitifs, il faut ranger l'abandon du mort dans sa hutte, parfois avec fuite panique de tout le groupe, qui quitte temporairement ou définitivement son établissement. (Cf. SKEAT et BLAGDEN, *Pagan Races.*, II, p. 100 ; aussi FORT, dans L. CADIÈRE, *Les hautes vallées du Sông-Gianh*, BEFEO., V, 1905, p. 360, n. 1, etc.). D'autre part, l'impénétrabilité conférée par le blocage au « monde des morts » que deviendrait la hutte bouchée de terre, rappelle l'interdiction dont la seule exiguïté du réceptacle entoure le monde du magicien, tenant tout entier dans une bouteille ou une petite boîte.

Que de ce fait les suggestions de M. SENART ne soient pas, en elles-mêmes, aussi paradoxales qu'on l'a pu croire, c'est d'ailleurs ce que prouveront bien la description et l'interprétation que DE GROOT a données de certaines sépultures chinoises. « Il faut tenir compte, dit-il, de ce qu'aux temps primitifs les habitations des vivants étaient des excavations pratiquées dans l'argile, ou des tas d'argile creux et armés à l'intérieur de branches ou de pièces de bois grossières ; si l'on admet d'autre part que lors d'une mort, les anciens Chinois aient eu coutume d'abandonner le défunt dans une demeure ainsi construite, en empilant sur lui des branches ou des morceaux de bois, qu'on recouvrait d'un peu d'argile, tout compte fait, il ressort de ces deux considérations non

Mais s'il faut ainsi reconnaître que le précurseur de l'archéologie indienne n'a pas expliqué l'origine du stūpa, il gardera le mérite d'avoir fait ressortir très opportunément les raisons techniques obligeant à faire passer, non plus seulement entre la hutte et le stūpa, mais entre le stūpa et le tumulus une ligne de séparation bien marquée. A cet égard son traitement de la question conserve aujourd'hui encore une incontestable valeur, surtout si on le débarrasse de certaines assertions parties d'un état encore nébuleux de l'ethnographie ancienne, et si l'on réserve quelques points plus précis sur

---

seulement une explication des origines de la pratique de l'ensevelissement, mais même des vues assez adéquates sur la forme des anciennes sépultures. Au fur et à mesure des progrès de la civilisation, des méthodes plus perfectionnées intervinrent pour la construction des maisons... La coutume dut s'établir d'emporter [les morts] ailleurs, dans une hutte construite à la mode ancienne, plus économique... Aujourd'hui encore les tombes élevées dans les provinces du centre et du Nord de l'Empire rappellent les anciennes huttes d'habitation. Ce sont des tas de terre arrondis, voûtés au sommet, ou même hémisphériques, ou bien coniques ; souvent on ne descend pas le cercueil profondément au-dessous du niveau du sol circonvoisin et il est rare qu'on omette de le recouvrir de joncs, de roseaux ou de nattes avant d'empiler la terre par-dessus. Il convient aussi de remarquer que ces tumuli, du moins les plus soignés, offrent fréquemment, sur le devant, une pierre haute d'à peu près un pied, insérée dans l'argile et gravée de façon à figurer une porte close, (fig. 34) : comme ladite pierre ne répond à aucune fin pratique, il est difficile de douter qu'elle représente l'entrée des habitations d'argile, où, jadis, les vivants abandonnaient les morts.» (DE GROOT, *The Religious System of China*, Leyde, 1892-1910, vol. II, p. 374.) Le tumulus en forme de hutte ronde obstruée existe donc en Chine. Cependant il faut observer que rien de précis n'autoriserait à croire que le stūpa dérive, par un processus semblable, d'une hutte ronde primitive. Chez lui, aucun trait extérieur n'atteste cette dérivation, à la différence de ce que nous venons d'observer pour les tombes chinoises.

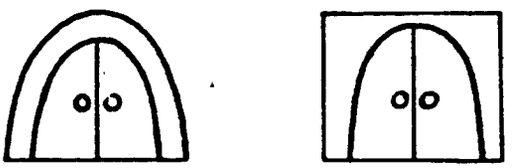


Fig. 34. — PIERRE EN FORME DE PORTE DES TUMULI CHINOIS, d'après DE GROOT.

Comment celles-ci sont-elles maintenues arrondies malgré les intempéries ? Sur la photographie que donne DE GROOT (II, p. 378, fig. 24) nous distinguons des rainures ou des stries qui dénoncent ou imitent peut-être une couverture de quelque sorte : joncs, herbes, et non la simple terre battue. Les dégradations apparentes sur les côtés font bien ressortir que l'aspect régulier du sommet doit être factice, et maintenu malgré les effets du ruissellement. Il est curieux de relever ce que dit DE GROOT à ce sujet : « La tombe du premier des ancêtres est placée au milieu. C'est la plus grande, et celles des suivants décroissent progressivement : la raison en est qu'on a coutume d'ajouter de l'argile à chaque tumulus, une fois par an, lors d'une grande fête consacrée à la remise en état des tombeaux » (*ibid.*, 376). Si quelques faits nouveaux autorisaient un jour à poursuivre, entre ces termes et le stūpa, une comparaison qui resterait pour l'instant assez superficielle, on devra se souvenir de cette dernière indication. Elle répond d'une manière assez frappante à la pratique des recouvrements de stūpa, si souvent signalés dans tous les domaines de l'archéologie bouddhique [cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 297, 299, 319].

lesquels l'indianisme discute encore, bien que FERGUSSON les ait cru tranchés : l'accord ne s'est pas établi définitivement, on ne l'ignore pas, sur l'extension d'emploi et le sens des différentes modalités présentées par la sépulture védique (1).

⁂

C'est précisément à d'anciennes coutumes funéraires « àryennes » que MM. HAVELL et JOUVEAU-DUBREUIL ont cru pouvoir rattacher l'origine des stūpa, par un détour, plein de subtilité (2). Il suffirait, s'il fallait les en croire, de demander à l'architecture excavée l'intermédiaire, si vainement cherché, entre la hutte et le stūpa. On sait qu'il existe dans l'Inde des grottes fort anciennes (d'aucunes remontent à Açoka) au fond desquelles se trouve une chambre arrondie, taillée en pleine roche, et qui est la copie des huttes légères : un auvent de pierre au-dessus de la porte simule, par ses stries, le rebord d'un toit de chaume. L'intérieur est en somme une réplique « en creux » de la cabane ronde. On nous propose d'y reconnaître un succédané de celle-ci, constituant, à son imitation, le tombeau secret d'un chef àryen. Mais cette crypte hémisphérique n'est-elle pas en même temps une sorte de stūpa, exécuté en creux ? Tiendrions-nous là le chaînon manquant ?

Dans une notice critique consacrée à cette thèse, M. FINOT a renvoyé très justement M. JOUVEAU-DUBREUIL et M. HAVELL aux rituels anciens : en fait de sépultures, la plupart se réfèrent « à un monticule construit en briques crues ou en mottes de terre, de forme trapézoïdale (les côtés N. et S. égaux, le côté E. plus grand que l'O.) avec la face supérieure plane mais inclinée d'Est en Ouest. Le côté Est, le plus haut, s'élève en moyenne à la hauteur du genou. Outre ce tombeau quadrangulaire, qui paraît le plus commun, les sūtra autorisent un monticule rond. C'est celui-ci qui pourrait être l'origine du stūpa. Nulle part il n'est fait mention de caveaux ou de huttes funéraires. Ces données théoriques sont confirmées par la fouille faite en 1905 par Théodore BLOCH dans de très anciens monticules funéraires à Lauriya Nandangarh (Bengale). Ils étaitent formés de couches de terre jaune entre lesquelles se trouvaient interposées des feuilles et de l'herbe. Du sommet à la base du *stūpa* un canal vertical servait au logement d'un grand poteau de bois, auquel il est peut-être fait allusion dans le *Rgveda*, x, 18, 13 : « Que les Pères sou-

(1) A. B. KEITH, *Rel. and Phil. of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass.), 1925, II, p. 417 sq.

(2) G. JOUVEAU-DUBREUIL, *Vedic Antiquities*, Pondicherry, 1922. I. *The Vedic stūpa, a hemispherical tomb*, p. 1-15 ; E. B. HAVELL, *Handbook of Indian Art*, London, 1920, p. 4 sq. M. JOUVEAU-DUBREUIL a cru retrouver des sépultures védiques en forme de stūpa excavé dans le Sud de l'Inde. Fussent-elles même védiques que le passage au stūpa structural resterait entièrement à prouver, cf. A. K. COOMARASWAMY, HIIA., p. 10.

tiennent ce pilier pour toi ! » (1) On peut évidemment y supposer un souvenir du pilier central d'une hutte, mais aucun texte n'appuie cette hypothèse. » On ne nous a jamais expliqué, observe enfin M. FINOT, « l'évolution par laquelle le stūpa est issu de la hutte hémisphérique. On croit résoudre la difficulté en nous parlant d'un *stūpa creux* d'où serait sorti le stūpa plein, comme une gaufre d'un gaufrier. Mais c'est là un jeu de l'esprit et non une explication. » (2)

Cette étincelante démonstration n'a pas laissé subsister grand' chose des hypothèses de MM. HAVELL et JOUVEAU-DUBREUIL : la hutte ronde n'a point donné naissance au stūpa plein par l'interposition d'un stūpa « en creux », et l'on ne parlera plus à la légère de « stūpa creux », au sens où ces deux auteurs l'entendaient (3).

Faute de mieux, reviendrons-nous donc, suivant l'exemple de M. FINOT, à l'hypothèse de l'origine tumulaire des stūpa ? Les monticules « ronds » auxquels M. FINOT nous renvoie n'annonçaient guère cependant la forme si caractéristique du reliquaire bouddhique ; sans doute est-ce seulement leur section plane qui est « ronde » : la raison de l'élévation hémisphérique, qui distingue le stūpa, nous échappe une fois de plus.

Tout bien pesé, mieux vaut avouer que l'analyse architecturale aussi bien que les textes nous laissent encore dans l'indécision quant à la genèse du stūpa et quant à ses relations exactes avec le tumulus.

***

Il reste, il est vrai, un document figuré à l'aide duquel on a cru possible de ménager cette difficile transition : une vieille sculpture bouddhique nous aurait conservé l'image d'un stūpa archaïque, intermédiaire entre le tertre funéraire et les formes, plus évoluées, prises par les stūpa dès l'époque à laquelle remontent tous ceux que nous connaissons.

Le type de stūpa le plus ancien qui soit figuré dans l'Inde, se trouverait sur un bas-relief de la porte orientale de Sāñcī. C'est, selon M. FOUCHER, « un

---

(1) Sir John MARSHALL fait quelques réserves sur la date proposée par Th. BLOCH (VIIe ou VIIIe siècle a. C). Mais le style de la déesse stéatopyge représentée sur une petite plaque d'or, comme l'aspect même de la construction témoignent bien d'une tradition très ancienne (*Ancient Monuments of India*, in *Cambridge History of India*, I, Cambridge, 1922, p. 616 et pl. XI, 21).

(2) *BEFEO.*, XXII, 1922, p. 247-248.

(3) Que des stūpa « creux » au dedans aient existé bien avant celui du Barabuḍur, le *Mahāvaṃsa* l'atteste. Tous l'étaient symboliquement, s'il est vrai qu'ils enfermaient le Meru et les parties du monde qui se distribuent autour de ce mont central. D'ailleurs, n'oublions pas que l'image classique de la bulle d'air sur de l'eau, avec ses implications cosmogoniques, le suggère déjà. Mais il n'y a guère de rapport enter les données attestant l'existence de stūpa creux et le stūpa « en creux » restitué par M. JOUVEAU-DUBREUIL. Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 377 sq.

simple tumulus vaguement arrondi et entouré d'une balustrade » (1). Cette donnée serait capitale. Malheureusement l'excellente reproduction photographique du bas-relief fournie par M. Foucher lui-même dans l'illustration de son article sur *La porte orientale du stūpa de Sânchi* contredit sa rapide description (2). Le monument s'y montre entouré d'une balustrade compacte, de tous points analogue à celles qui enferment les stūpa subsistant dans l'Inde centrale. On ne voit pas de soubassement ; il peut être dissimulé par l'épais « railing » — après tout, ce n'est qu'un accessoire. L'important, c'est que la calotte n'est pas « vaguement arrondie », mais très régulièrement hémisphérique, à l'égal tout au moins des autres dômes figurant sur ce genre de bas-reliefs. D'ailleurs, on distingue sur toute la surface de ce prétendu tumulus, et avec la plus grande précision, l'appareil en carrelage serré d'un revêtement de briques ou de pierres taillées. C'est le stūpa définitif, ce n'en est pas l'embryon.

Le point est d'importance et change du tout au tout le sens des observations que M. Foucher adjoignait à sa description. Il opposait au stūpa-tumulus les autres images anciennes de stūpa que fournissent en grand nombre les sculptures de Bhārhut et de Sāñcī, et aussi les petits stūpa des grottes du Konkan et du Kandesh. De l'examen de ces divers documents il concluait très justement que ce qu'il faut surtout retenir, c'est « ce fait historique que dès le IIIe siècle avant notre ère les stūpa bouddhiques de l'Inde centrale sont des édifices de pierre stylisés, œuvre de maçons et non de terrassiers, qui présupposent l'art de l'architecte et déjà réclament celui du sculpteur » (3).

S'il nous faut à présent reconnaître un stūpa déjà constitué et œuvre de maçon dans l'unique exemple de stūpa-tumulus allégué, à titre d'intermédiaire, par M. Foucher, les lignes de cet auteur qu'on vient de lire feront crûment apparaître le problème qui se pose : d'où peuvent bien provenir ces formes savantes, arrêtées dès les plus hauts témoignages et auxquelles aucun antécédent n'est positivement assignable ?

***

A défaut d'une transition typologique définie, c'est surtout leur communauté d'affectation qui a rapproché, dans l'esprit de la majorité des chercheurs, le tumulus et le stūpa. Nous avons vu que d'autres, au contraire, ont revendiqué pour ce dernier un emploi commémoratif et religieux aussi ancien, sinon plus,

---

(1) AGB., I, p. 65.

(2) A. Foucher, *La Porte orientale du stūpa de Sânchi*, Annales Mus. Guimet, Bibl. vulg., XXXIV, Paris, 1910, p. 212 : « ... parmi les arbres du fond un *tumulus* sacré, comme le prouve la balustrade qui l'entoure, doit enfermer les reliques de quelque supérieur de la communauté... » ; mais cf. fig. 5, ibid.

(3) AGB., I, p. 66.

que sa destination funéraire. Mais sur ce point encore le promoteur de la thèse, M. SENART, n'a guère fait école. C'est qu'il existe une démonstration indirecte de l'origine funéraire des stūpa par l'examen de laquelle nous conclurons ce chapitre : reprise par M. FOUCHER, elle remonte à G. de HUMBOLDT et consiste dans une dérivation logique de la valeur commémorative et religieuse à partir de l'emploi funéraire, allant finalement jusqu'à l'emploi rituel indépendant de tout dépôt de reliques. « L'idée de la sainteté des reliques dut naturellement se reporter dans la pensée du peuple, sur les édifices destinés à les contenir et assurer ainsi aux stūpas privés de reliques les respects qu'on n'avait dans l'origine accordés qu'à ceux qui en renfermaient. » Cette analyse des vues de HUMBOLDT, est de la main de BURNOUF, qui ajoute : « Il fallait bien que les Buddhistes se contentassent de ces constructions vides pour continuer à élever des stūpas à Çākya. Quelle que fut la facilité avec laquelle la foi populaire accueillait la multiplication des reliques, les huit boîtes primitives n'étaient cependant pas inépuisables. Mais celui qui construisait un de ces stūpas vides à l'intention d'un Buddha ne regardait probablement pas plus que le peuple au fond des choses et la forme extérieure suffisait à sa dévotion » (1).

C'est à M. FOUCHER qu'il était réservé de donner à la théorie son expression la plus forte et la plus nuancée. Il faut compter, dit l'éminent archéologue, avec le caractère essentiellement commémoratif des tombeaux : caractère qu'offrent au plus haut degré les stūpa mêmes où l'on croyait qu'était déposée une partie des restes de Çākyamuni, puisqu'en même temps les plus illustres d'entre eux s'élevaient sur le site d'une action importante de la Vie légendaire, dont ils célébraient le souvenir. Et, mieux encore, ceux qui recouvraient le corps d'un homme ou d'un animal, signalés à la postérité pour quelque acte mémorable : « quand, d'un sublime élan de charité, une oie se laisse choir aux pieds d'un moine à court de provisions, le stūpa qu'on lui élève recouvre à la vérité un cadavre ; mais surtout, nous dit HIUAN-TSANG, il a pour objet de perpétuer le souvenir de sa belle action » (2).

Et M. FOUCHER de suivre l'évolution du monument, depuis la tombe primitive jusqu'au signe édifiant des siècles postérieurs. Ce faisant, sa démonstration repose toujours sur l'argument de bon sens, mentionné par BURNOUF : l'épuisement inévitable des reliques authentiques et l'impossibilité de croire à leur multiplication indéfinie. Avec le cours des siècles et l'expansion de la doctrine, on n'aura plus disposé pour les fondations nouvelles, qu'entraînait incessamment cette expansion, de fragments ou de cendres qu'on pût raisonnablement croire venus du bûcher du Maître. Comment les bouddhistes ont-ils obvié à cette grave difficulté ? A vrai dire, ils n'en ont, nous le verrons,

---

(1) Eug. BURNOUF, *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien*, Paris, 1844, p. 356.
(2) AGB., I, p. 58.

jamais été très en peine (1). A Ceylan comme en Indochine ou comme déjà dans l'Inde de HIUAN-TSANG, des légendes compliquées s'efforcent de garantir l'authenticité des reliques déposées à date tardive dans certains stūpa particulièrement fameux. M. FOUCHER, de son côté, note qu'aussi haut que remontent, dans l'Inde même, les témoignages textuels, la légende attribue déjà à Açoka la répartition des restes sacrés en 84.000 portions allouées séparément à autant de stūpa, en tous pays. Ingénieuse justification de la multiplicité de ces monuments qui devaient avoir pullulé à l'époque où s'est fixée la geste de l'empereur Maurya. Or, des inventions nouvelles n'ont-elles pas joué par la suite, lors des modifications que devait encore subir la conception du stūpa? En termes plus précis, le changement survenu dans l'interprétation et l'usage du monument n'est-il pas lié au changement obligatoire de la nature du dépôt, en attendant même la suppression de celui-ci? Telle est bien la thèse essentielle de M. FOUCHER.

Dans un récent mémoire sur *Le partage des reliques du Buddha*, M. PRZYLUSKI a adopté ces vues. Sans avoir à examiner ici avec lui ce qu'ont pu être les premières funérailles du Buddha, notons l'explication — conforme à l'analyse de l'*Art gréco-bouddhique* — qu'il fournit des modifications successives de la tradition: « Bientôt s'élabore la légende du Buddha Cakravartin. On veut plus de gloire pour le Maître. Les obsèques d'un religieux ne conviennent plus à sa renommée grandissante. Il faut qu'il ait été incinéré sur un bûcher de bois de santal et qu'un stūpa ait été élevé sur ses cendres. Puis les stūpa se multiplient; on vient en pèlerinage y adorer une relique: un ongle, des cheveux, une dent, un peu de cendres. Pour empêcher les abus et protéger les possesseurs de bonne foi, on dresse alors un procès-verbal de partage. Le droit de rendre un culte au Buddha n'est reconnu qu'à huit anciennes communautés; les dents canines sont distribuées en quatre places. Au stūpa de Rāmagrāma, quel que soit son nom véritable, les nāga vénèrent à la fois un huitième des cendres et l'une des quatre dents, ce qui met d'accord la tradition conservatrice et les exigences des novateurs.

« Enfin sous le règne d'Aśoka le bouddhisme se répand dans toutes les régions de l'Inde. Partout s'élèvent de nouveaux monuments. Pour sanctifier tant de stūpa, il faut d'innombrables reliques. Le culte engendre la croyance et finalement la tradition reconnaît le fait accompli. Ainsi s'accrédite la légende d'un nouveau partage des reliques. Pour en distribuer des parcelles à tout le monde, Aśoka aurait vidé les anciens stūpa, à l'exception toutefois du dépôt de Rāmagrāma qui reste intangible. » (2)

Plus tard encore, — et ici nous revenons aux analyses de M. FOUCHER, — la justification des constructions nouvelles aurait entraîné de nouveaux

(1) Cf. infra, p. 599.

(2) J. PRZYLUSKI, *Le partage des reliques du Buddha* (聖語研究錄 — 輯別刷), p. 45-46.

accommodements. Beaucoup de stūpa ont été élevés sur les restes supposés de disciples du Maître ; à défaut de reliques personnelles, on s'est rabattu sur des objets consacrés par l'usage qu'en avaient fait le Buddha ou les Docteurs éminents : robe, bâton de mendiant, vase à aumônes. On a élevé des stūpa sur des textes sacrés : le *Lotus de la Bonne Loi* prescrit d'en édifier partout où il a été prêché, copié ou lu. Enfin il n'est pas jusqu'aux stūpa en miniature — que c'était dans l'Inde et que c'est encore au Tibet, œuvre méritoire de façonner de ses mains — qui n'aient reçu « des fragments de textes sacrés et surtout la fameuse stance qui résumait en deux lignes toute la doctrine (*ye dharmā...*). » M. FOUCHER en conclut : « Le nom que l'on donnait à ces fragments de manuscrits, de *dharmaçarīra* ou 'reliques spirituelles' prouve bien qu'on les considérait comme des substituts mystiques des *çarīra* matériels et que nous avons raison d'y voir un souvenir des anciens rites funéraires. » (1)

***

La logique de cette argumentation concrète est trop frappante, au milieu des incertitudes du sujet, pour qu'on soit surpris de la faveu avec laquelle elle a été accueillie. Même si d'autres facteurs ont joué leur rôle en l'affaire, on ne peut guère douter que les choses ne se soient en un sens à peu près passées de la sorte.

M. FOUCHER a cependant omis de signaler un fait non dénué d'intérêt, et d'où pourrait ressortir une objection : c'est que les stūpa commémoratifs ou seulement symboliques n'apparaissent pas aussi tard qu'on serait tenté de le croire en lisant l'exposé de l'*Art gréco-bouddhique*. Il s'en rencontre des exemples aussi anciens, ou peu s'en faut, que les plus vieux stūpa à dépôt funéraire conservés dans l'Inde centrale.

C'est à ceux-ci que M. A. K. COOMARASWÁMY fait allusion dans sa grande *Histoire de l'Art indien et indonésien* quand il écrit que « les premiers stūpa sont en briques, ou en briques et blocage — ce dernier type avec d'ordinaire un revêtement de maçonnerie » ; mais il ajoute aussitôt : « d'autres sont monolithes, par exemple ceux des hypogées à *caitya* », et il observe très justement que ces derniers « n'ont qu'un caractère purement symbolique » (2). Or le savant auteur situe ces monuments monolithes (en même temps que les grottes où ils sont enclos, — Bedsā, Kondāñe, etc.) aux environs de 175 a. C. De l'autre côté, le stūpa de Bhārhut (ca. 150 a. C.) remonterait à peu près à la même époque ; le stūpa primitif de Sāñcī (celui qu'enveloppe l'édifice actuel) serait un peu plus vieux (vers le IIIe siècle a. C.). Il y a donc quasi-simultanéité. Nous entendons bien qu'il a pu exister des stūpa structuraux à

(1) AGB., I, p. 60.

(2) A. K. COOMARASWASMY. HIIA., p. 30.

reliques antérieurement à celui de Sāñcī : mais après tout, ce n'est là qu'une inférence, si vraisemblable qu'on la tienne. Est-il absolument interdit de formuler la même supposition à l'égard de stūpa sans dépôts, qui auraient précédé les *caitya-halls* du début du IIe siècle ?

Rien de tout cela ne contredit directement l'hypothèse de M. FOUCHER ; mais il aurait mieux valu pour elle que nos documents les plus anciens ne fissent pas surgir des stūpa sans dépôt, donc d'une valeur religieuse déjà proprement typique, à la même date que les premiers stūpa à reliques conservés. De ce fait et sans encore abandonner nécessairement l'idée de l'antériorité de l'usage funéraire, on se sentira peut-être porté à douter que les explications de M. FOUCHER suffisent à rendre compte de la rapidité avec laquelle l'usage symbolique, libéré de la nécessité d'un dépôt, s'est trouvé constitué : dès la fin du IIIe ou au plus tard au début du IIe siècle avant notre ère, si la chronologie aujourd'hui admise est exacte. Deux siècles, ce ne serait pas beaucoup, pour l'évolution suggérée, s'il était exact que le stūpa n'eût été à l'origine qu'un monument exclusivement funéraire. Un changement aussi radical et aussi largement attesté que celui qu'implique l'archéologie des grottes, admettrons-nous qu'il se soit aussi vite imposé, en une matière si importante, par les seules raisons invoquées dans l'*Art gréco-bouddhique* ?

⁂

La critique des théories formulées jusqu'ici nous aura donc constamment amenés à cette constatation qu'aucune dérivation certaine du stūpa ne se dégage de l'archéologie matérielle. C'est vrai aussi bien en ce qui concerne la théorie de l'origine funéraire (FOUCHER) que pour celle de l'origine religieuse (SENART). De ces hypothèses antagonistes, si la première a paru l'emporter, notamment dans les travaux de MM. FOUCHER et PRZYLUSKI, c'est surtout en raison de considérations détournées, moins tangibles et en un mot plus psychologiques que les arguments concrets dont se sert ordinairement avec tant de bonheur le premier de ces deux auteurs. La psychologie qu'il a fait entrer ici en jeu à la suite de HUMBOLDT et de BURNOUF est-elle bien cependant la psychologie religieuse de l'Inde ancienne ? Des occidentaux à qui on aurait donné un stūpa du Buddha, avec une quantité précise de reliques, s'ils avaient eu par la suite l'idée de multiplier les répliques de la tombe en divisant le dépôt, auraient peut-être agi comme on nous enseigne que l'Inde a dû agir. Après avoir cherché toutes sortes de substituts, ils auraient peut-être fini par reconnaître qu'il était invraisemblable de prétendre encore disposer de cendres du Buddha (1). A ce moment, la longue association du

(1) Et encore, chez nous, y aurait-il long à dire sur les inventions de reliques au moyen âge.

monument avec les reliques lui auraient conféré assez de prestige pour que l'on continuât à en édifier, même de vides. C'est un processus où la raison trouve son compte plutôt que le cœur : n'est-ce pas faire peu de crédit à la puissance d'imagination de l'Inde ?

En relisant les récits des pèlerins chinois ou les chroniques cinghalaises, il est difficile de ne pas être persuadé qu'aucun stūpa n'aurait jamais manqué de reliques, si toute sa valeur, à l'origine, avait tenu à leur présence, comme le voudrait la thèse. On n'avait même pas à recourir obligatoirement au surnaturel — encore qu'on l'ait fait souvent et volontiers — : il suffisait qu'un voyageur inconnu fût réputé avoir remis quelques-uns de ces saints objets au fondateur. En toute orthodoxie, il suffisait que les mérites accumulés par celui-ci fussent assez grands : quelque voie qu'empruntât l'événement, il était certain que les reliques apparaîtraient au moment voulu. Jusque dans les chroniques semi-légendaires du Laos siamois, ne voyons-nous pas un roi de Haripuñjaya faire jaillir du sol un dépôt sacré, en récitant un abrégé des principaux *jātaka*, et en achevant chaque énoncé par une formule magique de *saccakiriya* : « Si ce récit est vérité, Reliques, apparaissez ! » (1)

Pour que l'on ait de bonne heure accepté d'édifier des stūpa uniquement commémoratifs, il n'est donc pas douteux à nos yeux, que la valeur sacrée de ce monument n'ait dû dépasser dès le principe la signification funéraire où on a voulu l'enfermer, avec l'intention d'en faire sortir tous les développements ultérieurs. Pour nous au contraire, le stūpa, même sans dépôt, garde une part capitale de son essence. Laquelle ? C'est ce que nous allons nous efforcer de déterminer.

Chapitre II.

La valeur cosmologique du stūpa et les dépôts de reliques.

La théorie de l'origine funéraire, telle qu'on l'a formulée jusqu'ici, ne laisse au symbolisme cosmologique tout au plus qu'un rôle secondaire et tardif dans l'élaboration du monument bouddhique. Nous avons cependant sans cesse constaté la présence de ce symbolisme et reconnu son importance, aussi bien à propos de la structure architecturale et de l'ornementation des stūpa anciens que dans les textes qui nous ont éclairés sur leur compte. Est-il judicieux de ramener au second plan ces caractères frappants et positivement attestés, à seule fin de les subordonner au développement supposé des pratiques funéraires bouddhiques, parties, nous dit-on, d'une tombe pure et simple (dont on

(1) Cf. *BEFEO.*, XXX (1930), p. 468. Les reliques auraient été mises en terre à cet endroit par Açoka, qui aurait en cela exécuté un ordre reçu directement de la bouche de Çākyamuni, certain jour que le Buddha et le roi passaient ensemble (*sic*) de ce côté.

est obligé d'admettre qu'il ne subsiste aucune trace, même dans la Légende) et qui auraient ensuite, au cours des siècles, rafiné sur cette donnée première ? Dans le stūpa ainsi formé, tout symbolisme non funéraire ne serait alors qu'adventice. Ce n'est pourtant pas ainsi que se présente à nous la documentation architecturale et littéraire. Le point demande quelque attention. M. FOUCHER nous a, il est vrai, mis en garde : « On a commencé par enterrer les morts avant de faire de la métaphysique sur l'aspect du tombeau. » Mais peut-être, au moment où s'est établi le stūpa, ce stade, d'ailleurs hypothétique, était-il depuis longtemps dépassé. La doctrine de l'*Art gréco-bouddhique* est que le stūpa fut d'abord un simple amas de terre, plus ou moins arrondi, puis qu'avec le temps un progrès technique le fit ce que nous le voyons, tandis que diverses théories ou interprétations plus ou moins abstruses se développaient subsidiairement autour de lui, sinon sans lien avec les progrès de la technique, du moins sans susciter et régler ces derniers.

Nous garderons la plupart de ces données, mais nous les rangerons autrement : nous croirions volontiers que la tombe pré-bouddhique (ne parlons pas encore de stūpa) est restée longtemps un simple amas de terre ; que diverses théories ou interprétations plus ou moins abstruses, qui n'ont jamais dû manquer autour d'elle, s'en sont par la suite développées ; que sa structure s'en est bientôt ressentie : un tertre du type attesté à Lauriya Nandangarh en témoignerait, avec ses couches régulières, son pilier central et la petite figure nue et stéatopyge de la Déesse-Mère qu'ont livrée les fouilles ; enfin, à un moment ultérieur de cette évolution, il serait survenu une crise : l'application d'un symbolisme cosmologique plus précis aurait engendré le stūpa proprement dit, qui devrait son aspect extérieur aussi bien que sa signification profonde à l'intervention d'un même flot complexe d'influences et à leur réaction sur la matière indienne. De la sorte, et tout en conservant dans une certaine mesure l'hypothèse de l'origine funéraire, on se trouverait à même d'expliquer, sans contradiction, le fait que la signification cosmologique soit, elle aussi, essentielle au stūpa : car c'est justement l'application du symbolisme cosmologique à une tombe qui aurait fait le stūpa que nous connaissons.

On voit comment notre thèse s'établit par rapport à celle de M. FOUCHER : de part et d'autre on admettra en gros, du tertre au stūpa définitif, une même série de monuments ; mais ce n'est pas au même niveau de cette série ascendante que nous placerons la première application du nom de stūpa. L'auteur de l'*Art gréco-bouddhique* appelle déjà ainsi un tumulus enclos de quelques rudiments de railing : voilà bien ce qu'il avait cru reconnaître sur l'image de Sāñcī, où de notre côté nous voyons un stūpa déjà entièrement constitué dans l'appareil normal. C'est donc à l'intérieur de la tradition bouddhique que M. FOUCHER suppose une transformation spontanée, à mesure que l'oubli de la tombe primitive du Maître laissait le champ libre à des édifices plus élaborés et en fin de compte « purement commémoratifs ou généralement religieux » (SENART).

Notre point central de référence sera au contraire, jusqu'à nouvel ordre, une définition du stūpa débarrassée de toute hypothèse concernant son origine — puisque toutes prêtent à controverse. D'accord avec les premiers documents structuraux et figurés, nous prendrons le monument bouddhique tout constitué comme une coupole hémisphérique pleine, monolithe ou à revêtement de maçonnerie (brique ou pierre), bientôt surmontée d'un parasol et d'une *harmikā* ; en même temps et conformément aux textes, nous le définirons une sépulture élevée au carrefour des quatre directions de l'espace (les conclusions de notre IIIe partie donnent tout son sens à cette prescription), au milieu de grands prodiges, et qui passait dans les Ecritures pour avoir été d'abord bâtie non par les moines mais par les gens du siècle, à l'imitation du rituel suivi pour les Cakravartin. Tel est le stūpa, aussi haut que nous le saisissions authentiquement. Qu'y a-t-il au delà, qui ait précédé et préparé ces formes ?

Il nous semble peu vraisemblable que l'antécédent unique et direct d'un édifice aussi savant ait été un tas de terre, sépulture évoquant des états mentaux et sociaux rudimentaires, où les hommes auraient été guidés par on ne sait trop quelle lumière naturelle exempte de métaphysique, pour dire comme M. Foucher. Non seulement à titre d'antécédent du stūpa, mais de façon bien plus générale nous ne voyons pas clairement une tombe « primitive » qui ne répondrait qu'à des fins pratiques, ni une communauté de culture peu avancée qui aurait enterré ses morts sans y mettre quelque symbolisme. A des enquêtes soutenues, la pensée primitive, — autant qu'on l'ait atteinte par inférence et que ses enchaînements, d'ailleurs, aient ou non utilisé toutes nos catégories, — s'est révélée beaucoup plus étoffée et confuse que ne l'auraient imaginé les premiers théoriciens du « sauvage » : la sociologie du *Contrat social* a vécu. Il n'est pas bien sûr que l'on n'ait pas fait de métaphysique sur la première tombe. En tout cas, on peut être assuré que la coutume s'en était de longue main confirmée aux siècles où remontent les stūpa.

Nous ne parlerons donc pas de coutumes ou de sépultures primitives dans l'Inde du VIe au IIIe siècle avant notre ère, et tout en demandant peut-être à l'ethnographie un fond de tableau, nous chercherons à restituer au stūpa deux de ses antécédents véritables, à savoir l'autel et la sépulture védiques. Sans doute ce point de vue est-il assez inhabituel : nous indiquerons bientôt les voies (un peu différentes de celles qu'a suivies M. Przyluski) qui nous semblent y conduire assez certainement. Dès à présent on prévoit, sous bénéfice d'inventaire, comment s'établira sur ces bases la dérivation du stūpa. Nous ne dirons plus comme M. Foucher que ce monument est une tombe, d'abord grossière, puis plus étudiée et autour de laquelle s'est élevée graduellement une interprétation symbolique. Si nous ne nous abusons, le stūpa a surgi à son heure, après bien des modalités de sépulture pré-bouddhiques qui avaient fait large part au symbolisme cosmologique et dont il a été lui-même, à certains égards, un cas spécial. Mais en même temps qu'il prolonge ainsi des traditions anciennes, c'est aussi une innovation définie, — dont la forme hémisphérique est le

signe — répondant à une catégorie non moins bien définie de cosmologie, et imposée par celle-ci.

Ainsi apparaît toute l'importance du simple fait que nous n'épinglions pas la dénomination *stūpa* au même point de la série archéologique que M. Foucher. Cette différence d'appréciation, en apparence purement formelle, cache un dissentiment plus sérieux : c'est que M. Foucher fait naître le stūpa appareillé du stūpa-tumulus par un processus strictement indien, voire bouddhique dans l'essentiel, et en n'invoquant à cet effet que des considérations presque utilitaires, ou du moins surtout techniques — la fidélité à la notion funéraire primitive et les difficultés matérielles qu'elle entraînait expliquant, pour lui, tout le développement du symbolisme — tandis que nous ne parlons de stūpa qu'à partir du moment où, à ce que nous croyons, une veine d'idées nouvelles a produit ce monument, par une mutation imposée aux sépultures et aux traditions funéraires de l'Inde ancienne, dans lesquelles nous allons tenter de montrer qu'était déjà en cours l'élaboration abstraite et mythique dont M. Foucher voudrait faire le tardif monopole du stūpa.

S'il se confirme que le stūpa *tel que nous le connaissons* n'est pas une donnée primitive dans le bouddhisme (et il semble que personne n'en doute), nous n'aurons plus à nous perdre en conjectures sur son impossible dérivation technique : les bouddhistes l'auront adopté ou constitué en même temps que la nouvelle théorie du monde matérialisée en lui. Comme nous l'avons déjà dit, l'intime relation du stūpa et de la grande figure d'Açoka nous incite *a priori* à chercher vers l'Ouest l'origine de ces innovations. Toutefois, si cette double intrusion ou adaptation doctrinale et architecturale s'est trouvée possible, c'est sans doute que la doctrine cosmologique rencontrée par l'Inde au contact du monde iranien a été de la même famille que les siennes propres. Par ailleurs, et simultanément, la sépulture savante attribuée au Buddha, bien que portant la marque des idées nouvelles, va se montrer à nous sous plusieurs traits qui seront aussi communs à ce qu'avaient connu en fait de sépultures et à ce que connaissaient encore les derniers temps védiques, autour du berceau du bouddhisme. Fonds local et influences occidentales : la solution des principaux problèmes posés par le bouddhisme dépend du dosage de ces deux facteurs.

***

Entre tous les éléments qui ont pu s'associer, dans la genèse d'un monument apparu durant la seconde moitié du millénaire qui a précédé l'ère chrétienne, est-il téméraire d'attribuer un rôle décisif à la conception générale du monde, qui se reflète en lui, et au symbolisme cosmologique, dont il est pénétré ? On peut, et selon nous, on doit chercher une cosmologie, voire — qu'a ce mot d'effrayant ? — une métaphysique sous l'enveloppe du stūpa : il faut seulement que ce ne soient pas les nôtres.

A cet égard, le témoignage de disciplines plus avancées est certainement utile à invoquer. On consultera par exemple avec fruit le compte rendu, paru dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, de la séance où M. Abel Rey est venu soumettre à cette savante société ses conceptions relatives à *la Science orientale avant les Grecs*, après la publication de l'ouvrage qui porte ce titre. Au cours de l'exposé et de la discussion, il a été surtout question de l'Egypte et de l'Asie Mineure, mais des points de méthode ont été précisés, qui ont une portée générale et qu'il ne sera pas inopportun de consigner ici.

On sait que plusieurs tentatives prématurées d'interprétation des Pyramides égyptiennes par des considérations astronomiques n'ont donné que des résultats controuvés. M. Rey a fort bien dégagé les raisons de cet échec, en même temps qu'il ne laissait pas de revendiquer une certaine valeur pour un principe de recherche mis en œuvre jusqu'ici avec une maladresse n'impliquant pas son inefficacité foncière.

Il insiste cependant sur la nécessité d'une sévère critique. « Je crois, dit-il, qu'on peut toujours arriver à trouver [dans les mesures d'un monument] une quantité de systèmes de nombres : il s'agit de bien choisir ses unités... » On arriverait donc par cette voie à prouver à peu près tout ce que l'on voudrait. Dans l'Inde, où les nombres auront un jour leur rôle à jouer, c'est surtout de figures géométriques que nous aurons pour l'instant à nous occuper : mais ces mathématiques-là appellent les mêmes réserves que l'arithmologie architecturale de certains vulgarisateurs. Nos cercles et nos carrés sont-ils plus sûrs pour fonder l'étude du stūpa, que les séries et relations numériques naguère appliquées à l'analyse des Pyramides ? Ces deux essais partiraient-ils d'une même erreur de méthode ? Mais écoutons plutôt M. Rey : « Il semble bien prouvé maintenant, poursuit-il, que les pyramides étaient des tombes, et que toute la construction de la pyramide se référait à un culte des morts. Qu'est-ce qui a pu être lié à cela au point de vue mathématique ? En dehors des données géométriques nécessaires pour construire les pyramides, mais qui sont très simples, et des données relatives à l'orientation, qui le sont encore plus, je ne sais pas. Il y a eu tellement de symboles, dans les civilisations primitives ! Je ne parle pas des symboles qui représentent la distance de la Terre au Soleil, calculée d'après les données newtoniennes, cela me paraît aller vraiment trop loin, mais il se peut parfaitement qu'il y ait eu un symbolisme numérique lié à des croyances magiques ou religieuses et cosmomythiques très anciennes, qui n'ont rien à voir avec le symbolisme précité. Nous le voyons dans les Sûlva-Sûtra dont nous parlait Sylvain Lévi dans sa lettre (1). Des autels ont été élevés au moyen de proportions géométriques extrêmement déterminées, très exactes. Non seulement elles pouvaient avoir une signification ésotérique :

(1) M. Sylvain Lévi, empêché, avait dans une courte lettre, attiré l'attention de la Société sur ces textes.

elles *devaient* l'avoir... Je crois donc qu'il y a eu symbolisme ; dès qu'il y a technique, il y a magie, dans les civilisations très anciennes, puisque le secret de l'artisan est analogue au secret magique.... Je crois que l'on se trompe en cherchant... dans la voie des connaissances actuelles pour ces déterminations symboliques. Celles-ci ont dû certainement exister, je le répète, mais elles répondent à quoi ? Il faudrait peut-être faire une étude tout à fait objective, positive, sans songer à aucune conclusion se référant à l'état moderne de nos connaissances, et puis voir ensuite si, dans d'autres documents d'ordre religieux, nous aurions des faits qui recouperaient ceux-là. »

Dans les pages qui précèdent, nous nous sommes assez appliqués à l'étude directe et détaillée des aspects matériels de nos monuments : carré, cercle, schématisme géométrique des orients, division en étages. L'instant est sans doute venu de chercher, comme le conseille M. Rey, si dans d'autres documents d'ordre religieux il ne se rencontre pas des faits propres à recouper les conclusions de l'analyse architecturale.

Quelle est l'exacte valeur religieuse du stūpa ? Au fond, c'est l'idée que nous nous sommes formée de cette valeur qui fait tout notre désaccord avec M. Foucher — car nous ne croyons pas que ce soit à l'origine une simple tombe, tout en succédant à une tombe — aussi bien qu'avec M. Senart — car nous ne croyons pas que ce monument reproduise le type d'un temple primitivement indépendant du dépôt des reliques. La seconde thèse, celle de M. Senart, on le verra mieux par la suite, contient une certaine part de vérité. A la première, cependant et contre M. Senart, il faut concéder l'essentiel : à savoir que dans le cours de son histoire le stūpa est sans cesse resté en intime relation avec le corps du Buddha.

Mais voilà, nous dira-t-on, qui tranche le débat. Un monument massif, en constante relation avec un cadavre, la relation consistant en ceci qu'il l'abrite, qu'est-ce, sinon une tombe ? Nous nous heurtons à une idée claire. Sont-elles si nombreuses, en archéologie bouddhique, qu'on veuille l'éliminer de gaîté de cœur ?

Autant que nous puissions en juger, il nous semble cependant que son application est de nul effet, ou même fallacieuse, à la date, dans les pays, et pour la religion que nous prenons en considération. Bien mieux, à son évidence nous ne croyons pas impossible d'en substituer une autre, moindre sans doute pour nous, mais non pas peut-être pour les anciens bouddhistes.

C'est qu'en fait il y a pour un monument, en particulier pour un monument indien, une autre manière de recéler des restes mortels que d'en être le tombeau. Pour singulier que puisse paraître à première vue le rapprochement, nous évoquerons ici la pratique du sacrifice humain à la fondation d'un monument, pratique dont les attestations sont très répandues, on le sait, et dans les domaines les plus variés. L'autel védique du feu, par exemple, dont les rituels décrivent avec minutie la confection (*agnicayana*), n'est nullement une tombe. Cependant les restes divisés d'un homme ont été introduits dans sa

masse. A l'époque historique, la prescription n'est plus qu'un souvenir. Mais on s'accorde à dire que ce souvenir se rattache à des faits récents et à une pratique abolie peu avant l'époque où commence notre connaissance documentaire des rituels brāhmaniques.

Tous les détails de l'érection de l'autel du feu prendront trop d'importance dans la suite de notre étude pour qu'il ne faille s'y étendre un peu dès à présent. Les raisons de cette insistance ne tarderont pas à se montrer d'elles-mêmes.

***

L'*agnicayana* est un rite de grande envergure, auquel on ne recourait qu'à titre exceptionnel. M. KEITH résume en ces termes nos informations à son sujet: « Le sacrifice commence par l'immolation de plusieurs victimes, dont un homme. Les têtes sont maçonnées dans l'autel et les corps mis dans l'eau qui sert à préparer l'argile pour l'écuelle à feu et les briques de l'autel. L'argile est rassemblée solennellement, avec le concours d'un cheval, d'un âne et d'un bouc; on se rend en procession jusqu'à un endroit que le cheval est censé désigner... La femme du sacrifiant façonne la brique Aṣādhā, le sacrifiant lui-même l'écuelle à feu ainsi que les trois briques Viçvajyotis. L'écuelle est conservée pleine de feu à dater du moment de la consécration, qui a lieu quatorze jours après le sacrifice des victimes. Le sacrifiant doit la transporter une année durant. Il a à accomplir des rites divers, exécute les pas symboliques de Viṣṇu et adore le feu dans l'écuelle. Ensuite intervient la cérémonie proprement dite de l'édification de l'autel. Celui-ci est fait de cinq couches superposées. La première est (selon le *Çatapatha brāhmaṇa*) de 1.950 briques, et toutes ensemble elles en ont 10.800, qui reçoivent des noms divers. Le temps que prenait l'accomplissement de ce rite était très variable. Tantôt les quatre premières couches réclamaient huit mois et la dernière quatre, tantôt quelques jours suffisaient. Au cours de cette construction, un détail des plus remarquables est le dépôt dans la couche la plus basse d'une petite image d'homme, en or, paraissant symboliser Agni: par ce moyen, celui-ci était pour ainsi dire introduit en personne dans l'autel. » (1)

On peut regretter que tant de traités et de manuels consacrés à l'architecture indienne — et dont beaucoup sont par ailleurs excellents — n'aient jamais prêté l'attention qu'elle méritait à cette documentation, aussi sûre qu'ancienne. M. P. K. ACHARYA en a noté sommairement l'intérêt dans un appendice à son utile *Dictionary of Hindu Architecture* (1927), mais après avoir dit que « l'architecture sacrée de l'Inde commence sans doute avec la construction des autels védiques dont paraissent être dérivés caitya, dagoba et temples » (2),

(1) A. B. KEITH, RPhVU., II, p. 354-55.
(2) P. 800.

lui-même n'a guère fait que reproduire la description générale des autels, fournie par l'article de G. THIBAUT sur les *Çūlva sūtra* (1). Il n'y a pas davantage de détails dans l'*Indian Architecture* que M. ACHARYA a publiée en même temps que son dictionnaire.

Il y avait mieux à faire. Nous irons jusqu'à affirmer que l'étude approfondie des autels védiques nous semble devoir un jour constituer une préface obligée à tout exposé de l'architecture indienne. Peut-être le présent mémoire paraîtra-t-il déjà contenir quelques indications dans ce sens.

Il est clair que l'autel du feu, avec ses dix mille briques, est déjà œuvre d'architecte. Sans doute reste-t-il de faible élévation, mais la valeur symbolique de ses tracés compense en partie ce que cette constatation lui ôterait d'intérêt : c'étaient soit la forme humaine, soit la forme de divers oiseaux (ou la forme de leur « ombre ») — *çyena citaṃ cinvīta suvargakāmaḥ çyeno vai vayasāṃ patiṣṭhaḥ çyena eva bhūtvā suvargaṃ lokaṃ patati*, dit la *Taittirīya Saṃhitā* : « celui qui désire le ciel doit construire un autel en forme de faucon, car le faucon est, d'entre les oiseaux, celui qui vole le mieux. S'étant ainsi lui-même fait faucon, [le sacrifiant] volera au ciel » (2). C'est surtout de la forme « humaine » que nous aurons à nous occuper ici (3).

On notera que l'absence de cavité structurale, imposée ne serait-ce que par la faible hauteur de l'ensemble, ne peut retirer à ces vieilles masses de briques le droit d'être considérées comme les ancêtres d'une architecture effective : car le stūpa, auquel nous les attribuons comme antécédents, reste lui-même, à l'origine, une masse compacte de briques ou de terre, sous un revêtement appareillé.

Mais revenons à l'incorporation d'une personne humaine à l'intérieur de l'autel. OLDENBERG a d'intéressantes remarques sur la question. « Ce rite, dit-il, est décrit tout au long dans le *Çatapaṭha brāhmaṇa* comme appartenant au passé, mais non à un passé fort reculé, et comme admettant actuellement des substituts ; et la façon dont il est présenté interdit le moindre doute sur la valeur du témoignage. L'usage conservé ici pour la construction de l'autel du feu, devait s'étendre autrefois à toute espèce de bâtisse dont l'importance le justifiât (4). Nous voici donc derechef en présence d'une croyance répandue par toute la terre, suivant laquelle il faut un sacrifice inaugural, et plus spécialement un sacrifice humain, pour assurer la solidité d'une construction. »

---

(1) *On the Śulvasūtras*, JASB., vol. XLIV, Part I (1875), p. 227-275.

(2) Cf. THIBAUT, *loc. cit.*, p. 231.

(3) L'autel en forme d'oiseau est d'ailleurs évidemment établi à l'imitation d'Agni conçu comme un oiseau de feu (l'éclair) qui descend du ciel, apportant le Soma (KEITH, RPhVU., II, p. 466, qui ajoute : « L'autel en forme d'oiseau a cependant un autre aspect : l'oiseau volera au ciel sous les espèces du sacrifice, et avec l'oiseau le sacrifiant, identifié avec Prajāpati, atteindra le ciel »).

(4) « C'est ainsi que lors de la construction d'une maison, on place sous le pilier central une pierre ointe, symbole évident d'abondance, *Çāṅkh. Gṛ. S.*, III, 3, 10 » [note

M. A. Berriedale KEITH exprime une opinion à peu près analogue dans son livre sur *la Religion et la Philosophie des Veda et de l'Upaniṣad* : « Nulle trace de sacrifice humain dans le rituel spécialement destiné à servir pour les maisons ordinaires : la pratique n'est mentionnée qu'à propos de l'Agnicayana, cérémonie de bien plus grande envergure. Mais au contraire il y en a des traces plus tard, dans les légendes et dans l'histoire, provenant peut-être d'une période où les constructions rudimentaires de l'Inde védique s'étaient vues remplacées par de grands bâtiments de pierre qui, tout comme les autels de brique, réclamaient des dispositions protectrices particulières.» (1)

La plupart des exemples rassemblés par Sir J. G. FRAZER dans un chapitre du *Rameau d'Or* se trouvent être relatifs non à des maisons, à des palais ou à des temples, mais séparément à des portes ou à des ponts, c'est-à-dire en somme à des accès ou lieux de passage. Aussi apparaît-il, dans la plupart des cas examinés, que le sacrifice a surtout pour but de contraindre l'esprit de la victime à hanter l'endroit et à le protéger contre l'intrusion d'ennemis. Nous citerons cependant un cas où se discernent plusieurs ressemblances avec les rites signalés par M. HUTTON chez les Sema Nagas (2) : en fait il y a presque iden-

---

d'OLDENBERG]. Il est tentant de voir dans cette pierre ointe un substitut (a) mis à la place de la victime dont on fait jaillir le sang en la foulant à mort dans une fosse, avec une grande pièce de bois, lors d'une fondation solennelle : traditions sur lesquelles Sir J. G. FRAZER a réuni quelques informations dans son *Golden Bough*, vol. III (t. II, *Taboo and the perils of the Soul*), p. 90 sq. Mieux encore, au rituel indien de ÇĀṄKHĀYANA on comparera ce que M. HUTTON dit des Sema Nagas dans la monographie qu'il leur a consacrée : « In case of the renewal of the house of a chief there are particular rites to be observed ; when the hole for the erection of the carved centre front post is dug, a chicken is killed in the hole, and the post is erected on its body » (HUTTON, *The Sema Nagas*, London, 1921, p. 44). OLDENBERG observe très justement que le sacrifice humain nous est présenté, dans le rituel brâhmanique, comme appartenant à un passé récent, mais enfin au passé, et qu'il admettait des substitutions. Les animaux ajoutés à la principale victime sont à la fois l'indice et le moyen de ces substitutions. On les énumérerait à la suite de l'homme, surtout pour que celui-ci ne soit plus qu'un terme de la liste, susceptible d'être omis. Sur le mécanisme rituel de ces substitutions, cf. S. LÉVI, *Rit. du Sacr. dans les Brâhmaṇas*, p. 136 sq.

(1) II, p. 364. Il y a une contradiction de détail entre cet exposé et celui d'OLDENBERG : celui-ci évoque un rite ancien, graduellement tombé en désuétude, et M. KEITH par contre un rite d'abord uniquement en rapport avec l'autel, puis étendu à divers genres d'édifices, bien que restant toujours exceptionnel. C'est l'absence de constructions monumentales à l'époque proprement védique qui a amené M. KEITH à la vue qu'il soutient ici. Mais on peut admettre que le rite s'est à la fois atténué en matière religieuse, c'est-à-dire dans l'usage des brâhmanes et répandu jusqu'à un certain point dans l'usage de populations plus ou moins mêlées, qui d'autre part le tenaient peut-être de l'Inde non-âryenne, où il a pu exister à très haute époque des bâtiments plus considérables qu'auprès des tribus védiques anciennes.

(2) Cf. la note précédente.

---

a) Sur une substitution analogue de l'ocre au sang comme enduit magique, cf. L. LÉVY-BRUHL, *La Surnature et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, p. 327 sq.

tité dans les dispositions et c'est surtout la qualité des victimes qui constitue la différence. « Quand on construisait une porte neuve ou quand on réparait une ancienne porte dans les murs de Bangkok, il était d'usage de mettre à mort trois hommes en les écrasant sous une énorme poutre dans une fosse, à l'entrée. Avant de les conduire à la mort, on les régalait d'un splendide festin ; toute la cour venait les saluer ; le roi lui-même leur recommandait de bien garder la porte qui allait être confiée à leur vigilance et de l'avertir si des ennemis ou des rebelles venaient attaquer la ville. » (1)

Ces modalités ou variations du thème fondamental ne se retrouvent naturellement pas lorsqu'il s'agit d'élever un autel. Il est clair que le rite védique n'envisageait pas une localisation aussi précise et qu'il avait pour fin d'imprégner d'une manière générale la construction tout entière de l'esprit du mort ou de sa substance même, la force magique conférée à l'édifice n'étant probablement pas autre chose que la force vitale répandue avec le sang du corps sacrifié. Le détail des prescriptions le montre : l'arrière-train de quatre des victimes (homme, cheval, taureau, bélier) était « jeté dans l'eau qui servait à délayer l'argile des briques... pour la rendre plus tenace ». OLDENBERG précise qu'en accomplissant tous ces rites, les sacrifiants « ne songeaient nullement à flatter le goût d'aucun être surnaturel ». Lorsqu'ils emmuraient de la sorte « une âme humaine et toutes les vertus magiques qu'est censé recéler un cadavre humain » (2), quels avantages pensaient-ils donc s'assurer ? D'abord une plus grande solidité de la construction : cela est certain. OLDENBERG n'a pas tenté d'aller plus loin ; mais peut-être cette explication magique tout immédiate reste-t-elle insuffisante (3).

---

(1) *Loc. cit.*, p. 90.

(2) *Rel. du Véda*, p. 310 sq.

(3) La solidité de la construction n'est certainement pas la seule fin poursuivie. Quand le rituel domestique de ÇĀṄKHĀYANA demande que l'on place une pierre ointe, « symbole d'abondance » (OLDENBERG), sous le pilier central de la maison, il n'est guère douteux qu'on ne soit en présence d'un charme de fertilité. La pierre ointe, substitut probable de la victime sanglante (supra, p. 606, n. 4) engendrera une humidité favorable aux récoltes, par le procédé universel de la magie sympathique. L'efficacité du rite sort franchement du domaine de l'architecture. A bien y regarder, la maison y semble surtout considérée comme le centre de l'établissement agricole d'une famille : le ton des prescriptions, comme la nature des objets utilisés trahit de vieilles et tenaces coutumes. Car bâtissant en ces pays, quel architecte, quel maçon aurait jamais prié pour une plus grande humidité du sous-sol, alors que l'on bâtissait en bois, dont le pourrissement est si néfaste et si prompt ! C'est donc apparemment la prospérité générale du petit monde limité à lui-même de la famille ancienne, et non la simple solidité des murs que se proposait à l'origine le sacrifice sanglant, et ses substituts en témoigneraient encore. L'inférence est d'ailleurs confirmée par la constante connexion, dans l'Inde, du sacrifice sanglant, en particulier du sacrifice humain, et du rituel de la fertilisation. C'est ce qu'achèveront de prouver les traditions relatives au *meriah*, dont nous aurons un mot à dire plus tard.

La donnée capitale des spéculations brâhmaniques est, on ne l'ignore pas, l'identification du monde avec un Dieu Tout, réceptacle et premier moteur des créatures (Prajāpati). En construisant l'autel, c'est expressément cette divinité cosmique que l'on entendait « reconstruire » en un modèle réduit, équivalant au grand. Mais le monde lui-même, on vient de le noter, n'est que le corps immense d'un Homme primordial (Puruṣa), démembré à la Création, et qui peut être ainsi considéré comme le producteur de tous les êtres (Prajāpati). Aussi M. KEITH dit-il très bien que l'agnicayana, avec son cérémonial si compliqué, « n'est ni un rite simple, ni un rite primitif, mais de la part des prêtres, une tentative bien caractérisée d'incorporer au rituel la conception, attestée dès le *Ṛgveda*, x, 90, de la création de l'univers par le démembrement du Géant primordial, conception qui exigeait, à titre de complément, l'édification de l'autel du feu. Celui-ci est en effet le symbole de l'univers, et sa construction, le symbole du sacrifice cosmique, éternellement répété... » (1), car le sacrifice mythique générateur de toutes choses « ne saurait être considéré comme un acte unique, accompli une fois pour toutes : c'est plutôt un procès incessant, et il en résulte que le dieu démembré doit être toujours et toujours reconstitué. Cette rénovation s'effectue par la reconstruction de Prajāpati sous l'aspect de l'autel du feu. » C'est donc en définitive à l'imitation du corps cosmique de Prajāpati que « l'autel est disposé de façon à représenter la terre, l'atmosphère et le ciel », autrement dit la structure entière du monde (2).

Ces considérations font apparaître le rôle qui a pu être attribué à l'essence magique de l'homme (*puruṣa*), maçonnée dans la bâtisse avec une partie de ses restes. Le monde est un grand corps, soutenu et animé par l'esprit de Prajāpati. Puisque c'est à l'imitation de ce Puruṣa cosmique qu'était fait l'autel, l'esprit de la victime fournissait-il seulement à l'édifice une vertu magique indéterminée, ou bien plutôt ne devrons-nous pas reconnaître dans ce rite, suivant un symbolisme de plus haute envolée, le recours à une âme expédiée dans le microcosme artificiel, en vue de conférer à celui-ci la même vie mystérieuse que l'on prêtait à son immense modèle ? Le puruṣa mis dans l'autel le vivifiait, comme de son côté Puruṣa est l'essence cachée du monde réel : sauf cette opération décisive, la masse de brique serait restée un corps inerte. On comprend que la coutume se soit longtemps conservée dans sa cruauté primitive ; l'importance exceptionnelle attachée à son accomplissement justifiait son maintien.

Dans toutes ces interprétations, il n'est, notons-le bien, rien qui ne cadre avec ce que nous pouvons savoir des temps dont provient le xe livre du *Ṛgveda*, source première de notre information relative au Puruṣa. La men-

(1) RPhVU., II, p. 355.
(2) *Ibid.*, p. 465 sq.

tion d'un génie particulier affecté à chaque édifice remonte même plus haut encore (*RV.*, VII, 54, 1-3) : c'est Vastoṣpati « le Seigneur de la Demeure », qui réside dans le sous-sol. « Entendons par là, commente OLDENBERG, qu'à chaque demeure est assigné un hôte divin de ce genre. C'est lui qu'on invoque lorsqu'on s'apprête à construire une maison. On le prie d'en écarter tous les fléaux, d'en accroître la richesse en bœufs et chevaux, d'accorder longue vie aux habitants. » (1) On retrouve ici les traces évidentes de ce rituel de la fécondité dont nous avons signalé les attaches avec le sacrifice sanglant, comme aussi à plus basse époque avec l'ensevelissement symbolique d'une pierre ointe, heureux équivalent de pratiques plus cruelles et plus coûteuses.

M. KEITH estime lui aussi que Vastoṣpati est un dieu spécial : « Il n'y a aucun fondement à supposer que ce soit Pūṣan, Rudra ou Agni ou quelque autre dieu, qui reçoive ce titre...; il est clair que le dieu est le dieu particulier de la maison, et qu'il vient s'en loger un dans chaque demeure nouvelle que l'on construit (2). Comment douter qu'en cas de sacrifice sanglant ce génie qui vient habiter dans la construction nouvelle ne soit l'esprit de la victime dont la tête est ensevelie dans les fondations ?» Inférences d'autant plus admissibles que les divinités chtoniennes et tutélaires de cette espèce (*vāstu devatā*), OLDENBERG l'a bien vu, sont à l'occasion absolument assimilées aux âmes des morts (3).

Quelque chose de cet antique symbolisme a-t-il persisté dans l'Inde classique et dans l'Inde moderne ? Sans aucun doute, et la documentation plus abondante dont nous disposons à ce sujet va contribuer à nous faire mieux comprendre les pratiques anciennes.

Les traités d'architecture fournissent en effet une description fort complète du génie protecteur des édifices (*vāstu puruṣa*). On l'imagine étendu la face contre terre et couvrant de son corps tout l'espace construit. Cet espace est lui-même découpé en portions régulières, à chacune desquelles est affectée une portion du puruṣa. Mais, ce qui est capital pour nous, c'est que chaque élément du plan d'ensemble est en même temps régi par l'un des principaux dieux du panthéon hindou : Brahmā au centre, Sūrya à l'Est, Agni au Sud-Est, Īçāna au Nord-Est, etc. Ces divinités se répartissent le corps du puruṣa architectural, tout comme elles sont attachées, dans l'univers, aux diverses parties du Puruṣa cosmique, étant issues de son démembrement. Le *vāstu puruṣa* reflète donc toujours le géant mythique. C'est dire que l'architecte indien contemporain reste d'accord avec le principe régulateur qui a jadis présidé à l'érection des autels védiques : il réalise un modèle réduit de l'univers, sous les espèces d'une figure humaine symbolique, miniature du grand Puruṣa (4).

---

(1) *Rel. du V.*, p. 214.
(2) RPhVU., I, p. 188.
(3) *Rel. du V.*, p. 52.
(4) Cf. dans le *Çatapatha brāhmaṇa* la répartition symbolique des treize premières

Dans son livre, *The Rites of the twice-born* — avec les travaux de Crooke, c'est la meilleure monographie religieuse dont nous disposions sur l'Inde actuelle, — Mrs. Sinclair Stevenson signale certaines notions qu'il sera intéressant de rapprocher de celles que nous étudions. L'auteur ne présente ces rites que d'une manière objective, mais les analyses précédentes nous en feront saisir d'un seul coup toute la signification cosmologique. Actuellement encore, dans l'Ouest de l'Inde, quand on entreprend la construction d'une maison, avant de mettre en place une seule pierre ou un seul piquet, « l'astrologue désigne l'endroit des futures fondations placé exactement au-dessus de la tête du Serpent qui soutient le monde. Le maçon fabrique alors une petite cheville en bois de khadira (*Acacia Catechu*) et l'enfonce dans le sol à coups de noix de coco, juste en cet endroit, pour que la cheville aille dans le sol fixer solidement la tête du Serpent. » (1) On ne recourt à cet apparent sacrilège que dans l'espoir d'éviter à l'édifice les tremblements de terre que le Serpent pourrait provoquer en remuant la tête au-dessous de lui.

L'important est de bien saisir en sa singularité la contradiction impliquée par cette coutume. Chaque maison prétendrait-elle reposer exactement au-dessus de la tête du Serpent mythique, soutien de notre mond ? Cela ne se peut, si faible que soit la part de la logique dans ces superstitions.

Mais tout s'explique assez commodément aussitôt qu'on se reporte au sens microcosmique de l'œuvre architecturale. En sa totalité, et jusqu'à ses limites, le sol de la maison ou du temple est assimilé à la fois à l'extension de la terre et à sa structure mystique. La similitude va, magiquement parlant, jusqu'à l'identité de partie à partie. Ces parties se correspondent, dirons-nous, chacune à chacune, ce que fait bien voir la répartition du sol construit entre les divinités régentes des diverses régions de l'espace et l'identification simultanée des deux totaux, d'une part au *vāstu puruṣa*, d'autre part à Puruṣa. La Maison et le Monde sont ainsi deux sommes égales : l'une et l'autre sont Puruṣa.

Il en résulte que chaque aire à bâtir, magiquement définie de la sorte, est comme une attestation localisée, mais authentique du tout du monde ; elle présente notamment un point précis où la tête du Serpent mythique soutient la Terre : c'est là qu'on enfoncera la cheville, et il n'y a aucune difficulté matérielle à admettre que le voisin en fasse autant. La tête du Serpent se tient exactement sous chaque maison, du seul fait (si nous comprenons bien ces spéculations magiques) que chacune n'est pas simplement, comme on le croi-

---

briques lors de l'édification d'une tombe conçue à l'image de l'autel du feu. « Il en met une au centre, face à l'Est : c'est le corps — trois en avant, répondant à (l'emplacement de) la tête : c'est la tête... etc. » On mentionne ensuite les ailes et la queue d'Agni-Prajāpati, sous son apparence d'oiseau (*Çat. br.*, XIII, 8, 3, 9, SBE., XLIV, p. 435). Supra, p. 606, n. 3, sur Agni-oiseau.

(1) Mrs. Sinclair Stevenson, *The Rites of the twice-born* [Religious quest of India]. London, 1920, p. 354.

rait à première vue, un petit monde à part : ce sont autant d'hypostases d'un seul et même monde et elles n'ont toutes ensemble qu'une réalité unique, la sienne. De là vient qu'elles n'aient pas de valeurs séparées, posées chacune à l'exclusion des autres : ce qui entraînerait l'impossibilité de croire à la présence du serpent Ananta sous chacun des édifices.

Il est indispensable ici de se représenter avec netteté la nature des problèmes posés par la consécration du microcosme architectural. Il ne s'agit pas seulement de tracer une image conforme à l'univers, il faut encore qu'elle lui devienne intérieurement équivalente. En termes plus rigoureux, on ne se propose pas d'édifier une figure du monde, mais le monde même dans une figure. Or, on le voit, c'est le principe du rite védique qui se survit en cela. A l'Inde ancienne ne suffisait pas l'idée d'une image structurale mystiquement ressemblante à Puruṣa. L'opération constructive s'identifiait, en valeur absolue, avec le sacrifice cosmique perpétuellement renouvelé qu'est l'existence du monde. L'architecte indien contemporain ne conçoit pas autrement son œuvre.

Cet accord est assez remarquable, si l'on veut bien considérer que nos informations couvrent trois millénaires. Le puruṣa des *Çilpa çāstra* de l'Inde médiévale est le descendant en ligne directe de Puruṣa, modèle des autels védiques, et de nos jours enfin, il n'est pas oublié quand se construit rituellement l'habitation.

***

Bien que la coutume des sacrifices sanglants, perpétuée avec divers accommodements, ait tendu à s'oblitérer, sa valeur primitive ne peut donc guère prêter au doute. Comme OLDENBERG l'avait clairement aperçu, c'est l'homme qui a été la victime-type. L'essence du monde consistant, selon la doctrine, dans son invisible et omniprésente nature de Puruṣa, il est manifeste que l'opération aboutissant à intégrer une personne humaine dans l'édifice n'a pu avoir d'autre fin et d'autre résultat que de faire passer sous cette forme dans le microcosme religieux une essence individuelle destinée à en parachever la consécration.

L'analyse des traditions relatives à la fixation du serpent mythique vient de nous faire toucher du doigt la difficulté d'assimiler au cosmos une parcelle de terrain déterminée. Pour la mettre ainsi hors série, on doit y condenser obligatoirement l'univers. C'est là sans doute ce qui éclaire tous les développements précédents. Le rite védique de l'agnicayana pourvoyait à ces obligations : on logeait l'âme cosmique à l'endroit choisi en y insérant une réplique mortelle du grand Puruṣa — violence qui se sera atténuée lentement au cours des âges, mais qui forme encore actuellement le fond des conceptions architecturales de l'Inde.

***

Peut-on tenter quelque application de ces principes à l'archéologie du stūpa ?

Laissons de côté pour le moment le problème encore obscur des origines et ne considérons le monument qu'à une époque où ses traditions sont bien fixées, époque pour laquelle nous disposons notamment des témoignages chinois. Dans le domaine ainsi délimité, il semble que l'on puisse répondre sans hésiter par l'affirmative. A cette date tout au moins, la valeur cosmique du stūpa n'a plus en effet à être démontrée. Signalée déjà par plusieurs auteurs, nous la croyons établie désormais par les analyses architecturales présentées dans les premières parties de ce mémoire : comme l'autel védique, le stūpa est une image architecturale du monde.

Il est donc tout indiqué de se demander si les restes mortels du Buddha ou de ses disciples, introduits dans ce microcosme, ne l'auraient pas complété en le douant, dans l'esprit des fondateurs, d'une vertu et d'une vie symboliques analogues à celles que le sacrifice d'un puruṣa pouvait conférer aux constructions rituelles des traditions plus anciennes. La simple lecture des *Mémoires* de HIUAN-TSANG nous inciterait à le croire. Il n'y est question, pour ainsi dire à chaque page, que de stūpa qu'anime une puissance mystérieuse : aux jours de jeûne une lumière en jaillit, et l'on entend à l'intérieur les accents d'une musique surnaturelle. Nous avons eu l'occasion de relever ces croyances et nous avons montré comment elles procèdent de la valeur cosmique attribuée au monument. La musique, par exemple, n'est autre que celle des Gandharva, jouant pour les dieux dont les paradis s'étagent sur les flancs du Meru céleste, dissimulé sous la coupole. La lumière que laisse transparaître la masse de pierre est le rayonnement de ce monde caché.

Cependant cette lumière cosmique n'est pas moins certainement en relation avec les reliques abritées sous la coupole. Les reliques du Buddha jouissent, on le sait, de la propriété de s'illuminer aux jours de jeûne. On peut croire que si l'édifice entier émet ces jours-là une clarté, c'est un reflet de celle que le dépôt sacré répand au dedans : HIUAN-TSANG le laisse entendre à peu près textuellement au moins une fois, à propos d'un miracle qui se serait produit au stūpa de Peshawer, — tradition qui dissimule peut-être le souvenir de quelque phénomène électrique, mais qui nous intéresse surtout par la forme qu'elle a prise dans l'esprit populaire : « Un jour, du milieu du stūpa, il s'éleva tout à coup une fumée épaisse et peu d'instants après on en vit sortir une flamme violente. Les témoins de ce spectacle crurent que le stūpa était déjà consumé. Mais après qu'ils eurent regardé pendant longtemps, la flamme s'éteignit et la fumée se dissipa. Ils virent alors les reliques qui, semblables à des perles blanches et à des diamants, faisaient le tour de la flèche, montaient jusqu'aux nuages par un mouvement circulaire et redescendaient en décrivant une spirale. » Dans ce cas exceptionnel, on se figurait avoir vu les reliques elles-mêmes au milieu des miracles qu'elles produisent. En temps ordinaire, la mystérieuse phosphorescence des stūpa ne devait donc provenir que d'elles ; c'était une perception moins directe des effets de leur puissance, cantonnés à l'intérieur

de l'édifice. Le monument et le dépôt, chacun pour son compte et tous deux ensemble, participent ainsi au même pouvoir cosmique.

A vrai dire, il n'est pas douteux que les stūpa ne dussent leur vie surnaturelle en majeure partie au dépôt qu'ils pouvaient recevoir : l'idée n'est pas entièrement nouvelle et, comme nous l'avons dit, la simple lecture des textes la suggère. Il importe davantage de saisir exactement le rapport existant entre cette croyance et la tradition brâhmanique, rituelle et architecturale. Selon nous, ce que les reliques donnent aux stūpa, ce n'est pas seulement un pouvoir magique indéfini, c'est véritablement la vie.

Les chroniques pâlies vont nous fournir une confirmation précieuse de cette théorie. En relatant les ravages portés par les envahisseurs tamouls dans l'île de Ceylan, elles nous les dépeignent en effet éventrant les stūpa dont ils arrachent *la vie*, en extirpant les reliques qu'ils enfermaient. Ce sont les propres termes employés dan sce passage capital : le dépôt sacré constitue l'âme, la vie (*jīvita*) de ces constructions (1). N'est-ce là qu'une manière de s'exprimer ? Elle serait déjà assez remarquable : car ce qui s'y exprime, ce sont en même temps les notions que nous venons de poursuivre dans les rituels brâhmaniques. Mais nous allons avoir l'occasion de passer en revue bien d'autres témoignages confirmant la similitude des conceptions relatives au stūpa et de celles qui s'attachent aux autels cosmiques des *Brāhmaṇa*.

***

Cette analogie, tout d'abord, élucidera mieux qu'aucune des théories admises actuellement, certaines circonstances assez souvent attestées, mais encore mal expliquées, de la consécration des stūpa. Nous avons dit que plus d'une fois ceux-ci ont été bâtis avant que leurs fondateurs ne se fussent procuré les reliques destinées à y être enfermées. L'interprétation courante, qui subordonne le stūpa aux reliques, s'applique mal, ou même ne s'applique pas ici. On ne construisait pas ces stūpa pour les reliques, on ajoutait seulement (et on pouvait à la rigueur se dispenser d'ajouter) les reliques au stūpa une fois construit, ce qui est très différent. Les récits des voyageurs chinois attestent que certains de ces édifices étaient si peu destinés, dans le principe, à recevoir cette consécration supplémentaire qu'un miracle se trouva nécessaire — soit que le stūpa se fendît ou fût soulevé magiquement — quand on se vit à la tête de reliques à y placer. Rien n'avait été préparé pour recevoir un tel dépôt.

On nous permettra de rappeler à ce propos les lignes de M. Foucher, que nous avons déjà commentées : « C'est pour remplir une prédiction que Kaniṣka a bâti sa *grande pagode* : il n'y enferme de reliques qu'après coup et pour ainsi dire par surcroît. A propos de deux autres stūpa, l'un du Kapiça

(1) *Cūḷavaṃsa*, LXXX, 68 sq.

et l'autre de Khotan, HIUAN-TSANG note encore que l'on avait commencé par faire cette « œuvre pie », de les construire... Si d'autre part on lit dans SONG YUN le récit de l'introduction du Bouddhisme à Khotan, il en ressort clairement que la forme extérieure du stūpa a une valeur spécifique qu'aucun autre édifice, quoi qu'il contienne, ne saurait prétendre à remplacer. » (1)

Le témoignage de HIUAN-TSANG mérite qu'on s'y arrête un instant. Nous avons étudié précédemment le miracle par lequel le stūpa du ministre Rāhula, au Kapiça, passait pour s'être ouvert afin d'accueillir dans ses flancs un dépôt de reliques, non prévu dans le plan primitif.

« Ce stūpa, dit le texte, a été bâti jadis par un ministre de ce royaume nommé Rāhula. Après qu'il a eu achevé cette entreprise, il vit en songe un homme qui lui dit : Le stūpa que vous venez d'élever ne renferme pas encore de *çarīra*. Demain matin quelqu'un viendra en offrir au roi. Il faut que vous les demandiez à Sa Majesté. » Observons qu'aux termes de ce récit l'œuvre pie de Rāhula était entièrement achevée (功既成已), telle qu'il l'avait conçue, avant que les reliques ne lui arrivassent « pour ainsi dire par surcroît ».

De même à Khotan : pour honorer un saint homme, le roi avait construit un monastère pourvu d'un stūpa. Celui-ci était terminé lorsqu'échut au prince la bonne fortune de se procurer « plusieurs centaines de grains de çarīra ». Tout heureux de son acquisition, il ne s'en désolait pas moins du contretemps : « Pourquoi ces reliques m'arrivent-elles si tard ? Si elles étaient venues plus tôt, j'aurais pu les placer au-dessous du stūpa : quelle manifestation de pouvoir transcendant ç'eût été ! » Ici encore un miracle arrange les choses : le religieux soulève le monument comme en se jouant et le replace sur le sacré dépôt, descendu entre temps dans une fosse hâtivement creusée.

Ce stūpa se trouvait doué d'un sens suffisant de par sa forme seule, puisque le roi ne s'était pas réservé, en l'établissant, la possibilité d'y introduire un dépôt à date ultérieure. L'addition des reliques n'a constitué qu'un complément à cette valeur propre, quelle qu'elle ait été : le dépôt couronne le symbolisme, il ne le crée pas. Sa signification et celle de l'œuvre architecturale sont de même nature, de même origine mystique. Mais la signification du stūpa sans reliques, compte tenu de sa forme et de sa structure mystique, est sans nul doute cosmologique avant tout. Dès lors, le dépôt n'avait-il pas un sens apparenté ? La vie surnaturelle que ce dépôt confère au stūpa s'exprime précisément, il est d'un haut intérêt pour nous d'avoir à le constater, par des phénomènes dont le symbolisme est lui aussi tout cosmologique : musique des mondes divins, « rayons cosmiques » versicolores, etc.

On peut donc bien être tenté de croire que l'ensevelissement *post festum* des restes du Buddha dans un cénotaphe bâti à l'image du monde rentre dans le cadre des conceptions que déjà par elle-même matérialisait la forme seule

(1) Supra, p. 585.

de l'édifice ; elle en est complémentaire. Cet ensevelissement n'est qu'une allégorie parachevant le symbole cosmique : avec les objets sacrés, la vie (*jīvita*) entre dans le « corps » architectural.

***

Ces considérations résolvent l'antinomie irritante à laquelle ont abouti jusqu'ici toutes les tentatives d'interprétation du stūpa. Dans l'étude archéologique de ce monument, la valeur funéraire et la valeur symbolique se sont toujours présentées en concurrence. M. SENART tire la première de la seconde, la majorité des archéologues, avec M. FOUCHER, la seconde de la première. Mais nous avons vu que les deux hypothèses, comparées aux faits et à la chronologie, se sont révélées également peu satisfaisantes.

Un point du moins est acquis, à savoir l'invraisemblance d'une opposition originelle entre deux catégories de stūpa qui auraient répondu à des fins spirituelles distinctes. Textes et monuments ne suggèrent aucunement cela et les documents qu'on vient de relire achèveront d'écarter l'hypothèse : un stūpa, bâti pour lui-même, sans reliques, les admet ensuite tout aussi naturellement qu'il avait paru naturel qu'il n'en eût pas. C'est un surcroît de sainteté, et voilà tout. Il n'y a évidemment qu'une seule espèce de ces monuments, qu'ils soient ou non enrichis d'un dépôt : la différenciation ne peut être que secondaire et tardive.

C'est, nous dira M. FOUCHER, qu'au moment où l'on n'a plus disposé de reliques qui pussent être tenues authentiques, le prestige des cendres du Maître s'était reporté sur leur abri. Même vide, celui-ci resté saint : *stat magni nominis umbra*. Rappelons cependant et précisons nos objections. Les reliques et leurs justifications d'origine, dans tout le monde bouddhique, n'ont jamais fait défaut. N'oublions pas — c'est un fait un peu de tous les pays — que chaque lieu de culte ne garantit que son propre mobilier sacré : qu'il y ait beaucoup de faux ailleurs, peu importe ! L'argument de bon sens énoncé par BURNOUF, à savoir l'impossibilité de multiplier indéfiniment les cendres, prouve trop. Si l'on se reporte à HIUAN-TSANG, on voit qu'il a visité par dizaines sur tous les sites sacrés des stūpa où l'on prétendait conserver « plusieurs *cheng* 升 », (à peu près un litre) de reliques du Buddha : une seule province en eût offert aux fidèles plus peut-être qu'il n'y en avait eu en tout, selon les sūtra, lors du premier partage, auprès du bûcher. Un petit miracle aidait au besoin à ajouter quelques parcelles à des trésors si universellement répandus (nous avons vu qu'on ne s'en est jamais privé) et cette futile addition ne devait que bien peu surtaxer la crédulité populaire. Si le stūpa n'avait été qu'une simple tombe, on peut parier qu'il le fût resté : jamais on n'aurait hésité à lui fournir le nécessaire.

Donc le stūpa dépourvu de reliques reste lui-même. Mais alors, s'il n'est pas une tombe, qu'est-il séparément, ou allégoriquement : hutte solidifiée,

temple du feu ? Nous ne pouvons plus nous arrêter à des suggestions aussi inacceptables et dont il a été fait justice. Toute issue paraîtrait ainsi se fermer et nous serions prisonniers de l'antinomie énoncée ci-dessus.

Il n'en est rien. Nous avons affaire à une sépulture qui est *par elle-même* un véritable temple. C'est une tombe-sanctuaire. Le seul mal, croyons-nous, a été de ne pas reconnaître que valeur funéraire et valeur cosmologique sont deux aspects simultanés d'une même représentation religieuse, en laquelle s'absorbe la contradiction signalée. A la date où nous la saisissons authentiquement par les textes comme par l'architecture comparée, la signification funéraire du stūpa est un fait, mais aussi elle est essentiellement cosmologique, et cela *en tant que funéraire*, tout comme la signification cosmologique, elle aussi bien attestée séparément, est liée d'une façon étroite à une qualification funéraire. Ni l'une ni l'autre ne sont explicables à part. Il faut les interpréter d'un seul coup. Toute l'histoire du stūpa, quand on l'aura bien comprise, ne sera que le commentaire de cette formule.

La notion en laquelle se réunissent les termes opposés jusqu'ici, est à nos yeux celle même que nous a laissé entrevoir l'examen des rituels brâhmaniques, et l'introduction éventuelle des reliques dans le stūpa, monument cosmique, prend pour nous un sens analogue à celui du sacrifice — facultatif, mais désirable — d'une victime humaine au moment où l'on consacre un autel, un sanctuaire ou une maison, mystiquement identifiés au monde, et auxquels l'opération fournit par là-même une façon d'âme microcosmique.

⁂

Dans les traditions que nous allons tenter de restituer, l'édifice funéraire est un monde des morts en miniature, conception dont l'ethnographie fournirait plus d'un exemple, à tous les degrés de la culture ; mais en outre et surtout, ce monde est ici conçu, à l'imitation d'ailleurs de l'univers réel, comme l'effigie symbolique d'un homme, d'un Puruṣa cosmique. Il en résulte que la tombe devient beaucoup moins l'habitation du mort qu'une sorte de corps artificiel substitué à la dépouille mortelle, un « homme cosmique » funéraire, où logera l'entité magique qui prolonge le défunt (quelle que soit la nature de cette entité : ne parlons à la légère ni d'âme ni d'esprit). C'est un nouveau corps architectural, qui est, si l'on veut, le logis du mort, mais seulement à la manière dont son corps l'avait logé de son vivant.

Autrement dit (et toujours sous les mêmes réserves chronologiques), le stūpa funéraire, le stūpa symbolique et la personne mythique du Buddha, d'une part, l'autel du feu et peut-être la tombe védique, d'autre part, comme enfin la formule générale de la cosmologie indienne sont autant de termes évidemment très disparates en apparence, mais qui au fond s'identifieraient, à ce qu'il nous semble comprendre, par leur assimilation concordante, avec un terme unique dont nous avons assez discuté pour n'avoir plus à le traduire : le Puruṣa.

En soi, l'idée était simple, et aux esprits qui l'ont formée elle n'a pu manquer de paraître logique. La personne de l'homme représentait — croyaient-ils — un reflet de l'univers et sa vie une hypostase de la vie cosmique. Comme le corps, image du Grand Tout, a constitué de son vivant, pour l'homme, un support animé, la tombe après sa mort sera donc, avec les restes qu'elle pourra recevoir, le support de toute sa survie, ou plus généralement de toute qualification qui lui sera reconnue par delà la mort. Du fait qu'elle est un monde funéraire, la tombe est un corps, ne serait-ce que parce que le monde, son modèle, en est un. Un corps architectural, avons-nous dit — on pourrait sans doute ajouter : un corps de substitution, qui équivaut à l'homme et veut être traité comme tel. Par conséquent, l'insertion des restes mortels dans la structure — les débris de la victime dans le cas de l'autel du feu, les restes du mort dans certaines traditions funéraires védiques, et enfin les reliques du Buddha, douées d'une vertu surnaturelle, dans le cas du stūpa — aurait eu surtout pour objet d'assurer le transfert magique ou la transmutation de la personne défunte : trait d'union, ou, selon une conception commune en ces matières, contact assurant le passage, mieux, l'identité, de ce qu'elle était à ce qu'elle devient, quoi qu'il faille entendre par un tel *devenir*.

Chapitre III.

L'architecture funéraire et la notion de corps substitué.

La valeur cosmique du stūpa est, de toutes les qualifications de ce monument, la plus aisément saisissable à la date où nous l'étudions : aussi est-ce par elle qu'en bonne méthode il s'est imposé de commencer. Maintenant qu'en gros elle se trouve acquise, réservons provisoirement son explication définitive, pour pousser notre recherche dans la direction adverse, que nous venons d'entrevoir et qui vise à l'identification directe du stūpa avec un corps mystique du Buddha. On se souvient de la formule saisissante consignée, tardivement il est vrai, dans le *Sang hyang Kamahāyānikan* javanais : « le corps du Buddha, vu du dehors, est un stūpa ». D'accord avec le symbolisme des autels védiques (dont l'analogie avec le stūpa se verra mieux bientôt), ce que nous venons de suggérer à la fin du chapitre qui précède, c'est en somme une dérivation détournée de cette identification. Le stūpa étant une représentation du monde, et le monde étant assimilé au corps du Buddha, le stūpa sera lui aussi ce même corps. Schématiquement :

Puruṣa	Buddha
‖	‖
cosmos = autel	cosmos = stūpa.

Ce qui entraîne les égalités obliques : autel = Puruṣa et stūpa = Buddha.

Mais aussitôt se lève une question essentielle : ce schéma résume-t-il l'histoire authentique du symbolisme ou en exprime-t-il seulement la structure à un moment donné ? L'idée de voir dans le stūpa un substitut du Buddha n'est-elle venue qu'après l'accomplissement d'un double processus d'assimilation, d'une part entre le stūpa et le cosmos, d'autre part entre celui-ci et le Buddha ? Ne serait-ce pas ramener jusqu'à une date assez basse la genèse des conceptions religieuses et architecturales dont nous poursuivons ici l'étude ? Nommément elles n'auraient guère pu surgir qu'après l'élaboration définitive de la théorie cosmique du dharmakāya, et, comme telles, n'auraient de sens qu'en fonction du mahàyànisme pleinement développé.

***

Dans le cas de la formule védique, l'historicité du processus de reconduction suggéré par notre schéma est à peu près certaine. Au niveau du rituel brāhmanique, on voit mal quel rapport il y aurait entre l'autel et Puruṣa (tels que les conçoivent et que les définissent les textes) en dehors de l'idée fondamentale que l'édification progressive du premier est la reconstruction du corps cosmique du second : or c'est justement ce qu'exprime l'interposition du mot *cosmos* entre le terme architectural et le terme mythique. Il est vraisemblable que la notion d'un corps cosmique, ou de l'anthropomorphisme de l'univers a précédé les autels du feu et les particularités rituelles ci-dessus exposées. La « reconstruction » de Prajāpati, telle qu'on nous l'a décrite, découle de la théorie, et quoique souvent le rite ait suscité l'idée abstraite, dans ce cas spécial au contraire, il est trop complexe, et par lui-même trop arbitraire pour n'en pas dépendre largement.

D'un autre côté on pourrait faire observer que l'autel, considéré comme un exemple particulier de bâtiment, a déjà pu être mis en rapport, avant tous ces raffinements et seulement au titre général dont il est un cas d'espèce, avec le sacrifice humain, si universellement attaché à l'édification des structures religieuses, politiques, et même domestiques (ordinairement sous ses formes atténuées), c'est-à-dire avec la mise à mort et une sorte d'apothéose architecturale d'un *puruṣa*. En ce sens, l'insertion de restes humains dans cet autel trahirait, par-dessous la tradition fondée métaphysiquement sur la médiation : autel = cosmos = Puruṣa, la persistance d'un symbolisme plus simpliste, défini par le rapport direct : bâtiment = *puruṣa*, devenu ici : autel = Puruṣa.

Mais si l'association d'une victime à toute construction importante est ancienne et générale, et préparait ainsi la conception élaborée des rituels, par contre l'identification catégorique de la victime à la structure, admise par ceux-ci, est sans doute un fait nouveau, surtout allant jusqu'à la correspondance partie à partie, comme ils la conçoivent. Ce n'est plus donner un gardien au bâtiment, c'est un homme qu'ils bâtissent.

Comment en est-on venu à ce paradoxe ? On devine derrière lui le heurt de plusieurs traditions distinctes dont ce qu'il contient d'irrationnel exprime le conflit. En premier lieu, on remarquera que c'est avant tout au sol même que le *vāstu puruṣa* s'identifie : ce n'est qu'après coup que son essence imprègne la construction. Or dans les chapitres qui vont suivre, l'étude des cultes chtoniens nous amènera à constater qu'on a souvent identifié la victime avec le sol où l'on enfouit ses restes ou qui absorbe son sang (1). A certains égards, il semble que les rituels brâhmanique et bouddhique aient transporté à l'édifice (celui-ci résumant l'aire sacrée où il s'élève) un symbolisme d'assimilation ou de personnification plus anciennement attaché à cette aire elle-même.

Nous pouvons dès maintenant assigner à la tradition brâhmanique une autre origine partielle, nullement exclusive, mais plus précise et plus proche. Dans le *Çatapatha brāhmaṇa* la construction de l'autel du feu est mise en étroit rapport avec celle de la tombe (*çmaçāna*) de l'*agnicit*, c'est-à-dire de l'homme qui, dans sa vie, a construit un autel de feu. Les deux édifices sont complémentaires, et le second achève logiquement ce que le premier a commencé, à savoir la confection d'un autre corps au bénéfice du sacrifiant, en prévision du temps où sa personne mortelle se désagrégera. Le rite funéraire qui termine le cycle a pour seul objet l'intégration définitive de l'*agnicit* dans un corps structural permanent.

Nous croyons que là est la solution de nos difficultés. Les considérations que l'on vient de lire nous permettent en effet de restituer, à la source des rituels élaborés par les grandes religions de l'Inde, un culte ancien et fruste, dont nous allons passer en revue les traces et selon lequel la tombe devenait, en absorbant les restes de l'homme, un nouveau corps pour cet homme. De leur côté, et indépendamment des contacts qu'elles purent avoir avec cette tradition, les croyances savantes s'étaient donné de longue date des lieux de culte, puis des autels et plus tard des temples essentiellement conçus comme des aires où le monde fût rassemblé, ou comme le monde lui-même, sous le signe du sacré. De plus en plus, au fur et à mesure du double progrès des connaissances semi-scientifiques et de la technique architecturale, elles incorporaient de leur cosmologie dans les constructions. Leur but, du moins pour le vieux brâhmanisme, est clair : il fallait amener le sacrifiant dans le domaine du sacré. On réalisait donc ce monde dans une forme médiate, sur le terrain rituel. Or, on n'ignore pas que le mouvement général des idées portait cependant à se représenter avec une netteté croissante cette essence secrète du monde, avec laquelle justement on voulait communiquer, sous les traits d'un Homme cosmique,

(1) Voir aussi *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra p. 374 sq.

le Grand Mâle, ou Puruṣa. L'accès au sacré tendait ainsi à devenir une réunion avec une personnalité transcendante. De son vivant, on y touchait, à sa mort, on s'y perdrait, si tous les rites avaient été dûment accomplis.

L'autel, de tout temps, menait au Dieu. Comment l'est-il proprement devenu ? D'abord sans doute, comme on vient de le voir, parce que l'autel se trouvait être déjà le monde, et que celui-ci devenant Puruṣa, celui-là était par lui-même le puruṣa architectural tout construit. Mais l'on doit aussi présumer que l'identification (sans doute préalablement acquise) du mort avec son tombeau aura prêté par contagion de la vivacité et de la couleur à ces identifications rituelles du sacrifiant avec l'autel désormais assimilé au Puruṣa. La tombe était une figure funéraire, en laquelle déjà le retour au Dieu Tout était matérialisé. Il est ainsi mieux compréhensible que les mêmes règles de construction aient été suivies pour les deux objets où se manifestaient de la sorte soit une fusion temporaire, soit l'union définitive avec l'Homme ou le Puruṣa du Monde. Par un échange auquel tout conduisait, la première notion n'a pas moins dû aider la seconde à s'organiser cosmologiquement que celle-ci amener de son côté l'anthropomorphisme cosmologique à se préciser dans la conscience religieuse.

Si dans l'ordre logique le tombeau de l'*agnicit* achève l'opération rituelle amorcée par l'édification de l'autel, il n'est en effet nullement assuré que tel soit irréversiblement l'ordre historique ; la conception *corporelle* de la tombe et les règles de son établissement ont pu précéder, dans leur aspect primitif, le symbolisme de l'homme cosmique, construit comme autel. Les données ethnographiques que nous examinerons tendraient à prouver que l'homme a pu, antérieurement à ces somatologies cosmologiques et indépendamment d'elles, être « construit » comme tombeau ou comme tablette funéraire. Lorsqu'il s'est identifié au monde, par une conception vaste et savante, ce corps qu'on lui offrait après sa mort n'a-t-il pu contribuer à donner l'idée générale des autels anthropo-cosmiques, corps substitués, ou à d'autres égards « tombes provisoires » du sacrifiant, s'il est vrai que le sacrifice fasse momentanément passer celui-ci dans l'autre monde ? Les analogies qui se décèlent entre les deux structures, selon les rituels brâhmaniques, et la valeur plus complète, finale, en un mot, attribuée par eux à la tombe, porteraient à croire que c'est d'elle que sort pour une bonne part ce symbolisme, bien qu'il soit clair que la structure cosmique élaborée pour les autels a pu par un choc en retour préciser et enrichir les formes de la sépulture.

***

Donc, interférence entre deux traditions, l'une funéraire, sans doute fort ancienne, et tendant à identifier le tombeau avec un double du mort (on va l'étudier plus en détail) ; l'autre, rituelle, plus savante, et qui portait à faire de l'aire sacrée et de l'autel une reproduction de l'univers. Les deux se

rejoignent dans la théorie qui voit cet univers comme un homme gigantesque, auquel le mort se réunit. Il en résulte que l'autel de l'*agnicit*, dispositif temporaire, et sa tombe, dispositif définitif, ne font qu'un en deux formes apparentées; ce sont deux corps: l'autel est un corps symbolique, la tombe funéraire.

Cette opposition au sein d'une unité fondamentale rappelle par plus d'un trait celle qui se montrait tout à l'heure entre les stūpa symboliques et les stūpa funéraires. Les premiers sont vides de reliques, les seconds en sont pourvus, plus complets par cela, mais restant de même valeur essentielle — tout comme dans le *Çatapatha brāhmaṇa* la tombe parachève l'opération magique entreprise avec l'autel du feu (1). La valeur funéraire, dans les deux cas, est en elle-même cosmologique.

Le monument bouddhique est-il donc tiré de la même évolution que les structures brâhmaniques? L'examen du culte qui l'entourait (et que notamment les chroniques pâlies nous feront connaître en détail), nous permettra avant peu de nous faire une opinion à cet égard, et la parenté du stūpa et des autels védiques ira en se précisant dans les pages qui vont suivre.

Il ne sera pas nécessaire que le facteur anthropomorphique et le facteur cosmologique se soient affirmés d'abord séparément dans l'histoire du stūpa, pour se réunir ensuite, par une synthèse dont on ferait honneur au seul bouddhisme, et pour aboutir finalement aux traditions javanaises, où de façon explicite le bâtiment est à la fois le monde et le Buddha, parce que le Buddha est le monde. Il ne sera pas nécessaire non plus que cette élaboration architecturale ait été précédée et conditionnée par l'acquisition ou la mise en lumière dans le bouddhisme dogmatique, de la théorie définitive du dharmakāya. La synthèse était d'ores et déjà réalisée dans la structure rituelle des brâhmanes, à la date où s'est constitué le stūpa, tel que nous le connaissons: si nous croyons pouvoir affirmer que celui-ci a beaucoup emprunté aux autels du culte du feu, c'est que dans la dogmatique bouddhique se décèlent en même temps, à titre de confirmation, plus d'un emprunt de même provenance.

Le symbolisme cosmique et le symbolisme funéraire ayant ainsi été simultanément adoptés, à un moment où ils étaient déjà réunis par l'élaboration pré-bouddhique, resteront, dans l'archéologie du stūpa, foncièrement indiscernables. Ce sont deux pentes d'une même conception, ce que traduirait assez bien la formule fermée:

stūpa
cosmos = buddha.

(1) Le fait est encore plus frappant si l'on compare la relation existant entre l'autel de l'*agnicit* qui lui sert de corps magique de son vivant et sa tombe, avec la relation unissant les stūpa élevés du vivant du Buddha (selon la légende) sur quelques-uns de ses cheveux et ses stūpa funéraires.

Selon les écoles, selon les époques, l'une ou l'autre de ces liaisons s'est trouvée renforcée, mais toutes, virtuellement, sont toujours présentes, ne serait-ce que du fait de leur préexistence dans les traditions dont le bouddhisme, en concevant son stūpa, s'est si largement inspiré. Partout le reliquaire est un substitut plus ou moins conscient et clair du Buddha et partout il a en même temps valeur de microcosme.

Ces remarques justifient la formule à laquelle nous avons abouti, à savoir que le symbolisme du stūpa n'est pas alternativement funéraire et cosmologique, mais l'un et l'autre ensemble : l'un par l'autre, et la réciproque. Son symbolisme funéraire est cosmologique, son symbolisme cosmologique est funéraire, car il est le monument d'une survie cosmique. Ce n'est pas dire que le premier bouddhisme ait été mythologique, et que la tombe du Buddha ait été dès l'origine un Buddha et le monde à la fois — d'elle nous ne savons rien. C'est le stūpa tel que nous le connaissons positivement, et lui seul, auquel s'applique l'analyse. Quand on l'a adopté, en spécifiant, sous le voile léger du conte, qu'il venait d'autre source que de tradition monastique (le Buddha aurait dit aux disciples de le laisser établir par les gens du siècle selon leurs idées), c'est bien sans doute un édifice anthropo-cosmique que l'on se donnait comme modèle. Un tel choix indiquerait jusqu'à un certain point des affinités de doctrine préalables, mais l'hypothèse permet cependant de croire que, tout en se rapprochant assez des croyances étrangères pour admettre l'emprunt d'une telle tradition structurale, le bouddhisme des inventeurs du stūpa n'avait pas encore lui-même poussé la théorie somatologique et cosmologique jusqu'au point de perfection qu'eût impliqué la création doctrinale *ex nihilo* dans leur esprit du stūpa, en sa complexité symbolique : on a établi le monument en grande partie à l'imitation de traditions antérieures, les idées ont suivi. Ou du moins la rigueur de la théorie, d'abord confusément admise, s'est fait jour graduellement, guidée par l'emprunt architectural et ses connotations brâhmaniques.

⁂

A quoi donc se rattache l'assertion du *Sang hyang Kamahāyānikan*, que le stūpa est la forme du Buddha ; quelles en sont les sources, et jusqu'où ce symbolisme remonte dans l'histoire du bouddhisme, tel sera surtout pour l'instant notre texte. Le problème s'éclairera de proche en proche. Pour en revenir à notre schéma, ce sera désormais nous préoccuper de la liaison stūpa = buddha, autant que de la liaison stūpa = cosmos, dégagée dans ce qui précède.

Nous savons d'avance que cette recherche suivra de près non seulement certaines idées mahāyānistes, mais aussi la tradition cinghalaise elle-même. Lorsque celle-ci nomme les reliques enfermées dans le stūpa « la vie » (*jīvita*) de l'édifice, cette notion est visiblement la donnée complémentaire des doctrines identifiant au « corps » du Buddha celui de la construction.

Que le stūpa soit le corps même du Buddha plutôt que sa tombe, la formule sonnera singulièrement à des oreilles occidentales. Elle nous éloigne de l'époque — répétons-le, toute théorique, — où l'on nous dit qu'on aurait enterré les morts sans faire de métaphysique sur leur tombe. Nous ne la considérons pourtant pas comme un raffinement tardif: ce serait plutôt, à notre sens, une survivance indirecte d'idées primitives. En gardant les expressions de M. Foucher, nous dirions qu'elle est, pour le bouddhisme, un legs d'une période où l'on n'enterrait pas encore les morts sans faire de métaphysique sur leur tombe — ce moment, dans l'Inde, n'est pas encore venu.

Peut-être sera-t-il bon d'éclaircir ces données en montrant comment le problème se pose de façon très analogue dans d'autres domaines culturels dont la suite de ces recherches attestera qu'il est permis de faire état à propos de l'architecture et de la croyance bouddhique anciennes. C'est ici que prend place le fond de tableau ethnographique dont nous avons tout à l'heure indiqué la nécessité.

***

Les premiers documents que nous aurons à examiner vont être relativement modernes; ce seront les *kut* ou stèles funéraires des Chams de l'Annam. C'est qu'autour de ces sépultures il nous a été permis de saisir directement une tradition sans doute affaiblie (le contraire étonnerait chez ce peuple en régression), mais qui pourra d'autant mieux nous aider pour l'étude des faits anciens que, l'ayant observée sur le vif, nous croyons avoir pris une communication plus immédiate de son sens. Or, disons-le encore une fois, il s'agit ici de notions peu familières à notre conscience et dont ce n'est pas une petite tâche que de déterminer la portée.

« Après la crémation », note Aymonier (il décrit assez bien les faits et nous commencerons par relever son interprétation, pour insuffisante qu'elle soit à certains égards), « la famille recueille trois fragments des os frontaux... Ces ossements sont placés dans de petites boîtes de métal appelées *klong*... [Au bout d'un an, et après diverses cérémonies] la boîte est enterrée avec les autres ossements des ancêtres sous les *kout* ou pierres tombales de la famille. Les Tchames appellent *kout* chacune et aussi l'ensemble des bornes, généralement au nombre de cinq, trois pour les hommes, deux pour les femmes, qui sont alignées à côté les unes des autres pour constituer la tombe de la famille.

« Ces bornes, brutes pour les femmes, grossièrement travaillées pour les hommes, mesurent trois coudées de longueur environ, dont une coudée en terre. On les rencontre au milieu des propriétés de la famille, sous un arbre ou dans un petit bosquet. Les pauvres gens, qui n'ont pas de terres, cachent les *klong* contenant les ossements de leurs ancêtres sous des roches, dans les bois, sous de grands arbres.

« A en juger par certains débris dans la vallée de Parik, de Karang, les pierres tombales princières étaient peut-être remplacées jadis par des statues... » (1)

Plusieurs de ces détails prêteront à des recoupements intéressants : il est clair cependant qu'Aymonier n'a pas entrevu la présence du symbolisme que nous nous efforçons de restituer et selon lequel la tombe est une manière de personne funéraire. Au cours d'une enquête sur les conceptions chames de la survie, nous avons eu au contraire, à de certains moments, le sentiment très net que le *kut* prenait cette apparence de corps substitué, qui nous intéresse ici au premier chef (2).

---

(1) E. Aymonier, *Les Tchames et leurs religions*, RHR., XXIV (1891), p. 265 sq.

(2) De ces « corps funéraires » chams il faut rapprocher les croyances annamites et chinoises relatives à la *tablette* qui est censée représenter les défunts. Nous avons donné un résumé des faits annamites, avec une bibliographie assez détaillée (ouvrages européens et traductions) dans l'*Indochine* de M. Sylvain Lévi. Tout d'abord, le corps, lavé et dûment habillé, est mis en bière après un simulacre de repas. Il semble qu'on le gardait jadis à la maison jusqu'à sa dissolution naturelle, pour enterrer ensuite les ossements dans un lieu faste. De nos jours, il est porté en terre, en grand appareil, dans la semaine qui suit le décès. Le catafalque, brûlé sur la tombe, figure une maison qu'on envoie ainsi dans l'autre monde au service du défunt. Le rite essentiel s'accomplit auprès de la fosse : c'est l'introduction de l'âme défunte dans sa tablette funéraire. Après la mort, l'âme est en effet supposée temporairement logée dans une pièce de soie blanche nouée en poupée, l'âme en soie (*hồn bạch*), solennellement amenée auprès de la tombe sur un char dit « le char de l'Âme ». Avant que le corps ne soit recouvert, s'effectue le transfert du défunt dans sa tablette. Dès ce moment, le chiffon de soie n'est plus qu'une dépouille inerte : on l'enterrera à l'écart après le retour à la maison. C'est maintenant la tablette qui est le défunt.

La tablette funéraire consiste en une double planchette : en avant d'une première plaque de bois où est écrit le nom du mort, on applique une seconde planchette, blanchie à la chaux, pour cacher l'inscription : un pied où elles s'encastrent les maintient ainsi verticales. On a inscrit le nom d'avance, mais en omettant un seul trait, qu'un lettré trace à l'instant solennel. On conjure l'âme de s'attacher à la tablette, pour qu'une fois ramenée chez elle ses descendants puissent l'adorer. On ne la réunit toutefois aux tablettes des ancêtres qu'après 100 jours et le mort ne prend définitivement son rang qu'au bout de vingt-quatre ou vingt-sept mois. Jusque-là, il n'a pas complètement quitté la condition de vivant, comme le montre une disposition du Code qui lui laisse la propriété de ses biens : le partage en est suspendu jusqu'au terme du deuil (*loc. cit.*, p. 135-36; pour la Chine, cf. notamment J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Leyden, 1892-1910, vol. I, p. 211, 214, etc.).

Il est d'autant plus indiqué de rapprocher du *kut* cham les tablettes chinoises et annamites, que leur disposition en groupe autour de la tablette du premier ancêtre n'est pas sans laisser présumer, dans leur cas, un substrat de notions comparables à celles qui ont déterminé l'arrangement des cimetières familiaux chams décrits par Aymonier [cf. H. Maspero, *La Chine antique*, Histoire du Monde, publiée sous la direction de M. E. Cavaignac, t. IV, Paris, 1927, p. 206-210. Cet ouvrage donne, p. 176 sq., un exposé très condensé et très complet des pratiques et conceptions chinoises, presque identiques à celles des Annamites : pluralité des esprits, rappel de l'âme, etc.].

L'étude comparée des rituels sud-indochinois donne l'impression que beaucoup de

Comme nous demandions un jour ce qu'il est possible de voir des morts, l'une de nos meilleures sources orales répondit spontanément « *mɔ̃tai abiḥ ʙoḥ kut, mɔ̃tai abiḥ dauk kut :* une fois qu'on est mort, on peut voir, il y a le kut ». A ce que nous avons cru comprendre, les avis sont partagés sur ce point : pour les uns le *kut* est presque explicitement la manifestation du mort, pour d'autres celui-ci n'y ferait qu'habiter. Ajoutons que le même Cham ne

---

ces traits caractéristiques ne sont pas simplement des emprunts annamites à la Chine, mais viennent d'un fonds commun. Le rituel annamite, aussi bien que le rituel chinois, adresse au défunt la pressante prière d'« entrer » dans la tablette. Mais celle-ci n'est pas simplement son logis : c'est une personne, exactement, selon la terminologie que nous proposons d'adopter du côté indien, une « personne funéraire ». Le défunt est contenu dans cet objet comme sa personne, durant sa vie, a été présente en son corps. C'est du moins ce que suggèrent diverses indications concordantes des rituels, en particulier la suivante, signalée par M. Maspero : « Généralement il y avait pour chaque ancêtre deux tablettes dont l'une restait à demeure dans le temple tandis que l'autre était emportée en campagne à la suite de l'armée [ceci s'entend principalement des maisons royales] ; mais les ritualistes de la fin des Tcheou déclaraient qu'une seule tablette était vraie, car de même qu'au ciel il n'y a pas deux soleils et que sur la terre il n'y a pas deux rois' dans les sacrifices, il ne peut y avoir deux tablettes » [*Chine antique*, p. 209]. Si la tablette avait seulement été un support, un logis pour le mort et non son substitut, aucune difficulté n'eût arrêté l'esprit des ritualistes. Le rite annamite et chinois du dernier coup de pinceau qui parachève la tablette en terminant l'inscription du nom du défunt, indique lui aussi qu'on vise à une identification complète de cet objet et du mort. On connaît suffisamment l'inséparabilité magique de la personne et du nom : en mettant la dernière main au nom, on n'a guère pu croire que l'on ne faisait pas pleinement exister une « personne substituée » : celle même qu'on allait ramener à la maison pour l'intégrer dans le culte.

Dans certains cas cependant la personnalité des ancêtres ne restait pas confinée dans cette tablette. Lors des grands sacrifices qu'on leur adressait, ils admettaient en outre un substitut humain qui se tenait à côté de la tablette, revêtu des vêtements du défunt conservés avec la dite tablette dans un coffret de pierre [*Chine antique*, p. 209, 219, 251 sq.]. On appelait ce représentant *che* 尸 « cadavre ». L'âme ne pouvait se servir que du corps d'un de ses descendants : en principe le petit-fils, à l'exclusion absolue du fils ; à défaut, un neveu. On s'assurait par la divination l'agrément de l'ancêtre. Les cadavres festoyaient, honorés, dans le rituel royal, par le roi en personne, qui se prosternait devant eux. La cérémonie touchait à son faîte à l'instant où l'on pouvait proclamer : « Les Esprits sont complètement ivres ! » (*loc. cit.*, p. 257). La première interprétation qui vient à la pensée est que l'âme de l'ancêtre quittait sa tablette pour s'emparer un instant de la personne la représentant (*ibid.*, p. 219). Cette notion, explicitement formulée à l'époque classique, n'explique peut-être pas tout à fait la genèse du rapport existant entre la tablette et le « cadavre ». Elle fait bon marché de la consubstantialité de la première et de la personne de l'ancêtre. L'esprit discursif du Chinois devait l'amener à cette rationalisation, mais ce n'est point là, croyons-nous, la formule primitive.

Sur ce point, et en élargissant un peu le débat, on ne peut mieux faire que de citer Chavannes. L'objet dans lequel nous voudrions voir une « personne funéraire » est, nous dit-il, « ce que les Chinois appellent le *tchou* 主. Ce terme est généralement traduit par le mot 'tablette' ; de nos jours, en effet, le *tchou* est dans la plupart des cultes chinois une tablette en bois sur laquelle on inscrit le nom du dieu [ou de l'an-

répugnera pas à soutenir successivement les deux interprétations : c'est un cas typique de *participation*, pour reprendre un mot que l'œuvre de M. Lévy-Bruhl a fait passer dans l'usage (1).

On se rappelle la définition que ce savant a donnée de modalités spirituelles selon lesquelles « les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes ». Plus près du point de vue archéologique, qui est ici le nôtre, M. Lévy-Bruhl dit encore : « L'image n'est pas une reproduction de l'original, distincte de lui. Elle est lui-même. La ressemblance n'est pas seulement un rapport saisi par la pensée. En vertu d'une participation intime, l'image est consubstantielle à l'individu. Mon image, mon ombre, mon reflet, mon écho, etc... c'est au pied de la lettre moi-même.» (2)

---

cètre, dans le culte funéraire]. Cette tablette passe actuellement pour être le siège matériel où vient se poser la divinité [ou l'ancêtre] ; cependant certains rites nous révèlent que la tablette était primitivement autre chose que le siège du dieu : elle en était la vivante image ; dans le culte des ancêtres, une des cérémonies essentielles consiste à ponctuer la tablette, 點主, c'est-à-dire à marquer avec des points de sang les endroits de cette tablette où sont censés se trouver les yeux et les oreilles du défunt : le sang les anime et fait entendre et voir l'âme logée dans la tablette ; ce rite est d'une signification identique à celui par lequel on ouvre les yeux des statues bouddhiques et il prouve, à mon sens, l'identité foncière de la tablette et de la statue. Il faut donc se représenter la tablette comme étant à l'origine, soit un poteau de bois soit un fût de pierre qui jouait le rôle d'une statue rudimentaire.» [*Le T'ai chan*... appendice : *Le dieu du sol dans la Chine antique*, p. 476]. Les *kut* chams sont en somme la réalisation même de l'inférence de Chavannes : nous voyons avec eux la simple pierre funéraire se façonner et s'animer jusqu'à des « statues grossières », où le personnage se détache progressivement à mi-corps de la pierre, pour aboutir à de véritables statues, dans lesquelles se poursuit le symbolisme « apparitionnel », mieux accusé cependant dans les formes frustes initiales, où l'effort de l'esprit modelant la pierre où il s'incarnait était rendu plus sensible aux yeux.

Le processus chinois savant, identique semble-t-il, dans son fonds, a pourtant suivi une autre voie, celle de l'abstraction : le nom inscrit sur la stèle y a pris une importance croissante, et il en est résulté une figuration plus intellectuelle du mort. C'est essentiellement son nom qui est devenu le substitut rituel. Mais l'ancienne idée subsiste sous cette élaboration ; ce qui le prouvera d'une manière concrète et tangible, c'est que certains Annamites tendent de nos jours, dans les manipulations rituelles, à remplacer les tablettes funéraires par des photographies de leurs morts. En quoi ils rejoignent sans doute, par delà la tablette funéraire à la chinoise et les *kut*-portraits des Chams, les intentions primitives des lointains initiateurs de ces cultes. (Cf. *Indochine*, p. 137, n. 1.)

(1) Nous admettrons ici pleinement le fait de la *participation* ; nous hésitons au contraire quant à la possibilité d'appliquer aux données chames, indiennes et peut-être chinoises l'hypothèse du *prélogique*. Il s'agit, en l'espèce, de cultures ayant un long passé et les participations y sont peut-être des conclusions survivant à la logique qui les avait fait poser plutôt que de vrais prélogismes.

(2) Références et commentaires importants *apud* G. Davy, *La psychologie des primitifs d'après Lévy-Bruhl*, Journal de Psychologie normale et pathologique, XXVII (1930), p. 150.

Il nous a paru que cette conception rendrait assez intimement compte des notions chames : le fait même que simultanément on puisse donner l'âme comme étant la pierre et comme logée dans la pierre et non plus constituée par elle, n'est pas un obstacle. Ces essais discordants d'interprétation ne sont rares dans aucun des domaines où joue la participation. Ils ne peuvent donc surprendre chez un peuple où subsistent encore certains souvenirs d'une culture avancée, auprès de conceptions très rudimentaires. Mais ce qui est plus significatif, c'est que l'aspect même des monuments offre plusieurs particularités en plein accord avec la théorie. On sait que pour les Chams comme pour les Annamites une pierre brute, notamment de forme ovoïde ou à peu près ronde, représente aisément la personne même d'un génie (1). Nous disons bien sa personne et non son habitat. M. Pazyluski, le pre-

---

(1) Chams et Annamites nous ont plus d'une fois détourné de notre chemin, dans le Sud-Annam, à la recherche de « statues » de divinités, qu'ils nous avaient décrites avec une illusoire précision. Ce sont ordinairement de simples galets, ou des rocs, parfois enduits d'un peu de chaux. Une anecdote peindra assez bien ces croyances. En compagnie de S. E. Nguyễn-khoa-Kỳ, tổng-đốc du Nghệ-tĩnh, alors quản-đạo du Ninh-thuận, nous interrogions en 1929 un paysan cham de la région montagneuse située aux abords du cap Padaran. « A cinq kilomètres de la piste conduisant au port de Sơn-hải, nous dit-il, il y a la statue de la déesse *Pō çaḥ Inō̆r*, de grandeur naturelle » — « Est-ce une pierre ou une statue ? » — « Ce n'est pas une pierre, c'est bien une image (*rūp*, sk. *rūpa*) » — « Alors, elle a un corps complet ? » — « Oui » — « Elle a des mains ? » — « Non » — « Des pieds ? » — « Non » — « Des bras ? » — « Non » — « Une bouche ? » — « Non » — « Dessine-la ». Il trace une masse confuse. « Mais c'est une pierre ! » — « Non, c'est la déesse *Pō çaḥ Inō̆r* » — « Si elle n'a ni bras, ni mains, ni pieds, ni bouche, comment le sait-on ? » — « Parce qu'elle est assise ». En effet, la pierre, d'après le dessin, présentait un renflement pouvant évoquer le séant d'une personne accroupie.

Le P. Cadière a complètement dégagé ces notions confuses et en a donné l'exposé détaillé dans ses deux beaux mémoires sur le culte des arbres et le culte des pierres [*Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Huê*. I. *Le culte des arbres*, BEFEO., XVIII, n° 7 ; II. *Le culte des pierres*, Ibid., XIX, n° 2]. Voici le témoignage de cet enquêteur, qui joint à l'intime connaissance des faits et des coutumes une compétence philologique incontestée : « Les Annamites désignent ordinairement les pierres sacrées... par l'expression *Ông thần đá*, qu'on peut traduire 'Monsieur le Génie en pierre' tout comme on a *cối đá* 'un mortier en pierre'. Mais je crois serrer de plus près le sens que les Annamites attachent à cette expression en traduisant 'Monsieur le Génie-pierre', 'le Génie qui est la pierre elle-même'. Il existe des expressions analogues dans la langue religieuse : *Bà thủy* 'la Dame eau', 'la Dame qui est l'eau elle-même' ; *Cá ông* 'le Poisson-monsieur' ; *Bà ngư* 'la Dame poisson' (baleine mâle ou femelle, à qui les Annamites rendent un culte). »

« Ces deux expressions, *thần thạch*, 'pierre-génie', *thần đá*, 'génie-pierre', semblent identiques. Il y a cependant entre elles une nuance assez sensible. *Thần thạch* exprime que la pierre, *thạch*, est douée d'une puissance surnaturelle, qu'elle est un génie, *thần*. L'idée principale qui en ressort est celle de pierre ; le concept de génie est relégué au second plan, comme une épithète. Peut-être, en insistant sur le sens qu'insinue la construction, pourrions-nous dire que le mot *thạch* est mis en relief

mier, a noté certaines traditions tonkinoises, dont on ne serait pas en peine de retrouver l'équivalent en Annam, et qui font ressortir ce point. « Dans les villages du Tonkin, dit-il, on voit parfois à côté de certains temples ou dans la cour de la maison commune, de petits animaux en pierre : chiens, chevaux, éléphants, monstres divers, assez grossièrement figurés. Les habitants interrogés sur l'origine de ces bêtes répondent généralement que la terre les a produites spontanément, *tự nhiên*, et qu'on les a trouvées en creusant le sol. Par conséquent, d'après les traditions locales, ces monstres auraient été modelés sous l'effort lent et continu des énergies souterraines. Les pierres ainsi façonnées sont d'ailleurs *thiêng*, c'est-à-dire douées d'une force spirituelle particulièrement intense. Leurs formes extraordinaires ne sont que la manifestation du *mana* qu'elles renferment... » (1) Sans poursuivre l'interprétation dans le détail, deux traits principaux se détachent de cette esquisse : la forme des pierres-génies et leur puissance surnaturelle sont deux données inséparables, et elles leur sont venues en quelque sorte « du dedans », quelles que soient les influences qui aient suscité ce processus de métamorphose interne. Une simple pierre est devenue un génie-cheval de pierre, et son aspect reflète cette concrétion de nature.

Analogie qui éclaire précisément toute une série de *kut*, les plus ornés et les plus curieux. On y reconnaît des figures humaines, d'habitude assez grossières et à demi engagées dans la pierre. Ce ne sont pas de vraies

---

pour indiquer le point de départ d'une transformation, dont *thần* indique le point d'aboutissement : *thần thạch*, 'pierre qui est devenue génie'.

« Dans l'expression annamite *thần đá*, l'ordre des éléments est renversé ; c'est le côté surnaturel, le concept de génie qui l'emporte. Le fait d'être en pierre ne vient qu'en second lieu : *thần đá* 'le génie qui est en pierre', 'le génie qui est la pierre elle-même'. On pourrait dire que cette expression annamite nous exprime plus fortement la croyance à l'influence mystérieuse de la pierre. Nous nous rapprochons du sens de 'Monsieur le génie de la pierre'. On sera même tenté de me reprocher de ne pas traduire de cette façon toute conforme au génie de la langue annamite. Mais je suis convaincu que cette traduction dépasserait la croyance : elle donnerait au génie une personnalisation, une individualisation qu'il n'a certainement pas dans la conscience annamite.

« Mais d'une manière comme de l'autre, une conclusion s'impose, c'est qu'il y a finalement identité absolue entre le génie et la pierre... » (*Culte des pierres*, loc. cit., p. 30 sq.).

(1) J. Przyluski, *L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques, étude de folklore annamite*, BEFEO., XIV, v, p. 4. Un long séjour dans le sol augmente le pouvoir magique des pierres, mais ce pouvoir leur appartient d'origine. On aurait beau, par exemple, enterrer une brique dans le sol : « Jamais celle-ci ne se transformerait en *yêu-tinh* [妖精, monstre doué d'un pouvoir surnaturel et malfaisant]. Cette différence est due à ce que la pierre contient du *tinh* 精, c'est-à-dire renferme un principe spirituel. Cependant le fragment de pierre, au moment où on l'enfouit, n'est pas encore un être individualisé... les pouvoirs magiques primitivement diffus dans le bloc ont gagné peu à peu en intensité jusqu'à former un monstre dangereux » (*ibid.*, p. 3-4).

statues, comme AYMONIER l'a cru en en voyant certains débris : ce sont des blocs bruts à la base, ou du moins massifs, et qui, vers le haut, se façonnent en forme humaine. Chez les Chams comme chez les Annamites, nous l'avons dit, une simple pierre est un support suffisant pour le symbolisme. L'esprit est consubstantiel à la pierre, qui, telle quelle, devient sa manifestation extérieure visible. Toutefois il est naturel, chez les Chams tout comme dans les exemples cités par M. PRZYLUSKI, qu'il ait tendu à modeler la pierre à sa ressemblance. Le génie-cheval finit par être vu sous sa forme de cheval dans la pierre qui est son aspect perceptible. Le mort, dans le cas du *kut*-statue, façonne de même la stèle à sa propre image. A vrai dire, la transition est typologiquement très régulière de la pierre fruste, le *kut* des pauvres gens, à telles statues de basse époque dessinées par M. PARMENTIER dans ses *Monuments čam de l'Annam* et qui surgissent à mi-corps d'une base compacte. Ces images de princesses ou de rois divinisés ne sont manifestement que des formes nobles du *kut*. Dans l'ensemble de cette progression, menant du galet ovoïde à la statue taillée partiellement en ronde bosse, ce que nous voyons à l'œuvre, c'est très probablement « l'esprit qui est la pierre elle-même », en train d'amener la forme extérieure de celle-ci à son intime ressemblance. La figure humaine qu'on voit lentement émerger hors de la matière atteste la consubstantialité du mort et de la pierre. Le monument est bien une sorte de personne funéraire, s'il est permis d'allier ces mots, substituée au défunt et, par conséquent, celui-ci y marque ses traits.

Noterons-nous la similitude de ces traditions et de la coutume népalaise de figurer « les yeux d'Ādi-Buddha » à la partie supérieure du stūpa ? Dans les deux cas, la personnalité à laquelle est consacré le monument transparaît dans la substance même de ce dernier. Sans doute la tradition népalaise est-elle trop tardive pour qu'on puisse l'appliquer directement à l'interprétation des origines du stūpa : mais nous aurons bientôt d'autres prises sur celles-ci. De tels recoupements, qu'on pourrait multiplier, serviront du moins à nous assurer que nous ne nous égarons pas.

***

Les *kut*-statues touchent à des formes savantes et ornées du culte ; mais les Chams qui choisissent un rocher ou un arbre en guise de monument funéraire obéissent à des formules mentales et religieuses d'aspect plus primitif, identiques, en fait, aux pratiques des « sauvages » les plus arriérés qui nous soient connus. La pierre brute ou l'arbre sacré, dans lesquels, comme dans les *kut* artificiels, on s'imagine voir quelque chose du mort, évoquent en effet les croyances australiennes, si compréhensivement résumées par DURKHEIM dans l'une des pages où, sans admettre tout à fait la « loi de participation », il a néanmoins le plus clairement adhéré au fonds solide des conceptions de M. LÉVY-BRUHL.

L'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* dit à la suite de SPENCER et GILLEN et de STREHLOW : « Partout où un ancêtre de l'Alcheringa [période mythique initiale de la création] est censé s'être enfoncé dans le sol, se trouve soit un rocher soit un arbre qui représente son corps. On appelle *nanja* suivant SPENCER et GILLEN, *ngarra* suivant STREHLOW, l'arbre ou le rocher qui soutiennent ce rapport mystique avec le héros disparu. » (1) La nature de ce rapport entre le défunt et son substitut ressort distinctement de l'analyse faite, au même chapitre, de la relation qui existe, pendant la vie, entre l'âme et son substrat corporel : « le souffle, le placenta, l'ombre, etc. — ne sont pas, pour l'âme, de simples habitats, ils sont l'âme elle-même vue du dehors. L'âme n'est pas dans le souffle [etc.] elle est le souffle [etc.] » (2). De même l'objet sacré représentatif de l'ancêtre est pris comme l'équivalent absolu de l'ancêtre lui-même. On n'ignore pas que DURKHEIM a fait dépendre l'interprétation de ces faits d'une théorie totémique. Nous n'aurons pas à examiner celle-ci, puisqu'il est clair que les faits valent par eux-mêmes et que la comparaison avec d'autres domaines en prouve la généralité. Même s'ils sont liés à un totémisme dans les exemples australiens, ce n'est là, on peut bien le croire, qu'une détermination secondaire. La croyance au corps de substitution est une forme de pensée trop largement attestée pour qu'il soit permis de la réduire à dépendre d'une espèce particulière de conscience religieuse. Et il ne semble guère, aujourd'hui, que le totémisme australien puisse prétendre à une autre qualification.

Le choix de ces exemples ne nous est d'ailleurs suggéré par aucune thèse d'ethnographie historique ou préhistorique, et rien de tel ne se dissimule derrière l'exposé sommaire qu'on vient de lire. Nous avons seulement relevé quelques données significatives qui nous auront permis de nous familiariser avec des détours de croyance bien faits pour surprendre des Occidentaux, mais qui, après tout, sont fréquents partout ailleurs et chez eux plus même peut-être qu'on ne serait d'abord porté à le croire.

***

Nous allons maintenant retrouver les mêmes notions à l'œuvre dans l'Inde pré-bouddhique.

D'une manière générale, on ne sera sans doute pas surpris s'il faut reconnaître dans le védisme ce que nous nommerons la théorie du corps substitué, car dès les plus anciennes pratiques rituelles attestées, on constate dans ce système religieux la présence d'une conception analogue, quoique plus large, et dont la précédente n'est somme toute qu'une application

(1) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, le système totémique en Australie [Travaux de l'Année Sociologique]. Paris, 1912, p. 358.

(2) *Ibid.*, p. 348.

spéciale : la conception d'un corps rituel, confectionné par le sacrifice ou mieux qui *est*, par une double assimilation, le sacrifice en même temps que le sacrifiant.

Rappelons d'abord les rites de la *dīkṣā*, qui servaient à déifier la créature humaine, par la fabrication d'un corps nouveau à l'usage du candidat à l'immortalité. C'était une opération magique scrupuleusement calquée sur le processus physiologique de la naissance. « Les prêtres, enseigne entre autres l'*Aitareya brāhmaṇa*, transforment en embryon celui à qui ils donnent la *dīkṣā*. Ils l'aspergent avec de l'eau ; l'eau, c'est la semence virile... Ils le font entrer dans le hangar spécial ; le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la *dīkṣā* ; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient, etc. » « Grâce à ces pratiques », conclut M. Sylvain Lévi, que nous suivons ici une fois de plus, « le sacrifiant se trouve en possession de deux corps, l'un matériel et mortel, l'autre rituel et immortel. » (1) Mais en la circonstance il s'agit plutôt d'une transmutation temporaire ou d'une superposition de corps que d'une substitution véritable. C'est rendu évident par le bain rituel, qui intervient à la fin de la cérémonie, et par lequel le sacrifiant se débarrasse, avant de reprendre ses occupations habituelles, de la puissance surnaturelle accumulée en lui au moyen de la *dīkṣā* initiale.

D'autres passages des *Brāhmaṇa* se rapprochent davantage de la théorie du corps substitué, en ce que le corps rituel confectionné pour le sacrifiant lui est extérieur : il n'est autre que le sacrifice lui-même. Cette modalité raffinée de « participation » est assez déroutante au premier abord. Comment deux termes aussi hétérogènes peuvent-ils s'identifier ? « Le sacrifice, commente M. Sylvain Lévi, est une combinaison savante et compliquée d'actes rituels et de paroles sacrées, ou plutôt il est la puissance impalpable et irrésistible qui se dégage de leur rapprochement, comme le fluide électrique nait des éléments mis en contact. On l'incarne à volonté dans Prajāpati ou dans Viṣṇu, ou dans le fidèle qui offre le sacrifice, ou bien à la fois dans le sacrifiant et dans les prêtres qu'il emploie ; en fait il est répandu partout ; il réside à l'état latent dans tout ce qui est, car 'tout ce qui est participe au sacrifice' mais 'comme les dieux il échappe aux sens'. Le sacrifice est aussi identique à l'homme, car tous les actes du sacrifice sont rigoureusement individuels et les détails du rite rappellent à dessein le lien d'identité qui unit l'homme, le mâle, au sacrifice. 'Le sacrifice, c'est l'homme. Le sacrifice est l'homme, car c'est l'homme qui l'offre ; et chaque fois qu'il est offert, le sacrifice a la taille de l'homme. Ainsi le sacrifice est l'homme [puruṣa]'. » (2)

Peut-être sera-t-on tenté de ne pas attendre davantage : la construction de l'autel du feu étant la construction d'un « puruṣa » rituel, il est apparem-

---

(1) Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 104 sq.
(2) *Ibid.*, p. 77.

ment incontestable que cet autel est un corps substitué ; c'est le sacrifice matérialisé et c'est en même temps un substitut du sacrifiant ; comme d'autre part la construction de la tombe imite à son tour celle de l'autel, on devrait enfin voir du même coup dans cette tombe une réplique du « corps funéraire », dont la confection ou la consécration serait un héritage des coutumes les plus primitives. Il est intéressant à cet égard de constater que les rituels prescrivent pour le tombeau une longueur et parfois une hauteur égales à la hauteur d'un homme debout, le bras levé (*yāvān puruṣa ūrdhvabāhuḥ*). Pour des textes magiques de cette espèce, l'égalité de mesure n'emporte-t-elle pas l'identité de nature ? Les dimensions du tombeau l'identifieraient à l'homme, dans le même sens qu'on dira du sacrifice lui-même : « Chaque fois qu'il est offert, le sacrifice a la taille de l'homme ; ainsi, le sacrifice est l'homme (*eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas tāvān vidhīyate tasmāt puruṣo yajñaḥ*). »

⁂

Toutefois, il n'est pas certain, à notre sens, que le symbolisme funéraire ait eu dès le début autant de précision dans la théorie et la pratique des tribus védiques. En relisant le *Çatapatha brāhmaṇa*, on y voit apparaître une autre conception, qui nous est plus accessible : celle qui fait de la tombe une simple maison funéraire. « On prépare alors [pour le défunt] un *çmaçāna* qui lui servira soit de maison soit de monument... » (1) Quelques lignes plus loin se lit ce souhait pieux : « Que Yama lui concède un gîte », avec l'explication suivante : « car le gîte dans cette [terre] relève de Yama et c'est de lui qu'on sollicite un gîte pour ce [mort] » (2). Mais ce qui décèle le plus clairement la valeur attribuée à la tombe, c'est encore la façon dont est commentée une prescription plusieurs fois répétée, à laquelle nous venons de faire allusion : « pas plus grande que la taille d'un homme, *pour qu'il n'y ait pas de place pour un autre* » — il s'agit donc d'une demeure. Selon toute vraisemblance, c'est bien là l'idée primitive. A relire le *Çatapatha brāhmaṇa*, on constate qu'elle s'y inscrit comme le fond de la tradition et que c'est à titre de simples variantes que se présentent les traces, d'ailleurs très explicites, d'une assimilation ultérieure de la tombe à un corps funéraire.

⁂

Le symbolisme nouveau est étroitement lié à celui de la reconstruction de Puruṣa dans le rituel de l'agnicayana. Les prescriptions que nous allons maintenant étudier se rattachent, en effet, à un anthropomorphisme cosmologique et mythique précis, qui fait dans les *Brāhmaṇa* le fond des traditions

(1) XIII, 8, 1, 1.
(2) XIII, 8, 2, 4.

attachées au nom de Prajāpati. C'est avec le xe livre du *Ṛgveda* qu'apparaissent ces notions, donc au moment où le védisme, s'indianisant profondément, s'organise dans l'Inde, bientôt pour elle et sans doute en partie par elle. Qu'a-t-elle pu lui fournir ? Des éléments de culture, d'un niveau peut-être égal à ce qu'il lui apportait lui-même ? C'est possible, voire probable, mais nous sommes encore mal renseignés sur ce point. En tout cas, ce qui n'a pas tardé à foisonner dans le cadre brâhmanique, c'est une floraison de mythes, de contes et de croyances, trahissant un arrière-plan de coutumes, où se décèle l'exubérance de sociétés pré-védiques, pour beaucoup sans doute assez primitives. Vers la même époque et dans les siècles qui suivent, un nouvel élément s'affirme par surcroît, qui vient compliquer les données du problème ; les tribus védiques étant passées dans l'Inde propre commencent à subir d'une façon croissante l'influence de celles qui les ont remplacées et qui désormais les talonneront plus ou moins au Nord-Ouest de leur domaine définitif : les Iraniens qui conquerront pour un temps la vallée de l'Indus, ont eu un rôle à jouer dans l'élaboration de la culture indienne. C'est à ce moment et antérieurement au bouddhisme des textes et des monuments, qu'entrent en scène trois nouveautés connexes : le mythe du Puruṣa, la construction de l'autel du feu et le rituel funéraire du corps substitué — éléments caractéristiques qui, sans être incompatibles avec la croyance védique antérieure (ils ne s'y fussent pas intégrés), n'étaient pas distinctement contenus en elle. Le premier a les plus grandes analogies avec des superstitions toujours florissantes dans la frange indonésienne et océanienne de l'Asie du Sud-Est, où tout nous convie à chercher une image approchée de l'Inde pré-àryenne ; le second, de l'aveu de M. Keith, n'est ni un rite simple ni un rite primitif, mais une tentative bien caractérisée d'incorporer au rituel la création de l'univers par le démembrement du géant primordial, peut-être, sur ce fond populaire, avec quelques apports iraniens, souvent présumables lorsqu'il s'agit des cultes indiens du feu ; enfin la troisième notion, corollaire funéraire des précédentes, s'apparente surtout, comme la première, à des formes cultuelles primitives.

Le lien étroit d'interdépendance que nous introduisons entre ces données ressort d'ailleurs des textes eux-mêmes avec toute l'évidence désirable. Le rapport de l'agnicayana et du Puruṣa cosmique ne fait pas difficulté. Celui de la tombe et de l'autel transparaît dans les dispositions qu'ont en commun les deux constructions, comme Caland déjà, et Hillebrandt de son côté, l'ont bien montré. Mais sur ce point, il n'est que de laisser la parole au *Çatapatha brāhmaṇa* lui-même : «Pour un *agnicit* [i. e. celui qui de son vivant a construit un autel du feu], on fait une tombe à la ressemblance de l'autel du feu. En effet, quand un sacrifiant construit un autel du feu, il se construit à lui-même, par le moyen du sacrifice, un corps en vue de l'autre monde. Mais cette opération sacrificielle n'est complétée qu'avec la construction de la tombe. Aussi lorsqu'on bâtit la tombe d'un homme qui a construit

un autel du feu en donnant à cette tombe la forme de l'autel du feu, on parachève ainsi la construction de l'autel du feu (*agnicityā*).» Un peu plus bas on lit encore : « [comme la tombe et] comme l'autel du feu, tel est le corps [du sacrifiant] » (1).

A défaut de tout ce qui précède, ce témoignage sans ambiguïté suffirait pour nous assurer qu'à l'imitation de l'autel, corps rituel, la tombe constitue, dans cette tradition, un véritable corps funéraire, notion dont nous avions été conduits par des analogies ethnographiques à supposer la présence active dans l'Inde pré-bouddhique. Selon l'un des modes de la pensée védique, Puruṣa est Agni, et sous la forme d'un oiseau il gagne le ciel. Une seconde opinion, d'apparence moins anciennement védique, est que ce Puruṣa est le monde lui-même, anthropomorphiquement conçu. En accord avec la première image, le sacrifiant, s'il se bâtit un autel en forme d'oiseau, devient cet oiseau et vole au ciel. S'il se bâtit, choisissant l'autre métaphore rituelle, un autel de forme humaine, il est clair que c'est toujours pour s'y identifier et pour rejoindre par tout son corps, dans cet intermédiaire, le corps du Tout du monde. Processus que parachèvera, nous dit le *Brāhmaṇa*, l'édification d'une tombe : elle représentera l'authentique puruṣa funéraire.

⁂

L'application généralisée de ces principes d'interprétation à l'étude des textes brâhmaniques fournira, croyons-nous, la raison d'être et le sens de maintes prescriptions encore passablement obscures ; celles entre autres des rituels Mādhyandina, utilisées par M. Przyluski à propos des antécédents brâhmaniques du stūpa :

« La hauteur [du *çmaçāna*]... était parfois proportionnée à la condition du défunt. Chez les Mādhyandina le *çmaçāna* d'un kṣatriya était aussi haut qu'un homme debout. Pour un brâhmane, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche. Pour un çūdra, on s'arrêtait au niveau des genoux... » Cette énumération omet une indication qui n'est cependant pas négligeable ; selon les Mādhyandina, le vaiçya, comme il fallait s'y attendre, se place entre le brâhmane et le çūdra : son *çmaçāna* monte jusqu'à la hauteur de la cuisse. Les quatre castes sont donc toutes pourvues et cela selon des formules appropriées à leur statut réciproque. Le *Çatapatha brāhmaṇa* connaît cette réglementation : bien qu'il l'écarte et préfère, uniformément, une tombe plus basse que le genou « qui ne laisse de la sorte aucune place pour un autre», il rapporte scrupuleusement l'opinion dissidente : « Que le çmaçāna du kṣatriya soit de la hauteur d'un homme debout, le bras levé, que celui du brâhmane

(1) XIII, 8, 1, 17-18.

vienne à la bouche... du vaiçya aux cuisses, du çūdra au genou.» (1) Selon cette tradition, le *puruṣa* funéraire élevé au bénéfice du mort s'arrêterait au-dessous du genou, aux cuisses, à la bouche, et à la main levée pour le çūdra, le vaiçya, le brâhmane et le kṣatriya respectivement. Sur quoi repose cette singulière discrimination ? Ne doit-on pas s'attendre à ce qu'ici encore le *puruṣa* funéraire soit calqué sur son modèle cosmique ?

C'est bien le cas, et si peu qu'on ait accordé créance aux analyses qui précèdent, il suffira de relire deux stances célèbres du *Puruṣasūkta* pour pénétrer le sens de dispositions rituelles qui ont pu un instant nous arrêter :

yát Púruṣaṃ viádadhuḥ katidhā́ ví akalpayan ?
múkhaṃ kím asya ? káu bāhū ? kā́ ūrū́ pā́dā ucyete ?
brāhmaṇò' sya múkham āsīd bāhū́ rājaníaḥ kṛtáḥ
ūrū́ tád asya yád váiçyaḥ padbhyā́ṃ çūdró'ajāyata.

« Quand [les Dieux] démembrèrent Puruṣa, en combien le divisèrent-ils ?

« Que [devint] sa bouche ? Quel nom donne-t-on à ses bras, à ses cuisses, à ses pieds ?

« Sa bouche fut le brâhmane, ses bras se firent le guerrier.

« Ses cuisses, ce devint le vaiçya (agriculteur, commerçant) et de ses pieds naquit le çūdra. » (2)

La référence confère sa pleine valeur à la tradition funéraire mādhyandina, fondée (c'est, selon nous, manifeste) sur ce texte fameux. Le principe général est que le corps substitué, destiné à prendre la place du mort — et qui est en même temps identique au Puruṣa cosmique — assure le « retour » du mort à ce Puruṣa. L'identification s'exerce matériellement par l'intermédiaire du corps rituel construit en briques et en terre. Mais pour un çūdra, pour un vaiçya, on ne construira pas une réplique complète de Puruṣa ; ils ne sauraient prétendre à s'égaler complètement à celui-ci, et ne peuvent accéder tout au plus qu'à la partie de son corps dont ils sont génériquement issus. Le Puruṣa funéraire ne montera que jusque là : aux cuisses pour le marchand, sorti des cuisses de Puruṣa, et aux genoux pour le serviteur-né des *dvija*, sorti des pieds du dieu cosmique.

Il n'en va pas autrement en ce qui concerne les castes dirigeantes : à la bouche, nous dit-on, pour le brâhmane, qui en naît, au bras levé pour le kṣatriya, qui est le bras du géant. On s'étonnera peut-être de voir le tumulus du kṣatriya plus haut que celui du brâhmane. Mais il faut observer tout d'abord que la bouche, d'où procède le Verbe, est l'essentiel du corps magique : là est la place du brâhmane, et non ailleurs. Il s'identifie totalement et pourrait-on dire de façon éminente à Puruṣa en se plaçant à sa bouche. D'autre part, si le kṣatriya, du haut du bras levé, domine le prêtre, ce n'est pas organique-

(1) XIII, 8, 3, 12.
(2) *Ṛgveda*, X, 90, 11-12.

ment, mais par un simple geste : il n'y a pas là l'indication nécessaire d'une supériorité. Sans insister sur l'opposition mystique qui pourrait s'entrevoir entre ce geste d'activité correspondant assez heureusement à la caste combattante et gouvernante et la supériorité verbale — neutre et « apaisée » — reconnue au brâhmane (1), il est plus simple de dire que l'unité de mesure constituée par le *puruṣa* s'entend normalement, dans les textes, d'un homme debout, le bras levé (*ūrdhvabāhuḥ puruṣaḥ*). Le kṣatriya étant le bras de Puruṣa, sa place dans le schéma lui était assignée d'avance.

N'oublions pas toutefois que la conception est relativement tardive. Le *Çatapatha* lui-même ne la cite que pour lui en préférer une autre, sans doute de tradition plus ancienne. En plaçant le kṣatriya au-dessus du brâhmane, quelques penseurs n'ont-ils pas évoqué, sinon délibérément consigné sous cette forme, un renversement de valeurs dont on ne manque pas de traces dans l'*Upaniṣad*, et qui devait éclater, dans l'histoire ou la légende bouddhique, en ce fait significatif que Çâkyamuni n'y est pas issu de lignée brâhmanique, mais kshatriyenne ?

Sans faire fond outre mesure sur cette indication, il nous sera permis de noter une fois encore que c'est clairement au milieu de pratiques et de notions groupées sur le versant du védisme tardif, aux approches de l'ère bouddhique, que se décèle dans le rituel brâhmanique, et en relation avec l'*agnicayana*, une veine de concepts d'allure fruste, fort compliqués pourtant à bien les interpréter : ceux qui ont pour centre symbolique un « corps funéraire », substitut matériel de l'homme et instrument de sa déification, de par le rôle d'intermédiaire que les brâhmanes lui font jouer entre le microcosme qu'est chaque personne vivante, et le Corps cosmique, essence secrète du Monde en sa totalité.

Chapitre IV.

Le stūpa, forme du Buddha et mésocosme royal. Les stūpa bouddhiques et l'« agni » des *Brâhmaṇa*.

Si nous nous reportons maintenant à la donnée bouddhique, il nous faut tout d'abord observer que le tardif *Sang hyang Kamahāyānikan* est loin d'être le premier et le seul texte où s'affirme l'équivalence du stūpa et du Buddha. M. de La Vallée Poussin a noté dans Hemacandra, 2, 358,

---

(1) Cf. *Çatapatha brâhmaṇa*, VI, 6, 3, 15, reposant sur *Vâjasaneyi saṃhitâ*, XI, 82 ; dans le cérémonial de la consécration royale (*râjasûya*) il est prescrit de faire lever les deux bras au roi en lui disant : « Tu es Mitra et Varuṇa. » Ces deux bras sont Mitra et Varuṇa ; « ils sont la puissance royale » et « c'est pourquoi on consacre le roi debout et en lui faisant lever les deux bras » ; voir aussi *Çat. br.*, V, 4, 1, 15-17.

l'équation *buddhabimba = caitya* : « l'apparence, la forme du Buddha, c'est son monument » ; en même temps, il a tiré des rituels tantriques la règle que « c'est avec les débris du *caitya*, qui est la représentation symbolique du Buddha, qu'on doit construire les autres symboles » (1). Mais la documentation de ces idées remonte plus haut. Le *Lalitavistara* enseigne déjà que le Buddha « est appelé le Caitya du Monde » (2) et il fait dire aux dieux, après que le Maître a eu atteint la Bodhi : « Le profit obtenu ici-bas par les dieux de la terre a été beau et grand, là où le plus élevé des êtres a marché, là où tous les grains de poussière de la terre ont été illuminés. La réunion des trois mille mondes est devenue un Caitya, à plus forte raison ton corps. » (3) Dans le *Lotus de la Bonne Loi*, il semble à plusieurs reprises que le stūpa de Prabhūtaratna soit son substitut et non pas seulement l'abri de son corps : ce dernier n'est qu'une vision magique fondée à la fois sur un vœu ancien de ce Buddha et sur la puissance de Çākyamuni (4) et l'on serait tenté de dire avec M. de La Vallée Poussin que « le vrai corps règne dans un ciel sublime jusqu'au jour du vrai nirvāṇa : alors, conformément au vœu formulé par le Buddha, le corps fera place à un stūpa. . . » (5) On comprend mieux également par ces considérations la similitude du culte rendu aux Buddha eux-mêmes, ou à leurs statues, et à leurs stūpa, ainsi que les dons de vêtements faits à ces monuments : le Tathāgata, dit par exemple le *Lalitavistara*, est couleur d'or « parce qu'il a, aux caitya des Tathāgata, aux images des Tathāgata, offert des incrustations d'or et des fleurs d'or et répandu de la poussière d'or, donné des étendards, des ornements, des vases d'or et des vêtements d'or » (6).

Comment interpréter ces données ? Il y faudrait d'abord séparer deux éléments : d'une part la croyance à l'efficacité du stūpa comme trait d'union entre les fidèles et le maître disparu, d'autre part l'idée que l'édifice est vraiment un corps substitué. La première notion, avec une valeur magique précise, est le fondement du culte bouddhique ancien, comme nous tenterons de le montrer dans la VIe partie de ce mémoire. C'est la seconde qui, pour

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, Etudes et Matériaux*, London, 1898, p. 220.

(2) « Lokacaitya ity ucyate » (lecture de l'édition de Calcutta et du Ms. de la Société asiatique de Paris, utilisé par Foucaux, cf. sa traduction, I, p. 353 ; S. Lefmann, *Lalitavistara*, II, *Varianten*, etc., Halle, 1908, p. 213).

(3) *Lalitavistara*, trad. Foucaux, I, p. 307 ; le texte n'est pas très régulier : *cetibhu trisahasraḥ kiṃ punas tubhya kāyaḥ*. Que *cetibhu* veuille bien dire « devenu un caitya », c'est cependant ce que paraît confirmer la version tibétaine : *ston gsum mčhod rten gyur na khyod sku smos či 'thsal*, Ph. Ed. Foucaux, *Rgya Tch'er Rol Pa* ou Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Çākya-mouni, etc., 1ère partie, Texte tibétain, Paris, 1847, p. 320.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 242. Nous reviendrons plus bas sur l'équivalence mystique du « contenant » et du « contenu », du stūpa et du corps magique qu'il abrite.

(5) *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, p. 263.

(6) Trad. Foucaux, I, p. 359.

le moment, constitue plus directement l'objet de notre étude : nous l'avons suivie jusqu'au *Lalitavistara* : remonte-t-elle plus haut encore, et peut-elle être considérée comme un trait général du culte bouddhique ?

La conception du corps structural, magique ou funéraire, est attestée, nous venons de le constater, tant dans les rites édificatoires de l'autel que de la tombe de l'*agnicit*. Le bouddhisme l'a-t-il prise là ? Mais dans le brâhmanisme même la pratique nous a paru une émergence du fonds autochtone : n'en va-t-il pas de même pour l'autre religion ? Les deux emprunts dépendent-ils l'un de l'autre ou sont-ils seulement parallèles ? Il faudrait, pour en décider avec certitude, une toute autre information que celle dont nous disposons sur l'ethnographie religieuse pré-bouddhique et pré-brâhmanique de l'Asie méridionale. Il semble cependant possible de relever un certain nombre d'indications.

Nous savons qu'à Ceylan on nomme les reliques *la vie* du stūpa : celui-ci est de la sorte un corps qu'elles animent. Cette remarque déjà faite doit nous remettre en mémoire la tradition relatant l'érection de deux stūpa, du vivant même du Buddha : pour leur conférer leur valeur religieuse, le Maître remet aux heureux marchands Trapuṣa et Bhallika, qui vont les édifier, des rognures de ses ongles et quelques-uns de ses cheveux (1). La signification de ce don est claire : c'est un des axiomes de la magie sympathique, que les cheveux ou les ongles d'un homme enferment sa vie (2).

On notera que les stūpa en question ont pour principal objet d'assurer la prospérité et le bonheur, même séculiers, des donataires. Il n'est donc point paradoxal de rapprocher de la remise des ongles et des cheveux à Trapuṣa et Bhallika le don symbolique de leur personne par l'entremise de ces mêmes « appartenances », auquel les souverains chinois recouraient dans les cas extrêmes pour rétablir la prospérité compromise de leurs sujets. « Au temps de *T'ang* le vainqueur, fondateur de la deuxième dynastie, écrit Chavannes, il y eut une grande sécheresse... alors *T'ang* adressa une prière en offrant son corps au bois de *Sang* et dit 'Si c'est moi l'homme unique qui suis coupable, (la culpabilité) ne s'étend pas à la multitude ; si c'est la multitude qui est coupable, (que cette culpabilité) soit en moi, l'homme unique...'. Alors il coupa ses cheveux, rogna ses ongles et offrit son corps en victime ; par ce moyen il demanda le bonheur à l'Empereur d'en haut. Le peuple en fut très satisfait et la pluie arriva en abondance. »

---

(1) Références dans *Hōbōgirin*, s. v. *Buppatsu* 佛髮 buddhakeça, p. 170b sq.

(2) « Hindus believe that the clippings of the hair and nails when buried in fertile ground will through the life immanent in them grow into a plant and as the plant waxes in size it will absorb more and more of the owner's life, which will consequently wane and decline. » Crooke, *Relig. and Folklore of N. India*, 1926, p. 431, cf. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 348 : « ... ces divers substrats matériels ne sont pas pour l'âme de simples habitats, ils sont l'âme elle-même vue du dehors » (supra, p. 631).

« Ce texte est éclairci par une citation du *Chou tchouan*. 'Après que *T'ang* eut vaincu *Kie*, il y eut une grande sécheresse qui dura sept années. Le clerc tira les sorts et dit : Il faut adresser une prière en sacrifiant un homme.' *T'ang* alors se coupa les cheveux et se rogna les ongles et en se présentant lui-même comme victime, il adressa une prière au dieu du sol du bois de *Sang*; il y eut aussitôt une grande pluie qui s'étendit sur plusieurs milliers de li. » (1)

Avec ses ongles et ses cheveux on donne sa personne ; c'est donc bien symboliquement la vie du Buddha qu'emportèrent les marchands et dont ils animèrent leurs saints édifices : exacte transposition des cultes structuraux que nous avons précédemment étudiés, et dont le type reste celui qui entourait l'autel du Feu, rendu « vivant » par l'envoi en lui d'un *puruṣa*, modèle réduit du Mahāpuruṣa cosmique.

On objectera que de telles pratiques n'ont qu'un fort lointain rapport avec la doctrine bouddhique orthodoxe, telle que nous avons coutume de nous la représenter : d'accord, et c'est là leur plus grand intérêt. L'épisode du don des ongles et des cheveux à Trapuṣa et Bhallika manque au récit le plus ancien de la Vie du Buddha, celui du *Vinaya* pāli, et on a pu le considérer avec toute apparence de raison comme une interpolation (2). Les raisons et les sources de cette addition nous renseigneraient donc de première main sur les influences subies par le bouddhisme et sur les variations qui en ont été la répercussion dans sa dogmatique. Fait remarquable, des préoccupations non moins profanes que celles que nous venons de relever se font jour dans une autre version du *stūpa des cheveux*, qui, celle-ci, le fait édifier sur ce qu'en avait coupé le barbier des Çākya, Upali, le futur Maître des *Vinaya*. « Ānanda, enseigne le *Vinaya* des Dharmagupta,... voulut recueillir les cheveux coupés dans un récipient déjà usé ; mais le Buddha lui recommanda de les recueillir dans un récipient ou dans un vêtement neuf... Sur ces entrefaites, un prince royal, le général Gopalī qui allait partir en guerre en Occident, demanda au Buddha quelques-uns de ses cheveux, que le Buddha lui donna en lui enjoignant de les conserver dans un stūpa d'or, d'argent ou de joyaux,

---

(1) Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 473-75, cf. n. 2, p. 474.

(2) E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London, 1927, p. 86. « The two merchants bowed with their heads at his feet and said 'we go, Lord, to the Lord as a refuge, we go to the Doctrine as a refuge. May the Lord receive us from this day forth, while life shall last, as lay disciples, who have gone to him as a refuge'. These were the first lay disciples in the world admitted by the twofold formula. This accepting of disciples comes in ankwardly immediately before the doubts of Buddh wether he shall proclaim his doctrine to the world, but he does not give them instruction. In the *Lalitavistara* account he pronounces a long charm bestowing on them wealth and good fortune in the four quarters and under the twenty eight lunar constellations. All the incidents up to that point appear to be insertions in the older story. »

ou bien encore de les envelopper dans des étoffes. Le Buddha l'autorisa en outre à les faire transporter à dos d'éléphant ou de cheval, ou en char ou par des porteurs sur leur tête ou sur leurs épaules. Le prince les emporta donc à la guerre, où il fut victorieux, et à son retour fit élever dans son royaume un stūpa des cheveux. Les Moines-mendiants et les Laïcs demandèrent alors au Buddha la permission de suivre l'exemple de ce prince ; le Buddha leur remit des cheveux à emporter et leur donna les mêmes instructions qu'au prince. » (1)

Nous sommes là — il faut l'avouer — passablement loin du bouddhisme monastique : le Buddha fait déjà presque figure de dieu royal. C'est un dieu invisible qu'on honore et dont on dispose, en ces fragments de lui-même constitués en palladium du pouvoir. On entoure les cheveux d'étoffes et de parures précieuses ; on ne les transporte qu'à dos d'éléphant, de cheval, en char ou bien sur la tête de porteurs : qu'est-ce, sinon l'observance du rituel royal, qui interdit au souverain de fouler le sol ? (2) Bien mieux : les quatre véhicules autorisés correspondent aux quatre « corps » de l'armée du Cakravartin, et ce sont eux, par exemple, que le souverain cambodgien utilise encore de nos jours lorsqu'il accomplit, au couronnement, son « tour de prise de pouvoir sur les régions de l'espace » (*digvijaya*) (3). La puissance magique que vaut au prince la possession des cheveux sacrés serait donc du même ordre que la bénédiction aux quatre points cardinaux conférés par le Buddha du *Lalitavistara* à Trapuṣa et Bhallika (4) : nous voyons reparaître ce tour d'horizon mystique, fondement constant de la religion royale, que nous avions déjà, par d'autres voies, trouvé matérialisé dans le stūpa.

***

La manière dont de telles conceptions ont pu prendre pied dans le bouddhisme ne nous semble guère prêter au doute. On sait que cette religion a dû à la faveur des rois, et des rois du Magadha notamment, sa victoire sur tant de sectes à demi connues, ou ignorées, dont elle dut un moment n'être que l'égale. Mais il a fallu, pour mériter ces soins, qu'elle admît des accommodements : il y a eu un bouddhisme royal et c'est à lui qu'appartient évidemment l'invention de tout ce qui touche au Buddha-roi. Le Signe donné au prince Gopalī et qui lui assure la victoire, est un signe divin ; il est même véritablement un dieu secret : à quoi répondrait le rituel qu'on nous rapporte, si ce n'est à l'adoration d'une personne surnaturelle ? Dès ce moment s'annonce le culte royal cinghalais,

---

(1) *Hobōgirin*, p. 170b-171a.

(2) Nous examinerons plus tard en détail l'application au Buddha de ce symbolisme.

(3) Hocart, Ceylon Journal of Science, Sect. G, I, 3 (1927), p. 210, et cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 643.

(4) Supra, p. 640, n. 2.

sur lequel les théoriciens du bouddhisme pâli gardent un silence témoignant de leur embarras. Le *Mahāvaṃsa* et le *Cūḷavaṃsa* le décrivent cependant avec beaucoup de détails. La relique du Buddha est traitée comme le véritable souverain de l'Ile. On lui remet la couronne et les *regalia*. On l'installe sur le trône ; le roi fait mine de se démettre de sa charge et de livrer la royauté de l'île aux reliques, auxquelles est rendu un culte quotidien réglé sur ce qu'était une journée du Buddha, du temps qu'il était en ce monde. On leur a même confectionné des robes à la taille du Buddha ; on est allé jusqu'à leur apporter des aliments (1).

⁂

Nous avons examiné ailleurs la théorie brâhmanique de la royauté (2). Elle repose sur deux principes essentiels et d'ailleurs interdépendants. Le premier pose que le monarque est l'image d'un Dieu inconcevable, son reflet perceptible sur terre, et qu'il exerce le pouvoir ici-bas à l'imitation de la souveraineté divine, laquelle est l'attribut de Prajāpati, prototype céleste du roi. Le second principe admet des liens directs entre le pouvoir et le sol : héritage, semble-t-il, des plus vieux cultes locaux, mais élevé en théorie universelle. C'est-à-dire en définitive qu'on revient ici à la conception de la royauté des régions de l'espace, dont nos précédents chapitres nous ont fait connaître en partie le sens et la portée. Les deux thèmes s'unissent dans la doctrine du sacre, telle que la réglemente par exemple le *Çatapatha brāhmaṇa* : on verse sur le roi de l'eau puisée aux rivières, aux lacs, aux puits, etc., du royaume, et par ce fruste symbolisme on l'imprègne de l'essence du territoire entier (3) ; en même temps on lui confère la nature de Prajāpati, Père et Roi des dieux et qui contient en lui les dieux. Le roi, comme son divin modèle, rassemble dès ce moment en sa personne ces dieux qui, selon le symbolisme du *Brāhmaṇa*, le constituent en Prajāpati, total des dieux, de par leur seule présence en lui. Car le Dieu tout n'est que le tout de ces dieux. Mais d'autre part les orients du monde sont répartis entre ces derniers et chacun est le représentant d'une direction de l'espace. Avec eux, c'est donc l'étendue complète du microcosme royal, autrement dit tout son royaume, qu'on fait passer dans le souverain.

Le procédé est voisin de celui que nous avons analysé dans le cas de l'autel du feu. L'autel est tout l'univers ; il est Prajāpati, puisque Prajāpati

---

(1) Statue couronnée du Buddha à qui on donne la royauté de Ceylan, *Cūḷavaṃsa*, trad. Geiger, I, p. 123 ; culte du Buddha paré, *ibid.*, p. 35 sq., 43, 47, 95, 131, 156, 162, 164, 168, 177, etc. ; don de vêtements et de nourriture à la statue, *ibid.*, p. 175 ; don de la royauté à la Dent, *ibid.*, II, p. 147, 169-70 et d'une robe faite à la taille du Buddha, p. 242 ; cf. p. 207, n. 4, 247, 300, etc.

(2) *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra p. 392-393.

(3) V, 3, 4, 1 sq.

est tout l'univers ; le sacrifiant devient donc Prajāpati en devenant magiquement identique à l'autel. La confection de celui-ci projette, par ce détour, le monde même dans la personnalité du sacrifiant, devenue surhumaine : ce n'est pas autrement que les cérémonies du couronnement, placées sous l'invocation de Prajāpati, intègrent l'Etat dans le roi.

Aux lointaines origines de ces croyances, il faut sans doute restituer, selon les indications de l'ethnographie religieuse, ces cultes ambigus où le dieu véritable est le sol, et où il se distingue difficilement de ses rudes expressions matérielles, tertre, arbre, pierre (1). En tout cas, l'*agnicayana* nous fournit, pour l'Inde pré-bouddhique, le modèle achevé d'un rite où le dieu invisible et présent se montre dans la masse d'une construction qu'il anime.

***

Il semble donc, si les ongles et les cheveux ou les cendres du Buddha, introduits dans les stūpa, en constituent la vie, que ce ne puisse être qu'à l'imitation plus ou moins directe des rituels pré-bouddhiques et notamment de la religion royale. Le Maître s'était, il est vrai, perdu dans un insondable nirvāṇa : mais cela ne faisait pas objection absolue, puisque Prajāpati, lui aussi, n'existait en aucune manière d'une existence saisissable. Un reflet de lui se fixait dans l'autel, et c'était assez. On n'en demandait sans doute pas davantage au Buddha. Comment douter qu'on ait réellement cru qu'il s'y prêtait, lorsqu'à Ceylan nous voyons traiter ses reliques comme la personne même d'un Dieu-roi invisible ?

Du même coup s'expliquerait et qu'on ait pu considérer le stūpa du Buddha comme son corps symbolique, et que cette identification soit pourtant restée, dans l'ensemble, une donnée secondaire. Elle n'aura pas été directement élaborée par le Bouddhisme, mais sera entrée dans le cercle de ses croyances par des emprunts faits au rituel brâhmanique (2).

Certaines analogies de structure appuient ces inférences. « Lors de la construction de l'autel du feu, écrit M. Keith, le symbolisme [cosmique et solaire] est illustré par un disque d'or, symbole du soleil, placé au-dessus d'un lotus et qui porte à son tour l'image en or d'un homme (*hiraṇyapuruṣa*) au-dessus de laquelle sont situées, à la hauteur de la première, de la troisième et de la cinquième couches de la construction, les trois briques naturellement perforées représentant les trois mondes. C'est par là que l' 'homme d'or' respire et que le sacrifiant doit s'élever jusqu'au soleil. » (3) Rapprochons de ceci la construction du Mahāstūpa cinghalais : dans une chambre ménagée au cœur de la masse

(1) *Cultes indiens et indigènes*, supra p. 374 sq., 389, etc.

(2) Eventuellement à des rituels locaux antérieurs ou parallèles au rituel des *Brâhmaṇa*.

(3) *RPhVU.*, II, p. 466.

structurale, « à l'Est de l'arbre de la Bodhi [qui occupait le centre de la cavité, Duṭṭhagāmaṇi] plaça une image en or, toute rayonnante, du Buddha assis. » (1) On pourrait discuter l'exactitude historique du récit et sa valeur précise pour notre connaissance du règne de ce roi ; ne voilà-t-il pas cependant, dans la conception des rédacteurs des plus anciens chapitres du *Mahāvaṃsa*, le pendant du *hiraṇyapuruṣa* brâhmanique ? N'oublions pas le symbolisme du pilier inséré dans le puits rituel, au pôle de la coupole du stūpa : nous y avons naguère reconnu une échappée mystique vers les mondes supérieurs, et, plus haut encore que ceux-ci, jusque vers le nirvāṇa. C'est l'issue du saṃsāra, la porte du monde clos où tournent les créatures. Cette échappée se place au-dessus de l' « homme d'or » bouddhique comme de l'autre côté les briques perforées au-dessus du *puruṣa* de l'autel. Le buddha d'or est dès lors installé en ce monde, au-dessous du nirvāṇa où s'est perdu le Maître, comme le représentant de celui-ci — tout comme le *puruṣa* d'or dans l'autel, ou le *puruṣa* « pareil à un feu sans fumée » dans le cœur de l'homme sont l'un et l'autre des délégués de l'être immense et insondable que l'on nomme Prajāpati et qui les domine en même temps qu'il domine toutes choses.

Ces rapprochements ne sont pas habituels. Il faudra bien cependant trouver quelque façon satisfaisante d'en rendre compte, car ils ne sont pas isolés et forment un système trop cohérent pour être fortuit. Si l'on ajoute que ce système est celui des cultes royaux cinghalais, dès leurs plus hautes attestations, ses liens avec les problèmes non encore résolus que pose l'origine des deux Véhicules bouddhiques ne pourront, croyons-nous, être sommairement niés.

***

La correspondance symbolique de l'autel védique et du stūpa royal de Duṭṭhagāmaṇi se poursuit jusque dans des détails qui en éclairent assez bien la nature. Conformément aux conclusions de nos analyses archéologiques, ces deux monuments se présenteraient à nous comme des réductions architecturales de l'univers. Dans l'un comme dans l'autre, on prétend introduire rituellement une vie, qui emplit ce microcosme et lui prête une efficacité surnaturelle. Or c'est une règle générale de la magie qu'avant de s'animer de la sorte les corps symboliques doivent être complets; rappelons le rite annamite et chinois du coup de pinceau parachevant l'identification du mort et de la tablette (2) : c'est à l'instant où il est donné que cette dernière prend subitement sa valeur. De même dans le rituel védique : l'autel est le monde en réduction, il faut donc qu'aucun élément n'y manque, et seul l'achèvement intégral et régulier du symbole lui conférera ses qualifications surnaturelles.

---

(1) *Mahāvaṃsa*, XXX, 72.

(2) Chavannes a déjà rapproché ce rite de l' « ouverture des yeux » des statues bouddhiques. *T'ai chan*, p. 476.

Cette conception se montre avec une force particulière dans un passage bien connu du *Çatapatha brāhmaṇa* : « Les Asura construisirent l'autel qu'on appelle Rauhiṇī. Par ce moyen, se disaient-ils, nous ferons l'ascension de ce monde là-bas. Indra observa : S'ils arrivent à édifier leur autel, ils nous surpasseront. Il vint en se donnant pour un brāhmane et mit une brique à la construction. Il leur dit : Allons, laissez-moi poser celle-ci. Oui, dirent-ils. Il la posa. Il s'en fallait de peu que leur autel ne fût édifié ; alors il dit : Je veux reprendre celle qui est à moi. Il alla la reprendre et la retira ; quand elle fut retirée, l'autel s'écroula, et avec l'autel écroulé les Asura s'écroulèrent. » (1)

Que veulent dire ces images ? C'est que l'univers rituel ou architectural (pour l'Asie le second terme ne va pas sans le premier) est l'instrument du passage de la personne du sacrifiant au tout du monde réel. Instrument qui de ce fait entretient un double rapport : avec le mondé et avec l'instigateur de la construction. Il est nécessaire que celle-ci appartienne tout entière à son fondateur pour que l'opération magique ait chance de réussir. Et voilà pourquoi les Asura n'avaient aucun moyen d'empêcher Indra de reprendre sa brique : le mal était qu'elle fût à lui. On n'aura pas à s'étonner qu'ils n'aient pas songé à compléter l'œuvre presque achevée, ce qui, apparemment, les eût mis en mesure d'écraser la revendication du dieu, et lui avec. Leur rite était d'avance annulé par l'impossibilité où ils s'étaient mis, si mal à propos, de l'identifier totalement à leur personne. La construction n'est rien que par la pureté de son rapport, d'une part avec le fondateur, de l'autre avec l'univers. S'il était permis de forger un néologisme, le terme de *mésocosme* serait utile, pour désigner avec précision de pareils objets magiques, soit simplement rituels soit architecturaux, qui sont par définition l'œuvre de l'homme : on réserverait le mot *microcosme* à la réduction naturelle du monde que constitue le corps humain.

***

Mais revenons au *Mahāvaṃsa*. Les indications qui précèdent nous semblent donner la clef de deux chapitres assez obscurs de cette chronique, le XXVIIIe et le XXXe, consacrés en grande partie à l'édification du Mahāstūpa.

En décidant cette construction, Duṭṭhagāmaṇi, selon la légende, se serait fait des objections de conscience : « Du temps que je combattais les Tamouls, j'ai dû peser lourdement sur la population de ce pays. Il m'est impossible de lever un [nouvel] impôt ; mais si je veux édifier le Mahāstūpa sans recourir à un impôt, comment me procurer honnêtement des briques ? » Ce sont les dieux qui y pourvoient. Un miracle, qui ne coûte rien à personne, fait surgir à la ronde, en divers endroits autour de la capitale, non seulement un

(1) Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 61.

grand amas de briques, mais des monceaux d'or et de pierreries : on notera en passant que ce thème n'est pas sans rappeler l'apparition des « trésors » signalant la venue en ce monde d'un Cakravartin.

Là-dessus, nouveaux scrupules de Duṭṭhagāmaṇi. « Pendant la nuit il se demanda : 'Comment pourrai-je amener les briques à pied d'œuvre sans en charger mon peuple ?' Les dieux connurent sa pensée. Ils entreprirent d'apporter les briques aux quatre entrées du caitya. Nuit après nuit ils en déposaient là ce qu'il en fallait pour le travail du jour. Tout joyeux à cette nouvelle, le roi fit commencer les travaux au stūpa. Il édicta cet ordre. 'Ici, aucun travail ne se fera sans rétribution.' A chaque porte il fit déposer seize cent mille kārṣāpaṇa (pièce de monnaie), quantité de vêtements, etc., que ces officiers distribuaient conformément à la règle donnée : 'travail libre et rétribution à la discrétion des travailleurs'. » (1)

Rien n'aurait donc été épargné par le pieux monarque pour éviter au peuple la plus légère contrainte ; ton qui est bien celui de la chronique de ce règne : on nous a dépeint quelques pages plus haut Duṭṭhagāmaṇi se retournant sur sa couche sans trouver le repos, au souvenir des guerres, pourtant allègrement menées, qui lui avaient valu le pouvoir. Il est prudent de reconnaître là surtout un précédé de style. En effet, tout de suite après ces passages, la facture du récit change : l'allure plus familière de la narration, ses détails concrets, et dont plusieurs contredisent le panégyrique précédent, décèleraient une tradition plus populaire et plus vivante, remontant loin, du moins par son esprit. Et c'est justement là que va se montrer la ressemblance avec la donnée brâhmanique.

« Un bhikṣu, désireux de participer à l'œuvre, prit un morceau d'argile qu'il façonna de ses propres mains et s'étant rendu au stūpa, le remit à un ouvrier en trompant la vigilance des officiers du roi. » L'ouvrier, toutefois, fit son rapport, et aussitôt « le roi commanda de déposer trois vases contenant des fleurs de jasmin dans la cour devant l'arbre de la Bodhi, et les fit offrir au bhikṣu par un émissaire. Le moine, sans se douter de rien [les prit et] les offrit [au Buddha]. Sur ce, l'émissaire le renseigna, et il comprit [qu'il était déjoué]. » M. Geiger note à ce propos, avec justesse, que le bhikṣu tenait à éviter tout salaire afin de participer à l'œuvre pie. Une seconde histoire, plus développée mais identique dans le principe, double cette première version et témoigne de l'importance qui s'attachait à ces idées. Un second moine réussit cette fois-ci à glisser en fraude une brique parfaitement semblable aux autres : mais lui aussi est déjoué, encore qu'il faille le suivre jusqu'à son village pour lui faire accepter, par ruse, un salaire lui ôtant tout droit personnel sur une partie, si petite soit-elle, de la construction (2). Il est impossible de relire cette page

(1) *Mahāvaṃsa*, XXVIII, 3 sq., XXX. 15 sq.
(2) *Ibid.*, XXX, 21-41.

de la chronique cinghalaise sans évoquer Indra et sa brique. Dans les deux cas il s'agit d'un microcosme magique, et seul celui au profit de qui il est fait doit avoir des droits sur sa moindre parcelle. Une brique a-t-elle tant d'importance ? Si mince que puisse paraître la différence, elle est capitale, car c'est une valeur magique qui est en jeu.

Il est aisé de voir qu'en évitant que ses sujets ne prissent une part trop directe à l'œuvre, le roi Duṭṭhagāmaṇi s'inquiétait moins de leur épargner toute contrainte que de se réserver le profit de la fondation. Nous n'avons pas simplement affaire à un peuple et à un roi se mettant en peine pour assurer à des reliques un abri digne d'elles. Ce que veut le souverain, c'est un objet où soient concentrés à son profit puissance et mérites spirituels. Il y parvient, mais c'est en démarquant constamment le rituel de l'autel brâhmanique. Son microcosme royal, élevé en l'honneur du Buddha, établit donc sans doute un lien secret entre lui et ce Maître dont, canoniquement l'on ne peut dire qu'il survit, mais dont on ne doit pas davantage affirmer qu'il n'est plus. Le nom du mystère a changé, le Buddha et le Nirvāṇa ont remplacé Prajāpati et le *brahman*, mais les formes de la religion royale n'ont pas été profondément modifiées.

⁂

Dans les notes et éclaircissements de ses belles traductions des chroniques cinghalaises, M. Geiger parle parfois, avec quelque réserve, d'influences mahâyânistes. Il ne les fait toutefois pas remonter aussi haut que le règne de Duṭṭhagāmaṇi : sur ce point, nous sommes en plein accord. Seulement, les attaches du culte cinghalais et du bouddhisme transcendant restant apparentes dès cette haute époque, il nous semble qu'il vaudrait de tenter l'épreuve inverse : dans quelle mesure le bouddhisme des rois, en s'accommodant aux nécessités de la religion du pouvoir, a-t-il donné l'exemple aux spéculations d'où procède le Grand Véhicule ? Nous reviendrons plus d'une fois sur ce sujet.

Nous fondant sur ces premières analogies, il nous sera permis de faire observer dès maintenant que c'est par le canal d'un bouddhisme royal que la conception du Buddha transcendant a pu le plus naturellement s'introduire dans la croyance. Pour le roi moins que pour aucun autre fidèle, il ne s'agissait en effet nécessairement de faire du Maître un Dieu survivant d'une manière authentique et bien concevable. Le dieu, c'était le roi lui-même et ce que réclamait la notion indienne du pouvoir souverain n'était qu'une transcendance, si insaisissable qu'on la crût, propre à auréoler ce dieu présent sur terre, que l'on voyait occuper le trône. Un stūpa royal, tel que celui de Duṭṭhagāmaṇi, assurait, croyons-nous, ce contact avec l'ineffable, selon des modalités déjà éprouvées du temps que cet ineffable n'était pas encore le Nirvāṇa du Buddha.

Monument cosmique animé en secret par des reliques du Buddha, par ses ongles, ses cheveux, substituts magiques de sa personne, le stūpa devrait ainsi une part essentielle de son symbolisme au fait d'avoir constitué, à l'origine, un monument royal. On notera à l'appui de ces vues la singulière persistance avec laquelle les traditions les plus diverses lui reconnaissent cette qualification. Selon le *Mahāparinibbāṇa sutta*, les moines ne devront pas s'occuper de sa sépulture : ils en laisseront le soin aux laïcs afin que ceux-ci la construisent en s'inspirant du rituel royal. Le Vinaya des Dharmagupta accorde de son côté à un prince royal victorieux le privilège d'édifier le premier stūpa : c'est seulement ensuite que les moines demandent et obtiennent la permission de l'imiter. Enfin le nom d'Açoka et la geste de ce cakravartin ne se séparent pas de la tradition du stūpa. N'est-ce pas avouer que la tombe du Buddha, quelle qu'elle ait pu être d'abord, s'est chargée d'une signification, d'une forme et d'une gloire renouvelées en devenant le foyer d'un pouvoir souverain ?

On voit à quel point le stūpa de ces textes anciens diffère déjà d'une simple tombe. C'est une structure qu'anime un contact transcendant avec le Buddha : ainsi s'explique la facilité avec laquelle on a conçu qu'il ait pu exister des stūpa du vivant même de Çākyamuni, et la nature magique du dépôt qu'ils passaient pour avoir reçu. Les cendres sont un autre moyen de conférer la vie au monument : son symbolisme funéraire et son symbolisme magique ne font donc qu'un à cet égard, comme ç'avait déjà été le cas pour l'autel et la tombe de l'*agnicit*. Enfin un stūpa sans dépôt, de par le symbolisme cosmique de sa forme, est déjà empreint d'une valeur que les reliques ne feront qu'accuser : le difficultés éprouvées tant par M. Foucher que par M. Senart sont aplanies.

***

Il faut cependant l'observer, nous ne trouverons sans doute de ce côté qu'un des facteurs seulement de la genèse du stūpa. Il n'y a pas apparence, en effet, que le culte d'état brâhmanique se soit jamais donné comme point de ralliement une coupole hémisphérique destinée à représenter l'univers. C'est seulement par leur structure mystique (notamment, comme nous le verrons mieux plus tard, en fonction du système synthétique des orients et du temps) que l'autel du feu et le monument bouddhique s'apparient. La forme si particulière du second atteste qu'il s'est incorporé en outre d'autres éléments de formation. Nous laisserons donc provisoirement pendante la question de ses origines typologiques exactes, nous contentant, dans ces premiers chapitres, de restituer les antécédents qui lui sont assignables sur le sol de l'Inde : ce n'ont pas été jusqu'ici les moins négligés.

La sépulture primitive du Buddha fut sans doute un tertre : il est à craindre que cette hypothèse vraisemblable ne résume tout ce qu'on en saura jamais. Un ou plusieurs ? Ses reliques ont-elles été immédiatement l'objet d'un partage ?

Les récits de la « guerre des reliques » sont trop tardifs et trop chargés de symbolisme pour mériter une entière confiance. Tout ce que l'on en peut dire avec quelque certitude, c'est qu'ils ne sont pas antérieurs à la tradition du stūpa, que le partarge des cendres y est avant tout une répartition entre des stūpa, et qu'enfin, dès ce moment, le culte de ces monuments est donné comme une affaire d'état, car ce sont les rois qui les élèvent, et qui combattent pour acquérir une part des restes sacrés. Ces rois annoncent Açoka, — d'ailleurs, comme l'a bien observé M. SENART, on ne mentionne leurs stūpa que pour les faire détruire par l'empereur Maurya. Au niveau de cette documentation, le reliquaire bouddhique est donc déjà le centre du prestige religieux et du pouvoir magique dont jouit un roi fidèle. Il répond par là aux rituels brâhmaniques (1). Peut-être aussi — mais là nous en serions réduits aux conjectures — à quelque tertre sacré des cultes autochtones.

⁂

L'autel védique contenait le monde en raccourci. Par sa forme hémisphérique, par son symbolisme apparenté à la bulle cosmique, par l'émergence du Meru à son pôle, il nous est apparu déjà que le stūpa avait la même valeur, plus richement exprimée, et avec des formes plus parlantes : de celles-ci il nous restera donc, plus tard, à préciser la provenance ; mais en sa signification de signe cosmique — micro- ou mésocosmique — placé au centre du culte royal, il est indéniable que le stūpa rappelle par cette valeur les *mésocosmes* du culte du feu, et le symbolisme cosmique de la royauté. Dans tout le monde indien, dès l'époque des *Brāhmaṇa*, l'essence du pouvoir royal réside dans la concentration, par un rite, de toutes les régions du royaume, autour du roi et à sa disposition magique : on lui procure par là un univers allégorique qu'il maîtrise, avec les orients au complet, et où son pouvoir personnel s'identifie avec l'Ordre du monde tel que celui-ci s'exerce dans l'étendue réelle. C'est là l'univers du magicien, de tradition immémoriale, mais désormais constitué en instrument pour l'exercice de l'autorité politique. Dans les cultes royaux brâhmaniques la position mythique est simple : le roi s'égale par ce moyen à Prajāpati, Père et Roi des créatures.

Mais pour les rois bouddhistes, un problème difficile se posait, que l'on n'a pu manquer d'entrevoir en lisant ce qui précède. Un souverain est le mandataire en ce monde du Dieu invisible. Quel allait être leur dieu ?

La réponse est dans les inscriptions d'Açoka et dans le nom de Dharmarāja, Roi de la Loi, assumé régulièrement par les patrons du Bouddhisme. Le Dharma d'Açoka est une Loi du Monde, résumant l'essence (*sāra*) de tout ce qu'il y a d'effort vers le bien dans les diverses religions ; le Bouddhisme cependant

(1) Nous montrerons par la suite la nature *royale* du rite brâhmanique de l'*agnicayana*.

possède seul le Dharma total, et en lui toutes les vertus prêchées ailleurs acquièrent leur sens véritable. Position comparable à celle qu'adoptent les textes pâlis à l'endroit des doctrines attribuées par eux à Aḷāra Kālāma et à Uddaka Rāmaputta, les maîtres du Buddha : ils vont loin, mais celui-ci les dépasse. Cette tolérance est logique, dans un système reniant tout dieu régulateur, au nom duquel les autres confessions se condamneraient absolument ; il n'existe que l'enchaînement cyclique des actions, et il n'est de salut que d'en comprendre la nature. Les exercices moraux conseillés par d'autres religions peuvent donc sauver des niveaux les plus bas de la rétribution ; cependant ils ne révèlent pas l'Issue, que seul le Buddha a su trouver ; ils ne sont qu'une préparation.

La Loi dernière du Monde, supérieure à ce monde, et la connaissance de cette loi, telle est l'armature du bouddhisme ancien. C'est un des sens fondamentaux de ce mot de *dharma*, qui en a tant. « Ce qu'a enseigné le Buddha, dit justement le Dictionnaire de la Pāli Text Society, le Dhamma κατ' ἐξοχήν, c'est l'ordre ou la loi de l'univers, ordre immanent, éternel, incréé, et non point tel que lui seul l'aurait interprété, bien moins encore créé ou décrété par lui : intelligible au contraire à tout esprit de sa puissance, et rendu tel par lui pour les hommes... Le Buddha Gotama (comme tous les grands sages et comme les autres Buddha, ses prédécesseurs) a découvert cet ordre du Dhamma, cette logique universelle, cette philosophie ou cette rectitude (= Norme) qui réunit le rationnel et la moralité. » (1)

Tel étant le Dharma, cet Ordre du Monde, on conçoit qu'un roi qui s'en réclamait n'était pas à tout prendre si loin des rois brâhmaniques, dont les qualifications religieuses sont minutieusement exposées dans le *Çatapatha brāhmaṇa*. Ces rois s'appuyaient sur l'insondable Prajāpati, identifié avec l'Ordre cosmique : n'est-il pas l'Année, et cette définition ne l'égale-t-elle pas au cours cyclique de toutes choses ? La royauté était fondée sur cette essence secrète, qui passait dans le roi, et que celui-ci répandait sur son royaume : un empire complet et bien gouverné est en effet un univers, l'ordre de ses provinces répondant à celui des parties du monde ; il est l'image perceptible du Tout du Monde, c'est-à-dire de Prajāpati, raison suprême du grand Tout.

La Loi suprême de toutes choses, pour le bouddhisme ancien, se suffit à elle-même en son impersonnalité, s'ordonne, plus strictement peut-être que la loi brâhmanique, selon la règle du karman et ne s'appelle plus Prajāpati. Là est toute la différence. En soi, elle subsiste, et c'est toujours elle qui assure les invisibles appuis nécessaires au souverain, dont l'œuvre est de la faire passer dans le monde, en réglant son royaume sur elle. Un Dharmarāja bouddhiste est le mandataire du dharma au même titre que ses voisins le sont de Prajāpati : une loi cosmique fonde son pouvoir comme le leur.

---

(1) *PTSD.*, s. v. *Dhamma*[11], II, p. 171[b].

Or le stūpa est-il autre chose que la représentation géométrique et bien équilibrée du cosmos ? Il n'en fournit pas un amas d'images décousues ; sa forme régulière et l'axe qui perce son pôle parlent peut-être plus encore à l'intelligence qu'aux yeux : s'il ressemble au cosmos, c'est qu'il en matérialise l'ordre, le cycle, la loi. Il est la Loi cosmique rendue visible et intelligible. Une coupole autour d'un axe, pouvait-on figurer d'une manière plus frappante le principe des éternels retours ? Cette forme architecturale est l'image de la voûte céleste où le monde se trouve enclos et dont la révolution autour de son axe mesure le temps, nous en donne l'idée et assure la périodicité du cours des choses. Le stūpa, c'est le Dharma universel saisi et arrêté à l'un de ses moments : ou peut-être même devrons-nous reconnaître ultérieurement que le monument s'inscrit dans le temps comme dans l'espace et que la durée même y est conventionnellement figurée (1).

D'autre part, à l'intérieur de ces formes cosmiques, le dharma s'entend aussi, en un sens plus matériel, du destin des créatures : elles passent sans terme d'un état à un autre, cet enchaînement étant leur seule manière et raison d'être, à l'exclusion de toute personnalité permanente et absolue (*ātman*). La forme extérieure du *saṃsāra*, c'est déjà l'univers clos et cyclique figuré par l'architecture du stūpa ; mais en même temps le contenu de ce monde du *saṃsāra* est la procession des existences : telle est la Loi pour les créatures. Or on observera que cet aspect du dharma est également réalisé dans le stūpa. Ce n'est plus toutefois l'architecte, mais le peintre ou le sculpteur qui en ont reçu la charge : le thème constant de leur activité, de Bhārhut au Barabuḍur ou aux monuments indochinois, est en effet resté la suite des Vies antérieures du Buddha, ces *Jātaka* qui nous le montrent circulant de corps en corps, tantôt d'animal, tantôt de dieu, tantôt d'homme et enchaîné comme nous par ses actes, quoique l'Illumination lui soit promise. Cette longue carrière se termine par la Vie ultime, où il échappera au *saṃsāra* : c'est qu'il y a une fissure, une issue (2). L'architecte déjà l'a signalée : au sommet de son dôme, le mont cosmique effleure l'enveloppe fatale. Là est la pointe du monde, le *bhavāgra* ; après quoi il n'y a plus que l'échappée, la libération, le *nirvāṇa*. Nous avons appris à localiser celui-ci en cet endroit, où le bouddhisme garde comme un souvenir de la Porte du Dieu mésopotamien, complément nécessaire d'une cosmologie pivotante et fermée.

---

(1) Sur cette valeur chronologique de l'architecture, cf. *BEFEO.*, p. 422 sq. ; nous y reviendrons plusieurs fois.

(2) Au Barabuḍur, la carrière des êtres ne s'arrête pas si tôt : conformément au dogme mahāyāniste, plus haut que le Çakyamuni terrestre s'étagent des cieux peuplés de Bodhisattva transcendants. Aussi est-ce à ces personnages fabuleux qu'est consacrée l'illustration des étages supérieurs. Avec cette addition tardive, le système reste cependant le même.

Tous ces éléments ne remontent sans doute pas, avec la précision qu'ils ont prise aux siècles postérieurs, jusqu'au stūpa d'Açoka : c'est d'eux cependant que celui-ci était gros. Par ce qu'il impliquait ainsi et d'ailleurs de par sa forme seule, il était bien l'image du dharma cosmique.

Il y a par conséquent un lien profond entre les deux traits les plus notables de la geste d'Açoka : son culte du Dharma et ses fondations de stūpa. Les édifices étaient l'image visible de la Loi du monde, et l'on peut dire, en donnant aux mots leur pleine force, que le Dharmarāja est avant tout le Roi au stūpa. En appuyant son pouvoir sur ce monument, le Dharma réalisé, Açoka ne s'écartait pas de la tradition védique où l'autel était Prajāpati, l'Ordre suprême : autel et stūpa sont au même titre le relais de la Loi universelle qui doit être projetée sur terre par l'intermédiaire du sacrifiant.

Il est probable que le Buddha, lors de ses enseignements familiers et dans le cours de sa vie errante, n'a guère pu prévoir de telles amplifications et un pareil usage de sa pensée : ces concepts transcendants sont la transposition trop directe des valeurs traditionnelles dont vivait la religion royale brâhmanique pour douter qu'ils n'aient été incorporés au bouddhisme par le rituel des cours où on l'a reçu et adopté — quand bien même le *Mahāparinibbāṇa sutta* ne nous le dirait pas quasi explicitement du stūpa lui-même.

⁂

Par ce biais, s'entrevoit une explication simple et plausible de l'identification du Buddha au stūpa, complémentaire de celle qui nous est tout à l'heure apparue, et qu'on nous permettra de rappeler en quelques mots : le stūpa est, avons-nous dit, la matérialisation de la Loi cosmique, comparable en cela à l'autel pré-bouddhique ; la nature du dépôt qui lui donnait la vie en faisait généralement une tombe — avec une valeur essentiellement symbolique, liée toutefois au cérémonial funéraire partout où les reliques passaient pour provenir du sacré bûcher. Or la tombe de l'*agnicit*, nous le savons, n'était déjà qu'une forme particulière d'autel, et tombe et autel avaient pour sens intime d'être le corps rituel du sacrifiant, en même temps que celui de Prajāpati : de vieilles conceptions appuyaient ce symbolisme du corps substitué. A l'imitation de ces antécédents, le stūpa, monument à la fois funéraire et symbolique, ne devait-il pas tendre de même à se poser en corps du Buddha ?

Les pages qu'on vient de lire permettent de suivre de plus près le passage. Le stūpa est le dharma cosmique rendu visible : comme tel, et sans autre symbolisme, il suffit à assurer un contact avec la nature mystérieuse du Buddha, évanoui dans le nirvāṇa, mais qui justement nous a laissé sa Loi pour le remplacer : « qui voit la Loi me voit, qui me voit voit la Loi », enseigne-t-il en effet dans le canon. Dès ce haut état de la croyance, si le stūpa fait apparaître la Loi, il est du même coup, dans une certaine mesure, le portrait du Buddha.

L'équivalence du Buddha et de la Loi, à l'origine, est vraisemblablement surtout symbolique et de convention : cependant on n'ignore pas que la métaphore a pris de la consistance avec le temps et que l'on a fini par en tirer un authentique corps du Buddha, le Corps de la Loi (*dharmakāya*), qui s'oppose au corps mortel de Çākyamuni. Si nous ne nous abusons, ce n'est pas de cette notion que dépend en droite ligne l'assimilation du Buddha au stūpa, mais les deux proviennent d'un même mouvement des idées. Le stūpa, qui était le dharma, est devenu le Buddha en même temps que celui-ci le devenait ; plus vite même et plus aisément peut-être. En effet, l'idée d'un corps abstrait, en dogmatique pure, forçait assez nettement la doctrine primitive, s'il est vrai que le Buddha n'y était que le premier des « délivrés » ; son exacte portée a prêté à la discussion et elle est devenue l'un des mobiles du schisme. Au contraire, la réalisation architecturale d'une personne symbolique du Maître, qui fût le Dharma, et lui-même en cela, autorisée par l'équivalence formelle du canon et bien appuyée par la pratique courante du brâhmanisme, a pu s'adopter d'autant plus aisément qu'elle ne préjugeait pas de la nature du Buddha passé dans le Nirvāṇa : l'autel du feu, tout en assurant un contact avec Prajāpati, n'avait pas davantage prétendu ramener celui-ci, en lui-même, à une personne visible et clairement concevable.

Nous reprendrons par la suite d'une façon plus complète les divers problèmes que posent les rapports du bouddhisme et du culte brâhmanique, par l'entremise du symbolisme royal, mais leur complexité ne rend pas inutile, croyons-nous, cette première orientation. Elle se résumerait ainsi : comme d'autres édifices rituels de l'Inde ancienne, le stūpa n'est point une masse inerte, mais un corps structural qu'anime une puissance analogue à celle qui régit l'univers. Par sa seule forme, il est le Dharma réalisé en pierre. Il reçoit sa valeur complète d'un contact magique avec la personne du Buddha, à qui est due la révélation du Dharma : à cet égard les dépôts symboliques — ongles, cheveux, etc. — ou funéraires — cendres, dent, os — ont une même valeur vivifiante, et il n'y a qu'une sorte de stūpa. Le monument concentre en lui le dharma universel, ou l'univers sous la loi du Dharma. Il est ainsi le soutien naturel de la magie royale, instituée en religion, par laquelle le souverain prétend régler le royaume sur l'ordre cosmique. Ce dernier est en réserve dans le stūpa royal. La manière dont le monument nous est présenté dans les textes donnerait à croire que c'est la réalisation d'un pareil centre rituel du pouvoir des rois dans un édifice partiellement imité des autels védiques et animé par des *appartenances* du Buddha, comme les autels par le sacrifice du puruṣa, qui a fait passer la tombe du Maître, en la multipliant, au rang de Saint des Saints des royaumes bouddhistes.

En même temps que le Dharma était pris comme un Corps idéal du Buddha, le Stūpa serait donc devenu une réalisation symbolique de celui-ci : double évolution dont la spéculation et la pratique rituelle brâhmaniques ont pu diriger les débuts, en réveillant d'ailleurs les conceptions plus anciennes que l'ethnographie nous a laissé entrevoir.

A notre sens, l'un des problèmes les plus considérables, sinon même le problème essentiel de l'histoire ancienne, pré-canonique, du bouddhisme est attaché à l'application du symbolisme royal à la personne de Çākyamuni. On observe cette tendance dans les textes fondamentaux de la tradition pàlie, tel le *Mahāparinibbāṇa sutta* du *Dīgha nikāya* par exemple, aussi bien que dans les plus riches développements de la bouddhologie mahàyàniste, et elle éclate dans toutes les *Vies* légendaires, celles du Sud comme celles du Nord, ne serait-ce que par l'ambiguïté des signes qui, à sa naissance, présagent la grandeur future du Buddha. Le petit Siddhārtha est assuré de devenir soit un Buddha, soit un roi Cakravartin et sa destinée doit rester en suspens jusqu'à l'heure du Grand Départ.

Mais les données fondamentales de ce problème ont été trop souvent négligées par les historiens du bouddhisme. Il est vrai qu'ils ont observé l'allusion au rituel royal que comporte la tradition des funérailles du Buddha, et que certains ont tenté, comme les textes les y invitaient, d'établir que le stūpa est par certains côtés un monument royal. Mais ramenée à un rang épisodique et séparée des faits qui l'encadrent, cette indication est habituellement restée peu féconde, tandis qu'ailleurs, en l'introduisant dans des interprétations d'ensemble trop systématiques, on en a faussé la valeur. Ceux-ci ne voient dans le bouddhisme que symbolisme solaire et croiront reconnaître l'arc-en-ciel dans le stūpa du *Lotus de la Bonne Loi*; ceux-là expliqueront l'horoscope d'Asita et les préoccupations dont il témoigne, en faisant état de ce que la légende nous donne Siddhārtha comme un prince de maison royale. De part et d'autre, on passera sous silence une tradition cependant aussi importante que celle du Buddha paré. Nous sommes donc loin d'un dépouillement complet des sources, encore que les recherches de M. Senart et de M. Przyluski aient mené, dans ce sens, à quelques résultats sérieux.

Tout reviendrait à expliquer comment, d'un ascète à jamais évanoui dans le nirvāṇa, le bouddhisme est parvenu à tirer un être surhumain, paré du prestige et des attributs d'un Roi universel; comment certaines écoles ont pu aller enfin jusqu'à poser en dogme la persistance de ce corps glorieux, malgré et pour ainsi dire par derrière un illusoire évanouissement à Kuçinagara. Par quel détour un roi céleste est-il sorti du « moine des Çākya » ?

M. Senart, on se le rappelle, n'a pas tenté d'établir un passage direct de l'un à l'autre de ces deux termes. Pour lui, le Buddha ne s'est jamais mué véritablement en un roi divin, mais comme les rois indiens, comme le dieu Viṣṇu de l'hindouisme, leur prototype, et peut-être à sa suite, le Buddha est un héros solaire, ou il l'est devenu. Ce serait leur commune référence au Soleil qui fonderait les affinités symboliques du Buddha et du Roi et les emprunts bouddhiques aux rituels royaux. Ample circuit, mais vues étroites: l'allégorie solaire, nous l'avons reconnu, n'est qu'un élément particulier, pour important qu'il soit, au sein d'un symbolisme cosmique lié au temps, lié au sol, lié au pouvoir royal, et dont la considération complète suffit à ruiner les théories développées dans *La légende du Buddha*.

Se plaçant à un point de vue bien différent, M. Przyluski n'a cru devoir faire appel qu'au jeu normal de l'imagination populaire, facilité par une séparation de plus en plus tranchée qui serait intervenue entre les deux parties de l'ancienne communauté, moines et laïcs. L'isolement croissant des premiers a laissé une plus libre carrière à l'invention mythologique des seconds. A mesure qu'elle s'éloignait dans le passé, la grande figure du fondateur s'est enveloppée d'une brume mythique. Elle a pris les proportions surhumaines d'un héros qu'entoure le prestige souverain. Dans l'esprit du commun, et tandis que les couvents, partiaux, ne voyaient en lui que le plus grand des moines, l'initiateur d'une religion à prétentions universelles devait aisément assumer les attributs et l'apparence même du monarque universel.

Sans méconnaître la valeur de cette analyse, on est contraint d'observer qu'elle ne suffit pas à rendre compte du caractère très systématique et très cohérent des emprunts faits par le bouddhisme au rituel royal, non plus que la pénétration profonde (bien que souvent méconnue par la science occidentale) de ce dernier jusqu'au cœur de la tradition pâlie. Sans nous attaquer encore aux caractéristiques personnelles du Buddha, objet de chapitres ultérieurs, nous allons donc tenter de dégager la leçon des ressemblances évidentes que nous venons de déceler, entre le fondement brâhmanique de la royauté, image terrestre de l'inconcevable Prajāpati, et le fondement de la souveraineté bouddhique : autrement dit le Dharma, incorporé dans les stūpa royaux. Ceci ne saurait rentrer dans le cycle des simples inventions et contes populaires. On y retrouve sans peine l'effet de facteurs plus précis et mieux déterminés historiquement — autant qu'il soit permis de prononcer le nom de l'Histoire dès cette haute époque de la culture indienne.

Il nous semble que l'événement décisif a été l'adoption du bouddhisme comme religion d'Etat dans des pays où la théorie magique et religieuse de la royauté était florissante et solidement établie en ses traits essentiels. Ce n'est pas que nul emprunt n'ait été fait, soit à l'astronomie, soit au folk-lore, voire à la spéculation philosophique, et surtout à ce qui, dans la philosophie comme dans le folk-lore, touchait à la cosmologie : mais nous croyons que le plus clair de ces influences s'est exercé par l'intermédiaire du culte royal, établi lui-même en grande partie sur ces traits ordres de valeurs symboliques.

Il est normal qu'en devenant une grande religion populaire, le Bouddhisme ait éprouvé le besoin de renouveler et d'enrichir la légende de son fondateur. Mais celle-ci, à bien des égards, s'y prêtait mal. Sans pousser trop avant la recherche des causes (qui, ici, serait d'intérêt secondaire), il s'accorde avec toutes les interprétations que l'on peut proposer des origines bouddhiques, et d'ailleurs il s'impose d'observer que les textes nous fournissent de nombreux « entretiens » du Maître, à l'occasion desquels ils donnent quelques indications sur les événements très simples et le plus souvent très humains de sa vie, mais que le soin de compiler une *Vie* développée et merveilleuse a été laissé à la littérature tardive. Il n'y a pas, comme dans d'autres religions, un

corpus fondamental des miracles de Çākyamuni, dans lequel résiderait l'une des garanties de la foi. Le merveilleux n'a eu réellement prise sur la personne du Buddha qu'après l'établissement de la théorie transcendante, qui renouvelait de fond en comble la manière de le concevoir, et qui a procédé, dans la plus large mesure, nous essaierons de le prouver, du contact des doctrines bouddhiques et de la religion royale, forte de ses traditions ethnographiquement immémoriales, et pleine d'exigences. Quant aux tentatives spontanées et populaires, contrastant avec ce parti pris systématique, il n'est peut-être pas impossible de se représenter ce qu'elles ont pu être ; une voie s'ouvrait principalement à leur initiative, pour magnifier le Buddha : elles ont insisté sur le pouvoir qui lui est unanimement reconnu d'évoquer ses existences antérieures et celles de ceux qui l'entourent et qui l'écoutent. Ce merveilleux populaire a donc trouvé son expression, une expression confuse et souvent désordonnée, dans la constitution des recueils de *jātaka* et d'*avadāna*. C'est dire que réduit à lui-même il eût difficilement abouti à la théorie rigoureuse du Buddha Cakravartin.

Une telle imprécision, en l'absence d'une collection de miracles riche et formée à date ancienne, était aussi défavorable à un développement interne du surnaturel dans le bouddhisme que propice à l'adoption, par des contacts historiquement certains, d'un surnaturel fondé sur une tradition extérieure. Or, par une rencontre singulièrement heureuse, il se trouve que la religion royale asiatique, fermement fondée magiquement, et peut-être d'abord sociologiquement, sur la possession territoriale, faisait un dieu terrestre de chaque roi, en plaçant comme une gloire derrière lui le rayonnement de la divinité céleste dont il était l'incorporation ou le mandataire visible. S'il s'est jamais rencontré, dans l'histoire du bouddhisme, des circonstances permettant d'aller chercher le Buddha dans le sein du nirvāṇa pour lui restituer un certain ordre, sinon d'existence du moins de puissance, ce sont bien celles-là. Il ne s'agissait pas de savoir si le nirvāṇa était existence ou non existence, problème insoluble, ainsi posé, et qu'il est d'ailleurs canoniquement interdit de poser ainsi. Il ne fallait que fonder une existence très réelle, mais non pas située sur son plan, celle du Roi, dieu manifeste, dont le pouvoir et la réalité n'admettent aucun doute, et qui s'est présenté comme le ministre terrestre du Dharma, après avoir été pendant des siècles le reflet terrestre d'un Prajāpati non moins insondable que la Loi bouddhique.

Mais la magie royale était clairement d'essence cosmologique, et sans doute bien avant ses expressions brâhmaniques, influencées justement par ses lointaines origines. L'ordre du monde, la procession des orients, le cycle du temps étaient mis par elle en rapport étroit avec le territoire. D'où la constitution, par le mélange de ces sources diverses, d'un bouddhisme cosmologique. On ne saurait faire trop grande la part de la cosmologie dans sa dogmatique comme dans ses expressions architecturales. Mais, pour n'en pas faire une spéculation abstraite, théorique et coupée de ses vraies racines

religieuses, pour n'en pas faire, en un mot, une simple philosophie, un brāhmanisme à peine renouvelé, il est essentiel de bien concevoir que ce n'est pas sur la cosmologie pure qu'il s'est réglé, mais sur une cosmologie appliquée — appliquée à l'exercice du pouvoir royal ; ou si l'on veut, symbolisant l'exercice de ce pouvoir.

Et voilà pourquoi l'archéologie du stūpa s'appuie si profondément sur un schéma dynamique des orients. Le stūpa royal est un réservoir de Dharma, et par là, il constitue le réservoir du pouvoir dont jouit un souverain fidèle. Pour ce dernier, l'essence de la royauté résidera dans l'application du Dharma bouddhique sur toute l'étendue de ses états. Le monument forme dès lors un moyen terme entre la Loi universelle et le pays : c'est un *mésocosme*, au sens que nous avons appris à donner à ce mot. Il rassemble en lui la Loi et le royaume, et cette opération ne peut s'effectuer, selon une modalité magique fixée de longue date, que par la constitution d'un schéma synthétique des orients.

Disons tout de suite que ces conceptions ont eu une répercussion profonde sur la dogmatique : rien ne le montrera mieux que l'analyse du Grand Miracle que nous tenterons plus loin, en fonction de ces principes. En son fond dernier, le Grand Miracle (dont M. Foucher a déjà entrevu l'importance relativement aux origines du Mahāyāna) se réduit à une ample mise en scène de la magie chtonienne traditionnelle : ce qui ne s'expliquera bien qu'en replaçant à son arrière-plan la géomancie royale dont il procède.

Chapitre V.

Géomancie et architecture. Le stūpa centre du royaume.

A cet endroit de l'analyse, une objection se présentera peut-être à l'esprit du lecteur. Les réalisations rituelles et architecturales observées jusqu'à présent dans la tradition brâhmanique et plus généralement dans les cultes royaux, situent dans le sol même les fondements de leurs symbolismes. Elles se proposent, il est vrai, d'élever au-dessus de lui une structure qui est identifiée à une personne mystique ; mais cette dernière repose toujours, en son essence, sur la topographie magique du terrain rituellement circonscrit ; c'est vrai éminemment du symbolisme royal. Nous avons assez expliqué la valeur cosmique attribuée à cette aire pour qu'il n'y ait pas à y insister davantage. Mais ce faisant, ne tendons-nous pas à placer directement les antécédents de l'architecture et de certains dogmes bouddhiques dans la science magique des terrains (*vāstu vidyā*, *vatthu vijjā*) telle que l'Inde l'a connue et pratiquée de tout temps ? Or, nous objectera-t-on, la tradition pâlie condamne ces pratiques divinatoires. La condamnation sera-t-elle fatale à cette partie de notre hypo-

thèse, ou devrons-nous supposer que les rituels brâhmaniques, tout en ayant d'apparentes affinités avec les traditions mahâyânistes du stûpa, sont en conflit ouvert avec le Hînayâna ? Nos conclusions, dans ce cas, ne s'appliqueront-elles plus qu'à la moitié du bouddhisme ? Que deviendrait alors notre documentation cinghalaise ?

Ce n'est pas ainsi que les choses se présentent et les développements précédents vont au contraire nous donner la possibilité de mettre en œuvre de riches témoignages pâlis, dont on n'a rien tiré jusqu'ici, faute d'avoir élucidé le symbolisme qu'ils dissimulent.

Le *Brahmajāla sutta* du *Dīgha nikāya* range la géomancie (1) parmi les pratiques dont s'abstient le Buddha, à la différence de beaucoup de Çramaṇa et de Brâhmaṇa. Ce sont là de pseudo-sciences (*tiracchānāvijjā*) : il s'en tient à l'écart. Pseudo-sciences est une traduction que donne le dictionnaire de la Pâli Text Society ; Rhys Davids dans ses *Dialogues* a compris un peu différemment : « Gotama the recluse holds aloof from such low arts ». A tout prendre, c'est cette version qui reste, croyons-nous, la meilleure. *Tiracchāna* (cf. sk. *tiras*, *tiraçcīna*, *tiryañc*) signifie transversal, horizontal, donc : qui ne va pas droit ; le dire d'un art ou d'une science, c'est, pour un bouddhiste, leur reprocher surtout de s'écarter du but, la délivrance ; de n'y pas mener ; d'être des chemins où l'on se fourvoie, alors qu'on ne devrait suivre que la voie droite. C'est ainsi la pratique de l'art incriminé que l'on rejette et non pas l'authenticité de ce qu'il enseigne (2). Le Buddha, nous dit le *sutta*, ne gagne pas sa vie au moyen de pareilles techniques, comme le font certains religieux, et il ne les tient en aucune estime ; cependant il en est. lui l'Omniscient, aussi parfaitement maître que d'aucune autre discipline intellectuelle : nous le verrons bientôt.

La *Sumaṅgalavilāsinī* appuie ici le terme de *vatthu vijjā* d'un commentaire intéressant : « Le texte dit : *vatthu vijjā*. C'est l'art de reconnaître les signes favorables ou défavorables d'un terrain destiné à recevoir [par exemple] une maison, ou un jardin. Ceux qui pratiquent cet art examinent les particularités du sol [litt. de la terre], etc., puis, murmurant leurs formules, ils aperçoivent les qualités favorables et défavorables du site, jusqu'à une profondeur de 30 coudées sous terre et jusqu'à une hauteur de 80 coudées

---

(1) Ce terme n'est pas déplacé, pour traduire *vatthu vijjā*, car on verra que c'est une science essentiellement divinatoire, prophétisant le bon ou le mauvais succès de l'œuvre rituelle ou de la construction effectuées en un endroit déterminé ; de plus on notera qu'elle est énumérée ici après divers genres de pronostications : chiromancie, physiognomonie, d'autres encore.

(2) T. W. Rhys Davids — J. Estlin Carpenter, *The Dīgha nikāya* [Pali Text Society], vol. I, London, 1890, p. 9 [= *Brahmajāla sutta*, I, § 21, n° 17] et p. 11 [*Br. j. s.* 1, § 27, nos 6 et 7]. T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, London, 1899 [= Sacred Books of the Buddhist, vol. II], p. 18 et 25.

au-dessus. » (1) Mais cette définition de la géomancie n'est pas complète : elle n'en fait apparaître que la spécialisation architecturale. Au contraire, quelques pages plus loin, le texte donne et le commentaire explique deux termes distincts, *vatthu kamma* et *vatthu parikiraṇa*, qui, à eux deux, couvrent bien le domaine de la *vatthu vijjā* (2). Le premier est défini : « l'établissement de maisons sur un emplacement vierge [choisi à cet effet] » ; le second : « exécuter un acte d'offrande (*bali*) en un endroit précis, après avoir déterminé ce lieu ». Ce second aspect de la géomancie fait ressortir, par analogie, ce qu'il peut y avoir de magique et de « primitif » dans le précédent. Le mot même de *bali*, employé dans le commentaire, est intéressant à cet égard, car sous ce nom sont régulièrement groupées des modalités rudimentaires d'offrande, dépôt sur le sol, suspension à un arbre, etc., par opposition avec les rituels plus élaborés, où l'oblation se fait dans le feu. Cette fois encore, c'est vers les formes anciennes des cultes indiens que se tourne notre documentation.

L'exercice intéressé des sciences divinatoires est donc condamné par le bouddhisme pāli, du moins dans le passage cité. Mais il n'en nie pas plus l'efficacité que la légitimité lorsque le Buddha y recourt pour instruire ses auditeurs. C'est ce que suffisent à mettre hors de doute quelques lignes du *Mahāparinibbāṇa sutta*, auxquelles la *Sumaṅgalavilāsinī* consacre un

---

(1) T. W. Rhys Davids — J. Estlin Carpenter, *The Sumaṅgalavilāsinī*, Buddhaghosa's commentary on the Dīgha nikāya [PTS], Part I, London, 1886, « *gharavatthu-ārāma-vatthādīnaṃ guṇa-dosa-sallakkhaṇa-vijjā. Mattikādi-visesaṃ disvā pi hi vijjaṃ parijapitvā heṭṭhā paṭhaviyaṃ tiṁsa-ratana-matte ākāse ca asīti-ratana-matte padese guṇa-dosaṃ passanti.* » Ce court et substantiel passage, traduit déjà par Childers dans son dictionnaire, s. v. *vatthu*[-*vijjā*], a joué de malheur. Childers trompé par la similitude de l's et du *gh* dans l'alphabet cinghalais, a lu *sara*° au lieu de *ghara*° et il a traduit en conséquence : « an art for ascertaining the advantages or defects of a site for a *pond*, garden, etc. » L'erreur a été partiellement reproduite par R. Fick dans *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897, p. 152. Mais Fick était trop maître de son sujet pour ne pas observer l'absence singulière de toute référence à une construction, c'est-à-dire du principal. Il a donc gardé l'étang, ou le bassin de Childers, qui d'ailleurs ne détonait pas à cette place, mais il a très opportunément recomplété l'énumération. Il définit la *vatthu vijjā* : « die Kunst die richtige Lage eines Hauses, eines Teiches u. s. w. durch übernatürliche Kraft zu erkennen. » La traduction anglaise de S. Maitra est venue depuis donner une nouvelle entorse au texte initial : « ... the *vatthuvijjā* i. e. the art of knowing through supernatural sigus the correct position of a house, a *cloth*, etc. » [*The Social Organisation in North East India in Buddha's time* by Richard Fick, transl. by Shishirkumar Maitra, Calcutta, 1920, p. 235]. — Fick, par ailleurs, relève dans le *Jātaka* l'appellation intéressante : *vatthuvijjācariya* « maître ès sciences géomantiques ». — Dans le *Suruci jātaka*, le roi, ayant l'intention de faire bâtir un palais pour son fils, convoque les maîtres de cet art (*vatthuvijjācariya*) et leur fait chercher un endroit propice pour la construction.

(2) *Sumaṅgalavilāsinī*, I, p. 98 : « vatthu-kamman *ti akaṭa vatthumhi geha-patiṭṭhāpanaṃ* vatthu-parikiraṇam *ti 'idañ ca idañ ca āharathāti vatvā tattha balikammakaraṇaṃ.* »

paragraphe particulièrement abondant en informations sur le symbolisme que nous étudions.

Au cours de son ultime randonnée — celle qui le menait au site du nirvāṇa (*Kusinārā, Kuçanagara*), — le Buddha s'était arrêté au village de Pāṭali (*Pāṭaligāma*), à l'emplacement même où devait s'élever plus tard la ville impériale d'Açoka, Pāṭaliputra. « A ce moment, dit le *Sutta*, Sunīdha et Vassakāra, grands officiers du royaume de Magadha, dirigeaient la construction, à Pāṭaligāma, d'une place forte destinée à tenir en respect les Vajjī... Or le Bienheureux, s'étant levé au point du jour, alors qu'il faisait nuit encore, dit à Ānanda : 'Qui est-ce donc, Ānanda, qui construit une place forte à Pāṭaligāma ?' — 'Ce sont Sunīdha et Vassakāra, Maître, les grands officiers de Magadha, qui construisent une place forte à Pāṭaligāma, pour tenir en respect les Vajjī'. — 'On dirait, Ānanda, que c'est sur les conseils des dieux [du ciel des] Trente-trois que Sunīdha et Vassakāra, grands officiers de Magadha, construisent ainsi une place forte à Pāṭaligāma, pour tenir en échec les Vajjī. Ānanda, en appliquant à cet endroit ma vue divine, purifiée, supérieure à la vue humaine, j'ai pu voir de nombreuses divinités hanter par milliers les divers emplacements. [En effet] là où des divinités très puissantes hantent le site, c'est là qu'elles incitent l'esprit de rois très puissants, ou de ministres très puissants à bâtir leurs demeures (*cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ*). Là où des divinités de moyenne prestance hantent le site, c'est là qu'elles incitent des rois ou des ministres de moyenne autorité à bâtir leurs demeures. Là où des divinités inférieures hantent le site, c'est là qu'elles incitent des rois ou des ministres de petite envergure à bâtir leurs demeures. O Ānanda ! aussi loin que s'étendent les Ariya, aussi loin que va le trafic, aussi loin que cela, cette ville de Pāṭaliputta sera à la tête de toutes les villes (*agganagaraṃ bhavissati*)'..» (1).

Sans relever encore tout ce que ce document nous apporte de neuf, reportons-nous au commentaire : « *cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ*, 'elles incitent leur esprit à édifier [là] leurs demeures', dit le texte. Entendez que les divinités inclinent l'esprit des géomanciens (*vatthu-vijjā-pāṭhaka*) à édifier [là] des demeures de rois et de ministres royaux. Voici ce qui se passe : ces géomanciens, par la vertu de leur science, distinguent jusqu'à une profondeur de trente coudées sous terre : 'ici, une demeure de Nāga, ici, de Yakṣa, ici, de Bhūta ; ceci est une pierre, ceci, une souche'. Alors, tout en murmurant leurs formules, ils semblent, en tirant leurs plans, consulter avec les dieux. Ou bien c'est que les divinités, ayant pris possession de leur corps (*tesaṃ sarīre... adhimucitvā*), inclinent leur esprit à édifier des

(1) *Dīgha nikāya*, XVI, 1, 26 sq. Ed. RHYS DAVIDS — STEDE, PTS, vol. II, London, 1903, p. 86 sq. Trad. RHYS DAVIDS, SBB., vol. III, part II, London, 1910 (*Dialogues of the Buddha*), p. 92 sq.

demeures en tel ou tel endroit : à peine a-t-on enfoncé un piquet aux quatre coins pour prendre le terrain, qu'elles s'esquivent (litt. repartent *paṭivigacchanti* : elles abandonnent le corps dans lequel elles s'étaient introduites). Pour des familles croyantes, ce sont des divinités croyantes qui agissent ainsi (1) pour des familles non bouddhistes, des divinités de la même catégorie. Pourquoi cela ? Les divinités croyantes font cette réflexion : 'Ces gens, ayant établi ici leur demeure, inviteront d'abord la Communauté des bhikkhu, puis feront procéder [par ceux-ci] aux cérémonies auspicieuses ; et nous autres, nous y gagnerons de voir ces vertueux personnages, outre que nous entendrons l'énoncé de la loi, l'éclaircissement des questions et la bénédiction finale : en même temps qu'ils répandront leurs dons, ces gens nous combleront donc de profits. »

« *Tāvatiṃsehi* '[Ils semblent consulter] avec les Trente-trois [Dieux]', dit encore le texte. Qu'il y ait, dans une famille, un homme éclairé, ou, dans un monastère, un moine cultivé, et nous dirons à leur propos ' dans cette famille, les hommes sont éclairés ' ou 'dans ce monastère, les moines sont cultivés ' : ce sont manières de dire. De même, par référence à Sakka, le Chef

---

(1) L'introduction du *Khadiraṅgāra jātaka* contient de nombreuses indications sur la conception que l'Inde se faisait des génies gardiens de la maison et de la fortune de ceux qui l'habitent. La scène est au Jetavana et l'on nous montre le généreux marchand Anāthapiṇḍika se ruinant en aumônes si fréquentes et si grandes que même son immense fortune n'y résiste pas. L'une des divinités protectrices de sa demeure était héritique, et de longue main avait nourri des sentiments d'hostilité à l'endroit du Buddha et de la communauté. Elle ne perdit pas l'occasion de représenter au marchand l'urgence de fermer sa porte aux parasites qui l'avaient ruiné, s'il voulait entreprendre de se refaire. Anāthapiṇḍika la chasse avec colère : « je ne saurais demeurer avec toi : sors sur-le-champ de ma maison et va-t'en ailleurs », lui dit-il. Elle se rend alors devant le dieu gardien de la ville (*nagaraparīggāhaka devaputta*) et lui demande d'intercéder en sa faveur. Mais sitôt qu'il connaît sa faute, le dieu l'éconduit. Elle a recours aux Quatre Grands Rois des Régions de l'Espace, sans plus de succès. Enfin elle en appelle à Indra. Le roi des dieux la sermonne et lui conseille, pour rentrer en grâce, de prendre l'apparence de l'intendant d'Anāthapiṇḍika et d'aller récupérer de vastes sommes prêtées par le généreux marchand au temps de sa prospérité, et qu'il ne s'est jamais soucié de réclamer ; mais surtout, il lui enseigne l'endroit où sont cachés plusieurs trésors qu'elle retrouvera et qui rempliront les coffres vides de la maison : tout se dénoue devant le Buddha qui ne manque pas de convertir la divinité repentante. Trois points méritent d'attirer l'attention : la hiérarchie qui apparaît entre les différents dieux, depuis le ciel d'Indra jusqu'aux obscures petites divinités tutélaires des maisons et des portes, en passant par les quatre grands Rois et les Dieux urbains ; la révocabilité de la fonction tutélaire ; enfin le caractère chtonien que ne cessent de garder ces divinités de la propriété construite, héritières des divinités de la propriété agricole et foncière : la découverte des trésors enfouis en procède clairement. (*Khadiraṅgāra jātaka*, éd. Fausböll, *The Jātaka*, I, London, 1877, p. 226 sq.; trad. Chalmers in *The Jātaka*... translated... under the editorship of prof. E. B. Cowell, I, Cambridge, 1895, p. 40 sq.; trad. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, I, London, 1880, p. 326 sq.)

des Dieux, ou bien au dieu Vissakamma, on emploiera la formule : 'les Trente-trois sont éclairés'. C'est pourquoi il est dit ici 'avec les Trente-trois'. Le sens est donc : 'ils construisent [cette ville] comme s'ils prenaient conseil des [dieux du ciel des] Trente-trois'. » (1)

Chaque mot a sa valeur : *sutta* et *aṭṭhakathā* n'ont pas souvent à notre service une concision aussi suggestive. Est-il possible cependant de mettre un peu plus d'ordre dans les indications données tant par le compilateur du *Mahāparinibbāṇa sutta* que par son commentateur, le BUDDHAGHOSA de la tradition, ou quelque collège d'érudits dissimulé sous ce nom collectif ?

***

Commençons par examiner le mécanisme de l'inspiration. Le commentaire nous laisse le choix entre deux interprétations. L'une est plus terre à terre : ce ne serait qu'à leurs formulaires et à leur science magique que les architectes géomanciens devraient leur perspicacité spéciale ; l'autre est plus romanesque : les dieux en personne guideraient leurs pas. C'est celle-ci qui répond le mieux au texte lui-même, où des myriades d'esprits hantent les environs de la future capitale Maurya, ce qui suggère que Sunīdha et Vassakāra, les ministres bâtisseurs, sont inspirés et conduits par les Trente-trois, autrement que par simple jeu de métaphore.

On a déjà relevé dans le *Mahāvaṃsa* des conceptions presque identiques, à propos de l'érection du Mahāstūpa. Avant de rien entreprendre, on s'en souvient, le roi Duṭṭhagāmani, selon cette précieuse chronique, avait demandé à l'architecte quelle forme il comptait donner au monument.

'kiṃsaṃṭhānaṃ cetiyaṃ taṃ karissasi tuvaṃ ?' iti
pucchi taṃ,

et le texte ajoute immédiatement :

taṃkhaṇaṃ yeva Vissakammo tam āvisi
sovaṇṇapātiṃ toyassa pūrāpetvāna vaḍḍhaki
pāṇinā vārim ādāya vāripiṭṭhiyam āhani...

(*Mahāv.*, XXX, 11-12.)

« A l'instant même Vissakamma entra dans le maître d'œuvres : ayant fait remplir d'eau un bol d'or, il prit un peu d'eau dans sa main et la jeta sur la surface liquide ... » ; nous savons ce qu'il en advint : c'est la silhouette et non pas exactement le site du grand stūpa qu'il s'agissait de déterminer. Mais les deux se tiennent et ce qui nous importe ici est la manière dont Viçvakarman se saisit de l'esprit de l'architecte. Il *entra* (*āvici*) en lui. C'est presque littéralement la formule de la *Sumaṅgala vilāsinī* : *tesaṃ sarīre devatā adhimuccitvā* « les divinités étant entrées, s'étant implantées dans leur corps ».

---

(1) *Sumaṅgala vilāsinī*, II, p. 540 : trente-trois Indra, dont le Grand Indra (Çakra), et leurs acolytes peuplent ce paradis.

— Par la suite elles ressortiront (*pativigacchanti*) de ce corps, apparemment pour rentrer dans le sol, puisque c'est là qu'on nous dit qu'elles demeurent. Sur ce point cependant on sera peut-être porté à faire quelques réserves : passe, dira-t-on, pour des nāga, yakṣa, bhūta, ou autres divinités secondaires, d'habiter sous terre en un site géographique déterminé — il n'y a nulle objection, bien au contraire ; mais comment croire que les glorieux habitants du Ciel des Trente-trois, ou Viçvakarman puissent être réputés demeurer en un coin du sol ? Leur place n'est-elle pas dans l'Empyrée, ou mieux sur la cime du Mont céleste ? Nous reviendrons sur ce point.

Ne considérons pour l'instant que le cas général où les génies qui interviennent sont des divinités secondaires, souvent même régulièrement chtoniennes (nāga, etc.) et où le processus décrit par les livres pâlis ne fait pas difficulté, et observons qu'il permet d'interpréter diverses traditions plus récentes, susceptibles, par réciprocité, de nous le faire mieux saisir lui-même.

***

On lit dans les monographies de Crooke ou dans les divers *Gazetteers* de l'Inde, qu'un terrain où l'on a aperçu un tigre convient à l'édification d'un fort. C'est que l'animal entrevu passe pour une manifestation de l'esprit du lieu, lequel emplira les murs et leur communiquera sa vertu : la forteresse-tigre sera inexpugnable. Plus fréquente et plus merveilleuse est la légende du lièvre surpris en train de donner la chasse à des chiens : que n'est-il pas permis d'attendre d'un emplacement dont l'« esprit » a eu assez de vertu pour manifester ce prodige incroyable ! Aussi de nombreuses villes se réclament-elles du conte, Dārwār notamment, dans la présidence de Bombay (1). Crooke a réuni sur la question une ample information, dont le spécimen le plus instructif se rapporte à la construction du fort d'Arangarh, dans les Central Provinces : un Baiga (prêtre aborigène) était venu annoncer qu'il avait aperçu, sur la pente d'une certaine colline, un lièvre pourchassant un chien. C'est naturellement là qu'on installa la forteresse. Mais par surcroît, le Baiga lui-même « fut mis à mort et enseveli à l'entrée de la place, dont son esprit devint désormais la divinité tutélaire » (2).

---

(1) *Gazetteer of the Bombay Presidency*, XXII, Bombay, 1884, p. 707, n. 1. Voir le récit du choix de l'emplacement de Kapilavastu dans Helmer Smith, *Sutlanipāta Commentary, being Paramatthajotikā*, II, PTS., London, vol. I, 1916, p. 353. Le Ṛṣi Kapila aperçoit un emplacement où les rats et les crapauds font peur aux serpents, et les sangliers et les cerfs aux lions et aux tigres. Il en conclut qu'un caṇḍāla même deviendrait cakravartin en y bâtissant sa demeure.

(2) W. Crooke [-Enthoven], *Religion and Folklore of Northern India*, Oxford, 1926, p. 110. Les Baiga sont les *medicine-men* ou sorciers des tribus à demi-sauvages disséminées dans les collines du centre. Il est intéressant de noter que leurs fonctions ritu-

Si nous nous reportons par comparaison aux explications du commentateur pāli, la raison de cet acte cruel ne nous échappera plus. Les divinités chtoniennes, dans leur désir de voir construire sur leur lopin de terre, se glissent parfois, nous dit-on, dans le corps des architectes, les conduisent au bon endroit, procèdent elles-mêmes aux opérations de bornage, puis s'absorbent à nouveau dans le sol. De là à croire qu'un sorcier sorti des jungles les plus sauvages — tels sont en effet, selon Crooke, les Baiga — ne représente lui-même qu'une manifestation de la divinité locale ou est un déguisement pris par elle, il n'y a qu'un pas, aisément franchi, et c'est évidemment ce qui a coûté la vie à l'informateur bénévole de l'histoire. Les chroniques pâlies, où Viçvakarman inspire un architecte, ne nous content-elles pas qu'en une autre occasion il prit l'aspect d'un artisan pour façonner lui-même un vase d'or, le remettre à Açoka, afin que celui-ci y plantât un rameau de l'Arbre de la Bodhi, et cela fait, qu'il disparut tout aussi soudainement (1) ? Le sacrifice du Baiga aurait ainsi une double valeur, en laquelle se rejoignent deux ordres de conceptions dont il est souvent difficile d'opérer le départ. On a pu croire que la divinité du lieu s'était montrée sous les traits du sorcier : en enfouissant le Baiga sous la porte, on ne faisait que ramener le génie chtonien à son habitat normal, embelli selon son vœu par la construction du fort. D'autre part, se fût-on trompé à cet égard, que l'esprit du Baiga suffisait à lui seul à constituer la divinité protectrice, dont la présence est crue indispensable pour la solidité de la bâtisse comme pour sa fortune politique et militaire.

Ce témoignage d'un état des superstitions intermédiaire entre la simple croyance à l'existence de génies locaux et la pratique ambiguë du sacrifice humain à leur profit, nous ramène donc à cette dernière, que nous comprendrons peut-être mieux maintenant. Au fort d'Arangarh, c'est probablement la divinité du lieu elle-même sous un déguisement de Baiga, et non point une victime ordinaire, qu'on a cru introduire, ou plutôt réintroduire dans le sol. Mais ce rite se confond presque, à bien peser les choses, avec la coutume si fréquemment attestée en divers domaines, de rénover ou de fortifier un dieu en sacrifiant un homme dont la personnalité, s'amalgamant à la sienne, lui assure une vigueur nouvelle. La construction de l'autel du feu védique, animé par l'insertion dans

---

elles ont un rapport étroit avec le culte de la terre [cf. W. Crooke, *Introduction to the Popular religion and folk-lore of Northern India*, Allahabad, 1894, p. 15, *et passim*] et les sacrifices sanglants [*ibid.*, p. 60]. Les Baiga sont employés comme prêtres par les races à demi hindouisées des Vindhya : on leur confie, dans le village, de petits temples où se rend un culte fruste, celui par exemple de Gansâm Deva ou de Râja Lâkhan, dieux tribaux des Dravidiens. Ces prêtres-sorciers sont « invariablement choisis parmi les tribus plus sauvages demeurant en pleine jungle, entre autres les Bhuiyâ ou Bhuiyâr ». Crooke, *ibid.*, p. 59. cf. p. 167 : Baiga est aussi un nom ethnique, s'appliquant précisément à un groupe de ces tribus sauvages ; la coutume de choisir les sorciers parmi elles explique sans doute l'acception professionnelle du mot.

(1) *Mahāvaṃsa*, XVIII, 23 sq.

sa masse d'une victime humaine, n'était-elle pas déjà une opération magique de cet ordre, et ne visait-elle pas à « doubler » symboliquement le sacrifice cosmique, c'est-à-dire la continuelle reconstruction du Puruṣa universel ? On aide ce Puruṣa, on lui ajoute quelque chose par l'édification du puruṣa rituel : n'est-ce pas que l'on envoie dans l'essence du Dieu cosmique celle de l'homme mis à mort ? Les mêmes sources modernes dont nous venons de faire état nous fournissent, pour leur part, des exemples assez nets du procédé, bien que l'ésotérisme qui est de règle en ces matières masque quelquefois en partie le sens véritable des opérations. Lorsque le « génie » d'une construction s'avère par trop faible, un sacrifice opportun permet de lui associer ou plutôt de fondre en lui un nouvel « esprit » : on nous dit par exemple qu'à l'époque où le fort de Shorkot était en cours de construction, une de ses faces ne cessait de s'écrouler. Un faqīr conseilla au Rāja d'enterrer un garçon premier-né sous le rempart. Ceci fait, le mur tint. La mère de l'enfant se rendit à la Mecque et en revint avec une armée de Musulmans, mais ils ne purent s'emparer du fort. Un faqīr se métamorphosa alors en coq et vola sur le toit du palais, où il se mit à chanter à plein gosier. Le Rāja fut si effrayé qu'il abandonna la place. « Au moment où il en sortait il cria : 'Honte à toi, ô Fort, de rester debout !' : au même moment les murailles tombèrent » (1).

Après tant de siècles, c'est encore exactement la superstition saisie dans le rituel brāhmanique par Oldenberg : l'esprit gardien du fort anime la maçonnerie et la maintient, tout comme, lors de la préparation d'un *agnicayana*, nous avons vu jeter une partie de la victime « dans l'eau qui servait à délayer l'argile des briques, pour la rendre plus tenace » (2). Aussitôt interpellé par le roi, l'esprit gardien interrompt son office et les pierres roulent d'elles-mêmes dans le fossé. Peu d'exemples sont susceptibles de mieux faire saisir ces singulières notions de magie topographique et structurale. Le bâtiment tout entier, comme le terrain qui le porte, est magiquement perméable à l'esprit de la victime, et leur vertu, leur *vie* surnaturelles tiennent à cette imprégnation : la victime s'est identifiée à eux, comme jadis le puruṣa à l'autel.

On remarquera cependant que si, dans ce cas, et une fois le sacrifice consommé, on associe manifestement le génie gardien au site comme à la contexture de l'édifice, par contre, à la différence de la tradition d'Arangarh, aucune trace ne se décèle d'un lien entre le sol et la petite victime, antérieurement à l'intégration brutale de celle-ci dans le corps de la place. Ici, on pourrait se croire, à première vue, en présence d'un sacrifice pur et simple constituant une âme gardienne de la construction. Là au contraire la divinité du lieu s'était manifestée au préalable sous l'aspect d'un lièvre très puissant. Nous l'avons dit, ou bien la mise à mort du Baiga procédait de l'idée qu'il

(1) W. Crooke, *Relig. and Folklore of N. India*, 1926, p. 298.
(2) Supra, p. 608.

n'était qu'un nouveau déguisement du même génie local, ou bien peut-être encore — mais les deux sont difficiles à séparer — cette mise à mort n'était-elle destinée qu'à surimposer en quelque sorte au génie une personnalité nouvelle renforçant la sienne. En même temps, elle aurait assuré un contact entre les fondateurs et lui, suivant l'idée universellement répandue que l'âme de la victime reste au service du sacrifiant : la légende de Shorkot en témoigne. Loin qu'on ait oublié, à Arangarh, la divinité chtonienne primitive, si l'on s'est mis là où elle était apparue, c'est évidemment pour capter sa vertu belliqueuse. Mais comment concilier cette donnée avec l'affirmation que le Baiga est devenu la divinité tutélaire ? Les analyses qui précèdent suggèrent qu'on ne remplace pas la divinité chtonienne par l'esprit du mort ; on lui fait plutôt revêtir, sous le couvert de cette association, une modalité plus directement accessible à ceux qui ont pris l'initiative du sacrifice.

Nous avons eu ailleurs (1) l'occasion de décrire la survivance d'idées analogues, chez les Annamites notamment, dont les croyances populaires gardent souvent un air de famille avec ce que nous pouvons restituer du pré-aryen dans l'Inde.

Les Annamites ont encore des génies locaux, des patrons villageois, qui sont des morts dont on connaît le nom et souvent la date de décès. Une simple adoption, au lieu d'un sacrifice sanglant, permet aux villages de s'acquérir ces protecteurs. Pour peu qu'on en étudie les traditions, il apparaît que ces génies communaux sont les héritiers d'antiques Patrons du Sol. Le dieu du Sol, en Annam comme en Chine, est devenu « dieu des murs et des fossés » dans les centres urbains ; c'est exactement ce que nous nommerions « le dieu de la ville ». Il semble qu'une évolution analogue ait eu lieu dans les deux pays. « L'idée générale qui se dégage de tous les faits qui concernent ce génie, écrit le P. Cadière, c'est que le sol sur lequel les Annamites sont fixés, la terre qu'ils cultivent, même lorsqu'ils l'ont conquise sur la grande forêt, ne leur appartient pas en propre. Il y a un maître, 'le vrai propriétaire de la Terre', dont les droits sont antérieurs aux leurs, dont les droits sont imprescriptibles. Eux ne sont que des occupants d'un jour. Ils doivent donc en toute occasion faire acte de dépendance, de vassalité, de location. » (2)

Nous touchons là à l'idée la plus « primitive », sans doute, qu'il nous soit possible d'atteindre dans cet ordre de conceptions ; à savoir, que le défrichement est une désacralisation. Idée qui se retrouve aussi au fond des faits indiens, et chose remarquable, sous des aspects très comparables à ceux qu'elle prend dans tout le pays annamite, au sens géographique que nous

---

(1) *Les Religions de l'Indochine*, dans Sylvain Lévi, *Indochine*, t. I, Paris, 1931, p. 141 sq., *Le génie tutélaire du village*.

(2) L. Cadière, *Religions annamites*... dans G. Maspero, *Un Empire Colonial Français, l'Indochine*, t. I. Paris, 1929, p. 295.

donnons à ce mot, c'est-à-dire aussi bien chez les Chams que chez leurs conquérants. Bien qu'éliminé du territoire communal, le Cham, dans certains villages annamites du Sud-Annam, reste en contact direct avec le génie tutélaire et sa présence est jugée nécessaire lors de la fête annuelle. Les Chams, de leur côté, ont des rites où ils font aux Moï une place montrant qu'ils les considèrent comme les vrais maîtres du sol — uniquement, bien entendu, au point de vue magique (1). Il n'en va pas autrement, au dire de CROOKE, des villages semi-hindous des Vindhya qui font venir des sorciers aborigènes (les Baiga), afin de les préposer à des cultes municipaux en étroit rapport avec le sol. En fait, tout ce que nous venons d'observer là ne compose-t-il pas un commentaire saisissant de la brutale histoire qui nous est contée du Baiga enfoui, à Arangarh, dans le terrain même qu'il avait désigné aux constructeurs ? La propriété rituelle du sol par les tribus sauvages et la manifestation du *genius loci* sous les traits d'un habitant des bois ne sont que deux étapes d'une même symbolisation, partie sans doute de la crainte obscure inspirée par un pays non défriché où l'on entreprend de s'installer, et dont il importe de se rendre les divinités favorables.

Mais s'il faut admettre que d'imprécis génies du sol sont ainsi les devanciers légendaires des patrons locaux, il reste à expliquer la substitution, ou la superposition à ces divinités chtoniennes de personnages divers, baiga, enfants, brâhmanes dans l'Inde — avec sacrifice sanglant — ou sous une forme plus tempérée, personnages ayant authentiquement vécu et d'aventure encore vivants, chez les Annamites. Dans ce dernier domaine l'évolution a pu être commandée en partie par l'idée que le monde surnaturel est, comme le nôtre, doté d'une hiérarchie : des Génies sont préposés chacun à l'une des circonscriptions administratives de l'empire. L'office de génie tutélaire a fini par être considéré, à la chinoise, comme une magistrature : la fonction est dévolue à des personnes qui s'y succèdent. Les âmes des morts briguent ces emplois et de grands lettrés peuvent de leur vivant même prêter leur esprit à un village dont il devient le patron. Et pourtant tous ces personnages disparates fusionnent en quelque manière avec l'obscure notion du génie chtonien, survivant au fond

---

(1) Les Chams nomment rituellement les Moï « frères aînés ». Nous avons signalé dans un précédent article l'intérêt de certaines cérémonies mixtes, Chames-Annamites, ou Moï-Chames. Les Moï participent à divers cultes chams. A Pō Klaun Garai nous les avons vus chargés en privilège de préparer la grande fête annuelle du Katê, coupant la végétation qui escalade le temple et débroussaillant le sol alentour : il faut connaître le rôle essentiel joué par le sol du lieu sacré dans tous les cultes indochinois pour mesurer la portée d'une telle coutume. Cette venue annuelle des Moï à Pō Klaun Garai correspond exactement, en changeant les parties, à l'invitation des Chams par le village annamite de Sơn-hải pour la fête de son génie. Somme toute on peut avancer que dans le Sud-Annam nombre de cultes se présentent comme des faits d'ordre géographique plutôt qu'ethnique [*Deux légendes chames*, BEFEO., XXXI, 1931, p. 69].

de la conscience populaire. C'est ce que montre un fait signalé par un observateur très consciencieux, M. NGUYỄN-VĂN-KHOAN : quand un nouveau groupe vient à se constituer, par exemple sur une des grandes concessions européennes, s'il n'adopte pas immédiatement un génie spécial, « il construit toujours un *đình* (temple affecté au culte municipal) et y adore un vague génie du sol, *thổ thần* 土神, qui préside à la localité, en attendant l'occasion d'accueillir un génie qu'agréeront les habitants ». (1)

Ces conceptions rituelles sont compliquées et l'influence du taoïsme y est souvent apparente. Nous noterons toutefois que le témoignage du *Dīgha nikāya* se rapproche fort de l'« administration de l'au delà » sino-annamite : nous voyons se dessiner dans le *Sutta* pāli toute une hiérarchie de dieux souterrains, grands, moyens et petits, qui reproduisent sous terre, si l'on peut dire, la carte politique du monde des hommes, marquée par la distribution des capitales ou villes royales grandes, moyennes et petites (2). D'autre part, l'introduction du *Khadiraṅgāra jātaka* nous a prouvé que là aussi les fonctions sont révocables (3). La similitude des deux systèmes parvenus au terme de leur évolution, reste donc aussi formelle que celle dont témoignaient leurs frustes antécédents ethnographiques (4). N'est-ce pas que de part et d'autre

(1) NGUYỄN-VĂN-KHOAN, *Essai sur le Đình et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin*, BEFEO., XXX, 1930, p. 118. Ce mémoire très documenté, et de première main, contient de nombreux exemples de cultes locaux qui donnent sur la religion annamite des lumières qu'on ne saurait attendre des ouvrages européens, documentés d'ordinaire par des lettrés annamites surtout au fait des traditions sinisantes : naturellement cette faiblesse n'atteint pas l'œuvre remarquable du P. CADIÈRE auquel nous devons tant ici et ailleurs. Mais nous ferions volontiers à l'*Essai sur le Đình* une place auprès de l'*Anthropologie populaire annamite*.

(2) Supra, p. 660 sq.

(3) Et en outre qu'il existait une hiérarchie bien définie de qualifications divines : génies domestiques, génies de la ville, Régents des quatre parties du monde, et enfin Indra (supra, p. 661, n. 1).

(4) C'est ici qu'il convient de rappeler la singulière faveur dont ont joui, dans les textes bouddhiques, les énumérations de patrons locaux, ou yakṣa, qu'on représente préposés chacun à la protection d'un royaume ou d'une ville. M. Sylvain LÉVI a consacré un grand article au *Catalogue géographique des yakṣa dans la Mahāmāyūrī* [JA., 1915, I, p. 19-138], après avoir déjà attiré l'attention sur des listes analogues dans la cinquième de ses *Notes chinoises sur l'Inde* [*Quelques documents sur le bouddhisme indien dans l'Asie Centrale*, BEFEO., V (1905), p. 262 sq.]. Le vinaya des Mūla Sarvāstivādin nomme lui aussi à maintes reprises des yakṣa locaux [cf. J. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les textes apparentés*, JA., 1914, II, p. 493-568]. « Le catalogue géographique de la Mahāmāyūrī, dit M. Sylvain LÉVI, montre que ce texte, sous sa forme actuelle, remonte aux trois ou quatre premiers siècles de l'ère chrétienne... L'archéologie de l'Inde est encore trop peu avancée pour nous permettre de reconnaître si l'attribution à chaque ville de son Yakṣa tutélaire est conforme à la réalité ou simplement fantaisiste. Si le catalogue est digne de confiance, il nous révèle un chapitre important de ces cultes populaires que la littérature laisse à peine entrevoir : il nous aide ainsi à préciser la notion, en apparence si floue, du Yakṣa. A voir Viṣṇu désigné comme le Yakṣa tutélaire

un même symbolisme savant a porté les mêmes fruits dans des sols analogues ? Que le présent mémoire conduise à cette conclusion, ce n'en est évidemment

---

de Dvāraka, Kārttikeya comme le Yakṣa tutélaire de Rohitaka, Vibhīṣaṇa comme le Yakṣa tutélaire de Tamraparṇī, Duryodhana comme le Yakṣa tutélaire de Srughna, et Arjuna, dans le même vers, comme le Yakṣa tutélaire d'Arjunavana, on se rend compte que le Yakṣa est essentiellement un personnage divin étroitement associé par la tradition aux souvenirs locaux ; les uns ont brillamment réussi, et par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie, ils se sont imposés à l'Inde entière ; d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher. Par le rôle qu'ils jouent et par l'inégalité de leur destin, ils rappellent de bien près nos saints patronaux » [*Catalogue des Yakṣa*, loc. cit., p. 119 et 121].

La documentation pâlie que nous venons d'examiner évoque une organisation analogue à celle de ce catalogue. Elle établit même plus intimement la relation, non seulement topographique, mais magique entre le yakṣa local et le pouvoir local, dans une même localité. Comme d'ailleurs (et de tous temps), le dieu du lieu est celui du groupe, notamment celui du chef, cette connection est une raison nouvelle de croire avec M. Sylvain Lévi que les yakṣa sont étroitement associés aux traditions locales. Il serait intéressant de reprendre à ce point de vue les catalogues géographiques du genre de celui fourni par la *Mahāmayūrī*. Mais, — et M. Sylvain Lévi en avertit bien — « l'Inde a toujours été trop amorphe pour que nous puissions prendre au pied de la lettre les indications de ce catalogue ; partout la fantaisie des fidèles et l'exploitation lucrative des lieux sacrés a dû susciter des cultes concurrents qui se disputaient l'honneur et le profit ». En fait, d'une liste à l'autre « l'accord . . . n'est qu'une rare exception, les divergences sont beaucoup plus fréquentes » [*ibid.*, p. 120].

Il est visiblement fait flèche de tout bois : attributions locales qui « ne sont pas toutes de pure fantaisie » [*ibid.*, p. 121], associations purement formelles de noms, et systèmes symboliques divers s'y rencontrent. Par exemple dans la liste des villes, « Pāṭaliputra vient en tête, avant Rājagṛha, qui occupe pourtant une place d'honneur, avant Kapilavastu [*ibid.*, p. 30, 58, 116] ». M. Sylvain Lévi voit dans cette prééminence un souvenir de l'éclatante fortune que connut Pāṭaliputra sous les Maurya, qui y avaient établi leur capitale. Quant à Rājagṛha, « trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister » [*ibid.*, p. 60-61], on n'est guère plus surpris de le trouver dans les premiers rangs que d'y rencontrer auprès de lui les noms fameux de Kapilavastu, Çrāvastī, Vaiçālī, etc. Mais entre Pāṭaliputra et Rājagṛha s'insèrent des indications qu'il est au moins singulier de trouver à cette place. On a en effet mention dès les deux premiers vers, de Sthūnā, Bhadrapura et Uttarā. « Sthūnā est un village de brahmanes rendu fameux par une décision du Bouddha ; consulté par Śroṇa Koṭikarṇa sur la limite des pays de stricte observance, le Bouddha indique Sthūnā comme la limite à l'Ouest . . . » N'est-ce pas cependant un titre assez mince à prendre rang entre Pāṭaliputra et Rājagṛha ? Bhadrapura vaut moins encore : c'est « très probablement Bhaddiya nagara des textes pâlis, la 'ville heureuse' où réside Meṇḍhaka, le type de l'homme fortuné ». Les textes pâlis la situent « dans le pays des Aṅga, ou même au-delà des Aṅga, donc à l'Est de Pāṭaliputra, vers le delta du Gange ». Pour Uttarā, le paradoxe se renforce : ce mot n'est même plus un nom de lieu, « mais désigne la région du Nord (*uttarā diś*) ». Que tirer de cela ? Une indication claire et précieuse, croyons-nous : Sthūnā est à l'Ouest, c'est même une limite vers l'Ouest ; Bhadrapura est à l'Est ; on sait que Rājagṛha (le moderne Rajgir) est au Sud de Pāṭaliputra (Patna), enfin Uttarā est le Nord, purement et simplement. Il en résulte, à ce qu'il nous semble, un schéma des quatre orients autour de Pāṭaliputra, ville centrale, ville impériale, ville, comme nous avons appris à le reconnaître, « au sommet du monde ». Toutes

qu'une démonstration partielle, vu l'étendue et la diversité du sujet. Mais on ne doit pas oublier que d'autres enquêtes semblent apporter chaque jour dans

---

les raisons de choisir ces diverses localisations ne sont peut-être pas là, mais le motif essentiel de leur groupement transparaît. Ce qu'on nous montre en manière de préface, au début de la liste géographique, c'est un cosmogramme orienté, marqué aux cinq « points » de l'espace par un yakṣa : le « monde des *ariya* » du pâli. Si telle est bien l'intention cachée du rédacteur de ces vers, une autre singularité relevée par M. Sylvain Lévi prendra une importance nouvelle. A Rājagṛha, le catalogue mentionne les deux monts célèbres, Gṛdhrakūṭa et Vipula. Or, « à côté de ces noms universellement connus on est surpris de rencontrer Sthitīmukha [terme inconnu par ailleurs ; le texte dit « *Vajrapāṇī Rājagṛhe Gṛdhrakūṭe... Garuḍo Vipule yakṣaç Citraguptaḥ sthitīmukhe...* »]. Les variantes : Sthirīpura, Tritimukha, Citīmukha, montrent que les interprètes et les scribes n'étaient pas moins embarrassés que nous par ce nom. Le mot *mukha*, bouche, embouchure, commun à tous les textes [sauf un] fait penser à « la bouche de l'enfer qui s'ouvrait dans les flancs du mont Vipula (Hiouen-tsang, *Mémoires*, II, 24-26, etc.). Le nom de yakṣa local, Citragupta, favorise cette hypothèse : Citragupta est en effet le greffier des enfers » [*ibid.*, p. 61]. Cette belle inférence de M. Sylvain Lévi trouverait sa confirmation dans notre hypothèse : si le schéma des premiers vers du *Catalogue* est un petit cosmogramme, avec ses quatre pointes horizontales et la direction d'en haut (c'est-à-dire le monde céleste) en son centre à Pāṭaliputra, la « bouche de l'enfer » le complète en lui ajoutant l'accès du monde inférieur des morts. Que cet accès soit à Rājagṛha, c'est-à-dire au Sud, qui est pour l'Inde la direction du Royaume des morts, cela rentre directement dans nos vues. C'est peut-être même en partie ce qui aura amené le choix de cette illustre cité, tout comme pour Sthūnā sa réputation d'être la limite occidentale des pays d'observance régulière ; le nom d'Uttara « le Nord » qui complète la liste, atteste plus éloquemment encore que le souci de l'orientation l'emporte sur celui de citer des villes célèbres soit par leur illustration propre, soit par leur importance dans l'histoire du bouddhisme.

La *Mahāmāyūrī* place à Pāṭaliputra le yakṣa Krakucchanda. Il existe dans les transcriptions chinoises la trace d'une variante *Kurusunda*, *Kurusunad*, mais *Krakucchanda* est garanti par le tibétain et la meilleure version chinoise, celle d'Amoghavajra [*ibid.*, p. 30, n. 1, cf. pour la valeur respective des versions chinoises, p. 26-27]. Sur ce Krakucchanda, M. Sylvain Lévi ne présente aucune observation. C'est un nom de formation erratique et qui, on le sait, appartient en propre à un Buddha, le premier de la série Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa, Çākyamuni, qui est celle de notre époque cosmique et que complétera Maitreya. Morphologiquement il est aussi difficile de séparer du Buddha Krakucchanda le nom du yakṣa Krakucchanda que le nom du yakṣa Viṣṇu à Dvāraka *(Viṣṇur yakṣo Dvārakāyām)* ou celui du yakṣa Kārttikeya à Pohitaka *(Rohitake Kārttikeyaḥ kumāro lokaviçrutaḥ)* des dieux brâhmaniques Viṣṇu et Kārttikeya. Ce n'est pas dire que Pāṭaliputra ait pu être mis sous l'actuelle sauvegarde d'un buddha dès longtemps disparu. Mais le yakṣa local devait bien par quelque trait évoquer cette figure du passé. Notons au passage que l'interprétation proposée plus haut du schéma des cinq premières localités, qui nous a déjà utilement servi, jetterait encore un jour assez heureux sur ce point. Pāṭaliputra, dans le système, équivaut au point central ou au point d'en haut, en lequel nous avons appris à reconnaître une image du « point initial » d'une série cosmique, à la fois dans l'espace et dans le temps, et autour duquel nous avons vu comment se développe la création. Or on ne peut manquer d'être frappé de ce que Krakucchanda est le nom du premier buddha de notre période, avec qui tout commence. Sa place obligée serait au centre et au sommet du cosmogramme, donc à Pāṭaliputra, cette ville que le *Mahāparinib-*

des domaines culturels en apparence bien séparés, les indications les plus

bāṇa sutta identifie justement, sous le voile de l'allégorie, avec le Meru des Trente-trois dieux, centre et faîte du monde. Le bouddhisme, en fait, a élaboré par la suite un cosmogramme pentaédrique, cette fois-ci explicite, aux cinq pointes duquel il a mis les Cinq Jina : Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi. Dans le plan transcendant où se tiennent ces buddha abstraits, le centre mystique est ordinairement affecté à Vairocana. Mais au-dessous se place un système terrestre, démarquant le précédent. Il se partage en cinq régences, tenues et à tenir successivement par les quatre buddha du passé, et Maitreya cinquième, qui reste à venir. C'est un cosmogramme que l'on pourrait dire énoncé en termes du Petit Véhicule, au-dessous de celui qui ressortit au domaine propre du Mahāyāna. Or, au centre et en haut, donc associé à Vairocana, nous y trouvons bel et bien Krakucchanda (A. Getty, *Gods of Northern Buddhism*[2], p. 31 sq.), de sorte qu'à tout prendre, au centre et au-dessus des quatre autres régions, Krakucchanda, l'associé de Vairocana, est installé dans la même situation mystique que le yakṣa Krakucchanda, son homonyme, occupait à Pāṭaliputra, selon la *Mahāmāyūrī*, entre quatre spécifications des orients géographiques, limites du monde des *ariya*.

Est-ce au schéma tardif des cinq Jina et des cinq Buddha terrestres que se rattache cette affectation, mise en vedette dès son premier vers par la *Mahāmāyūrī* ? Il n'y a pas impossibilité absolue à cela ; toutefois l'idée ordinaire que l'on semble s'être faite de la cinquième direction comme point initial du cosmos imposait à elle seule au Buddha Krakucchanda, indépendamment de toute référence aux Jina, une place analogue à celle qu'il occupe en fait dans le système qui postérieurement s'est placé sous leur nom. C'est cette localisation cosmologique qu'évoque peut-être la localisation à Pāṭaliputra d'un yakṣa Krakucchanda, dans le plan d'un microcosme topographique à cinq parties maîtresses aux cinq orients. (Sur le principe de ces mises en scène réduites du monde dans la géographie religieuse, cf. infra, p. 706 sq.)

Mais n'est-ce pas aller à l'encontre de ce que disait M. Sylvain Lévi, à savoir que des yakṣa, tous étroitement associés aux souvenirs locaux, « les uns ont brillamment réussi, et par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie,... se sont imposés à l'Inde entière », tandis que « d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher » ? Au lieu de génies locaux passant dans la littérature, nous verrions, si notre précédente analyse se vérifiait, un personnage surtout littéraire (le Buddha Krakucchanda) se réduire à la taille d'un patron de ville. — N'est-il pas invraisemblable que le *genius loci* de Pāṭaliputra ou Pāṭaligrāma, village apparemment sans importance antérieurement aux Maurya, ait eu nom Krakucchanda, avant qu'on n'eût imaginé un buddha de ce nom, et que ce soit ce petit yakṣa qui ait fourni au bouddhisme le personnage du premier buddha du Bhadra-kalpa ? La spécification de Krakucchanda yakṣa, comme yakṣa du point central, à partir de la notion plus générale du premier buddha du Kalpa, reste sans doute en soi l'hypothèse la moins forcée (a). Elle s'appuie sur des exemples parallèles dans le catalogue même de la *Mahāmāyūrī*. Il serait en effet à peine croyable qu'en affectant Vibhīṣaṇa à Ceylan les rédacteurs aient consciemment et authentiquement voulu consigner l'existence connue d'eux d'un culte local de Vibhīṣaṇa dans cette île, antérieurement au *Rāmāyaṇa* ; de même pour Arjuna, Arjunāvana et le *Mahābhārata*. Si plus d'une fois des génies locaux ont pu fleurir en dieux dans la tradition savante et littéraire, comme le veut M. Sylvain Lévi, les catalogues nous mettent aussi en présence de l'effet inverse. Ce sont, dans ce cas,

(a) On trouverait dans la légende d'Açoka quelques indications d'un rapport entre la dynastie maurya et la tradition du Buddha Krakucchanda.

encourageantes (1).

En tout cas, nous voyons mieux maintenant comment se présente dans le domaine indien l'utilité d'affecter à toute construction que l'on veut fortifier magiquement un génie gardien, particulièrement en recourant à la mise à mort d'un homme, réglée à cet effet. Le but poursuivi n'est pas simplement « de propicier les divinités dérangées en creusant le sol », comme l'écrivait jadis FAUSBÖLL dans une note à sa version anglaise du *Takkāriya jātaka* : il va nous être possible de rectifier sur ce point important son interprétation du récit pāli.

Brahmadatta, roi de Bénarès, avait pour chapelain un brâhmane édenté aux yeux rouges que sa femme trompait avec un second brâhmane affligé des mêmes infirmités. Le chapelain avait tout tenté, mais en vain, pour la ramener à ses devoirs. Il machina un stratagème propre à le délivrer définitivement de son rival. « Mahārāja, alla-t-il dire au roi, votre ville est la première du Jambudvīpa, et vous le premier roi de ce continent ; mais tout roi prééminent que vous soyez, votre porte Sud est mal ajustée et inauspicieuse. » — « Que

---

les dieux majeurs qui s'ancrent au sol à titre patronal. D'ailleurs, c'est tout comme pour les saints patrons de chez nous, si bien évoqués dans ce mémoire de M. Sylvain LÉVI. Des cultes païens locaux ont pu jadis fournir une matière à l'hagiographie chrétienne ; mais au moyen-âge, par un juste retour, des Saint-Michel et des Saint-George descendus tout armés des légendes littéraires reviennent s'attacher au sol. L'archange n'est plus qu'un petit dieu de village, Krakucchanda, qu'un yakṣa : même réduction, avec sans doute, recouvrement d'une tradition locale préexistante par le personnage littéraire, et cela grâce à quelque affinité qui ait pu appeler celui-ci en un tel endroit.

Pour Pāṭaliputra, c'est évidemment la valeur cosmologique attribuée à cette ville impériale qui justifierait le mieux la fixation que nous proposerions d'y reconnaître. Dans le *Mahāparinibbāna sutta*, les Trente-trois dieux passeront, il est vrai, pour être secrètement les patrons de ce site. Mais il n'est pas impossible de reconnaître le même thème sous cette variante : ces dieux, avec leur Meru, ne sont là que pour symboliser l'axe du monde, rôle que nous ne croyons pas abusif d'assigner aussi à un yakṣa Krakucchanda régnant au centre d'un diagramme des quatre orients.

L'ensemble de ces croyances constituerait pour l'Inde (comme en Chine, où la tradition est mieux étudiée) une ample géomancie mystique et politique, centrée autour du pouvoir royal, puis analogiquement autour des établissements subordonnés qui, autour de lui, s'étalent comme sa monnaie, les unités inférieures restant conçues à l'image de celles de l'ordre le plus élevé selon une règle que nous avons déjà signalée. Si Pāṭaliputra prétend localiser sur son site l'axe cosmique ou une réplique du Meru, ce qui revient au même, on peut prévoir que de moindres bourgades finiront par se tailler une part dans ces allégories. A chaque élément de ce système symbolique un yakṣa particulier se trouvera aisément affecté. Mais n'anticipons pas sur de prochains chapitres.

(1) Infra, p. 695. Auprès de l'œuvre des spécialistes, tels que M. PRZYLUSKI, M. FABRI et autres, on doit citer l'effort remarquable et très équilibré que poursuit M. R. BERTHELOT dans une série d'articles donnés à la *Revue de Métaphysique et de Morale*. [*L'astrobiologie et la pensée de l'Asie : Essai sur les origines des sciences et des théories morales*, (RMM.), XXXIX, 1932, p. 293-322, XL, 1933, p. 41-64, 457-479, *à suivre*.]

devrai-je donc faire, Maître ?» — « Ce qu'il faut, c'est jeter à bas l'ancienne porte, choisir des bois parfaitement convenables, faire une offrande aux divinités (*bhūta*) gardiennes de la ville et commencer la construction sous une conjonction d'astres favorables. » Tout étant prêt, le chapelain s'en revint trouver le roi : « Demain les étoiles sont bonnes, il ne faut pas laisser passer l'occasion : faisons l'offrande et dressons la porte ! » — « Maître, que faut-il se procurer en vue de cette offrande ? » — « Seigneur, une porte très puissante est prise en charge par des divinités très puissantes. Saisissez-vous d'un brâhmane édenté aux yeux rouges qui soit de lignée irréprochable des deux côtés, mettez-le à mort et sacrifiez sa chair et son sang. Descendez son corps au-dessous de la porte que vous élèverez : vous assurerez ainsi votre Fortune et celle de votre ville. » Le roi, naturellement, accepte. Le mari exultant songe à s'emparer de son rival. Il n'a que le tort de dévoiler trop tôt le plan à sa femme, pour la narguer. L'autre chassieux, prévenu, s'enfuit, et avec lui tout ce qu'il y avait dans Bénarès de brâhmanes édentés aux yeux rouges : à l'heure fatale, l'infortuné chapelain reste la seule victime possible. Le roi hésite. On lui représente la nécessité d'agir. « Le chapelain lui-même l'a dit : si nous laissons passer ce jour, ce n'est pas avant un an qu'on aura de nouveau la conjonction propice. » Faut-il laisser pendant un an une brèche béante dans la muraille de la cité ? Quelle occasion pour l'ennemi ! Le brâhmane est perdu et dans la rédaction originale du conte il n'est guère douteux qu'il n'ait été sacrifié. L'adaptateur bouddhique a pourtant reculé devant cette conclusion si nécessaire. Le récit, très alerte jusque-là, se perd en d'inutiles longueurs. On charge de l'opération un jeune brâhmane, Takkāriya, l'élève du chapelain : il n'est autre que le futur Çākyamuni. Pouvait-on le laisser tuer son maître ? Il lui débite donc tout d'abord maintes histoires, où revient l'avertissement profitable que *trop parler nuit*, puis, ce qui vaut mieux, il le libère et égorge un bouc à sa place. Personne n'en paraît surpris et l'on ne nous parle plus des appréhensions et de la grande impatience que la cour avait manifestées au moment où elle entendait imposer au roi la mise à mort du seul brâhmane édenté aux yeux rouges disponible. Le dénouement est factice : c'est du moins un bon exemple de substitution, pris sur le vif, sinon dans la réalité, du moins dans l'imagination des fabulistes (1).

Mais à quoi répond exactement, dans le conte, ce sacrifice humain à l'inauguration de la porte ? Le projet d'ensevelir le corps sous le seuil nous avertit qu'on devait prétendre l'en constituer gardien. C'est ce que Fausböll ne paraît pas avoir bien saisi : *Mahesakkhaṃ dvāraṃ mahesakkhadevatāhi adhiggahītaṃ*, dit le pāli ; nous comprenons pour notre part : « une porte très puissante est *prise en charge* par des divinités très puissantes », ce qui s'écarte un peu de la traduction anglaise : « a great gate is possessed and guarded by

(1) *Jātaka*, 481, éd. Fausböll, IV, p. 242 sq. ; trad. Cowell [- Rouse], IV, p. 153 sq.

great spirits ». FAUSBÖLL exprime *statiquement* la notion, alors que nous croyons saisir une nuance inchoative dans *adhiggahīta*. Le préfixe *adhi* indique « la direction, en tant que dénotant un mouvement vers un terme ou un but bien défini » (PTS., Dict., s. v.) aussi bien et mieux qu'une simple localisation (« au sommet de, au-dessus, sur, dans », *ibid.*). Nous inclinerions à lui attribuer ici la première de ces valeurs : « prise de possession, entrée en charge » (rapprocher *adhigacchati* de *adhiganhāti*). La possession pure et simple, suggérée par « possessed and guarded », est en effet rendue ailleurs dans ce texte à l'aide de la même racine (sk. GṚH), mais affectée du préfixe *pari*° (*nagara*pariggāhakānaṃ *bhūtānaṃ baliṃ datvā*...). On se rappellera enfin que dans le passage précédemment cité du *Mahāparinibbāṇa sutta* (1), pour indiquer que des dieux fréquentent l'emplacement futur de Pāṭaliputra, le pāli prête au Buddha le pouvoir de discerner des milliers de dieux hantant [à demeure: *pari* + GṚH] ces lieux « *devatāyo sahass 'eva... vatthūni pariganhantiyo* », tandis que le commentaire emploie le préfixe *adhi*° lorsqu'il s'agit d'indiquer que les génies prennent momentanément possession des architectes, mot à mot : s'introduisent dans le corps de ces derniers (*tesaṃ sarīre devatā* adhi*muccitvā*...). Dans notre jātaka il n'est donc pas uniquement question d'un sacrifice aux dieux tutélaires occupant l'emplacement. Il s'agit d'un rite destiné à faire *entrer en fonctions* (*adhi* + GṚH) un génie nouveau ou renouvelé : l'enfouissement envisagé du corps de la victime commente suffisamment la prescription.

D'autre part, ici comme dans le *Mahāparinibbāṇa sutta*, il est clairement entendu que la puissance magique de la construction et celle de la divinité locale sont corrélatives : « une porte très puissante est prise en charge par une divinité très puissante », dit le jātaka, tout comme l'autre source enseigne que « là où des divinités très puissantes... moyennes... inférieures hantent le site, c'est là [respectivement] qu'elles incitent des rois ou ministres de très grande... moyenne... faible puissance à bâtir leurs demeures. » Il n'échappera donc pas qu'on ne peut espérer plus de la nouvelle porte que de l'ancienne, s'il ne se produit simultanément quelque changement du côté de l'esprit tutélaire. Si l'on veut une porte plus puissante, il est besoin avant tout d'une divinité plus puissante : d'où les préparatifs du chapelain et du roi pour loger au point sensible un gardien surnaturel entouré de l'horrible prestige qui ne pouvait manquer de s'attacher au meurtre d'un brâhmane (2).

---

(1) Supra, p. 660.

(2) L'aspect repoussant de la victime proposée n'est pas non plus sans jouer un rôle dans l'affaire. Un esprit tutélaire « édenté et aux yeux rouges (*piṅgala*) » eût été, par ce dernier trait, de même famille que le Roi des yakṣa, Kuvera Ekākṣapiṅgala, dont il est question dans le *Rāmāyaṇa* (*Uttarak.* XIII) et auquel une inscription chame adresse cette invocation : « Puisse Ekākṣapiṅgala (Kuvera, le Borgne à l'œil rougeoyant) ainsi nommé pour avoir été meurtri par la vue de Devī, augmenter les richesses du

Et cependant il est bien certain qu'il existait déjà une divinité sur l'emplacement ; elle est si peu oubliée qu'il peut sembler que ce soit à elle qu'on ait l'intention d'« offrir » la victime : « faites une offrande aux divinités gardiennes », dit au roi le chapelain. C'est ce qu'a observé FAUSBÖLL, qui conserve là un argument spécieux en faveur de son interprétation. Avec celle-ci pourtant nous aboutirions à une contradiction : en même temps qu'on paraît vouloir supplanter l'ancienne divinité, ou lui voue d'autre part le brâhmane sacrifié. Faut-il croire que les deux conceptions se mélangent dans l'esprit du rédacteur, sans qu'il ait pris soin de les accorder davantage ? A la rigueur, on pourrait se résoudre à l'admettre. Mais n'est-il pas plus vraisemblable que cette tradition, apparemment incohérente, repose plutôt et très logiquement sur le symbolisme dont l'autel du feu védique nous a fourni la plus haute attestation ? L'ancien dieu n'est pas supplanté, mais renforcé ou recouvert : on lui fait revêtir, par le sacrifice, une personnalité plus fraîche, aux caractères plus accusés, et qui du même coup le mettra plus étroitement sous la dépendance du sacrifiant qui aura su imposer cette surcharge magique à la personnalité naturellement assez amorphe du dieu chtonien. Entre la première divinité du lieu, imprécise et peu saisissable, et le brâhmane qu'on se propose de sacrifier, il y aurait à peu près le même rapport qu'entre le lièvre et le Baiga d'Arangarh.

Dans le rituel de l'*agnicayana* (qui, ne l'oublions pas, apparaît dans le védisme au moment où s'y décèle l'afflux des croyances aborigènes) nous voyons déjà que l'homme sacrifié donne à la construction la valeur d'une réplique de l'Homme cosmique, en même temps qu'elle devient une sorte de double du sacrifiant : ces deux natures distinctes s'unissant en elle assurent précisément un passage de l'essence du sacrifiant à celle du monde. Somme toute, le fidèle et son dieu communient dans la victime devenue consubstantielle à chacun d'eux. Or, c'est un trait souvent relevé dans la tradition du sacrifice humain, que la victime y est identifiée au dieu ; on a même pu rattacher à cette notion l'anthropophagie dont l'immolation est parfois suivie. En mangeant le dieu, on devient dieu. « L'anthropophagie rituelle, dit très bien WESTERMARCK, procède manifestement de l'idée que la victime offerte à une entité surnaturelle participe de sa sainteté : le sacrifiant désire s'intégrer une portion de cette vertu salvifique. On suppose ainsi que les qualités surhumaines de l'homme-dieu sont assimilées par celui qui mange sa chair ou boit son sang. » (1) Cette idée de communion se retrouve sous un autre

---

Seigneur et les défendre à jamais des larrons ! » [Cf. L. FINOT, *Notes d'Epigraphie*, BEFEO., XV, 2, p. 190]. Si nous ne nous abusons, on comptait que ce caractère de la victime serait absorbé par la divinité pré-existante, ainsi renforcée et spécifiée par la personnalité coadjutrice envoyée « en elle ».

(1) E. WESTERMARCK, *Origin and development of the moral Ideas*, London, 1906-08, II, p. 563. Cf. HERE., VI, p. 844a.

aspect dans le sacrifice du *meriah*, pratiqué encore quelquefois au siècle dernier chez les tribus arriérées de l'Inde. Le village met la victime en pièces et chacun emporte sa part ; là encore il n'est pas douteux que l'homme sacrifié ne soit le représentant du dieu, et un intermédiaire entre lui et les sacrifiants. Chaque famille ensevelit son lambeau de chair dans un champ : dès lors le groupe humain possède son dieu réparti dans la terre appartenant aux diverses familles qui le composent. L'analogie de cette répartition et de la structure du *puruṣa* étalé sur le sol de la demeure, selon les rituels architecturaux, est assez frappante. Dans les deux rituels cette disposition mystique constitue l'intermédiaire obligé entre l'homme et la divinité, et conditionne leur rapport.

L'introduction d'une victime humaine dans les fondations d'un édifice a-t-elle passé pour jouir d'une efficacité analogue ? Comme le puruṣa védique ou comme celui des *Çilpaçāstra*, ce puruṣa sacrifié aurait été en un sens un dieu fait de toutes pièces — Crooke nomme l'opération « a deliberate piece of god-making » (1) — mais il n'aurait acquis sa valeur qu'à titre d'image du dieu local préexistant : c'en serait une spécification. *Mezzotermine* conciliant les données contradictoires qui s'opposaient tout à l'heure.

Il va sans dire qu'une notion aussi complexe a peu de chances d'être primitive, tout comme d'autre part son ambiguïté devait nécessairement prêter, une fois formée, à des variations en plusieurs sens (2). La pratique de tuer et d'enterrer un homme pour la propitiation des dieux du sol, presque toujours sanguinaires, est fréquente dans l'antiquité et dure encore sporadiquement en certains pays asiatiques. Si elle ne l'a pas provoquée, la notion que le sang versé fortifie ces esprits suit presque inévitablement la précédente : et voilà une première composante. D'un autre côté, la coutume de constituer un homme — mis à mort tout exprès — gardien d'un trésor, ou d'une construction, n'est guère moins souvent attestée. D'un dieu chtonien que l'on se donne à un dieu chtonien que l'on se rend propice en le fortifiant, il y a peu de différence : le sacrifice sanglant répondait indifféremment à ces deux fins. De multiples apports confluent ainsi dans la notion que nous tentons de définir.

Quoi qu'il en soit, il est clair que par le sacrifice et au profit de celui qui l'accomplit, on vise à obtenir une spécification bienveillante de l'obscure et polymorphe divinité chtonienne.

***

L'interprétation s'applique surtout avec fruit à des cas où la divinité prise à partie par le rituel est une divinité cosmique, un Dieu-tout, comme le Puruṣa védique, ou celui des *Çilpaçāstra*, ou comme le dieu des sacrifices

(1) W. Crooke, *Things Indian*, London, 1906, p. 263.

(2) Exemples de sacrifices qui semblent purement propitiatoires dans Crooke, *Introduction*, etc., 1894, p. 296.

sanglants, dont la mise à mort du *meriah* est une modalité. Spécification ou propitiation sont difficiles à séparer quand il ne s'agit que d'un petit dieu, yakṣa, nāga ou bhūta. Au contraire, la constitution d'un terme symbolique où le monde soit présent et accessible dans une entité ranimée par la victime et équivalant à la Loi totale du monde est caractéristique et sans ambiguïté : nous savons maintenant qu'elle forme le centre des préoccupations géomantiques de l'Inde.

Plusieurs facteurs ont dû, en s'associant à la simple conception du microcosme rituel, déterminer la formation de la théorie architecturale du sacrifice humain. Les traditions indiennes dont nous nous sommes enquis jusqu'à présent — autel du feu, tombeau de l'*agnicit*, temple et maison à valeur de microcosme — sont toutes déjà franchement parvenues à ce stade du développement symbolique. Leurs lointains antécédents ayant été éclaircis dans une certaine mesure, poursuivons-en l'étude au niveau où se placent les documents pāli dont nous disposons. Quand nous arriverons au stūpa, nous serons payés de nos peines : c'est avec une facilité relative que se résoudront certains problèmes dont on n'est pas encore venu à bout, à ce qu'il nous semble, en les abordant directement.

***

Sur la mention des dieux Trayastrimça dans le *Sutta*, la *Sumaṅgalavilāsinī* a trouvé peu de choses à dire. Le commentateur s'est contenté de nous apprendre que cette désignation globale n'indique pas nécessairement l'intervention du corps complet des dieux résidant au ciel des Trente-trois, ni même des trente-trois principaux d'entre eux : il suffit qu'Indra ou Viçvakarman soient présents pour que l'emploi du collectif soit justifié. L'indication est utile, mais d'une portée limitée. Par lui-même le *Mahāparinibbāṇa sutta* est heureusement plus explicite.

Résumons la doctrine exposée tant dans le texte que dans le commentaire. Il nous est dit que les divinités protectrices de chaque site propice à une construction s'évertuent à solliciter l'esprit des architectes : elles les amènent sur le terrain, leur mettent en main les piquets de jalonnement, puis disparaissent, ceux-ci placés. Chaque classe de dieux, des plus humbles aux plus grands, a la vertu d'attirer un roi dont le pouvoir et le royaume soient appariés à sa puissance divine. Mais qu'est-ce qui pousse le Buddha à donner cette information à son auditeur ? Il vient de dire que les ministres du Magadha agissent *comme si les Trayastrimça les conseillaient*. Or, ce sont là les plus élevés des dieux du monde sensible. Indra est leur chef et leur ville occupe la cime du mont Meru. La correspondance précédemment indiquée rend mathématiquement clair, puisqu'ils règnent en souverains sur la montagne à l'axe du monde, qu'ils ne peuvent susciter, à l'endroit qu'ils fréquentent, aucune fondation inférieure à la ville d'un Roi universel. La présence d'une telle cité fera corrélativement de ce site le centre du monde sur lequel s'étendra la puissance

royale : en un mot ce sera la Ville du Cakravartin. Nous avons tout à l'heure appelé l'attention sur le fait qu'au-dessous des royaumes humains, bref au-dessous de la surface de la terre, — vaste carte en relief jalonnée par les capitales, — la doctrine énoncée dans le *Mahāparinibbāna sutta* oblige à concevoir une sorte de carte idéale démarquée de la précédente et la doublant, celle des domaines divins. Les deux mondes sont superposables et toutes leurs parties se correspondent. Le couronnement de cette homothétie, c'est justement la mention des Trāyastriṃça à propos de Pāṭaliputra, centre du « monde âryen », nous dit le texte. Nommer ces dieux, c'est nommer le Meru. Du coup le Buddha prophétise que la ville impériale d'Açoka sera un double terrestre de la Cité divine, d'où rayonne la gloire des trente-trois dieux, au sommet du Meru. La ville du Cakravartin, fût-elle en plaine, comme l'était Pāṭaliputra, ou comme le fut par la suite le lointain Aṅkor, ne s'en trouve donc pas moins bâtie sur un Meru symbolique situé, avec les Trāyastriṃça qu'il porte, au milieu d'un monde complet en lui-même, dont la ville forme le centre et le sommet : ce monde sera, dans le cas d'Açoka, le domaine entier de l'expansion des Ārya. « Aussi loin, dit le sutta, que s'étendent les Ariya, cette ville de Pāṭaliputta sera à la tête de toutes les villes. »

M. Przyluski et M. von Heine-Geldern ont déjà mis en lumière un symbolisme de ce genre, qu'ils appuyaient sur diverses considérations architecturales ou religieuse. Si nous ne nous abusons, leurs inférences se trouvent désormais authentiquement fondées sur le texte. N'est-il pas frappant que cette confirmation découle d'un *Sutta* pāli ? En règle générale, on a trop souvent méconnu la richesse d'information que la tradition méridionale peut mettre au service de recherches portant sur des conceptions qu'on a eu le tort de lier surtout au Mahāyāna. Dans une notable mesure, le Buddha Cakravartin est commun aux deux véhicules et si des croyances spécifiquement mahàyànistes se sont à la longue accumulées autour de ce personnage, le pāli a peut-être fixé plus fidèlement les traits sous lesquels il s'est présenté pour la première fois dans le bouddhisme.

Le côté géomantique de la tradition ancienne ne peut plus faire difficulté pour nous. Nous connaissons la nature magique des aires de terrain consacré où le monde est prétendu réuni, et qui cependant ne s'excluent pas entre elles. La notion d'un Cakravartin spécifiquement « âryen » ne nous surprendra donc pas plus que celle d'un Cakravartin cinghalais ou cambodgien, quelques siècles plus tard : « royautés universelles » (c'est-à-dire fondées sur l'Universel) d'un bout de terre. Est-il nécessaire de rappeler aussi que la surface ainsi délimitée a pour seule fin de donner la stabilité à son centre religieux, où le roi se place d'aplomb sous la porte divine qui mène au ciel, et par où descend le Dieu ? Le cercle magique n'a de valeur que par la verticale élevée en son milieu : c'est ce que matérialise le temple impérial, image en différents domaines tantôt du Mont central des Babyloniens, tantôt du Meru des Indiens. Il est le point d'origine de toutes les directions horizontales de l'espace. Celles-ci sont rendues allé-

goriquement par des symboles appropriés : ou bien, comme en Mésopotamie, c'est le tracé d'une étoile à huit branches (*das geflochtenes Joch*) ; ou bien, comme dans l'Inde, ce sont les huit pétales du lotus orienté de l'*ākāça*, qu'on peut suivre à travers la tradition brâhmanique et bouddhique jusqu'aux lotus inscrits dans les *maṇḍala* tantriques ; ou bien encore ce sont, sur le sol même du royaume, des routes royales se coupant à angle droit au centre saint, pour rayonner de là vers les points cardinaux (1).

Pāṭaliputra s'est donc construit sur l'emplacement d'un double invisible du Meru, qui porte, à son sommet, un « double » également invisible de la ville des Trāyastrimça. Le Meru est comme rentré sous terre sous la ville impériale et celle-ci, avec ses remparts, ses fossés et son palais, n'est que ce Meru lui-même, rendu tangible et ayant passé tout entier, en cette réplique de pierre que la ville constitue, dans le monde des hommes. C'est le vieux symbolisme babylonien, selon lequel le microcosme royal est une image réduite de l'Univers. Le monde royal concentre en lui le monde terrestre, et le premier comme le second sont également faits à l'image du troisième (*Himmelsbild gleich Weltenbild*, A. Jeremias) : c'est même parce que le premier se règle sur le troisième, qu'il impose au second l'influx de la Norme céleste. Le roi est un intercesseur entre le Ciel et la Terre.

***

Dans quelle mesure ces principes s'appliquent-ils aux stūpa bouddhiques ?

Selon nos précédentes conclusions, le dépôt de reliques dans ces monuments a pour effet de les animer d'une vie secrète, comme l'autel brâhmanique du feu l'était au moyen d'un sacrifice humain, et comme l'étaient les portes de la ville royale. Rappelons que dans ce dernier cas la victime ne fait que réaliser une spécification plus précise du symbolisme divin diffus dans le sol et dans la maçonnerie : il en résulte un génie gardien qui est à la fois une manifestation de ce pouvoir mystérieux et une survivance de l'homme sacrifié, dont il conserve certains traits ; les deux se combinent en une entité exorable, formant un intermédiaire entre les fidèles et le dieu impersonnel du lieu : en mettant à mort un brâhmane aux yeux rouges, on escompte la fixation du pouvoir local préexistant et auquel s'adresse le sacrifice, dans la personne nouvelle d'un génie aux yeux rouges, parent de Kubera, génie de la richesse.

Revenons au stūpa. Dans l'*Açokāvadāna*, le Vénérable Upagupta conduit le monarque sur les principaux sites religieux de l'Inde. Après avoir, nous dit-on, passé en revue différents monuments, « il montra au roi le stūpa de *P'o-kiu-lo* 婆 拘 羅 (Vakkula, *Divyāvādāna* : Vatkula) et lui conseilla de faire

(1) BEFEO., XXXII, p. 410-411. Cf. infra, 697 sq.

une offrande. Le roi dit: 'Quels furent ses mérites ?' Le Vénérable répondit: 'Le Tathāgata l'a désigné comme le premier de ceux qui sont exempts d'infirmités et qui ont peu de désirs. Il n'enseigna jamais aux hommes une *gāthā* de quatre pāda.' Alors le roi fit déposer par ses gens une pièce d'or sur ce stūpa. Les conseillers dirent au roi: 'C'est également le stūpa d'un respectable Arhat. Pourquoi n'offrir qu'une seule pièce ?' [partout ailleurs Açoka avait donné cent mille onces d'or]. Le roi répondit: 'Parce qu'il s'est sauvé lui-même et n'a pas pu sauver les autres hommes. Voilà pourquoi je ne lui donne qu'une seule pièce.' Le génie du stūpa refusa et rendit (la pièce) au roi. Les conseillers dirent encore: 'Il a vraiment peu de désirs. Il n'a même pas pris une pièce!' » (1).

Ce récit fait ressortir l'existence d'une communication de nature entre d'Arhat, perdu cependant au sein du nirvāṇa, et le génie qui garde son stūpa. Si tout à l'heure le yakṣa gardien de la porte nous a paru hériter des yeux rouges du brâhmane, ici le yakṣa du stūpa conserve l' « esprit » de Vakkula. De son vivant le Buddha s'était séparé d'une portion de sa personnalité pour la remettre avec ses cheveux à des fondateurs de stūpa. Du même ordre est sans doute ce qui subsiste de lui et de ses disciples, jusqu'après leur nirvāṇa, dans les édifices où leurs reliques sont introduites. Pour bien entendre le procédé, il ne faut pas oublier la valeur respective du stūpa et des reliques. L'édifice n'est pas simplement fait pour la relique ; elle est tout aussi bien à son service, lui conférant la vie microcosmique dont le rituel demande qu'il soit animé. Il est vrai que le Maître et les saints ont quitté ce monde. Mais le stūpa est un autre monde, où les lois de l'existence sont de qualité magique et par conséquent indépendantes de la réalité qui nous entoure.

Nous l'avons déjà signalé, le rituel royal cinghalais traite les reliques comme un Buddha véritable, leur conférant la royauté de l'île et les dotant d'habits,

---

(1) J. Przyluski, *La légende de l'Empereur Açoka* (*Açokāvadāna*) *dans les textes indiens et chinois*, Paris, 1923 (Ann. Mus. Guimet, Etudes, t. 32). Cf. *Divyāvadāna*, p. 396, qui relate ainsi le refus de la pièce : *sā pratyāhatā tasyaiva rājñaḥ pādamūle nipatitā* « rejetée, elle tomba aux pieds du roi ». Il est évident que *pratyāhatā* se rapporte, comme *nipatitā* à *kākaṇi* (fém.) « petite pièce de monnaie », mot que Burnouf ne connaissait pas et qu'il n'a pas rendu ; l'ayant cru masculin, et trompé en outre par la lecture *nipatitāḥ* de certains manuscrits, il traduit : « [les ministres] tombant aux pieds du roi... » (*Introduction*, p. 349). Dans la version sanskrite, la suite fait difficulté : *yāvad amātyā vismitā ūcuḥ aho tasya mahātmano 'lpecchatā babhūvānayāpy anarthī*. Burnouf : « les ministres à ces mots furent frappés d'étonnement et... s'écrièrent : 'Ah ! La modération des désirs de ce sage magnanime a été inutile, puisqu'il n'a pas rencontré de difficultés' ». Cette interprétation était commandée par celle que Burnouf donnait à tort de la phrase précédente ; elles tombent ensemble. *Anārthin* signifie évidemment « désintéressé » et il est probable, venant à la suite du rejet de la pièce, que l'exclamation des ministres correspondait à la version chinoise « il a vraiment peu de désirs, il n'a même (*api*) pas pris une pièce » ; mais le passage est sans doute corrompu, car on en voit mal la construction.

de parures, etc. Ajoutons qu'il leur reconnaît un pouvoir égal à celui du Buddha : par trois fois le *Mahāvaṃsa* et le *Cūḷavaṃsa* leur attribuent la reproduction du Grand Miracle de Çrāvastī.

Lors de l'arrivée de la clavicule du Buddha, sous Duṭṭhagāmaṇi, ce cakravartin plaça la relique, pour l'honorer, sur le dos d'un éléphant et convoqua le peuple. A ce moment, le sacré dépôt s'élança dans le ciel et déploya sous les yeux de la multitude le « double miracle » (*yamakapāṭihāriya*) (1). Canoniquement, c'est la production alternée de gerbes de flammes et de torrents d'eau ; plus tard, on le sait, le Buddha a passé pour s'être dédoublé, puis multiplié. La chronique du règne de Duṭṭhagāmaṇi ne précise pas la manière dont la relique se comporta, et l'on peut penser par conséquent qu'elle ne fit que jeter du feu et de l'eau. Lorsque les mérites de Parakkamabāhu II lui valurent une répétition de ce prodige, il est dit par contre explicitement que la dent du Buddha, bondissant elle aussi en l'air, prit l'aspect du Buddha, et illumina tout Ceylan de rayons des six couleurs (2). Il ne manquait aux reliques que la forme du Buddha : nous voyons qu'elles la prennent. Le stūpa est ainsi, sur le plan magique, un monde complet, le monde de la Loi, et il possède au moins un reflet du Buddha (3).

Chapitre VI.

Du stūpa d'Açoka au Buddha d'or de Duṭṭhagāmaṇi. L'avadāna du don de la Terre.

Mais ne serait-ce pas là que réside également la signification de la statue d'or de Çākyamuni cachée dans la chambre du Mahastūpa ? L'inférence, pour brusquée qu'elle puisse paraître, ne nous paraît pas dénuée de quelque vraisemblance. L'or est, en effet, le symbole d'une existence surnaturelle. Les

---

(1) *Mahāvaṃsa*, XVII, 43 sq., éd., p. 137 ; trad., PTS., p. 119-120.

(2) *Cūḷavaṃsa*, LXXXII, 41 sq. ; trad., II, p. 146-47, voir aussi C, 272 ; trad., II, p. 297. Dans ce dernier cas il semble que des statues matérialisent le miracle, réduit ainsi à l'état de symbole. Le chapitre C. est une addition tardive : le passage en question est relatif au roi Kittisirirājasīha (1747-1782 A. D.) et a été écrit sous son règne (cf. *Cūḷavaṃsa*, trad., II, p. 299, n. 2) : le chroniqueur manquait de recul, et n'a pas osé trop s'écarter de la réalité.

(3) On discerne assez clairement, à ce point de l'analyse, la signification profonde du culte des stūpa. Plus tard, nous la retrouverons, et tenterons de l'élargir. Mais fixons-la provisoirement telle qu'elle se présente à nous ici : que le Buddha ait disparu de notre monde, cela n'ôte pas leur valeur à ses stūpa ; bien au contraire, c'est ce qui en impose l'usage ; monuments cosmiques, microcosmes magiques, pour mieux dire, ils nous transportent sur un autre plan, dans un autre univers, où la Loi est présente, plus efficacement qu'en notre monde actuel, d'où le Maître s'est retiré.

sūtra du Grand Véhicule diront qu'en devenant Buddha, Çākyamuni a acquis un corps pur de tout contact avec la réalité du siècle : c'est ce qu'ils nomment le « corps d'or du Tathāgata » (*tathāgata suvarṇakāya*) (1). Mais l'idée est ancienne et même pré-bouddhique ; elle s'exprime avec force dans le *Çatapatha brāhmaṇa* : l'or est l'immortalité, et l'or est l'existence spirituelle. C'est de l'homme d'or logé dans l'autel cosmique qu'il est dit : « Agni est l'homme d'or... l'or, c'est l'immortalité... et Agni est l'immortalité » (2). Faut-il, cependant, en conclure, par analogie, que le Buddha d'or mis par Duṭṭhagāmaṇi dans le Mahāstūpa (nous reviendrons sur la vraisemblance de cette tradition) témoigne soit chez ce roi, soit chez le rédacteur de la chronique, d'une croyance à la survie personnelle de Çākyamuni ? Parlerons-nous ici d'un Corps de Gloire (*sambhogakāya*) du Buddha, en même temps que d'un Corps de la Loi (*dharmakāya*) ?

C'est, croyons-nous, dans une direction un peu différente qu'il y a lieu de chercher. Si l'on veut bien se rappeler la similitude rituelle des autels védiques *mésocosmiques* et du stūpa royal cinghalais, où la moindre brique est en relation magique avec le roi, on sera sans doute porté à admettre que nous saisissons ici l'un de ces emprunts du bouddhisme ancien au brâhmanisme non pas sur le plan abstrait de la métaphysique, mais par l'entremise de la religion royale, dont une recherche systématique nous a déjà donné et nous fournira encore tant d'exemples. Faire intervenir dès ce moment les idées élaborées par le Grand Véhicule serait un anachronisme.

Remarquons bien que l'or n'est pas simplement l'éternité, l'existence éternelle : il figure aussi l'existence magique des formules, l'essence verbale dont elles sont l'expression. Le *Çatapatha brāhmaṇa* déclare par exemple à propos de la pelle rituelle : « Il y en a qui la font en or, sous prétexte qu'elle est dite 'en or' ; ce n'est pas à faire ; c'est parce qu'elle [a pour nature] les mètres (*chanda*) qu'elle est d'or ; elle est l'or immortel, [du fait qu'elle est] les mètres immortels. » (3)

Ainsi un corps « en or », avant tout, c'est un corps mystiquement composé des paroles sacrées. On le verra mieux par la double et constante assimilation de l'or et du verbe à la « réalité » (*satya*). « 'L'or est la réalité' (satyam vai hiraṇyam), il est le seul vrai métal », note M. Sylvain Lévi. Mais d'autre part « 'La réalité n'est pas autre chose que la triple science' (tad yat tat satyam, trayī sā vidyā) ou les trois Veda du sacrifice. 'La réalité de la parole, c'est la

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, VII [appendice], p. 699.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 4, 1, 6 ; cf. v, 2, 1, 24 ; 3, 5, 15, etc. Cf. la documentation réunie par M. Sylvain Lévi : « 'Prajāpati est en or, il s'est façonné finalement une forme en or' [*Çat.*, x, 1, 4, 9] autrement dit, il est devenu immortel, car, 'l'or c'est l'immortalité' [*Maitr.*, II, 2, 2 ; *Çat.*, III, 8, 2, 27 ; *Ait.*, VII, 4, 6], etc. » *Doctrine du Sacrifice*, p. 17.

(3) *Çatapatha brāhmaṇa*, VI, 3, 1, 42.

science sacrée; les syllabes sacro-saintes (bhūḥ, bhuvaḥ, svaḥ) c'est la réalité' (vācaḥ satyam eva brahma tā vā etāḥ satyam eva vyāhṛtayo bhavanti); 'les syllabes sacro-saintes, c'est la science sacrée, c'est la réalité, c'est l'exactitude'... 'Le nom de la réalité, c'est: science sacrée' (satyam brahmety upāsitā). » (1) L'or, dirons-nous, est le *satya*, qui est le *brahman*; l'or est donc un symbole du *brahman*, tout comme, précise-t-on, il est les mètres (*chanda*), expression éminente du *brahman*.

Ceci ne sera pas sans jeter quelque lumière sur la valeur du stūpa, voire sur un élément constitutif de l'iconographie bouddhique.

***

Mais avant d'épuiser l'interprétation des statues d'or cachées dans les stūpa et pour en préparer cette explication définitive, rappelons d'abord ce que nous avons précédemment exposé, à savoir que le stūpa lui-même est la réalisation concrète de la Loi cosmique, c'est-à-dire du dharma, en tant qu'universellement conçu, et reportons-nous aux plus anciennes spéculations sur la transcendance du Buddha, antérieures selon toute apparence, au système du Grand Véhicule. Avant l'intervention de toute image picturale ou sculpturale, elles ont fait du dharma, de la loi révélée, le « corps » abstrait (*dhammakāya*), l'image durable de Çākyamuni, en laquelle il se survit secrètement devant nous. Nous avons indiqué, d'autre part, comment s'explique en fonction de cette doctrine la valeur de substitution qui est celle du stūpa: étant le dharma fait corps, il équivaut au Maître disparu, il lui compose un corps substitué, où le dépôt de reliques (cendres, ou cheveux, ongles, etc.) achève de mettre une vie mystérieuse. Nous allons tenter de montrer, à partir de cette personnification architecturale, comment à certains égards le « buddha d'or » peut être tenu comme en ayant procédé, doublant en quelque sorte, réfléchissant et concentrant le symbole monumental.

Il existe en premier lieu une correspondance directe entre le stūpa, qui est le dharma architectural et les textes sacrés, qui sont le dharma comme verbe. A cet égard il est digne de remarque que la légende d'Açoka attribue à ce roi l'érection de 84.000 stūpa, ce qui est le nombre classique des sections ou chapitres de la Loi prêchée (*dhammakhaṇḍa*). Le *Mahāvaṃsa* nous conte qu'il demanda un jour aux bhikkhu: « 'La loi prêchée par le Maître, quelle en est l'étendue?' Le thera Moggaliputta Tissa lui répondit sur ce point. Ayant appris [de lui] qu''Il y a quatre-vingt-quatre mille sections de la Loi', [le roi] dit: 'Je rendrai hommage à chacune au moyen d'un vihāra'. Donnant alors quatre-vingt-seize koṭi [de pièces d'or] à quatre-vingt-quatre mille cités

(1) Citations diverses de la *Maitrāyaṇī Saṃhitā* et du *Çatapatha brāhmaṇa*, apud *Doctrine du Sacrifice*, p. 164.

sur la terre [entière], le souverain fit entreprendre la construction d'un monastère [vihāra, tous naturellement munis de stūpa] par chaque roi local, et lui-même se mit à en bâtir [un à son nom], l'Asokārāma [dans sa capitale de Pāṭaliputta]. » (1)

Si le dharmakàya est le Buddha visible dans sa Loi, chaque section de la Loi est un peu du Buddha, et toutes ensemble sont une répliqne verbale de sa personne. C'est bien ainsi que l'entendent les chroniques cinghalaises, lorsqu'elles nous parlent « des quatre-vingt-quatre mille sections de la Loi, qui sont comme l'image du Buddha parfaitement accompli » (2). Les 84.000 stūpa d'Açoka se présenteraient donc, dans la légende, comme la matérialisation des 84.000 chapitres du canon et les deux collections équivalent également au corps du Buddha, Par là encore la tradition du stūpa touche à celle des autels brâhmaniques. Les *Brāhmaṇa* enseignent qu'il y a 10.800 *paṅkti* (3) dans le *Ṛgveda* ; or c'est précisément le nombre des briques dites *lokampṛṇā* [*iṣṭakā*] « briques qui remplissent le monde » introduites dans l'autel ; les 432.000 syllabes (8 × 5 × 10.800) du *Ṛgveda* (selon cette tradition) sont également mises en rapport avec les 360 pierres de clôture (*pariçṛt*) de l'autel (4), lequel, en fin de compte, est le corps de Prajāpati, comme nous proposons de reconnaître dans le stūpa celui du Buddha.

A la fin de ce travail, nous décrirons plus complètement ces traditions et l'influence profonde qu'elles ont exercée sur le bouddhisme. Dès maintenant la coïncidence est assez apparente, venant après ce qu'on a observé ci-dessus (5) : de part et d'autre, on a élevé des monuments qui n'étaient que la forme visible, la concrétion de la science sacrée, et par là même l'image mystique de l'être suprême.

Il n'est pas inutile de signaler qu'une relation philologique et doctrinale double et éclaire ces similitudes architecturales, allons plus loin : elle en est visiblement le fondement. Le corps construit sous forme d'autel, dans la tradition brâhmanique, n'est autre, nous venons de le dire, que le *brahman*, total des syllabes sacrées; et l'ensemble des constructions d'Açoka est pareillement

---

(1) *Mahāvaṃsa*, v, 77-80 ; éd., p. 36 ; trad., PTS., p. 32 ; le roi fournit aux prêtres de quoi entretenir un culte continuel auprès du stūpa qu'enfermait chaque monastère, cf. v, 82, trad., p. 33, n. 3 « *thūpapūjā* : the tope (*thūpa*) is never missing from a Buddhist monastery ».

(2) *Cūḷavaṃsa*, LXIV, 31 ; trad., I, p. 246 ; éd., I, p. 215 :

caturāsītisahassānaṃ dhammakhandānam eva ca
sammāsaṃbuddhakappānaṃ...

(3) Mètre formé de cinq éléments ou vers octosyllabiques.

(4) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 4, 2, 23, 27, 30, etc. « de cette façon [Prajāpati, et comme lui le sacrifiant, qui s'égale à lui] introduit la science sacrée (*brahman*) dans sa propre personne et la fait sienne ; et par cela même il devient le corps de toutes choses existantes, un corps composé des mètres sacrés... »

(5) Cf. p. 637 sq.

une figuration du *dharma*, total des chapitres du canon. En d'autres termes, de même que l'autel védique était le brahman, Açoka a édifié en pierre le dharma, le grand corps du dharma, le corps du dharma du Buddha (*dharmakāya, dhammakāya*). Voilà ce que donne l'analyse comparée des deux rituels architecturaux. Mais précisément, tous les textes pāli nous parlant du *dhammakāya* fournissent comme synonyme de ce mot le terme *brahmakāya*. N'est-ce pas la marque même de l'emprunt? Sur le modèle des *Brāhmaṇa* qui enseignent à édifier le *brahman* en ce monde, notamment sous l'aspect d'un autel, le roi du Magadha a bâti le *dharma* sous forme de stūpa, et les deux sont si étroitement apparentés que le canon pāli conserve aux deux mots leur équivalence.

On pourra objecter que dans le cas de l'autel védique ce sont les briques ou les pierres utilisées qui constituent l'incorporation des stances ou syllabes sacrées, alors que dans le symbolisme bouddhique les stūpa eux-mêmes entrent tout entiers en ligne de compte, chacun avec la valeur d'une unité. En fait, on pourrait arguer qu'ils sont la monnaie du stūpa central élevé à la capitale: symbolisme arithmologique déjà esquissé et dont nous allons bientôt étudier plus à fond les applications architecturales (1). Mais sans faire intervenir des considérations aussi lointaines, il nous suffira sans doute de faire observer ici que le *Brāhmaṇa* connaît déjà la valeur synthétique de l'œuvre architecturale, impliquée du côté bouddhique par la répartition du dharma en de nombreux stūpa. Renvoyons aux notes qu'EGGELING a adjointes à sa traduction du *Çatapatha brāhmaṇa*: chaque fois qu'il est question de symboles numériques à propos de l'autel du feu, on réunit, pour le décompte des parties, cet autel et ceux que le rituel prescrit d'édifier en d'autres circonstances. Il est dit par exemple qu'avec chaque pierre de clôture (*pariçṛt*), on installe mystiquement quinze fois 80 syllabes, soit, les pierres étant théoriquement 360, un total de $80 \times 15 \times 360 = 432.000$, donné comme celui des syllabes du *Ṛgveda* (2). Cependant « le nombre des *pariçṛt* entourant le grand autel est seulement 261 ; mais on leur ajoute celles des autres autels construits en briques, soit 21 pour le *Gārhapatya* et 78 pour les huit *Dhiṣṇya*, — le tout faisant 360 » (3).

Pour ces traditions, le *brahman* structural est donc la somme des autels; pareillement, chez les bouddhistes, le *dharma* devient la somme des stūpa affectés aux sections de la doctrine.

---

(1) BEFEO., XXXII, p. 425, n. 1. Les applications architecturales feront l'objet des chapitres qui vont suivre immédiatement. Leur valeur définitive achèvera de s'éclairer lorsque plus tard nous reprendrons, à leur lumière, le symbolisme du Barabuḍur, où l'on verra se résumer toute l'histoire de la symbolique bouddhique, étroitement apparentée, jusque dans ses réalisations tardives, à la spéculation arithmologique des *Brāhmaṇa*.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 4, 2, 30.

(3) SBE., XLIII, p. 354, n. 2, etc.

Revenons maintenant au Buddha d'or du stūpa cinghalais.

Sans épiloguer sur les causes, il est de fait que le rituel brâhmanique ancien est aniconique, bien que la conception des dieux y soit clairement anthropomorphique. Ils ne sont, dans le culte, représentés que par des symboles ; mais surtout, comme nous venons de l'observer à propos de Prajāpati, on leur fabrique des corps abstraits, faits de paroles rituelles, composés de mètres : ce que couronne l'identification du dieu suprême avec la science sacrée elle-même (*brahman*).

Une exception, ou si l'on veut une transition : Agni, en tant qu'image de Prajāpati au sein du mésocosme structural, est représenté par un petit « homme d'or » (*hiraṇyapuruṣa*). Mais ce n'est encore aller qu'obliquement contre la pratique aniconique : ce puruṣa est dissimulé dans la masse de l'autel ; de plus, il est en or, et la valeur abstraite de l'or, identifié aux mètres (*chanda*), donc au *brahman*, fait qu'une image d'or reste symboliquement de même substance que les corps invisibles, composés de mètres sacrés, que le rituel normal procurait exclusivement au dieu.

Or, encadrée par les profondes concordances structurales qu'on a vues, l'analogie de cet homme d'or des autels védiques et du buddha d'or de Duṭṭhagāmaṇi peut difficilement se nier. Rappelons le jugement si équilibré de M. Coomaraswamy : « En ce qui concerne la statue, quelque doute est permis sur l'existence d'une image du Buddha au premier siècle avant l'ère chrétienne ; cependant il n'est pas impossible que des représentations du Buddha en métal précieux aient été exécutées antérieurement aux statues de pierre. » (1)

En gros il est bien vraisemblable (et nous tenterons plus tard de montrer qu'il est exact) que la répugnance à figurer matériellement par des images les dieux et plus encore un Buddha entré dans le Nirvāṇa, tient à la grossièreté du support qu'on leur donnerait de la sorte : ce serait les enfermer dans la matière, et dans une matière que leur privilège est justement de dominer.

Prise par le biais par où nous l'abordons, la question n'est donc pas sans recevoir quelque éclaircissement de l'hypothèse avancée par M. Coomaraswamy et à laquelle nous souscrirons sans hésiter. Le Buddha, strictement parlant, n'a plus de corps perceptible, hors le dharma. C'est la parole sacrée qui seule le représente. Aussi lorsqu'on s'est déterminé à le figurer plus concrètement, l'intermédiaire tout prêt a-t-il été naturellement l'or, matière la moins matérielle, matière équivalant à une existence de pure abstraction, consubstantielle à la parole sacrée, aux mètres, au *brahman* ; le bouddhiste n'a eu qu'à ajouter : au *dharma*. Dans le cas du Buddha d'or caché dans un stūpa,

(1) HIIA., p. 160.

l'Agni d'or des autels précisait la suggestion (1). Avec ce métal spirituel on donnait au Buddha un *brahmakāya*.

La doctrine se fait jour, dans le *Mahāparinibbāṇa sutta*, que le Maître assume des corps différents selon les assemblées au milieu desquelles il se

(1) Nous ne prétendons pas que ceci soit l'origine unique de l'image du Buddha. Elle n'a pas d'origine. Ou plutôt cette origine, c'est toute l'histoire du bouddhisme, voire de l'Inde, disons aux trois premiers siècles précédant notre ère. Le développement intime des idées et des rites avait amené à fleur d'eau le besoin de cet objet au moment où l'art gréco-bouddhique en a réalisé une expression : ne diminuons pas la valeur de celle-ci, mais n'allons pas croire que l'Inde n'avait pas pensé à la chose, avant qu'on ne la lui donnât. La statue du Buddha était en puissance dans son rituel, et nous ne croyons pas impossible qu'elle ait été élaborée simultanément en différents endroits. Au milieu des contradictions d'une chronologie à repentirs, l'argument de bon sens de M. Coomaraswamy garde toute sa valeur : « It should be observed that while the Gandhāran Buddha is stylistically Hellenistic, it follows Indian tradition, verbal or plastic, in every essential of its iconography... the Gandharan sculptor even supposing his priority in time did not so much make an Apollo into a Buddha as a Buddha into an Apollo. He may not have copied any Indian sculpture, but his Buddha type and that of Mathurā are equally based on a common literary and oral tradition... If the Gandharan type had been evolved and acquired prestige long before Buddhas were made at Mathura the indian sculptors, who had no prejudice against a foreign style, would surely have made use of it. The only possible conclusion is that the Buddha figure must have been produced simultaneously, probably in the middle of or near the beginning of the first century A.D. in Gandhāra and in Mathurā, in response to a demand created by the internal development of the Buddhism which was common ground in both areas ; in each case by local craftsmen, working in the local tradition » (HIIA., p. 52, 60). Si l'on rapproche cette vue de la formule à laquelle aboutit M. Foucher (l'influence grecque « ... plutôt assimilée qu'éliminée... a été un aliment » — ce qui est reconnaître pleinement la primauté de l'élément indien — il est le *corps*, le *bhoktṛ*, AGB., II, 2, p. 762), ces lignes nous semblent placer le problème dans son jour définitif. Avant le fait, l'image du Buddha existait dans l'esprit des fidèles. Il n'y a pas à chercher les raisons d'une invention, mais les voies d'une réalisation. L'art gréco-bouddhique en a été une, dont on ne saurait nier l'influence décisive sur les destinées du bouddhisme, notamment en son expansion *pan-asiatique* ; l'art de Mathurā en est une autre, moins facile, plus violente, plus dense et peut-être plus profonde ; il n'est pas exclu que la confection d'images en métal précieux pour les stūpa en soit une autre encore. Disons pourtant que la statue d'or, apparemment de pleine taille, attribuée à Duṭṭhagāmaṇi est bien loin par ses dimensions du *puruṣa* des autels, simple figurine, ou plaquette (cf. la déesse de Lauriyā Nandangarh, HIIA., fig. 105). La tradition cinghalaise nous renseignerait alors sur l'un des procédés adoptés par le bouddhisme pour justifier l'emploi d'une statue du Maître, plutôt que sur la première exécution de celle-ci. Il reste donc possible que des images d'or aient été très anciennement associées aux stūpa, mais avant de croire qu'elles soient antérieures à l'art gandhārien ou à celui de Mathurā, avant d'admettre par conséquent que Duṭṭhagāmaṇi ait fait une statue du Maître, il convient d'attendre quelque confirmation indépendante du *Mahāvaṃsa*. Ce que nous essayons ici, c'est de suivre l'une des lignes parallèles qui se discernent dans la tradition, chacune tracée pour elle-même, et dont l'ensemble fournira un jour la matière d'une histoire de l'image du Buddha, qui naturellement ne se fixera que si l'on peut alors dater avec quelque vraisemblance les composantes respectives.

montre pour les instruire : homme chez les hommes, dieu chez les dieux, Brahmā chez les Brahmā (1). Dans le sein du stūpa, qui est un monde magique, qui est, sur le plan magique, la réalisation du monde du dharma, qui est la figure de la Loi cosmique, n'est-il pas impliqué par la précédente formule que le Buddha jouisse d'un corps magique, d'un corps ayant pour essence le dharma, d'un corps appuyé sur la réalisation symbolique de la Loi cosmique ? De son vivant, ce transport d'une partie ou d'un reflet de sa personne ou de sa vie, le don de ses cheveux et de ses rognures d'ongles l'avait permis, selon certaines traditions que nous avons étudiées ; plus tard l'emploi de ses reliques le permet encore.

Le *Mahāparinibbāṇa sutta* prescrit aux religieux de ne pas s'occuper des funérailles du Buddha ; car celui-ci reste parmi eux, sous les espèces de sa doctrine : « Ānanda, ce Dharma, ce Vinaya que j'ai enseignés et révélés, après mon départ, que ce soit là pour vous le Maître ! » (2). Le mot de *dhammakāya* n'est pas prononcé, mais il est sous-entendu. Ce Corps de la Loi, pour les religieux, c'est donc le Corps des Enseignements : telle est en effet la base de la communauté ; mais pour les gens du siècle, dont le statut est l'organisation de l'Etat, le Corps de la Loi prendra, selon la même règle de correspondance, une forme plus concrète. Il sera justement contenu dans le stūpa : comme jadis l'autel enfermait Prajāpati, qui était le *brahman*, désormais, partout où le bouddhisme est devenu culte d'Etat, le *dharma* sera enclos dans le reliquaire sacro-saint de la capitale, et il en rayonnera, porté en tous lieux par l'activité du *dharmarāja*, dont il est l'inspirateur. Que ce dharma ait été secrètement conçu comme un corps magique du Maître, les rituels cinghalais nous l'ont prouvé. Le *Mahāparinibbāṇa sutta* le confirme indirectement : ce n'est sans doute pas une extension abusive de sa manière de voir, d'appliquer la loi qu'il pose pour les Buddha existants (à savoir qu'ils assument un corps correspondant aux circonstances,) à la discrimination établie par lui quant à l'attitude à tenir envers eux après leur nirvāṇa. De même qu'il avait montré aux Brahmā un corps de Brahmā, etc., le Buddha laisse maintenant aux couvents un Corps de la Loi réalisé dans l'activité normale de ceux-ci, soit l'étude du canon ; il laisse simultanément aux royaumes un Corps de la Loi, réalisé dans le Saint des Saints du culte d'Etat, c'est-à-dire en rapport avec l'activité normale du siècle. C'est une double anticipation de ce qui devait être dit ailleurs : « Quand vous serez rassemblés, je serai parmi vous ». Pour les moines, un Buddha fait de textes ; pour l'Etat, un Buddha d'or dans un stūpa ; ce n'est pas renier, mais bien reprendre les deux symboles brâhmaniques de l'existence surnaturelle : les *mantra* et le métal précieux (3).

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc., VII [appendice], p. 764-765.

(2) *Dīgha nikāya*, xvi, 6, 1 ; éd. PTS., II, p. 154 ; trad. *Dialogues*, II, p. 171.

(3) Parallèlement à cet élément constitutif de l'iconographie du Buddha dans le stūpa, on observera le grand rôle joué par l'or dans les légendes relatives aux premières

Nous pourrons maintenant relire avec plus de profit le dialogue de Duṭṭhagāmaṇi et du moine Mahinda, avant que le premier n'entreprît l'édification du Mahāstūpa. « Le grand thera... dit au roi : 'Ô Chef des hommes, voici longtemps que nous n'avons plus vu le Buddha ; nous avons vécu cette vie, privés de maître ; nous n'avons rien au monde à adorer'. — 'Ne m'avez-vous pas enseigné vous-même : Le Buddha est entré dans le nirvāṇa ?' — [Le moine] dit : 'Quand on voit les reliques, on voit le Jina' (1). — 'Vous savez mon intention de bâtir un stūpa. Moi, je vais construire le stūpa, vous, trouvez les reliques'. » (2) Il n'est pas question ici du Corps de la Loi canonique, qui compose le vrai corps du Buddha dans la tradition monastique, mais d'un culte des reliques dans un stūpa, ou même du culte d'un stūpa muni de reliques, ce qui, comme dans le *Mahāparinibbāṇa sutta*, est l'affaire des rois. Selon la distinction que nous avons vue esquissée dans ce sutta, le Bouddhisme, religion d'Etat, s'établit ici en regard du bouddhisme monastique suivant le contraste des deux formules typiques : « qui voit le dharma (prêché) me voit », et « en voyant les reliques, on voit le Jina ». Les deux se rejoignent en leur fondement philosophique et rituel, puisque ce sont là deux manifestations équivalentes du Dharma (ce que nous a rendu sensible le parallélisme des 84.000 stūpa et des 84.000 sections de la Loi), mais l'application diffère selon la matière. Le stūpa, monument cosmique, est

---

images du Maître. L'une des traditions concernant la statue qui aurait été faite de son vivant même, alors qu'il était parti au ciel des Trayastrimça enseigner sa mère, dit qu'elle était d'or [Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Stan. Julien, II, p. 284, n. 1 et 2 ; la tradition la plus courante en fait toutefois une image de bois de santal ; cf. déjà Fa-hien, trad. Legge, p. 57 ; Foucher, *Iconographie bouddhique*, I, p. 85, etc.]. Une autre légende attribue la première image du Buddha à l'initiative d'Anāthapiṇḍika : c'était un Buddha d'or, ou tout au moins doré ; il est même comparé à cet or *jāmbūnada* dont le *Mahā Sukhāvati vyūha* par exemple fera le symbole de la pureté du Buddha en sa transcendance [SBE., XLIX, II, p. 3]. M. Foucher, n'ayant apparemment connu l'image d'Anāthapiṇḍika qu'à travers un texte tibétain tardif traduit par M. B. Laufer [*Dokumente der Indischen Kunst*, I, 1913, p. 188], a cru devoir faire quelques réserves : « le témoignage, dit-il, est isolé et de plus, avoue-t-on, ce modèle n'aurait été exécuté qu'au lendemain de la mort du Maître » [AGB., II, 2, p. 729] ; mais Yi-tsing mentionne la tradition qui, de son temps, était déjà enregistrée dans certains *Vinaya* [I-tsing, *Record*... trad. Takakusu, p. 190], et selon lui, c'est du vivant du Buddha que la statue aurait été sculptée. Ces Buddha d'or ne constituent pas un symbole aussi précis et catégorique que l'image d'or logée dans un stūpa. La valeur transcendante de la matière (qui rendrait déjà compte peut-être de la couleur d'or attribuée au Buddha en personne : comme on l'a fait marcher au-dessus d'un sol nivelé pour montrer qu'il n'était pas de même substance que cette terre, on l'aurait assimilé à l'or pour attester que c'est pure illusion s'il semble tremper dans notre monde) a cependant dû faciliter là aussi l'admission d'une iconographie du Grand Délivré.

(1) ... *dhātusu diṭṭhesu diṭṭho hoti jino*...

(2) *Kāressāmi ahaṃ thūpaṃ tumhe jānātha dhātuyo*, *Mahāvaṃsa*, XVII, 1-4 : éd., p. 133 ; trad., p. 116.

lié au sol, donc au pouvoir royal ; aussi est-il l'expression même de la conversion de celui-ci au bouddhisme. Mettre des reliques dans le stūpa, image du monde, donc image rituelle du royaume, c'est symboliquement introduire la Loi dans ce royaume : le procédé est tout proche, sous une forme moralement plus élevée, de l'universelle pratique de l'envoûtement. On réalise allégoriquement, dans le culte, ce qui au grand jour, est l'exercice du pouvoir souverain sur toute l'étendue du territoire, conventionnellement rassemblée dans l'édifice royal.

La relique doit en effet pénétrer le stūpa entier : n'en est-elle pas la vie (*jīvita*) ? Elle s'identifie à sa masse totale, tout comme le dharmakāya, dont elle est la reproduction réduite, tend à recouvrir toutes choses et c'est là sans doute que se trouve la raison la plus secrète de l'identification du stūpa au Buddha. L'événement rituel et religieux n'est que le reflet (mais magiquement, c'est-à-dire qu'il en peut en même temps passer pour la cause) de l'événement réel et séculier : comme la relique mise dans le stūpa l'emplit spirituellement, la Loi bouddhique, Corps mystique du Buddha, portée par la faveur et l'activité du roi, doit pareillement recouvrir ses états, résumés, en leur essence microcosmique, par son stūpa (1).

Une fois de plus, le culte royal bouddhique démarquerait en cela le rituel de l'*agnicayana* : le *Çatapatha brāhmaṇa* expose en effet que le *puruṣa* d'or inséré dans l'autel s'agrandit mystiquement jusqu'à devenir de même extension que l'autel tout entier : Agni identifié au *prāṇa* anime totalement la construction (2). *Prāṇa* « air vital, souffle », dit le *Brāhmaṇa* ; *jīvita* « vie », répond la chronique cinghalaise : même symbolisme, et même métaphore. C'est en ce sens allégorique que le Buddha a pour corps le stūpa, qu'il anime le stūpa ; mais celui-ci est aussi l'image du monde : construire un tel édifice microcosmique ou mésocosmique, de la part d'un roi, c'est donc bien ouvrir le monde, ou plus modestement, le royaume, à la doctrine, qui est l'essence transcendante (*dhammakāya*) du Maître. L'image d'or, dissimulée à l'intérieur du monument, en peut passer de la sorte pour l'abrégé mystique : elle résume en elle l'essence de l'œuvre architecturale, elle en extrait le corps magique qui y était contenu en puissance.

***

La légende d'Açoka roule toute entière sur des idées de cet ordre, qui permettront peut-être d'en renouveler en partie l'interprétation. Un premier point sera de mesurer plus exactement la portée attribuable à l'*Avadāna* du don de la

(1) Les rôles respectifs du roi et du thera sont identiques dans la mimique rituelle et dans la réalité même : le moine apporte au royaume le bouddhisme et la relique (la *vie*) au stūpa ; le prince cependant dispose le royaume et le monument de manière à recevoir respectivement le bouddhisme et le saint dépôt.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, VIII, 1, 4, 1 « ... the vital air is indeed the same as that gold man, but this body of his extends to as far here as this fire (altar) has been marked out. » EGGELING, SBE., XLIII, p. 18.

terre. On connaît la légende, rapportée notamment par le *Divyāvadāna*. Le futur Açoka, alors qu'en une vie antérieure il n'était qu'un enfant du nom de Jaya, fit don au Buddha d'une poignée de terre ou de poussière. C'est par le mérite acquis de la sorte qu'il devait devenir par la suite le plus puissant des rois. « Chimérique offrande », dit M. Foucher (1). Non point, magie sympathique. Il est clair qu'en donnant de la terre, l'enfant mime son futur don de la Terre entière à la religion du Buddha. Mais on peut aller plus loin — et il le faut, car cette explication sommaire ne suffirait pas à rendre compte de diverses variantes, que nous allons relever sommairement.

1° *Divyāvadāna* sanskrit : Jaya se dit : « je vais lui donner de la farine », et il jette dans le bol du Buddha plein ses deux mains de poussière (*pāṃçvañjali*) (2).

2° *A-yu-wang-tchouan* (trad. J. Przyluski) : « En ce temps-là Bhagavat se tenait avec Ānanda dans la rue. Ils virent en passant deux petits garçons : le premier, nommé Jaya, était un fils de grande famille... Pétrissant de la terre, ils s'amusaient à en faire une ville en terre, et dans cette ville ils façonnaient des maisons et des greniers. Avec de la terre ils faisaient des grains qu'ils plaçaient dans les greniers... Jaya, prenant dans le grenier la terre à laquelle il avait donné le nom de grain, l'offrit respectueusement à Bhagavat » (3).

3° *A-yu-wang-king* : cette version « indique simplement par allusion que la terre offerte au Buddha symbolisait du grain » (4).

4° *Mahāvaṃsa* : le futur Açoka n'est pas un enfant, mais un marchand de miel et ce n'est pas à Çākyamuni, mais à un pratyekabuddha qu'il fait le don en vertu duquel la royauté lui sera acquise. « Au Buddha qui était venu [à lui], le marchand, plein de foi, donna du miel plein son bol, à en couler par-dessus bord. Et en voyant le miel emplir [le bol], déborder et tomber à terre, plein de foi, il fit ce vœu : 'Puissé-je obtenir, par l'effet de ce don, l'empire entier du Jambudvīpa, [sur terre] et jusqu'à une lieue en l'air, comme jusqu'à une lieue sous terre'. » (5)

5° *Fa-hien* : le futur Açoka, qui de nouveau est ici un petit garçon, rencontre le Buddha Kāçyapa et lui donne « joyeusement » une poignée de terre (6).

Sans relever les versions plus modernes de l'épisode, observons l'incohérence de cette liste, où notamment la version cinghalaise semble n'avoir presque rien de commun avec les autres récits. Terre, poussière, grains symboliques,

---

(1) AGB., I, p. 519.
(2) P. 366 et 402.
(3) J. Przyluski, *La Légende de l'Empereur Açoka*, p. 226-227.
(4) *Ibid.*, p. 227, n. 1.
(5) *Mahāvaṃsa*, v, 53-55 ; éd., p. 34 ; trad., p. 30.
(6) Fa-hien, trad. Legge, p. 90... 小兒歡喜卽以一掬土花佛. Legge traduit 歡喜 « pleasantly », c'est plutôt à une disposition intime joyeuse et confiante que l'expression s'applique : comme le don est le présage du don plus effectif de la Terre par Açoka, les sentiments de l'enfant anticipent sur ce que seront ceux du roi.

miel, le don est des substances les plus variées. L'intention suffit-elle ? Mais alors disparaîtrait le thème de la magie mimétique et le choix de la matière de l'offrande resterait peu compréhensible.

On n'a peut-être pas suivi d'assez près le fil du recit: l'offrande présage bien qu'Açoka deviendra roi sur la terre entière, et qu'il l'offrira au Buddha, mais surtout, il eût été essentiel de le remarquer, la mention de ce don anticipé joue le rôle d'une préface à la légende prêtant au roi l'érection des 84.000 stūpa.

Cette considération jette une clarté singulière sur les variantes aberrantes du récit, jusqu'ici irréductibles à la tradition commune, en même temps qu'elle rend compte d'un détail du *Divyāvadāna* sur lequel les sculpteurs ont partout fortement insisté. Après avoir accepté la poignée de poussière ou de terre, le Buddha l'étend sur le sol et marche dessus. Seulement, auparavant, c'est dans son bol qu'il l'a reçue: le *Divyāvadāna* le dit, et les figures 255 et 256 de l'*Art gréco-bouddhique*, consacrées à l'épisode, le confirment. Nous tenons là le seul trait constant de ces narrations discordantes: c'est dans le bol du Buddha qu'aboutit le don, aussi bien quand il est composé de terre que de miel.

Dans ce dernier cas, le texte spécifie que c'est en voyant le bol entièrement plein, plein à déborder, que le donateur forme le vœu de devenir le roi du Jambudvīpa tout entier, c'est-à-dire d'obtenir la plénitude du pouvoir royal, l'autorité sur la pleine étendue du monde. Enchaînons. Quand il aura acquis l'empire, ce sera pour faire remise de ce monde au Buddha, en l'ouvrant à sa Loi, et le symbole de ce grand don sera l'érection des stūpa : une fois de plus, avec le stūpa, Açoka donnera encore allégoriquement le monde, comme par anticipation il le remet ici au Buddha, en versant dans son bol de la terre ou du miel. Ce geste est la mimique de l'acte futur, et toutes ses circonstances sont la réduction des circonstances à venir : l'enfant ou le marchand et le monarque ne font qu'un ; de même, magiquement, la substance donnée a une valeur unique, et terre ou miel et briques du stūpa figurent ou figureront au même titre le « royaume de la terre » ; ici le Buddha, là la communauté qui le représente sont fondamentalement le même donataire : il y a similitude pour toutes les circonstances — sauf une. Il reste en effet une différence : la forme du don ; une poignée de terre n'a pas la même apparence qu'une certaine mesure de miel, et ni l'une ni l'autre, au premier abord, n'évoquent le stūpa.

D'accord. Mais l'une comme l'autre tombent dans le bol et le remplissent : fait tout simple, allant de soi, et que nous avons laissé passer inaperçu. Ceci prouve que nous devrions nous mettre parfois à l'école des ethnographes pour qu'ils nous apprennent ce que les objets les plus usuels, et ceux-là surtout, peuvent signifier aux yeux de peuples vivant sur d'autres cultures que la nôtre. Le bol du Buddha n'est pas une tasse. Il est le prototype du stūpa. Reprenons, avec M. Foucher, le récit de Hiuan-tsang : « En ce temps-là le Buddha, après avoir donné aux deux marchands qui furent ses premiers disciples laïques, une boucle de ses cheveux et des rognures de ses ongles, leur enseigner encore la façon de vénérer ces reliques. Il prit ses trois vêtements, les plia

chacun en carré et les empila sur la terre... puis retournant son bol à aumône (*pātra*) il le plaça par-dessus et planta sur le tout son bâton de mendiant: 'C'est ainsi, dit-il, qu'on fait un stūpa', et c'en fut le premier modèle. » (1)

La scène du don de la Terre préfigurait ainsi par tous ses détails la construction du stūpa royal : elle symbolisait le don du monde, mais sous la forme symbolique du don architectural ; elle annonçait le stūpa ; c'était le symbole d'un symbole.

***

La variante du miel s'explique du coup fort bien : comme le stūpa dont il est l'équivalent mystique, le bol du Buddha forme une image de la voûte cosmique, et c'est une idée indienne des plus anciennes que de comparer le monde à une coupe ou à une collection de coupes pleines de soma, liquide sacré qui représente l'essence même du monde ; or, d'autre part, on remarquera que « miel » (*mádhu*) est une des désignations védiques les plus courantes du soma (2). En emplissant de miel à plein bord un bol de Buddha, le marchand du *Mahāvaṃsa* faisait donc offrande de toutes choses, en essence, aussi efficacement que l'enfant du *Divyāvadāna* avec une poignée d'une terre que, concentrée dans un stūpa, son pouvoir royal devait plus tard vouer au Buddha.

Reste la singulière variante de l'*A-yu-wang-tchouan* : « avec de la terre, ils faisaient des grains qu'ils plaçaient dans les greniers... » ; qu'est-ce que ces tas de grains peuvent avoir de commun, si notre interprétation générale est exacte, avec le symbolisme du stūpa ? Ouvrons le *Thūpavaṃsa*, au chapitre de la construction du cetiya du Thūpārāma ; ce chapitre suit de près le *Mahāvaṃsa*, mais il ajoute ce court échange de répliques entre le roi et le moine : « ... le roi demanda au thera 'Quelle forme, Maître, dois-je donner au stūpa ?' — 'Pareil à un tas de riz, Sire'. » (3) La tradition s'est conservée en divers domaines et notamment au Népal, où KERN la relève d'après HODGSON (4).

Cette version se ramène donc aux précédentes et n'en vient que plus utilement à l'appui de nos conclusions concernant le bol du Buddha. Dans tous les récits c'est bien de la forme du stūpa qu'il est question, par anticipation magique, lorsque Jaya ou le marchand de miel remolissent le bol. Mais l'*A-yu-wang-tchouan*, c'est visible, s'inspire d'une tradition architectu-

---

(1) AGB., I, p. 63-64.

(2) Cf. BERGAIGNE, *Religion védique*, III, index, p. 362, s. v. *vases* ; KEITH, RPhVU., I, p. 167, etc.

(3) « ... *rājā theraṃ pucchi kīdiso bhante thūpo katabbo ti — vīhirāsisadiso mahārājā ti* » *Thūpavaṃsa*, éd. en caractères cinghalais, Colombo, 1896, p. 39.

(4) H. KERN, *Manual of Indian Buddhism* (Grundriss d. Indo-Ar. Phil. u. Altsk., III, 8), Strasbourg, 1896, p. 91 : « They call a sanctuary of Ādi-buddha or of the Dhyāni-Buddhas, which has the form of a heap of rice, a Caitya. »

rale parallèle à celle qui fait du bol le type du stūpa : aussi a-t-il accessoirement introduit, à titre de présage, le tas de grains, autre image du stūpa faisant concurrence à la première.

⁂

Résumons-nous. Nous avons appliqué à la légende du Don de la Terre deux principes préalablement établis, à savoir :

— que le stūpa est un résumé du monde, qu'il symbolise sous l'enveloppe de la voûte cosmique ;

— qu'en donnant ce monde architectural au Buddha, un roi fidèle mime magiquement la consécration de son royaume (identifié avec le monde) à la religion bouddhique.

Cela posé, nous observerons :

— que les rédacteurs des diverses versions de l'*Açokāvadāna*, voulant figurer, par anticipation, l'érection des stūpa, ont choisi de faire remplir de terre (ou de « grains », ou de miel) par le futur Açoka le bol d'un Buddha ;

— que ce bol est en effet le modèle ou la miniature d'un stūpa ;

— que remplir ce stūpa en miniature est donc l'annonce magique de l'édification du stūpa monumental ;

— que la vie d'Açoka est comme l'agrandissement de ce petit épisode : l'enfant (ou le marchand) préfigure le Roi ; le bol, le stūpa ; le remplissage du premier, la confection du second ;

— qu'enfin, ce don symbolique de l'enfant (ou du marchand) annonce le don de la terre entière, mais en même temps et avant tout la construction des stūpa ; ceci confirme l'égalité essentielle des deux œuvres : bâtir un stūpa au centre d'un royaume, c'est donner celui-ci à la loi.

On comprend enfin pourquoi le Buddha Çākyamuni du *Divyāvadāna* jette sur le sol la terre dont il avait d'abord accepté d'emplir son vase et pourquoi il faut qu'il marche dessus : imitant ce geste allégorique, la Communauté, substituée au Buddha au temps des grandes largesses d'Açoka, après avoir accepté le royaume dans les stūpa qui le résument, ira en se répandant sur sa surface véritable, foulant le sol. Symbolisme qui se répétera pour chaque district, autour de chacun des stūpa locaux, selon la règle que les provinces sont des reflets du royaume et leur culte la réplique du culte central : ceci, nous nous en assurerons progressivement dans les pages qui vont suivre.

⁂

Nous avons observé tout à l'heure que le symbolisme royal procède par inclusions successives : le royaume est l'image du monde et la capitale du royaume ; c'est pour cela que, du haut de la ville des Trente-trois dieux, c'est-à-dire du haut du Meru sur terre qu'est Pāṭaliputra, Açoka domine le

monde, dans les limites de frontières qui sont à l'étendue réelle de celui-ci comme Pāṭaliputra est au Meru. Le royaume équivaut à l'espace total, allégoriquement : « Aussi loin, ô Ananda, que s'étendent les Ariya, aussi loin que va le commerce, cette ville de Pāṭaliputta sera la première de toutes », dit le *Dīgha nikāya* (*yāvatā Ānanda ariyaṃ āyatanāṃ yāvatā vaṇippatho idaṃ agganagaraṃ bhavissati Pāṭaliputtaṃ*) (1). Le mont magique, centre du monde « àryen » et l'extension de ce monde sont corrélatifs ; du haut du premier, on règne sur le second. La formule du *Mahāparinibbāṇa sutta*, concernant la capitale d'une dynastie qui a eu tant de contacts avec l'Iran, ne pourra manquer, soit dit en passant, d'évoquer les expressions analogues de l'Avesta relevées par M. E. Benveniste dans son lumineux article sur l'*Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens*. Voici sa version de *Yt* X 13-14 : « [Miθra] le premier atteint les belles cimes décorées d'or ; de là, il contemple tout entière l'aire des Aryens, lui très fort,... où les fleuves navigables, larges, se précipitent torrentueux vers Iškata et Paruta, etc. » (2) Ici le dieu, là le Cakravartin, une même religion du pouvoir territorial, lié au Mont sacré, soutient les deux traditions.

Le dictionnaire de la Pāli Text Society, qui ne relève *ariya* au sens ethnique strict que dans ce passage du *Dīgha*, nous rappelle cependant et fort judicieusement que « the early Buddhists had no such ideas as we cover with the words Buddhist and Indian. *Ariya* does not exactly mean either. But it often comes very near to what they would have considered the best in each » (3). C'est manifestement le cas ici et l'aire des *ariya*, dominée par le Roi de la Loi bouddhique, doit s'entendre de toute l'étendue du royaume spirituel soumis à la doctrine : la multiplication des stūpa en est l'indice.

Nous allons voir bientôt, en poursuivant l'étude des géomancies d'Etat, que la capitale, résumant le royaume, lui-même l'abrégé du monde, ne forme pas le dernier terme des implications royales : le palais ou le temple dynastique, le trône même, sont de nouveaux microcosmes intérieurs le second au premier et tous deux aux précédents. Dès maintenant, se présente une première illustration de ces idées. Pāṭaliputra est un Meru, et de là Açoka gouverne l'univers. Cependant, dans cette même ville, s'élève l'Açokārāma, au centre duquel le roi a établi le sacro-saint stūpa du royaume. Açoka a-t-il donné un double appui à son pouvoir souverain, un Meru et un stūpa ? Comment combine-t-il les deux ? Notre interprétation du stūpa supprime la question et fait rentrer le culte impérial maurya dans les formes constantes des religions royales asiatiques : le stūpa contient le Meru ; il est un symbole intérieur à celui de la capitale, de même nature, mais plus caché. Le monde en miniature

(1) Cf. supra, p. 660.

(2) E. Benveniste, *L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens*, Bull. School of Or. Studies, London Institution, VII, 2 (1934), p. 268-69.

(3) PTSD., I, p. 77[b], s. v. *ariya*.

qu'est Pāṭaliputra s'étale à l'air libre. C'est seulement un symbole politique. Un roi sectateur du brâhmanisme y règnerait aussi bien qu'Açoka. Au contraire dans le stūpa du dharmarāja, le monde magique enfermé sous la coupole, autrement dit (par une équivalence spirituelle) le monde réel magiquement présent sous elle, est absorbé par le monument spécifiquement bouddhique; monde donné par le roi et reçu par l'église, comme jadis la terre entière avait tenu prophétiquement dans le bol du Buddha, ce modèle réduit du stūpa.

⁂

Une concentration du dharma au centre du royaume, image du monde, et le passage du royaume, équivalent mystique du monde, sous le dharma, c'est ainsi que nous apparaît l'adaptation bouddhique d'un symbolisme du territoire royal attesté, en Asie, dans de vastes domaines. L'obscurité des problèmes que pose le stūpa, en qui nous reconnaissons l'expression architecturale de cette adaptation, tient surtout à ce qu'avant d'espérer un résultat satisfaisant, nos analyses devront séparer, dans sa tradition, les éléments bouddhiques propres, les facteurs précédemment élaborés par le rituel brâhmanique, et, dominant le tout, les principes généraux de la magie territoriale et du pouvoir souverain que celle-ci prétend fonder. La moindre difficulté n'est pas d'arriver à prendre de ces derniers principes une vue assez large et assez dégagée des apparences qu'ils ont assumées dans le corps du brâhmanisme et du bouddhisme d'État.

⁂

Avant de nous y essayer, nous croyons donc qu'il ne sera pas inutile, tant à titre de confirmation des indications précédentes que d'introduction à celles qui vont suivre, de résumer en peu de mots certaines données chinoises parallèles aux faits indiens, et qui ont été déjà l'objet de recherches approfondies. Nous les retrouverons souvent, et il n'aura pas été superflu d'en prendre un premier aperçu, en nous laissant surtout guider par MM. Maspero et Granet, non sans profiter des exposés un peu systématiques, mais pénétrants que M. R. Berthelot publie actuellement dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1). Les traditions royales indiennes et chinoises nous paraissent de même substance religieuse et partiellement peut-être de même origine historique. Sans prêter au « pan-babylonisme » une oreille trop complaisante, il est permis de supposer que les idées étudiées ici sont, en Chine, venues de l'Ouest, comme dans l'Inde. Qu'on relise sur ce point les conclusions de M. H. Maspero, aux dernières pages de *La Chine antique*.

(1) Supra, p. 672, n. 1.

Sans nier la possibilité de contacts et d'apparentements ethniques dès la préhistoire (il ne croit guère à ces derniers entre l'Asie occidentale et les Chinois), M. Maspero n'y insiste pas : il montre que toutes les coïncidences s'expliquent assez par un rayonnement vers l'Est, historiquement saisissable, et dont les conquêtes orientales de Darius ont dû être la première origine. C'est par les Iraniens, mais plus encore par des Indiens frottés d'iranisme, que la Chine a pu être peu à peu touchée par ce qu'avaient accumulé de philosophie et de sciences les civilisations successives de l'Asie antérieure. Atteintes profondes d'ailleurs, puisque M. Maspero leur attribue une part décisive dans la consommation, au IIIe siècle avant notre ère, de « la ruine définitive du vieux monde » chinois. Son chapitre résumant *le mouvement scientifique et les influences étrangères* ne s'achève-t-il pas, avec le beau livre auquel il sert de conclusion, sur ces mots significatifs : « c'est la Chine nouvelle qui éclôt » ? (1).

La thèse est, en substance, identique à l'effort que nous tentons dans ces pages. Dosage et provenance des influences étrangères, époque et circonstances de la diffusion, réaction profonde de la matière locale, tout est comparable et il nous semble que l'Inde, si elle était chronologiquement mieux connue, se prêterait à une étude conduite jusqu'au même point et selon les mêmes principes que ce qu'a fait pour la Chine l'historien que nous citons. Mais les incertitudes de la chronologie ne permettront jamais à l'indianisme une sécurité et une précision très grandes dans les conclusions.

C'est surtout le symbolisme impérial, sujet de ces quelques chapitres, qui présente de part et d'autre des analogies essentielles. En Chine comme dans l'Inde et comme à Babylone, le Souverain réside allégoriquement à l'axe au monde, sous le pôle cosmique, conçu comme le lien unissant les deux plans terrestre et céleste. Ces idées, qui nous sont maintenant familières, ont été exposées du côté chinois, avec beaucoup de clarté, par M. R. Berthelot, à la suite de MM. Granet et Maspero. « Le roi, nous dit-il, est conçu comme le prêtre d'une religion céleste qui sert d'intermédiaire entre les hommes et le dieu qui habite au pôle Nord : ce pôle Nord est le point du ciel qui demeure immobile au milieu de la rotation des astres et c'est donc le mouvement du ciel dans son ensemble que les Chinois considèrent dès lors et non pas seulement le mouvement du soleil. Aussi le souverain, dans les rites religieux essentiels, se tournera-t-il vers le Nord, vers le pôle céleste, et non plus vers l'Est, le soleil levant. » (2)

Le centre politique de l'Empire se marque, ailleurs, par la ziqqurrat du souverain, ou par le Meru roval, à Rome par le *milliarium aureum* ; de même en Chine : « Le centre de référence dans l'espace, à partir duquel on compte les longueurs et plus tard les routes de l'Empire, c'est le corps de l'Empereur,

(1) H. Maspero, *La Chine antique*, ch. IX, *Le mouvement scientifique et les influences étrangères*, p. 607 sq.

(2) R. Berthelot, *Astrobiologie*... RMM., XL, p. 45.

ou du moins le lieu où il habite ordinairement et officiellement, son palais, centre de l'Empire, comme l'Empire est le milieu du monde, la région autour de laquelle se répand sur la terre l'organisation vitale. » (1) Ce dernier trait forme, observons-le, l'essentiel du symbole, et son attestation identique en Chine comme dans l'Inde et en Mésopotamie donne du poids à la coïncidence. Il ne s'agit pas de désigner simplement le milieu du royaume et le point d'origine du réseau routier : idée simple et qui serait susceptible d'invention indépendante dans les domaines les plus différents. On ne fixe le milieu mystique de l'empire et on ne l'assimile au milieu du monde que pour assurer au palais royal le rôle de pivot du monde et d'échelle divine que seule permet de lui reconnaître une cosmologie religieuse très précise et dont on ne peut croire qu'elle ait été réinventée plusieurs fois : c'est celle qui met la « Porte du dieu » à l'axe du monde et dont l'étymologie de Babel et de Babylone demeure peut-être le témoignage le plus frappant.

« A la fin du IIIe siècle a. C., Ts'in Che hoang-ti, le premier conquérant qui ait régné sur toute la Chine, se serait retiré, sur le conseil du magicien Lou, dans un palais qui représentait en réduction l'univers et où il vivait dans la retraite à la façon d'un ascète, pour accroître sa force de vie, devenir capable de monter sur les nuages,... devenir éternel comme le Ciel et la Terre et obtenir la drogue qui assure l'immortalité. Dans ce palais on a figuré la Voie Lactée et un chemin suspendu représentant le pont qui, par-dessus la Voie Lactée, unit la constellation *Ying-tche* (c'est-à-dire le temple céleste des purifications) avec la constellation *T'ien-ki* (c'est-à-dire le sommet du ciel où réside l'Unité suprême *T'ai-yi*). Il s'agissait de mettre à la portée de l'empereur la force vitale du Ciel. La caisse de son char était carrée comme la Terre, le dais de son char était circulaire comme le Ciel...

« Les régions de la Terre, déterminées par les points cardinaux correspondent en Chine à celles au Ciel et... la topographie terrestre, origine de la géographie, procède de la topographie céleste ou cosmographie. Elle a pour centre la demeure de l'Empereur, comme l'autre a pour centre immobile le pôle Nord du Ciel, demeure de la Suprême Puissance céleste.

« L'Empereur Wou, le grand conquérant de la dynastie Han, qui avait réuni dans ses jardins, au IIe siècle a. C., toutes les plantes et tous les animaux connus pour y représenter l'univers vivant, avait construit une tour au sommet de laquelle conduisait un double chemin en spirale et d'où on pouvait, dit la tradition chinoise, dominer l'univers, en dehors du ciel lui-même. C'est toujours l'idée de la Tour de Babel, l'idée des grandes tours à étages de la

---

(1) *Ibid.*, p. 50. « Mieux encore, sous la deuxième dynastie, celle des Yin (dans le deuxième millénaire a. C.) au milieu du palais quadrangulaire de l'Empereur vivant, orienté vers les quatre points cardinaux se trouve... le tombeau de l'Ancêtre, fondateur de la dynastie régnante, dont le corps, animé directement à l'origine de la vie divine du Ciel demeure ainsi le centre à partir duquel on compte les espaces. »

Chaldée, les *ziggourrat*, du haut desquelles les astrologues observaient les astres... » (1).

Il ne semble pas que M. Berthelot ait reconnu là distinctement le système des cinq orients que nous avons tenté de restituer dans le cours de ce travail. Il insiste, il est vrai, sur le rôle de la verticale élevée au centre symbolique du monde, et naturellement il n'a pas été sans remarquer qu'elle forme l'axe des mouvements célestes apparents. Mais il n'a pas établi le lien qui unit cet axe à l'extension cosmique : il n'a touché qu'en passant à la corrélation des orients horizontaux entre eux et avec le « point d'en haut ». C'est sans doute la raison pour laquelle le procédé véritable de la centralisation impériale lui a en partie échappé. Il a bien vu qu'une fois la terre centrée autour de l'empereur, le monde terrestre devient l'homologue du monde céleste. Mais il n'a fait état que de ces deux termes, entre lesquels il s'est contenté de placer la personne royale comme intermédiaire. Il n'a pas discerné avec netteté l'intervention d'un troisième monde, monde symbolique, monde royal, architecturalement exprimé, entre les deux ordres de réalité qui s'y rejoignent. Lorsque l'empereur Wou réunissait autour de sa « ziqqurrat » toutes les plantes et toutes les bêtes connues, et élevait au-dessus d'elles des symboles astronomiques, il obéissait aux mêmes règles magiques que les architectes du Barabudur taillant la pierre de leur microcosme en une encyclopédie par l'image de notre monde et des mondes qui le dominent.

Dans ces microcosmes royaux l'essence de l'univers est donc rassemblée, par une réduction orientée. L'exacte signification de cette dernière donnée, difficile à dégager, si l'on était réduit aux seuls faits chinois, s'y lira plus aisément en tenant compte concurremment de ses attestations dans le domaine indien et indochinois, où nous avons déjà pu l'entrevoir plusieurs fois : il s'agit de fixer les quatre orients pour réaliser une construction de la cinquième « direction », selon les lois d'une géométrie mystique.

Comment le symbolisme royal se pose-t-il le problème dans sa généralité, comment prétend-il le résoudre par une architecture et un urbanisme conçus à cet effet, c'est ce que nous allons tenter de déterminer.

Chapitre VII.

La boussole géomantique et les villes royales à l'axe du monde.

Dans un article rapide, mais dont les conclusions gardent un intérêt indéniable, M. Hocart a récemment donné quelques indications utiles sur la conception qu'on s'est faite à Ceylan de la « royauté des quatre quartiers de l'espace », exercée de la capitale comme centre. Il signale en particulier les répercussions de cette idée sur la nomenclature administrative de l'île. Les

(1) RMM., 1933, p. 465-66.

derniers rois de Ceylan se paraient encore du titre démesuré de *Cakravartin*. Ils résidaient à Kandy. Les quatre principales subdivisions territoriales entourant cette ville étaient confiées à des gouverneurs nommés les Quatre grands *disāva*. « Or le mot *disāva* n'est autre que le sanskrit *diç* (ou le pāli *disā*) augmenté d'un suffixe d'objet ; il signifie toujours ' direction, orient ' ; les gouverneurs provinciaux étaient donc appelés ' les quartiers, les points du compas '. On en peut conclure qu'ils ont été identifiés aux points cardinaux, du moins à l'origine. On leur donne aussi le titre de *disāpati*, Chef de Point cardinal... » (1)

M. Hocart se voit cependant obligé de faire quelques réserves. « Il est regrettable pour notre thèse, avoue-t-il, que deux seulement des quatre grandes provinces soient exactement situées à l'un des points cardinaux par rapport à Kandy. » Il est permis, dit-il, de supposer que les déplacements successifs de la capitale au cours des siècles de combats et de révoltes incessants a provoqué cette perturbation. Il rappelle que l'ancien royaume d'Anurādhapura était déjà périphériquement divisé en quatre circonscriptions répondant aux directions cardinales ; c'est l'exemple parfait d'un royaume où le Cakravartin, installé au point médian, règne sur les quatre régions de l'espace. A Java, ajoute M. Hocart, la situation est analogue et l'on a, comme à Ceylan, des traces d'une répartition administrative reposant sur le schématisme de la Rose des Vents ; mais là aussi l'exacte correspondance ne s'est pas conservée (2).

On rapprochera de ces données la tradition chinoise bien connue du tertre impérial fait de terre jaune au sommet et sur les côtés de terres qui étaient aux couleurs des orients. Une motte prise dans l'un des quatre secteurs était remise à chaque feudataire pour devenir le noyau de son propre autel du sol, la couleur étant déterminée par l'emplacement correspondant de son fief.

***

M. Hocart a vu juste, croyons-nous, en supposant que les traditions cinghalaises recouvrent un symbolisme cosmologique. Mais il aurait été utile d'étudier de plus près le désaccord matériel qu'il signale entre ce symbolisme et la géographie politique réelle de Ceylan. Là comme à Java on a renoncé à une exacte correspondance topographique. Fait remarquable, il n'en allait pas autrement en Birmanie où les portes de la ville royale, distribuées selon les orients, portaient chacune le nom d'une province ou de l'un des états vassaux du prince, mais sans que la correspondance des orientations fût tout à fait exacte.

« Il semble, écrit M. von Heine-Geldern, que la coutume existe encore, dans la Birmanie actuelle, de nommer les portes de la capitale d'après les

(1) A. M. Hocart, *The Four Quarters*, *Ceylon Journal of Science*, Sect. G., I, 3 (1927), p. 107.

(2) *Ibid.*, p 109 sq.

provinces ou les états vassaux du royaume. » (1) Les chroniques chinoises attribuent à l'ancienne ville de Prome 12 portes, et les traditions locales 32. M. von Heine-Geldern incline à relier ces données à une division politique du royaume en provinces ou états feudataires. Il se fonde surtout sur l'analogie que présente avec ce schéma celui que l'on sait avoir eu cours quelques siècles plus tard dans toute l'Asie sud-orientale. On notera que les traditions cinghalaises, auxquelles il ne s'est pas référé, connaissent le nombre 12, donné dans l'histoire des T'ang comme celui des portes de Çrīkṣetra, l'ancien Prome : aux quatre Chefs principaux des Points Cardinaux, on adjoignait en effet, autour de Kandy, huit chefs ou *disāva* subalternes, portant ainsi à douze les subdivisions admises par la *rose des vents* royale. C'est donc le schéma même qu'avait réalisé l'urbanisme religieux des Pyu, si du moins l'information chinoise a quelque fondement. M. von Heine-Geldern suggère qu'elle peut répondre à un état plus ancien que celui auquel font allusion les traditions birmanes, portant à 32 le nombre des issues de la ville. Quoi qu'il en soit, ce dernier chiffre est lui aussi en relation avec un système de suzeraineté : trente-trois est le nombre des dieux du ciel d'Indra, où le Grand Indra exerce son pouvoir souverain sur trente-deux divinités acolytes. M. von Heine-Geldern suppose, à bon droit sans doute, que c'est à l'imitation d'Indra que les potentats indonésiens et indochinois s'attribuaient trente-deux vassaux : ce serait donc également par assimilation avec Sudarçana, la ville divine (2), que la capitale du royaume aurait disposé de trente-deux issues correspondant aux trente-deux provinces ou états feudataires. Nous n'ajouterons à cette interprétation qu'une seule remarque : trente-deux est un multiple de quatre ; il contient la division en quatre et en huit, avec l'insertion de sous-intervalles.

Pour ne pas substituer des images par trop européennes au schématisme concret auquel l'Inde est toujours restée fidèle, reportons-nous au principe de composition dont elle s'est servie pour représenter le lotus : un pétale tout entier visible vers chacun des quatre ou des huit points du compas, puis entre eux une nouvelle série de pétales, aux directions intermédiaires, dépassant dans l'intervalle que les précédents laissent deux à deux. On va de quatre à huit, de huit à seize et de seize à trente-deux insertions, par additions concentriques, conformément au même principe : les pétales de ces couronnes successives dépassent un peu moins chaque fois, dans l'encoche réduite que leur laissent deux à deux les précédents. La rosace à trente-deux pointes reste ainsi foncièrement identique au lotus de l'ākāça

(1) Heine-Geldern, *Weltbild und Bauform*, p. 48, cf. G. Harvey, *History of Burma*, 1925, p. 12.

(2) La *Chronique du Palais de Cristal* birmane dit en effet textuellement que Çrīkṣetra a été dessiné par Indra sur le modèle de Sudarçana. Pe Maung Tin — Luce, *Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma* (*Hmannan Yazawin*), Oxford, 1923, p. 14-15.

dont nous parlait Oldenberg ; elle le contient en son centre ; seulement les subdivisions ont foisonné à la périphérie (1). La ville de Çrīkṣetra aux trente-deux portes, en même temps qu'elle figurait la ville des 33 dieux, n'était donc pas autre chose qu'un grand lotus de l'ākāça à trente-deux pétales.

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 408 ; sur la superposition des diagrammes à quatre et huit « pointes », cf. *ibid.*, p. 399 sq. et 406. La fig. 35 (c'est un dessin japonais emprunté à



Fig. 35. — Lotus symbolique, d'après Miss A. Getty.

D'après les sources chinoises, au IXe siècle de notre ère le royaume de Kaling à Java était administré, sous l'autorité du Roi, par trente-deux hauts dignitaires : quatre ministres et vingt-huit régents locaux ; au XIVe siècle le royaume pégouan a compris lui aussi 32 provinces, qui furent même conservées comme autant de districts sous la domination birmane. La principauté de Kengtung, l'un des plus importants parmi les états shan, s'appelle encore aujourd'hui, du nom du peuple qui en est maître, 'les 32 villes des Khun' (1).

La corrélation entre la division de la rose des vents et le système politique est donc en Birmanie et à Ceylan, un fait évident. Mais chez les Birmans

---

l'ouvrage de Miss A. Getty) fera bien apparaître le principe de ces imbrications. Au centre, Vairocana figure la révélation suprême ; aux quatre orients, sur leurs pétales respectifs, se montrent les quatres Jina ; aux pétales des points intermédiaires, on voit par contre quatre bodhisattva. Il est clair, comme nous allons avoir à le reconnaître dans un instant, que ces deux verticilles correspondent à des révélations successives : quand s'épanouissent les pétales portant les bodhisattva, ceux où sont les buddha sont encore fermés en bouton au cœur de la fleur. C'est ce qu'a symbolisé l'artiste, en faisant mordre, de part et d'autre, les bords de chacun des pétales des orients sur ceux des pétales intermédiaires. Ce schématisme explique l'ordre dans lequel les buddha des huits points de l'espace sont énumérés, par exemple dans le *Lalitavistara* [trad. Foucaux, Paris, I, 1884, p. 249 sq.]. On s'attendrait, a priori, à les voir défiler dans l'ordre constant de la pradakṣiṇa : Est, Sud-Est, Sud, etc. Or il n'en est pas ainsi. Les listes suivent, il est vrai, la progression rituelle, en ce sens qu'elles passent de l'Est au Sud, puis à l'Ouest, puis au Nord. Mais ensuite on repart pour un second tour de pradakṣiṇa : Sud-Est, Sud-Ouest, Nord-Ouest, Nord-Est (plus le nadir et le zénith). La documentation figurée éclaire ici le témoignage littéraire. Dans ce dernier, le groupe des orients et le groupe des points collatéraux s'offrent l'un après l'autre comme deux verticilles successifs du lotus de l'akaça.

(1) Heine-Geldern, *loc. cit.*, p. 48. Dans une note détaillée, cet auteur montre comment la notion des 32 dieux (où il n'aperçoit pas clairement le symbolisme de la rose des vents) entourant un dieu-roi, se combine avec celle des 28 « maisons » zodiacales : 32 ajoute simplement à 28 un nouveau « tour d'horizon » intérieur, à quatre éléments orientés. Dès le 3e millénaire a. C. le souverain akkadien se vantait de régner sur les rois des 32 villes d'outre-mer. Il est invraisemblable que cette conception politique se soit transmise en tant que telle jusqu'aux rivages indochinois et indonésiens. Au contraire, la coïncidence cessera de surprendre si l'on reconnait avec nous que c'est une conception magique générale qui s'est transmise, en même temps que les vues cosmologiques qu'elle imprégnait. L'idée-mère du système n'est pas autre chose que celle d'une structure mystique de l'espace soumis au pouvoir central : elle s'exprime à l'aide d'un lotus ou d'une rose des vents placés au centre et rayonnant vers les provinces. Ce principe admis, les différences de réalisation s'expliquent sans peine : séries quaternaires (4, 8, 16, 32, etc.) dérivant des quatre orients, séries dérivant des 12 mois (12 « orients » à Ceylan, peut-être aussi à Prome) ou des 28 constellations — ce sont autant de façons également admissibles de partager un cycle horizontal annuel. Un symbolisme spatio-temporel reparaît dans tous ces domaines ; les espaces ou les orients n'y sont jamais considérés pour eux-mêmes, et les divisions du temps sont réciproquement toujours rattachées aux parties de l'espace. — Sur le rôle joué par le système d'orientation dans le rituel royal et l'organisation administrative des Birmans, M. von Heine-Geldern a réuni une bonne documentation (p. 53 sq.).

nous allons voir reparaître, comme dans les traditions étudiées par M. Hocart un singulier mépris de l'exacte correspondance entre les orientations du schéma mystique et les réalités de la géographie. Au XVIe siècle, la capitale pégouane récemment reconstruite était munie de 20 portes, toutes bâties par les états vassaux et qui portaient chacune le nom de celui qui l'avait édifiée. Il y avait une porte de Prome, une de C'ieng Măi, une de Tavoy, une de Tungu ; d'autres portaient les noms de Salin, Dalla, Mohnyin, Hsenwi, Linzin, Tenasserim, Ăyŭth'ya, Pagan, etc. (1) Nous trouvons de même à Ava, au XVIIIe siècle, une série d'entrées nommées d'après les royaumes vassaux : à l'Est c'étaient les portes de C'ieng Măi, Martaban et Mogaung, au Sud celles de Hamsavatī (Pegu), Myede, Onbaung (Hsipaw) ; à l'Ouest Gandalarit, Sandapuri (Vieng Čăn), Kenghung ; au Nord Tenasserim et Ăyŭth'ya. M. von Heine-Geldern fait observer que ces portes n'étaient pas appelées ainsi parce qu'elles étaient tournées vers la ville ou le pays dont chacune portait le nom : en effet Tenasserim et Ăyŭth'ya, par exemple, sont au Sud-Est et non au Nord d'Ava.

Le schéma birman pousse donc à l'extrême et presque à l'absurde les incohérences qui nous étaient déjà apparues dans les coutumes cinghalaises. Les divers documents que nous venons de passer en revue ne nous permettent cependant guère de douter que l'architecte d'Ava, comme celui de Pegu, n'ait eu pour fin essentielle la réalisation d'un diagramme urbain des orients. Que signifie ce désaccord ? Le roi, nous dit l'auteur de *Weltbild und Bauform in Südostasiens*, doit régner entouré de ses vassaux, à l'instar d'Indra au milieu des Trente-deux dieux de son Empyrée. Il serait souhaitable que le royaume fût partagé en conséquence (2). Mais nous pouvons nous demander ce qu'il advient lorsque la géographie n'y prête pas. Il faut, en principe, que le monde terrestre devienne une réplique du monde des cieux (3). Mais les frontières contournées des multiples principautés qui s'enchevêtraient sur le sol tourmenté de l'Indochine occidentale n'évoquaient nullement la symétrie parfaite qui se rencontre au sommet de la Montagne céleste.

M. von Heine-Geldern a bien vu que l'assimilation était idéale, et qu'elle reposait sur une notion mystique de la royauté beaucoup plus que sur des schémas matériellement supportés par la topographie politique. Quand les Birmans font du pyatthat (*prāsāda*) couvrant la salle du trône, à Mandalay, le Centre du Monde, dans leur pensée, il ne s'agit que du microcosme national, ou même plus précisément du centre de celui que forme la ville royale. C'est dans le même esprit qu'à l'information de Tcheou Ta-kouan concernant Ankor

(1) G. Harvey, *History of Burma*, p. 171.

(2) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 410.

(3) *Weltbild...*, p. 48 : « Alle diese Vorstellungen wurzeln in dem altbabylonischen Glauben an den himmlisch-irdischen Parallelismus, wonach die Erde nur ein Abbild des Himmels ist und alle Länder, Städe, Flüsse in den Gestirnen ihre himmlischen Urbilder haben. »

et le Cambodge : « Marquant le centre du royaume il y a une tour d'or flanquée de plus de vingt tours de pierre (le Bàyon) » (1), M. von Heine-Geldern applique d'autre part ce commentaire judicieux : « Il va de soi que le Bàyon n'est pas le centre du pays, mais de la capitale ; de ce fait toutefois — et à cet égard les expressions de Tcheou Ta-kouan me paraissent extrêmement caractéristiques, — il est bien le centre *magique* du royaume » (2).

Mais toutes ces observations ne lèvent pas définitivement la contradiction que nous avons signalée entre les orientations réelles dans le royaume et la structure mystique de la capitale.

On nous dit de Çrīkṣetra, dont les trente-deux portes étaient vraisemblablement en relation avec le système territorial de vassalité : « si cette suggestion est exacte, la ville de Çrīkṣetra n'est pas seulement conçue comme un reflet de Sudarçana, la ville des dieux, ainsi que l'indique la *Chronique du palais de cristal* ; c'est le royaume tout entier qui est l'image du Ciel des Trente-trois dieux, le roi, au milieu de ses 32 vassaux ou gouverneurs provinciaux, tenant la place du roi des dieux, Indra. » (3) La capitale et le royaume seraient de la sorte, à des degrés différents de concentration symbolique, deux représentations concentriques d'une même réalité supérieure : le monde des Trente-trois dieux. Avec plus de netteté encore, M. von Heine-Geldern revient sur ces équivalences à propos de la ville de Pégou, telle que la disposa, dans la seconde moitié du XVIe siècle, le roi Bayinnaung (1551-1581). Le palais royal, en son milieu, était à lui seul une image réduite du monde, la ville en était une autre plus étendue, et le royaume enfin était une troisième réplique, avec la ville en son centre, comme celle-ci avait le palais en son centre.

Mais alors comment se fait-il qu'entre ces divers termes il y ait des différences aussi accusées que celles que nous venons de constater ? Le palais devrait avoir le même plan que la ville, en plus petit, et celle-ci devrait répondre elle aussi, notamment par l'arrangement des portes, à la disposition des provinces circonvoisines. Or il est de fait que le prétendu schéma du monde et son modèle réel ne sont pas superposables. Comme à Ceylan, et bien plus nettement, le système symbolique s'écarte de la constitution véritable du royaume et de plus en plus, pourrait-on dire, à mesure que l'on entre, en se dirigeant vers le centre, dans les aires concentriques occupées par les cosmogrammes successifs qu'a entrevus M. von Heine-Geldern. Leur pluralité pose d'ailleurs par elle-même un problème dont cet auteur n'a fourni qu'une solution assez imprécise. En effet, une fois entré dans le palais, on n'en a pas fini avec l'emboîtement des microcosmes figurés. Le pyatthat (*prāsāda*),

(1) P. Pelliot, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, par Tcheou Ta-kouan, traduits et annotés, BEFEO., II (1902), p. 142.

(2) *Weltbild*..., p. 45, n. 69.

(3) *Ibid.*, p. 50.

tour à étage en pyramide aiguë qui se dresse au-dessus de la grande salle du trône, est à lui seul un Meru ; le trône même, au-dessous de lui, est encore un Meru plus réduit « pourvu de petites figurines représentant Indra, les 32 autres dieux de son ciel, les quatre Gardiens des Points cardinaux, ainsi qu'un paon et un lièvre figurant le soleil et la lune » (1). L'orientaliste viennois suppose qu'il s'agit là d'équivalences magiques et qu'il n'y faut chercher ni systématisation ni logique rigoureuses. Peut-être est-ce faire bon marché de l'intérêt que ces cours orientales apportent à l'observation de règles magiques, en lesquelles on s'imagine encore que réside l'essence de la royauté. Rien, croyons-nous, n'est laissé au hasard en ces matières et si l'on a recouru à une réduplication de symboles aussi singulière, ce ne peut avoir été que de propos délibéré. Ajouterons-nous, pour couronner cette progression, que la personne même du Roi est conçue comme un dernier Meru, le plus « intérieur » et qu'enveloppent finalement un à un tous les autres ? (2)

A vrai dire, ces difficultés ne sont pas entièrement nouvelles pour nous et on se rappellera peut-être qu'elles se sont déjà présentées dans d'autres do-

---

(1) *Weltbild...*, p. 57.

(2) Le rituel cambodgien du couronnement, d'inspiration nettement brâhmaniste, conserve encore une expression très claire de cette conception : nous citerons littéralement le texte rédigé en français par S. E. l'Oknha Véang Thiounn, à l'occasion de l'*abhiṣeka* de S. M. Sisowath, en 1906 : « *Précepte pour tout roi en fête de couronnement.* Tout grand roi en fête de couronnement doit se souhaiter et se considérer ainsi : notre personne royale représente le mont Mérou (Phnom Prèa Somêruréach) qui est la base de la terre universelle. Notre œil droit représente le soleil et notre œil gauche la lune qui éclairent le monde et nous-même, ainsi que notre conscience pour trancher les questions et dissiper les dangers de l'humanité avec le tempérament conséquent, c'est-à-dire sévère ou doux suivant les cas. Nos bras droit et gauche et nos deux pieds représentent les quatre points cardinaux du monde. Le parasol royal (svètrachhat = çveta chattra) à six étages représente les six séjours du Paradis. Notre parole doit être ferme et inébranlable et du fond de notre cœur. La grande couronne Prèa Moha Mokoth (mahâ mukuṭa) est la pointe dominante du palais paradisiaque d'Indra. L'Epée sacrée Prèa Khan est notre intelligence nous servant à résoudre les doutes et les affaires des hommes avec clairvoyance et lumière sur tous les points. Le manteau rouge royal Prèa Phusa Rot Kompol représente le mont Konthor Méat [Yugandhara] qui est lui-même le vêtement du mont Mérou... Les brodequins royaux représentent la terre qui supporte le mont Mérou et qui est le refuge du peuple dans toutes ses parties. » *Programme des fêtes du couronnement de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowath*, roi du Cambodge, offert par Sa Majesté au Gouvernement de la République Française à l'occasion de son voyage en France, Paris, 1906. Le roi, comparé au Meru, est ici « l'embryon d'or » et les montagnes cycliques, enveloppant le Mont-embryon sont figurées par le manteau royal. Nous avons précédemment décelé dans les *Purâṇa* indiens la trace de conceptions analogues, où l'Embryon d'or serait le mont cosmique, et non pas simplement un dieu sur ou dans le Meru (BEFEO., XXXIII, p. 378 n. 1). Sur ce symbolisme du sacre en général, et sur l'assimilation des vêtements à l'amnion et au chorion, constante dans les *Brâhmaṇa*, cf. notamment le résumé de M. Senart, *Lég. du Buddha*, p. 56, 61.

maines. On n'a pas oublié la « carte de la Terre » babylonienne, où des pays bien connus et proches du « Centre du monde » figuré par la grande cité, se trouvent rangés autour d'elle au milieu d'un océan circulaire dont la signification est purement idéale. Ce schème religieux fait violence à la géographie, un peu de la même façon que l'urbanisme symbolique des Birmans ou la structure politique de l'espace chez les Cinghalais de l'époque kandyenne. Mais nous savons que le tracé horizontal ne recherche pas autre chose que la construction magique du « point d'en haut », surplombant l'intersection des lignes d'orientation dans le plan où elles sont tracées (1). La controverse au sujet de la forme de la terre s'est simultanément résolue en ramenant à la fois la théorie circulaire et la théorie quadrangulaire à des constructions de périmètres d'orientation, qui ne tendent qu'à la fixation du centre. Les rituels indiens nous ont même permis de serrer de très près ces conceptions ésotériques, en nous prouvant que le schème circulaire à diamètres en croix et le schème carré circonscrit au précédent sont deux formules successives, la seconde dérivant de la première et l'impliquant. Littéralement, le cosmogramme carré des huit directions est un second état du cosmogramme rond des quatre orients et le piédestal carré des stūpa, par exemple, équivaut au piédestal circulaire (2).

Comment les faits birmans se présentent-ils de leur côté ? Le royaume est un microcosme et répond au monde entier, dont les Birmans n'ont sans doute jamais entendu nier l'existence indépendante, en dehors du cercle magique de leur symbolisme (3). La capitale, le palais, le trône avec les symboles qui le complètent, le Roi enfin sont autant de diagrammes magiques, incorporés dans la pierre, la brique ou dans une personne humaine, et qui se réfléchissent l'un l'autre en se purifiant progressivement. La capitale résume le royaume, comme le montre le fait que ses portes prennent le nom des provinces ou des états vassaux qu'elles représentent. Le palais est un microcosme, qui, bien qu'ayant moins de portes que le microcosme constitué par la capitale, lui est en quelque sorte équivalent à son intérieur, comme dans les schémas auxquels nous venons de renvoyer la croix des quatre orients se dissimulait dans le diagramme plus complexe des huit directions. Autour du Roi se rangent en cercle trente-deux vassaux, gouverneurs ou ministres. Les quatre principaux ministres du royaume, outre qu'ils peuvent figurer parmi les précédents dignitaires (4), forment séparément, à eux quatre, une figure symbolique inscrite dans la précédente, et plus proche du centre royal.

Comparons à l'image du lotus de l'ākāça dans les *Upaniṣad* celle que le Mahâyânisme et après lui le Tantrisme ont élaborée à partir de la donnée an-

---

(1) BEFEO., XXXII, p. 405 sq.
(2) *Ibid.*, p. 399 sq. et fig. 28.
(3) *Weltbild...*, p. 53 sq.
(4) *Ibid.*, p. 51 ; à Mandalay les quatre ministres et les huit reines constituaient le cercle duodénaire interne, *ibid.*, p. 48, n. 79.

cienne. Nous voyons, sur les pétales du lotus des sūtra et tantra bouddhiques des figures de divinités groupées quatre par quatre sèlon une règle simple qui suit les préséances (1). Nous venons de décrire la composition théorique de la fleur dans l'iconographie indienne : elle est faite, avons-nous dit, d'une succession de verticilles dont en principe le premier compte quatre pétales tournés vers les points cardinaux, le second quatre aussi, placés entre les précédents et indiquant les points collatéraux, et ainsi de suite. Si l'on se reporte à la structure du lotus, on constate aisément que c'est le verticille supérieur des quatre orients qui est le plus près du centre ; c'est le plus intérieur, celui qui se dépliera en dernier lieu, au moment où la corolle, d'abord close, s'ouvre par étapes. Le schéma s'arrête ordinairement à ces huit pétales, formant le verticille ultime et celui qui l'enveloppe (fig. 35). Pratiquement, les huit premiers pétales sont souvent insérés les uns à côté des autres sur le pourtour du réceptacle, chacun occupant un huitième de la circonférence. Cette forme prévaut de façon régulière quand sur chacun des huit pétales figure une représentation identique, habituellement celle d'un personnage central, logé au cœur de la fleur : dans ce cas, toutes les directions deviennent équivalentes, et aucune hiérarchie ne se discerne plus. L'équilibre de la composition a pu parfois conduire à suivre ce modèle, même lorsque les illustrations portées par les pétales ne sont plus homogènes, quand ce sont par exemple quatre Jina et quatre Bodhisattva : mais même alors le principe de répartition est conservé, et les quatre Jina occupent obligatoirement les quatre pétales cardinaux constituant le premier verticille théorique, les Bodhisattva étant relégués aux points collatéraux (2).

Le dispositif des « cercles » successifs qu'on franchit en gagnant le centre du microcosme royal, avec les portes orientées qui les percent, chacune sous la surveillance théorique d'un vassal ou d'un ministre, et le dispositif auquel la rose des orients est assimilée dans le bouddhisme mythologique, l'un et l'autre dérivant d'ailleurs des mêmes notions fondamentales et pré-bouddhiques, s'éclairent mutuellement. A mesure que se restreint le nombre des dignitaires répartis d'abord à tous les vents, réduits enfin à quatre, juste avant qu'on n'aboutisse au roi, centre de tout, ce ne serait peut-être pas une figure tout à fait impropre que de dire qu'on « effeuille » le lotus de l'ākāça : le tantrisme multipliera les images de ce genre.

M. von Heine-Geldern n'a pas manqué de saisir quelque chose de ces implications, mais sans identifier le schéma du lotus ésotérique ; aussi a-t-il hésité à en tirer un système. C'est qu'on voit mal, à s'en tenir au symbolisme

---

(1) E. g. Kazi Dawa-Samdup, *Shrîcakrasambhâra tantra*, in A. Avalon, Tantrik texts, vol. VII, London, 1919, *passim*.

(2) H. Zimmer, *Kunstform und Yoga*, pl. 27 et 28 ; A. Getty, *Gods of Northern Buddhism*², p. 33, etc. Le lotus de notre figure montre encore la trace de la superposition, en plan, du verticille des Buddha à celui des Bodhisattva.

de la montagne, la raison d'être et le fondement cosmologique de pareils enveloppements : que peuvent bien représenter des Meru emboîtés les uns dans les autres, ou superposés ? La considération des verticilles du lotus mystique explique en partie cet apparent paradoxe. Mais ce serait, croyons-nous, mal comprendre le dispositif birman que d'y chercher seulement une représentation progressive de réalités dont la concentration mystique va croissant, et notamment s'interdire d'expliquer les désaccords de disposition structurale relevés entre les divers degrés de la progression. A bien examiner tous les documents allégués, des plans birmans aux quelques lignes si précieuses de Tcheou Ta-kouan, il semble que tout conduise à considérer la détermination du centre ultime de ces structures comme le motif véritable des combinaisons concurrentes que l'on a pu imaginer. Non pas le centre pour lui-même, ce qui serait revenir à peu près aux manières de voir de M. von Heine-Geldern : selon nous, cette géométrie mystique ne peut viser qu'à la conquête du « point d'en haut », de ce que nous avons nommé la cinquième direction de l'espace. Le centre du plan horizontal n'est que la *trace* de cet orient sublime. Là réside traditionnellement la suprématie royale, aussi loin que remontent les premières ziqqurrat, et plus loin encore si elles ne sont que les succédanés architecturaux d'anciens Hauts-lieux.

La diversité des diagrammes s'explique dès lors aisément : à mesure que l'on approchera du centre, on prendra en considération un nombre de points de moins en moins grand au tour de l'horizon. C'est procéder par approximations successives. Chaque système s'inscrit dans le précédent, et en extrait en quelque sorte l'essence, en même temps qu'il en conserve les orientations principales, mais il élimine les points secondaires : c'est bien ainsi que se présenterait le diagramme cruciforme des quatre orients si on décidait de le retrouver à partir du système plus compliqué des 8 points (1). Peu importe dès lors que la capitale ne soit pas exactement au milieu des provinces ou des états vassaux. De ceux-ci, ses murailles et ses portes absorberont en elles-mêmes la substance et par la même occasion, en régulariseront magiquement la distribution dans l'espace.

Ce résultat sera obtenu aisément dans un pays de structure géographique cohérente ; on devra par contre forcer beaucoup plus la nature dans le cas de villes comme Ava ou Mandalay, situées dans le haut d'une vallée, avec presque tous leurs états vassaux groupés dans un étroit pinceau d'orientations, vers le Sud, au débouché du couloir alluvionnaire. Ajoutons que la mer, toute voisine à l'Ouest de cette bande de terrain, diminuait encore le nombre des éléments politiques installés de ce côté. Aussi voit-on des portes de C'ieng Mâi et de Martaban à l'Est, ou de Tenasserim et d'Ăyŭth'ya au Nord d'Ava, tandis que ces quatre villes se rangent au Sud et au Sud-Est du point pris

(1) Supra, p. 702, n. 1 et p. 707.

comme centre. De pareils écarts seraient incompréhensibles si l'on avait prétendu construire directement la capitale en réduction du royaume. Ils se justifient si l'on n'y voit qu'un essai de construction mystique tendant à conditionner, à partir du schème horizontal, une ascension verticale au milieu de ce dernier, en un mot, s'il s'agit de faire passer l'axe du monde par Ava. La violence faite par les noms des portes aux données réelles procède alors de celle que la théorie imposait à la vérité géographique. Comme les quatre roues du pilier de Sārnāth représentent allégoriquement les quatre régions cardinales, resserrées contre le fût de pierre où on les a ramenées, de même la ville royale, avec ses murs et ses entrées, est un relais mystique des provinces circonvoisines, toutes représentées, mais mises en ordre, normalisées, en vue de la fin poursuivie : une fois le centre mystique déterminé, c'est au-dessus de ce centre que le roi, en s'y tenant, personnifiera l'axe du monde. Il n'acquiert cette vertu que grâce à l'interposition entre sa personne et le monde d'une série de dispositifs architecturaux et magiques, dont son palais et son trône sont les derniers, tous tendant au même but avec des structures et par des moyens divers, tous destinés à corriger les défauts de la situation politique naturelle. La ville et le palais royaux constituent de la sorte l'instrument du pouvoir, ou si l'on ose dire, un appareil pour régner. Les représentations du Meru autour desquelles ce dispositif s'ordonne, nous ont livré son secret : il assure au roi la possession idéale de cet Axe cosmique, de ce Lien du Ciel et de la Terre, par où la vertu céleste passe en ce monde (1).

⁂

Un instrument donnant prise sur la cinquième direction : que cette définition du microcosme rituel indochinois et indien se recommande par d'autres raisons que la simple convenance figurée de l'expr ssion, c'est ce que nous paraît indiquer, sauf erreur, l'étude comparative de la géomancie chinoise. De Groot définit celle-ci « un système pseudo-scientifique, qui enseignerait où et comment bâtir tombes, temples et demeures de façon que morts, dieux et vivants y soient placés exclusivement, ou autant que possible, sous des influences bénéficientes de la Nature » (2). Il en cite un exemple frappant, tiré des Annales des états de Wou et de Yue, ouvrage, il est vrai, « parsemé de trop d'anecdotes et de récits imaginaires pour mériter, dit-il, un crédit absolu, et qui d'autre part n'a pas été composé avant le premier siècle de notre ère ». Mais ses réserves d'ordre historique n'ôtent rien à l'intérêt des conceptions qui se font jour dans l'exemple que nous allons reproduire d'après lui ; la

(1) BEFEO., XXXII, 411 sqq., 419 ; supra, p. 679, 697, etc.
(2) De Groot, *Religious system*, vol. III, p. 935.

seconde s'accorde même très bien avec l'hypothèse déjà indiquée, que c'est par dessus un fonds chinois ancien que se décéleraient, à une époque plus récente, les marques d'une systématisation nouvelle ayant rayonné d'Ouest en Est et qui nous intéresse avant tout, car c'est elle que nous venons d'observer dans des domaines plus méridionaux.

Ho Liu, roi de Wou, avait posé cette question à Tseu-siu, l'un de ses ministres : « Quelle est la technique qui conduit à la tranquillité du prince et au bon gouvernement du peuple ? » Tseu-siu répondit : « Quiconque désire à la fois établir la paix du prince, le bon gouvernement du peuple, fortifier le règne, étendre, depuis le voisinage jusqu'au loin, une hégémonie accomplie, sans nul doute il lui faut d'abord élever une ville murée avec sa double enceinte (ville intérieure et faubourgs), nommer des officiers, emplir les greniers, mettre au point les arsenaux : voilà vraiment la technique dont vous parlez ! » Ho Liu répliqua : « Parfait ! Mais élever des remparts, établir des greniers et des arsenaux, c'est gouverner convenablement en ce qui dépend des contingences terrestres : n'existe-t-il pas aussi certains facteurs de l'Influence céleste qu'on peut faire servir à imposer son prestige aux royaumes voisins ? » — « Il en existe », dit Tseu-siu. « C'est donc vous, dit Ho Liu, que je charge de les invoquer ».

« Alors Tseu-siu fit examiner les terrains et les eaux et il éleva sur quarante-sept li de circonférence une grande ville forte à l'image [conjointement] du Ciel et de la Terre. Elle eut huit portes sur la terre ferme à l'image des huit vents du Ciel et huit entrées pour les eaux [水門, arrivées de rivières et de canaux, ou plutôt simples portes destinées à capter l'influence des cours d'eau ?] sur le modèle des huit vertus de la Terre. Il construisit en outre une ville [intérieure] plus petite. Elle eut dix li de tour. » (1)

Cette cité chinoise aurait donc été tracée d'après les mêmes principes que la ville du Cakravartin. L'une et l'autre forment un microcosme magique et, de ce fait, sont l'instrument de la puissance royale qui rayonne d'elles et organise le monde politique autour d'elles et de leurs souverains, par l'invisible action d'une *microcosmogonie* politique. Mais la correspondance des deux symbolismes ne s'en tient pas à cette identité de principe.

Le plan de Tseu-siu est d'amener sur la ville, dans un harmonieux accord, l'Influx terrestre (地氣) et conjointement l'Influx céleste (天氣). Comment s'y prend-il ? Huit entrées « par eau » apporteront les effluves magiques de la Terre, huit portes s'ouvriront aux « vents » chargés de celles du Ciel. C'est l'interprétation de De Groot, qui n'a pas tenté d'approfondir le système. Mais nous croyons possible de reconnaître dans cette version taoïste les principaux traits d'un même schématisme de centralisation que dans les traditions indiennes et indochinoises.

---

(1) *Ibid.*, p. 985-86.

En effet, le processus, tel que l'a décrit De Groot, ne fait pas une place suffisante à la notion « unitaire » de la Monade constituée par l'Influx céleste et l'Influx terrestre, assimilés au Principe mâle et au Principe femelle : ce sont, comme chacun sait, deux entités bien définies en elles-mêmes, mais qui se conjuguent dans l'Un suprême. A lire les explications données dans *Religious System of China*, on aurait le sentiment que ces deux notions jumelles se résolvent au contraire tout entières en leurs composantes et que leur unité ne joue pas directement un rôle dans la géomancie. Les huit vents célestes, par exemple, sont seuls évoqués par De Groot avec quelque précision. Dira-t-on qu'eux tous présents l'Influx céleste total est réalisé ? Ce n'est pas niable. Toutefois il y a dans ce pluralisme ramené à l'unité une progression intellectuelle qui n'est pas la pensée dernière du taoïsme. C'est là une génération dialectique, et non l'enchaînement ontologique naturel, qui va au contraire de l'unité, seule existante en absolu, à une diversité factice. « Bâtir » les huit vents pour reconstituer l'Influx unique du ciel, la démarche est récurrentielle : c'est de lui qu'ils procèdent originellement. Nous n'allons pas tarder à mesurer l'importance de ces remarques pour l'interprétation du rituel.

La ville, nous dit-on, eut huit portes, à l'instar des huit vents et ceux-ci, comme de juste, sont répartis, au témoignage formel des textes, aux huit points du compas (1). Ils apportent dans l'espace délimité par l'enceinte de la ville, toutes les puissances éparses dans l'univers et qui constituent cet univers. L'homothétie de l'espace clos urbain et de la structure qu'offre autour de la ville l'Espace dans un univers lui-même clos, donne mécaniquement à la cité royale figure et valeur de microcosme. Les vents qui « gonflent » le monde sont amenés en son centre par les huit portes et accomplissent au profit du microcosme leur office créateur. Il y a là les traces d'une cosmologie pneumatique, où les orients sont des vents, du genre de celles qu'à l'imitation de la donnée mésopotamienne nous avions tenté de restituer, dans le domaine indien, au delà du système héliaque des orients (2).

Du moins est-il sûr que nous nous trouvons, dans ce royaume de Wou, devant la même aspiration symbolique qu'en Birmanie : fixer par rapport aux points du compas le périmètre de la ville et notamment ses entrées, pour assurer par l'intermédiaire des Portes la domination magique du pouvoir central sur les royaumes circonvoisins. Les portes d'Ava étaient inscrites, on s'en souvient, du nom des états vassaux et constituaient le témoignage ou l'instrument de la suzeraineté exercée sur eux. De même en Chine : « [Ho Liu] désirait, du côté de l'Est, soumettre le royaume de Yue. Le Yue est au Sud-Est. On éleva donc une porte du Serpent pour dominer ce pays ennemi ». Le texte fournit un peu plus loin l'explication de ce passage sybillin : « Yue est situé

(1) *Ibid.*, p. 989 sq.
(2) BEFEO., XXXII, p. 437 sq.

sous le signe Se (巳), qui correspond [dans le système à douze « branches » du compas] au Serpent [du cycle des douze animaux]. Alors, sur la Grande porte du Sud, on mit un serpent de bois, remontant vers le Nord et dont la tête entrait [dans la ville]. C'était le signe de la [future] subordination du Yuè au Wou. » (1)

Comme en Birmanie, les Portes chinoises captent donc l'essence magique des pays vassaux. Elles réunissent autour du Souverain l'univers qu'il domine, mais rectifié, mis en ordre selon un schème mieux équilibré des Orients, où ne se retrouvent plus les fâcheux écarts de la géographie. Le mur et ses entrées sont ici encore un relais magique des parties du monde, toutes désormais harmonieusement tournées, par cet artifice, vers la personne du prince. C'est le tour d'horizon magique de la souveraineté.

A-t-on eu en Chine, vers le début de notre ère, comme mobile essentiel, la fixation du centre sous le « point céleste » ? Tel était le cas, à ce qu'il nous a semblé, dans les pays indiens ou indianisés. Certains faits chinois anciens entrent peut-être dans l'orbe du même symbolisme. Un bref examen des pratiques communes de la géomancie, non plus celle qui traite des établissements princiers, mais la plus populaire, va nous montrer que la spéculation taoïste n'a sans doute fait que reprendre et coordonner selon ses vues ces vieilles traditions.

Au premier tome de son vaste ouvrage, De Groot avait déjà eu à décrire les opérations du géomancien auprès des tombes de morts assez fortunés pour se payer ses services. « Pieds nus, le visage noirci, les cheveux défaits... il se tient, sabre au poing, au sommet d'un monticule voisin, où ses calculs lui ont permis de localiser le 'site de l'énergie céleste' 天德方, en d'autres termes, l'endroit où résident les influences naturelles favorables, que la géomancie cherche à concentrer sur le lieu du dernier repos des morts. » (2) D'une façon plus générale, il faut, pour qu'un emplacement soit auspicieux, y pouvoir reconnaître un mélange équilibré du souffle ou du principe céleste, 天氣, manifestation du Yang 陽 mâle et du souffle ou du principe terrestre 地氣, manifestation du Yin 陰 femelle. On n'ignore pas les fondements classiques de ces interprétations que le taoïsme a systématisées. « C'est après que le Ciel et la Terre se sont rejoints que surgit la Création tout entière », dit le *Li ki*, et encore : « au premier mois du printemps, le Souffle céleste descend vers le bas, le Souffle terrestre s'élève vers le haut ; le Ciel et la Terre se réunissent en accord parfait : le branle est donné pour le bourgeonnement de tout le monde des plantes ». De Groot rappelle enfin la glose fameuse de Tchou Hi : « Les deux Souffles, par leurs combinaisons, engendrent tout ce qui est. » (3)

---

(1) De Groot, *Religious system*, III, p. 986.
(2) *Ibid.*, I, p. 209.
(3) *Ibid.*, III, p. 949.

Allant des diverses forces répandues dans le monde vers le centre où sont concentrés les deux influx, le procédé magique de la géomancie est donc, comme nous l'avons dit, récurrentiel. Il remonte de ces Orients et de ce qu'ils symbolisent au principe central dont ils dérivent. On ne crée pas le point médian en s'appuyant sur eux, on le retrouve. C'est ce qui ressort de De Groot, encore qu'il n'ait peut-être pas reconnu toute la portée de ces données, ni dégagé la conclusion que nous suggérerions d'en tirer : « par le fait, c'est en chaque point du sol, en chaque chaîne de montagnes, en chaque crête, en chaque roche, que la Nature a déposé une certaine portion du Yin, ou influx terrestre. Mais, selon la doctrine, il n'en résulte aucune influence productive de vie, s'il ne s'y immixe en même temps une fraction du Yang, ou influx céleste. Les géomanciens sont seuls en position de décider si ce dernier figure dans la proportion adéquate, et si l'emplacement jouit en conséquence de quelque valeur pour y bâtir ou y creuser une tombe. Ils tirent leurs conclusions des profils et des aspects des objets environnants. Ils partent de cette donnée que, depuis des temps reculés, la sphère céleste est régulièrement répartie en quatre quartiers, ceux du Dragon bleu, de l'Oiseau rouge, du Tigre blanc et de la Tortue noire, respectivement identifiés à l'Est, au Sud, à l'Ouest et au Nord. Aussi leur tradition enseigne-t-elle séculairement qu'aucun point du sol ne peut être pleinement imprégnée des influences favorables du Ciel, si les quatre orients ne s'y exercent pas simultanément ; autrement dit, il faut que cet emplacement soit entouré de monts, crêtes, blocs ou bâtisses qui puissent être assimilés aux animaux symboliques. Tombes et édifices sont en principe tournés vers le Sud : il leur faut donc un Tigre à droite, c'est-à-dire théoriquement à l'Ouest, un Dragon à gauche, une Tortue par derrière et un Oiseau devant... D'innombrables combinaisons sont possibles : toute montagne, roche, etc., est apte à représenter un Animal propice ; par rapport à ce point-ci elle jouera le rôle d'un Tigre, et pour celui-là, simultanément, la même sera Dragon, Oiseau ou Tortue. » (1)

Que les quatre orients doivent agir simultanément, De Groot l'a bien dit. Mais comment leur action s'équilibre-t-elle ? C'est sur ce point que la considération du centre mystique reprend toute son importance, un peu négligée par le sinologue néerlandais.

L'instrument qui permet la détermination sur le terrain des orients magiques est la boussole du géomacien, disque plein en bois, avec une cavité au centre, où loge une petite aiguille aimantée (2). Le plateau supérieur est divisé par des cercles concentriques, en nombre variable. Chacune des bandes circulaires ainsi obtenues est répartie à son tour en cases où sont inscrits des caractères symboliques. Nous reproduisons ici le spécimen étudié en détail

(1) *Ibid.*, III, p. 949-50.
(2) *Ibid.*, III, p. 960 sq

par De Groot (fig. 36). Le centre est théoriquement identifié avec l'Ultime principe, 太極, monade incréée d'où procèdent le Yin et le Yang ; le cercle suivant est marqué de huit caractères correspondant au Ciel, à la Terre et à six forces ou éléments généraux (nuages, feu, foudre, vent, eaux, monts) qui

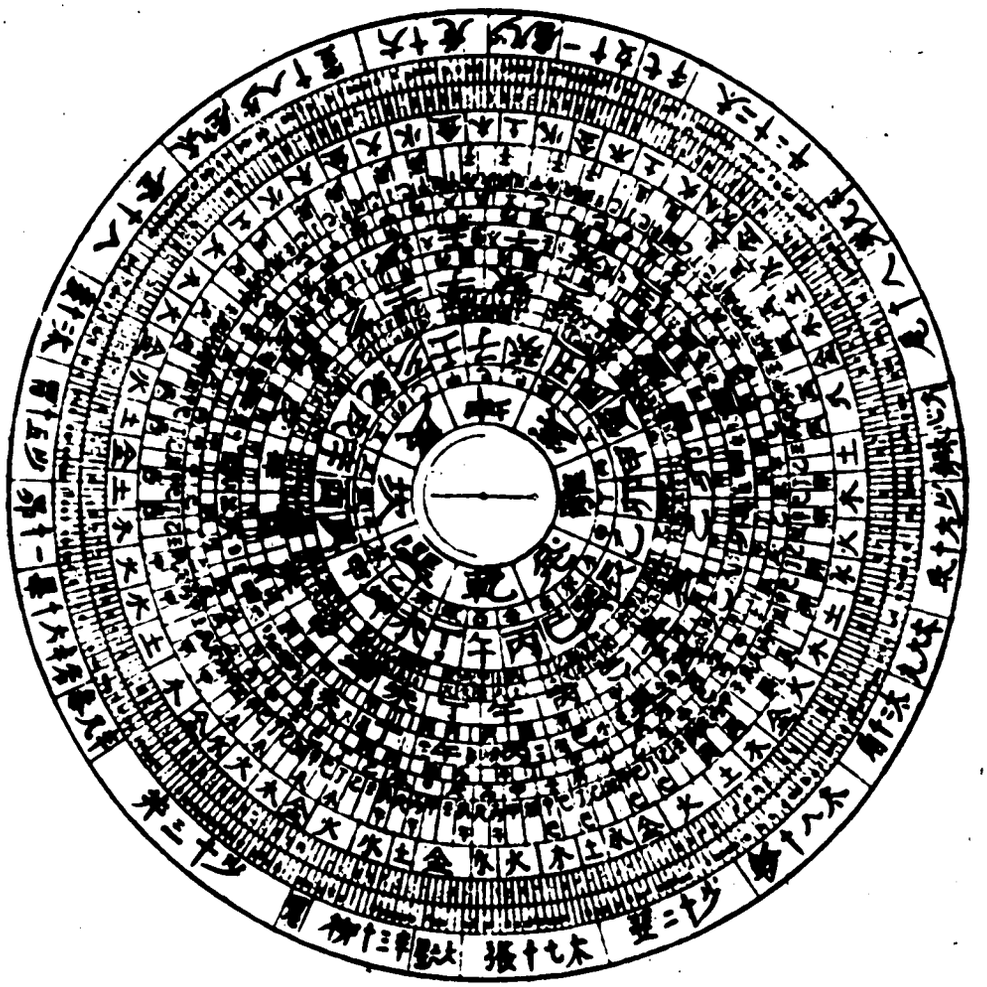


Fig. 36. — Boussole géomantique, d'après De Groot.

se combinent dans le monde. On sait que ces huit termes correspondent traditionnellement à huit signes conventionnels, les trigrammes, combinaisons diverses de traits pleins et rompus (1). Ils sont également mis en rapports avec les huit points du compas. Le cercle d'après divise le compas en 24 segments. Les quatre points collatéraux, S.-E., S.-W., N.-W. et N.-E. y sont désignés par quatre des caractères précédemment employés. Les vingt autres points

(1) H. Maspero, *Chine antique*, p. 446 sq.

sont indiqués par les caractères cycliques dits des dix « troncs » 十 干, et des douze « branches » 十二支; deux termes de cette dernière série en sont cependant absents : on les considère comme attachés « au centre ». Le détail de ces répartitions est fort complexe. Renvoyant à De Groot pour une information plus complète, nous nous contenterons de remarquer que le huitième cercle est au nom des vingt-quatre subdivisions de l'année, le milieu du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver étant aux quatre points cardinaux, le printemps à l'Est, etc. ; le douzième cercle, divisé en soixante cases, présente diverses séquences des noms des cinq éléments, chacun figurant douze fois ; les cercles extérieurs portent la division du cercle en 360° ; tout au bord du disque de bois, on rencontre enfin les signes des 28 constellations ou *sieou* 宿 (1).

Un tel objet se prête, on le pense bien, à une diversité d'emplois illimitée. Comme dit De Groot, tous les principes de la physique, tous les schèmes de la pensée chinoise y sont accumulés. « Les Maîtres géomanciens eux-mêmes ont pleinement conscience, en le manipulant, de concentrer l'efficace de tous ces pouvoirs à l'endroit qu'ils choisissent pour une tombe ou une construction ; récapitulons : ces pouvoirs sont ceux des deux grands Influx de l'Univers, ceux des éléments représentés par les huit caractères symboliques, ceux des quatre, huit, douze et vingt-quatre points du compas, etc. » Comment utilise-t-on la « boussole » ? Par des visées sur le terrain, conformément au symbolisme indiqué plus haut, puis par des combinaisons savantes entre tous les caractères inscrits sur le plateau. Le premier ordre d'opérations est le plus important, quant à la signification profonde de l'instrument magique.

Réduit à son principe, il revient, s'étant placé en un site, à considérer tous les objets répartis autour du point choisi comme autant de symboles dont on s'efforcera de pénétrer la nature secrète. Sous tel angle on distinguera une roche tourmentée : c'est un Dragon ; mieux, c'est l'Est, au sens cosmique de ce terme. Un monde magique double le monde réel, et c'est celui-là que le géomancien poursuit à travers celui-ci.

M. Maspero a expliqué très clairement la nature et la genèse de l'« au delà» magique, dans lequel le géomancien se transporte d'un seul coup. Les premiers signes divinatoires (on sait que, pour M. Maspero, ce sont les hexagrammes et non les trigrammes) se référaient déjà à cette conception : « L'hexagramme n'était pas une représentation symbolique de la chose, il était la chose elle-même dans sa réalité, et c'est pourquoi la divination était ' divine ' : elle n'était pas l'interprétation plus ou moins heureuse de symboles, elle était la constatation de faits réels, se produisant dans les hexagrammes, objets réels ; l'homme n'était pas capable de rien changer dans cette réalité ' divine ' qui le dépassait. » (2) Un peu plus loin, l'éminent sinologue explique dans le même

(1) *Relig. syst.*, III, p. 959-974.
(2) *Chine Antique*, p. 446.

esprit l'élaboration du *Hi-ts'eu*, petit opuscule dû à une école de métaphysiciens qui ont préparé les voies aux spéculations magiques les plus raffinées des âges suivants : « Les anciens devins avaient toujours accordé aux hexagrammes une existence réelle analogue à celle des choses sensibles ; c'est pourquoi il pouvait y avoir correspondance absolue entre eux et le monde. Mais ils n'avaient expliqué ni les rapports entre les choses divinatoires (hexagrammes) et les choses sensibles, ni la manière dont la correspondance s'établissait. Les auteurs du *Hi-ts'eu* admirent eux aussi la réalité des hexagrammes ; mais, se rendant compte que cette réalité ne pouvait être exactement la même que celle des objets ordinaires, ils imaginèrent de les mettre à part, et d'en faire un monde idéal dont ils constituèrent les éléments fondamentaux. Ainsi, en face du monde visible des choses matérielles, les auteurs du *Hi-ts'eu* dressèrent le monde idéal de la divination ; l'univers fut conçu comme existant en quelque sorte sur deux plans, le plan matériel où sont les hommes et les objets ordinaires, les 11.520 choses (chiffre obtenu par des combinaisons des chiffres symboliques des figures et des lignes) ou, comme on dit plus vaguement, les dix-mille choses, et le plan idéal de la divination où sont les soixante-quatre hexagrammes. Ces deux mondes sont également réels, également vrais, ils se correspondent d'ailleurs exactement, la divination le prouve puisqu'elle permet de passer constamment de l'un à l'autre. » (1)

Cette analyse met, croyons-nous, sur la piste d'une interprétation plus exacte de la boussole géomantique. Revenons auprès de l'homme de l'art, installé sur l'emplacement qu'il examine, et entouré d'objets sensibles dont il déchiffre la nature à travers leurs apparences. Un arbre, un rocher, une maison, une colline deviennent autour de lui, sur un plan transcendant, le Dragon, l'Oiseau, le Tigre et la Tortue, c'est-à-dire les Quatre Orients cosmiques. Une conclusion s'impose avec la force de l'évidence, c'est qu'aussitôt la verticale du lieu où il se trouve est reconnue identique, sur le même plan transcendant, à l'axe cosmique. Cette ligne idéale touche le sol en cet endroit, par une violence faite à l'apparence géographique. Cela étant, l'opération divinatoire a réussi : le géomancien croit avoir désormais le pôle céleste, le pôle cosmique (et non pas, naturellement, le Nord relatif à l'horizon du lieu) au-dessus de sa tête.

Mais le monde matériel et le monde de la divination se superposant, il manquerait quelque chose à ce schéma : la série sensible est incomplète d'un terme, le principal, et la coïncidence présente un trou en son centre. L'Est, l'Ouest, etc., sont représentés sur le terrain par divers objets naturels. N'y a-t-il par contre aucun support matériel pour l'entité centrale, d'où tout procède ? Ce sera plus tard la ville même ou l'édifice projeté, mais en cet instant décisif où le géomancien vient pour la première fois de découvrir la

(1) *Ibid.*, p. 480-81.

valeur surnaturelle du site, la réalité secrète qu'il perçoit est-elle vide de tout objet la figurant ? Certes non, car le point central des visées est le point central de la boussole : la correspondance terme à terme des deux plans de réalité impose de reconnaître temporairement dans l'instrument magique le support, ou la matérialisation du principe suprême, axe autour duquel roule tout le cours des choses et des temps. C'est la boussole qui correspond, dans la série matérielle, à ce qu'est l'axe transcendant du Monde dans la série idéale et la superposition des plans de réalité ne présente plus aucune lacune.

⁂

La partie médiane du plateau est consacrée à la monade où s'unissent le Yin et le Yang : c'en est même, nous le voyons à présent, le soutien positif, la concrétion dans le domaine des sens. Là où est cet objet, là est le « Grand Faîte » (太極) ; tout autour se répartissent les directions cardinales, comme aussi s'enchaînent les différents cycles du temps, celui des saisons et celui des 360 jours d'une année mystique (1) encerclés enfin par la procession céleste des 28 constellations. Une idée difficile, mais qui nous paraît essentielle (la page de M. MASPERO, qu'on vient de lire, en facilitera l'accès), est qu'il ne faut pas ici parler trop vite de la production et de l'insertion d'un microcosme magique en un point de l'étendue.

Au premier abord, il semble que le microcosme symbolique existe, et même, à bien y regarder, qu'il existe à deux échelles : c'est d'abord, dans la nature, la disposition des lieux, avec les figures qu'y tracent arbres, roches, ruisseaux et autres accidents du terrain ; ensuite c'est la boussole elle-même, où les entités cosmologiques sont figurées une seconde fois, mais par des signes écrits répondant à un plus haut degré d'abstraction. Ce second ensemble, tout comme naguère le système birman des portes, est un nouveau relais du monde réel, en cours d'assimilation progressive avec le monde idéal. La ville du Cakravartin, la boussole du géomancien (et, ajouterons-nous, le stūpa) sont des instruments qui extraient et réalisent, sur un site prédestiné, ses virtualités d'identification au pôle du monde.

Mais l'opération une fois réussie, ce serait se tromper que de croire l'instrument conçu comme une réplique réduite, distincte du pôle véritable. Ce n'est pas à un microcosme, en dernière analyse, que l'on accède en cet endroit, c'est au cosmos tout entier, avec son axe. Les objets symboliques,

---

(1) Comparer aux 360 cases entourant la boussole chinoise les 360 briques dites *yajuṣmatī* qui forment le pourtour de l'autel du feu brâhmanique, et que le *Çatapatha brâhmaṇa* identifie aux 360 jours de l'année religieuse (X, 4, 3, 8-12). Sur l'année de 360 jours en Chine, cf. M. GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934 (L'Evolution de l'Humanité, I, 25 bis), p. 107 sq. ; sur cette même année magique en Mésopotamie, JEREMIAS, *Handbuch*², p. 28.

en effet, ne sont nullement une représentation de la chose, mais « la chose elle-même dans sa réalité » : cette remarque de M. Maspero est belle et profonde.

Il n'est en tout cela de difficulté et d'obscurité que celles que nous y apporterions en nous méprenant sur le ressort de ces spéculations magiques. A l'inverse de ce que l'on serait tenté de supposer, elles ne tendent pas à amener la réalité transcendante au point choisi, à en constituer là une réduction microcosmique. C'est précisément le contraire qu'elles se proposent, ce qui paraît avoir échappé aux théoriciens de l'architecture asiatique. Le rite emporte en quelque sorte l'aire consacrée et l'expédie à l'axe cosmique. Or, comme à ce faîte du monde toutes choses aboutissent magiquement, le transfert réalise l'identification de cette aire magique, et, par procuration, du royaume dont nous l'avons définie le relais, avec l'Univers en sa totalité.

Un mémoire bien connu de M. Sylvain Lévi a mis hors de doute que le sacrifice brâhmanique est un voyage au ciel. Hubert et M. Mauss ont de leur côté fourni le sens des rites d'entrée et de sortie, qui encadrent l'acte religieux et le transportent dans le plan du sacré, hors des choses profanes. Il faut se souvenir de ces travaux pour interpréter correctement la géomancie chinoise, et certainement en tout cas l'architecture de l'Inde. Un temple indien est, bâti en pierres, un voyage à l'axe du monde, et l'entrée processionnelle de ses portes est un « rite d'entrée », dans la pleine force de l'expression. Les temples étaient des Meru ; il faut entendre qu'ils étaient ce mont lui-même, non ses images ; on s'est communément laissé égarer par trop d'attention prêtée aux spéculations postérieures, qui ont restreint la valeur d'axe cosmique du mont du monde, le réduisant à la position d'*un* mont du monde. En même temps (les deux vont ensemble) on a confondu les Orients rituels avec les points cardinaux du lieu, sans dégager l'idée que ces quatre Orients sont successifs dans l'année et répartis sur le schéma complet des révolutions célestes, non pas à l'horizon d'un point quelconque de la terre ; on n'a pas reconnu que la cinquième direction, la verticale, si fréquemment mentionnée dans les rituels indiens, n'est pas le zénith, mais le Pôle, s'entend le Pôle de l'Univers, par rapport auquel s'ordonnent tous les mouvements périodiques, jours, années, et surtout la Grande Année. Sur les schémas défectueux auxquels aboutit cette méconnaissance des données cruciales, quelles interprétations satisfaisantes aurait-on pu construire ?

Un détail fera saisir les répercussions qu'a eues ce symbolisme sur l'évolution religieuse de l'Inde comme de la Chine et notamment sur l'histoire des idées bouddhiques. Lorsque la conception du Cakravartin, s'imposant dans le bouddhisme, a transformé le Buddha lui-même en une sorte de monarque universel, et lorsque Maitreya en est devenu le modèle le plus accompli, ce Buddha Cakravartin s'est placé naturellement à l'axe du monde, au-dessus du Meru, dépassé par l'étagement de cieux plus transcendants où les progrès de la cosmologie ont logé Maitreya. Mais les Chinois ne s'y sont pas

trompés : c'est bien au Pôle du monde qu'ils l'ont vu, c'est-à-dire, on s'en souvient, au point où le souverain babylonien lui-même allait déjà chercher la Porte du Ciel et la souveraine autorité sur l'univers. Une inscription de Long-men datée de 512 p. C. parle du calme et de la joie qu'on goûte auprès de Maitreya dans l'enceinte *Tseu-wei* 紫微 et CHAVANNES note à ce propos : « l'enceinte Tseu-wei est la partie centrale du ciel qui comprend l'étoile-polaire et les circumpolaires. Il est intéressant de voir ici la notion bouddhique du paradis amalgamée avec une vieille conception astronomique de la Chine » (1). A vrai dire, ce n'est pas simple amalgame, mais coïncidence, car la donnée chinoise traduit fidèlement la conception indienne. Maitreya, au centre de son Paradis, se place, dans l'étagement des mondes, à l'axe céleste, au-dessus de la pointe du Meru, c'est-à-dire au pôle mystique. Deux symbolismes de même nature interfèrent ici. Le Fils du Ciel du « Royaume du Milieu » et le Cakravartin bouddhique étaient de même lignée, tout proches encore, au milieu de spécifications séparées, du Monarque universel qui partait jadis à la conquête du pôle et du cinquième orient en escaladant sa ziqqurrat, au centre du monde.

⁂

Nous croyons pouvoir considérer comme acquise la théorie des cinq directions, établie pour elle-même de façon indépendante dans la quatrième partie de ce mémoire. Nous avons même eu l'occasion d'en préparer alors l'application archéologique, en la rattachant étroitement au symbolisme du pilier de Sārnāth, étude où nous pouvions mettre à profit l'analyse pénétrante que M. PRZYLUSKI avait déjà faite du monument. L'application généralisée que nous esquissons maintenant reposera sur la base plus étendue que nous assure l'identité du schème mystique suivi aussi bien par les constructeurs des villes que des temples royaux dans l'Inde propre, dans l'Inde extérieure et en Chine même. Ces édifices si variés nous paraissent, comme la colonne aux lions et comme la boussole géomantique, donner corps à une conception spatio-temporelle uniforme de l'axe du monde et des révolutions auxquelles il préside.

Nous ne reviendrons pas sur cet exposé, sauf pour écarter une objection qu'on nous fera peut-être. La thèse, telle que nous venons de la résumer, n'est pas sans devoir beaucoup aux conclusions que nous a suggérées l'examen de la boussole magique. Mais est-il licite d'assimiler cet instrument aux constructions architecturales et aux plans de l'urbanisme, non seulement en Chine, mais en Indochine, en Indonésie et dans l'Inde, pour ne rien dire du fond mésopotamien qu'admettrait ce tableau ?

Or les plus anciens palais de la Chine, et le palais sacré (Ming t'ang) qui en dérive, à l'époque où, à partir des Tcheou, l'empereur vit normalement au

(1) *Mission Archéologique*, I, II, p. 498, n. 4.

milieu d'une autre installation moins auguste, avaient eu des pavillons rituels aux quatre orients, où le souverain habitait ou du moins allait rendre un culte, suivant le cours des saisons. Che Houang-ti, lui, nous dit M. GRANET, « circulait dans un palais qui, représentation plus adéquate du monde que le Ming t'ang lui-même, contenait sans doute autant de chambres que l'année a de jours »(1). Ne semble-t-il pas que l'on voit ainsi le microcosme architectural se façonner sur le même schème idéal que figurera de son côté le compas géomantique ? On évoque la division de celui-ci selon les saisons et le cercle à 360 divisions qu'il comporte. Les constellations célestes étaient, elles aussi, symbolisées dans la structure du palais comme dans celle de la boussole. L'instrument architectural et l'instrument rituel s'équivalent. Placés en un lieu convenable, ils le transfèrent magiquement à l'axe du monde, étant à vrai dire cet axe même et non sa reproduction.

⁂

« Le souverain, dit M. GRANET, est... comme une concrétion de l'Univers qu'enveloppe dans le grand sein de l'Univers, une série d'Univers emboîtés : ceux-ci vont se concentrant à mesure qu'ils entourent de plus près le dominateur universel. Son palais est un microcosme, où l'art des architectes, en représentant en des réductions magnifiques la Voie lactée et le Pont triomphal qui la traverse, a mis à portée du maître du monde l'énergie céleste dont il doit être imprégné. Le char impérial, l'habit impérial, sont, eux aussi, faits de l'essence du monde. La caisse carrée du char est la Terre elle-même, son dais circulaire équivaut au Ciel, les plus puissantes constellations sont présentes dans les emblèmes des drapeaux et grâce aux choix d'insignes (soleil, lune, constellation, foudre, etc.) qui figurent sur les habits, l'Homme Unique se trouve au contact direct des forces bénéficientes les plus efficaces. » (2)

C'est une progression comparable à celle que nous observions en Birmanie ou au Cambodge : là aussi au sein de l'Univers, le royaume était un microcosme, au sein du royaume, la ville, de la ville, le palais, du palais, la salle du trône, couronnée elle-même d'un prāsāda, puis le trône et enfin la personne du roi sur son trône ; on retrouve en Chine les étapes successives de cette assimilation du souverain à l'essence cachée de toutes choses. L'empereur est le dernier mystère au cœur de la série des Univers emboîtés qui le protègent. Il a rejoint, en quelque sorte, l'essence du monde.

Mais il reste une question fondamentale à se poser, que nous pouvons maintenant formuler avec une certaine précision : *où* l'Empereur rejoint-il cette essence du monde ? Si le culte impérial reposait uniquement sur les

(1) *Civil. chinoise*, p. 459.
(2) *Ibid.*, p. 460.

ressources communes de la magie, rites sympathiques, de contraste, de fécondité, d'expulsion, etc., l'esquisse qu'on vient de lire suffirait. Mais ce n'est pas le cas. La magie à laquelle nous avons affaire est avant tout cosmologique et elle s'appuie constamment sur la notion d'un axe cosmique autour duquel elle fait tourner ses opérations et même, matériellement, les objets intervenant dans le culte. Tout nous ramène donc à la constante conclusion, que c'est à l'axe du monde que le souverain rejoint l'essence du monde.

Les cosmogrammes successifs, politiques, plus strictement urbains, architecturaux ou vestimentaires qui l'enveloppent sont les approximations graduelles de la géométrie mystique, ou comme on pourrait peut-être dire en étendant la portée du terme, de la géomancie transcendante. Ils se corrigent progressivement et constituent autant de passages rituels vers le point sacro-saint autour duquel s'ordonnera tout l'univers. L'empereur Wou « pouvait, au long d'un double chemin en spirale, monter au faîte d'une tour d'où, le regard se perdant dans l'immensité en dehors du Ciel même, on dominait l'Univers entier. » (1) Ce « passage » au delà du ciel visible, qu'est-ce, sinon la porte dans le ciel où sous d'autres latitudes conduisait de son côté la ziqqurrat? Lorsque, tourné vers le Pôle Nord du Ciel, le souverain chinois sacrifiait à l'Unité suprême (T'ai Yi 太一), et que ses invocateurs proclamaient : « L'étoile de la Vertu répand au loin son éclat !... L'étoile de la Longévité... nous illumine de sa clarté profonde ! » (2), cette scène n'appelle-t-elle pas à l'esprit le souvenir de l'admirable stèle de victoire où Naramsin monte fermement, parmi les acclamations et les invocations, vers la cime d'un Mont que couronne une étoile à 16 branches, identifiée, en cette position, avec le Pôle mystique? (3) Nous avons déjà dit qu'une progression analogue s'observe dans la composition des cercles concentriques du compas rituel, où le centre, figurant la grande monade, ou, comme traduit M. Maspero, le *Grand faîte*, est marqué par une aiguille aimantée. Mais la correspondance est plus profonde encore, et plus détaillée. Les Empereurs, dans leur palais, voulaient s'identifier au souverain céleste, Hao-t'ien Chang-ti; s'ils élevaient une tour à neuf étages « communiquant avec le ciel » (4), c'est à l'instar du souverain transcendant dont le véritable palais « est au centre du ciel, dans la Grande Ourse, sur le plus élevé des neuf gradins célestes » (5). Or les cercles concentriques de la boussole portent encore le nom significatif de *ts'eng* 層 « *étage*, couche, assise, marches ou degrés » (6). Il est vrai qu'ils peuvent être plus de neuf. Mais, en leur complication, ils dérivent toujours, c'est

(1) *Ibid.*, p. 461.
(2) *Ibid.*, p. 462.
(3) A. Jeremias, *Handbuch*², fig. 58, p. 68 (le monument date de ca. 2800 a. C.).
(4) Granet, *Civil. chinoise*, p. 462-63.
(5) H. Maspero, *Chine antique*, p. 162.
(6) De Groot, *Rel. syst.*, III, p. 959.

clair, d'un même symbolisme, celui des étages, en relation avec les orients et les cycles du temps, qui culminent en leur centre sous le Pôle cosmique. Ciel du Chang-ti, Palais de l'Empereur, boussole du Géomancien, les trois se conçoivent uniformément sur le modèle d'une tour à gradins en retrait ou simplement à étages, et c'est là ce dont la terminologie technique témoigne toujours en appliquant le mot *ts'eng* aux parties du troisième objet.

S'il en fallait une preuve de plus, il semble qu'un autre terme fondamental du vocabulaire géomantique l'apporterait. « L'activité que développent dans la terre le Souffle Céleste et le Souffle Terrestre convenablement combinés, est exprimée, dit De Groot, par l'expression *chan ling* 山 靈 ; 'l'efficace des hauts lieux (effective operation of high grounds)' ; nous pourrions la nommer l'âme active et vivante d'une configuration de terrain » (1). Nous savons maintenant ce qu'est en réalité cette âme ou ce type transcendant que la science du géomancien perçoit sous les objets : l'entité surnaturelle n'est pas là où on les voit ; elle y est apparemment amenée sous leur forme par la perception vulgaire qui ne la reconnaît pas ; mais une fois dégagée par l'œil du géomancien et par les rites de construction auxquels il préside, elle se retrouve véritablement à l'axe du monde, où elle emporte avec elle l'aire sacrée qui la contient. Celle-ci, même en plaine, est donc une montagne, mieux, elle est le monde culminant au pôle. Voilà comment se justifie, en dernière analyse, la forte expression chinoise *chan ling*, vertu magique de la Montagne : cette vertu tient à ceci que l'endroit privilégié est « expédié » par le rite sous le pôle cosmique, au sommet du monde, au « grande faîte ». Ajouterons-nous que ce point central se trouve être naturellement celui où les deux influx se rejoignent et s'unissent en équilibre, et rappellerons-nous que l'assyriologie nomme de son côté le Haut-lieu architectural : *das Band Himmels und der Erde*, d'après les textes mésopotamiens ?

Insister une fois de plus sur cette similitude des palais chinois avec la ziqqurrat serait oiseux. Tentons plutôt, par un nouveau recoupement, d'établir comment l'interprétation vaut aussi du côté indien pour les *prāsāda*, pour la ville du Cakravartin et enfin pour les stūpa.

Chapitre VIII.

Prāsāda royaux.

La série des neuf cieux, correspondant à neuf « sphères » ou à neuf planètes, a été logiquement précédée par une série septénaire remplaçant elle-même des étagements cosmiques plus simples, moins chargés de valeurs astrologiques et dont la source, nous avons eu l'occasion de l'indiquer, est la

(1) *Ibid.*, p. 952.

bipartition primordiale du Ciel et de la Terre, confondus jusqu'à l'origine des temps, où l'espace naquit de leur écartement (1). On a des images anciennes de ziqqurrat à trois étages, mais le Temple d'Ur en offrait déjà quatre (2). La plupart des monuments plus récents paraissent en avoir eu sept. Il ne semble pas que l'élaboration architecturale ait été poussée dans ce domaine jusqu'aux neuf étages célestes du Chang-ti chinois et des « tours » au sommet desquelles l'Empereur s'identifiait à ce seigneur suprême : on s'en tient à sept. L'étape suivante du développement, c'est-à-dire le passage de sept à neuf étages, est au contraire aisée à saisir dans l'architecture bouddhique. Les *Jātaka* en pāli, l'Aṭṭhakathā du *Dhammapada*, le *Mahāvaṃsa*, etc., utilisent fréquemment l'expression stéréotypée de *sattabhūmakapāsāda* « prāsāda à sept étages ». Rhys Davids, en relevant le terme, en avait donné déjà ce commentaire : « il est fait mention à plusieurs reprises d'un édifice haut de sept étages, *satta-bhūmaka-pāsāda*. Dans l'Inde, aucun n'a survécu. Mais il en reste encore un debout à Ceylan, celui de Pulasti-pura, qui est de date tardive, et les mille piliers de pierre sur lesquels un autre exemplaire fut construit au IIe siècle a. C., à Anurādhapura, constituent l'un des vestiges les plus intéressants de cette île. Il semble à peu près impossible d'échapper à la conclusion que ces curieux bâtiments n'étaient pas tout à fait sans relation avec les ziqqurrat à sept étages, qui figurent d'une manière si frappante parmi les monuments chaldéens.» (3) Le célèbre Lohaprāsāda du roi Duṭṭhagāmaṇi, auquel Rhys Davids fait allusion ici, n'était toutefois pas à sept, mais bien déjà à neuf étages (*navabhūmika*) : construit en bois, il prit feu sous le règne de son frère et successeur Saddhātissa et c'est alors qu'on le rebâtit à sept étages (4). Le nombre de neuf étages

---

(1) Jeremias, *Handbuch*², p. 135 sq. ; BEFEO., XXXIb p. 411-413.

(2) L. Woolley, *Les Sumériens*, trad. E. Lévy, Paris, 1930, p. 147-148 ; *Ur of the Chaldees, a record of seven years of excavation*, London, 1930, p. 122 : « ... at least in the later period the lower stages were painted black, the uppermost was red... the shrine... was covered with blue glazed tiles, and it is probable that the shrine roof took the form of a dome of gilded metal : these colours had their mystical significance and stood for the various divisions of the universe. »

(3) T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London, 1903, p. 70.

(4) *Mahāvaṃsa*, XXVII ; cf. XXXIII, 6 ; XXXVI, 25 [réduction à 5 étages] ; XXXVI, 102 [reprise de fond en comble] ; XXXVI, 124 [7 étages], etc. M. Geiger note à propos de la fondation attribuée à Duṭṭhagāmaṇi : « Here then we have a construction of several stories diminishing in size towards the top after the style of the Assyro-Babylonian ziggurrat. » Nous hésitons à croire la correspondance aussi complète, quant au plan, qu'il l'imagine. Le prasāda était en bois Sa construction par gradins régressifs aurait imposé aux architectes l'emploi d'éléments verticaux courts et multiples alors que la technique la plus élémentaire demande, avec ces matériaux, que l'on fasse venir de longs éléments verticaux de fond jusqu'aux étages supérieurs. Le Sat mahal prāsāda de Polonnaruwa est en briques et d'ailleurs trop tardif (XIIe siècle p. C.) pour qu'on puisse en rien conclure d'assuré sur l'aspect du monument de Duṭṭhagāmaṇi. [Sur le

est certain, car la chronique cinghalaise énumère neuf catégories d'initiés, depuis l'homme vulgaire jusqu'au plus parfait arhat, à chacune desquelles l'accès de l'un des étages était réservé (1). On observera en passant que tout comme les empereurs chinois, c'est à l'imitation de la demeure divine que Duṭṭhagāmaṇi avait fait dresser le plan de son édifice (2). Nous rappellerons aussi le monument élevé par Sena Ier, qui, d'après la Chronique, aurait régné de 831 à 851 p. C. : « Au vihāra du Jetavana, il éleva un prāsāda à plusieurs étages, parce que tous les vœux de ce Maître de la Terre tendaient à l'*étage* du Buddha. » M. Geiger traduit : « ...whose aspiration was directed to the Buddha step » et commente : « Note the Mahāyānistic idea of striving after the attainment of future Buddhahood. It occurs here for the first time in the *Mahāvaṃsa*. » (3) Ce n'est peut-être pas tout à fait exact. Si le passage témoigne d'une influence mahāyāniste — appelons-la ainsi pour le moment — même en admettant qu'elle soit là explicite pour la première fois, elle nous semble bien plus ancienne que ne l'a cru le savant interprète de la chronique. Il est hors de doute que le prāsāda de Sena Ier s'inspire du désir d'accéder à une *terre* ou à un *étage* (*bhūmi* est amphibologique) « de Buddha » : mais, croyons-nous, telles étaient déjà, à bien peu de chose près, les intentions de Duṭṭhagāmaṇi, l'illustre fondateur du Lohaprāsāda. Le dernier chapitre narrant la

---

Sat mahal prasada, A. K. Coomaraswamy, HIIA., p. 165 et fig. 287, pl. xcv ; le monument a suscité des controverses ; à cet égard il est important que son état actuel témoigne de remaniements sérieux, cf. L. Finot-V. Goloubew, *Rapport sur une mission archéologique à Ceylan*, BEFEO., XXX, p. 637.] A priori on attendrait donc, pour un prāsada en bois à étages multiples, une tour droite où ces étages soient égaux — dans le genre du « stūpa » à étages des Chinois. Or le *Mahāvaṃsa* lui-même appuie cette hypothèse :

tasmiṃ pasādasetṭhasmiṃ ahesuṃ nava bhūmiyo
ekekissa bhūmiya ca kūṭāgārasatāni ca...

(*Mhvs.*, xxvii, 25.)

« Cet incomparable prāsāda avait neuf étages, et chacun des étages avait cent *kūṭagara*. »

Que les éléments architecturaux nommés *kūṭāgara* soient des chambres aux fenêtres se détachant en réduction d'édifices, ou des chambres aveugles en « alcôves » [cf. W. Geiger, *Mahāvaṃsa*, transl., PTS., p. 185 et *Cūḷavo*, transl., II, p. 7, n. 3], les étages superposés en ont possédé le même nombre : cela paraît entraîner leur égalité et condamner l'hypothèse des degrés régressifs (4). Le Lohaprasada primitif a dû être une tour droite à neuf étages, et non un prototype du Sat mahal prasada.

(1) BEFEO., XXXII, p. 363.

(2) *Mahāvaṃsa*, xxvii, 9-10.

(3) *Cūḷavaṃsa*, transl., I, p. 143, n. 6.

---

(4) En effet, tous étant habités (*Mhvs.*, xxvii, 43 sq.), il n'est pas possible de croire qu'une diminution des étages supérieurs ait été obtenue en en réduisant progressivement les dimensions des parties, sans changer le nombre de celles-ci.

conclusion de son règne s'achève en effet, juste avant la *moralité* finale, sur les vers que voici :

Duṭṭhagāmaṇirājā so rājunām āraho mahā
Metteyyassa bhagavato hessati aggasāvako
rañño pitā pitā tassa, mātā mātā bhavissati
Saddhātisso kaniṭṭho tu dutiyo hessati sāvako
Sālirājakumāro yo tassa rañño suto tu, so
Metteyyassa bhagavato putto yeva bhavissati

« Le roi Duṭṭhagāmaṇi, grand et digne du nom de roi — deviendra le Premier disciple du bienheureux Maitreya. — Le père du roi deviendra le père de ce [Maitreya] et sa mère, la mère [de Maitreya] ; — son cadet Saddhātissa deviendra le Second disciple ; — quant au Prince Sālirāja, fils du roi — il deviendra le fils du bienheureux Maitreya. » (1)

Au faîte des étagements célestes symbolisés sur terre par son prāsāda, le vieux roi cinghalais comptait donc rencontrer sinon un Buddha accompli, comme le Mahāyāna en a depuis peuplé les espaces, du moins le futur Buddha de cette période-ci du monde, en qui tendait à s'incarner la notion du Buddha Cakravartin, régnant au sommet de l'univers. Avait-il réellement imaginé qu'il allait s'identifier avec Maitreya, et les compilateurs orthodoxes ont-ils épuré la tradition, ou bien ce que nous avons sous les yeux est-il un rapport fidèle de l'ancienne eschatologie royale ? Ce n'est pas ici le lieu d'en décider. Le témoignage du *Mahāvaṃsa*, littéralement accepté, nous paraît déjà suffisamment éloquent. Le père, la mère, le fils de Duṭṭhagāmaṇi sont destinés à devenir le père, la mère et le fils de Maitreya. Celui-ci cependant, nous dit-on, ne sera pas le Buddha, mais seulement son premier disciple. Encore une fois, est-ce le bouddhisme cinghalais du premier siècle avant notre ère, ou celui des rédacteurs de la chronique qui a reculé devant l'identification ? Ce qui est sûr du moins, c'est que toutes les indications qu'on nous fournit convergent vers la « bouddhification » du roi défunt, sont aimantées par elle, oserions-nous dire. Même s'il n'est que le premier disciple de Maitreya, Duṭṭhagāmaṇi, encadré par la parenté attribuée à ce Buddha, ne peut être considéré que comme un autre Maitreya. Certains des rois de Ceylan seront explicitement nommés plus tard des Bodhisattva, des Buddha futurs. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Duṭṭhagāmaṇi s'est déjà lui-même rapproché de cet idéal dans toute la mesure où l'orthodoxie le lui permettait.

Du roi Buddhadāsa (fin du IVe siècle), le *Cūḷavaṃsa* nous apprend de même qu'il avait donné à ses 80 fils les noms des 80 disciples du Buddha :

Sāriputtādināmehi puttehi parivārito
Buddhadāso sa saṃbuddharājā viya virocatha.

(1) *Mahāvaṃsa*, XXXII, 81-83, ed., p. 265, transl., p. 227. Sur cette traduction, qui suit celle de M. Geiger, cf. infra, p. 730, n. 1.

« Entouré de ses fils, qui portaient les noms de Sāriputta, etc. . . — Buddhadāsa resplendissait, comme si ce roi eût été le Buddha Parfait en personne]. » (1) Mais c'est à propos de Kassapa V (date traditionnelle 913-923 p. C.) que nous recueillons l'indication la plus nette. Si Buddhadāsa s'était entouré de 80 fils, imitant le nombre et le nom des disciples favoris de Çākyamuni, Kassapa V, pour sa part, avait installé au Maricavaṭṭi-vihāra cinq cents moines du Theravāda, le nombre même des disciples de Maitreya, et les avait comblés de faveurs :

Tatthā so Tusite ramme devasaṃghapurakkhataṃ
Metteyyaṃ lokanāthaṃ tam desentaṃ dhammaṃ uttamaṃ
dassento viya lokassa vihāre sabbasajjite
nisinno maṇḍape ramme nānāratanabhūsite
nāgarehi ca sabbehi bhikkhūhi parivārito
buddhalīlāya Laṅkindo abhidhammaṃ abhāsayi.

« Et là [le roi] sembla présenter aux yeux du monde Metteya en personne, le Protecteur du monde, enseignant la loi sans égale, alors que lui rend hommage l'Assemblée des dieux, au sein des délices du ciel Tuṣita : car [pareil à lui] c'était comme en un Jeu de Buddha que le Seigneur de Ceylan récitait l'Abhidhamma, entouré par les citadins et les [500] bhikkhu au complet, assis dans le monastère parfaitement décoré sous un pavillon (maṇḍapa) délicieux, orné de toutes sortes de pierrerie. » (2)

Le dernier et érudit traducteur du *Cūḷavaṃsa*, M. W. Geiger, n'a pas remarqué que les bhikkhu rangés « au complet autour du roi » (*sabbehi bhikkhūhi parivārito*) ne peuvent être que les 500 moines installés à demeure à l'endroit où se déroule la scène et dont il vient d'être question. Il est clair qu'ils personnifient les 500 disciples de Maitreya, comme jadis les 80 fils de Buddhadāsa incarnaient les 80 suivants de Çākyamuni. Quant aux citadins (*nāgara*), ils représenteraient la foule des habitants du Tuṣita, dont on nous peindrait ainsi la descente au complet en ce monde. C'est pourquoi il n'est peut-être pas exact de traduire : « surrounded by the bhikkhus of the town » ; il y a les gens de la ville et il y a les cinq cents moines et c'est principalement par la vertu du nombre de ces derniers qu'ils constituent autour du roi, à eux tous, un maṇḍala animé du ciel Tuṣita (3). Toute la description qu'on vient de lire s'oriente dans ce sens : nous touchons presque aux maṇḍala du Mahāyāna !

---

(1) *Cūḷavaṃsa*, XXXVII, 177, ed., I, p. 14 ; transl. I, p. 17.

(2) *Ibid.*, XLII, 47-49, ed., I, p. 141 ; transl., I, p. 167.

(3) Si l'on préfère construire *nāgarehi* avec *bikkhūhi*, il reste évident que les 500 moines habitant le lieu correspondent toujours aux 500 disciples, au cercle intime des familiers de Maitreya, tandis que les autres prêtres rassemblés là, et venus de tout le royaume (*nagara*) ou seulement de la capitale, répondent à la foule des dieux du ciel Tuṣita.

Disons une fois de plus que le bouddhisme rigoriste des couvents orthodoxes, avec son idéal élevé mais étroit, ne pouvait réchauffer le zèle des rois pieux en leur ouvrant d'aussi éclatantes perspectives eschatologiques que le Grand Véhicule. Pour se maintenir auprès d'eux (et l'histoire de Ceylan nous enseigne que ce n'a pas été sans luttes), il semble qu'il ait de bonne heure toléré — là comme ailleurs — une sorte de « bouddhisme royal », intermédiaire entre la stricte orthodoxie et la floraison mythologique qu'offrent les sūtra du mahāyāna (1). On ne pouvait promettre à chacun des fidèles, ni même à chacun des membres de la famille royale qu'il deviendrait un Budhha, mais, à la rigueur, on ne donnait qu'une légère entorse aux textes en ouvrant secrètement au Roi lui-même la carrière de l'unique Buddha que le Petit Véhicule ait à attendre d'ici la fin de la période cosmique. En ce qui concerne Duṭṭhagāmaṇi, le témoignage des textes suggère en esprit une identification, mais la lettre la dissimule : le roi, dit-on, ne sera qu'un disciple. Kassapa V, lui, se rapproche davantage du Buddha futur. La terminologie employée nous paraît même singulièrement significative. On nous dit qu'à l'exemple de Maitreya, Kassapa récitait l'*Abhidharma* avec la *līlā* d'un Buddha. Quel est exactement le sens du mot *līlā* ? M. Geiger traduit : « recited the Abhidhamma with the grace of a Buddha ». Le dictionnaire de la Pāli Text Society rapproche le pāli *līlā* du sanskrit *līlā* et le traduit en conséquence : « play, sport, dalliance ». M. Geiger n'a pas compris ainsi le passage visé, sans doute parce que l'orthodoxie pāli ne peut attacher aucun sens satisfaisant à une expression telle que « Jeux, amusements, ou *mise en scène* du Buddha ». Il accepte donc implicitement qui *līlā* soit pour *līḷhā* « grace, ease, charm, adroitness », selon le même dictionnaire. Mais cet autre terme est obscur. Il n'apparaît que dans la langue du Jātaka et des commentaires M. Stede le rapporte au sanskrit *līḍha*, participe de *LIH* (littéralement : léché, « poli »). Cette étymologie nous semble un peu forcée. Mais surtout elle rend mal compte du fait que le mot soit exclusivement employé à propos du Buddha. La forme attestée régulièrement est *buddha līḷhā*, « *līḷhā* du Buddha », et elle apparaît surtout dans l'expression stéréotypée *Buddhalīḷhāya dhammaṃ deseti* « to expound the doctrine with the Buddha's majesty », traduit M. Stede.

Dans le mahāyāna, les « jeux du Buddha »(2) sont une expression technique. Ils sont la manifestation du pouvoir surnaturel du Maître, usant habilement de tous les moyens (*upāyakauçalya*) pour convertir les êtres en déployant devant eux le tableau édifiant de sa vie. C'est la signification du titre porté par un sūtra fameux, le *Lalitavistara* ou « Développement des Jeux ». Ce sens convient trop exactement au passage du *Cūḷavaṃsa* pour que nous puissions hésiter à traduire en nous en inspirant. La scène tout entière restituée sous nos

(1) Cf. supra, p. 641 sq..650, etc.
(2) Comme les « jeux » du Seigneur dans le Vishnouisme.

yeux, avec le roi au centre « pareil à un autre Maitreya », avec les cinq cents « arhat » l'entourant dans un cadre évoquant le ciel Tuşita, qu'est-ce d'autre qu'une *līlā* du Buddha, une fantasmagorie déployée sous l'aspect d'un vivant maṇḍala, grâce au zèle du Roi Kassapa ? La racine *LIH* ne prévaudra pas là-contre.

Le dictionnaire de la Pāli Text Society se contente d'associer d'une manière générale la *liḷhā* du Buddha et sa personne : c'est tantôt à son enseignement tantôt à sa démarche (*gait*) que le mot s'appliquerait. En fait, un examen plus attentif des emplois allégués sous la seconde rubrique démontre que c'est bien toujours à la révélation elle-même, en tant qu'elle émane du Buddha, que se rattache la conception. L'argument du *Nigrodhamiga jātaka* nous montre le Buddha marchant « avec la *līḷhā* » qui lui est propre (1), mais, fait capital, c'est pour se rendre a la Salle du Prêche de la Loi (*dhammasabhā*) ; plus frappante encore est dans la *Nidānakathā* la scène de l'acceptation du Jetavana, d'où tant de sermons allaient être répandus sur la communauté. Anāthapiṇḍika, l'illustre donateur, n'avait rien épargné pour réserver au Maître et à ses disciples une entrée triomphale. « Le Bienheureux envoya en avant la confrérie des disciples laïques ; lui-même était au milieu de la grande assemblée des *bhikkhu* : il entra dans le monastère du Jetavana avec le comportement d'une aisance infinie qui est l'apanage du Buddha (*anantāya Buddhalīḷhāya*) et avec la splendeur inégalable d'un Buddha. La lumière qu'émettait sa personne semblait colorer les clairières d'un poudroiement d'or. » (2) *Ananta* signifie au pied de la lettre « illimité » ; cet adjectif, commentant ici le terme *liḷhā*, au milieu d'un spectacle d'apothéose, ne peut manquer d'évoquer ces « jeux » célèbres du Buddha mahāyāniste, qui emplissent l'infini des espaces, au moment où la prédication va commencer, d'innombrables corps glorieux : là encore, le pāli est comme à mi-chemin du Grand Véhicule. Toutes les indications trop précises, où l'hérésie s'afficherait, sont soigneusement écartées : c'est ainsi par exemple qu'à la mort de Kassapa V on l'enverra simplement « au ciel », alors que de son vivant même il avait bien fallu lui reconnaître la *līlā* d'un Buddha accompli. Cependant, dans le *Cūḷavaṃsa* comme dans la *Nidānakathā*, on ne peut échapper au sentiment que c'est d'un reflet mythologique que s'anime la description hīnayāniste. Cette étrange *līḷhā*, doublée d'une *līlā*, sans que les textes soient jamais bien assurés de la forme qu'il convient de choisir, n'est-ce point simplement une adaptation, finalement masquée sous une étymologie factice ? Celle-ci est bien peu satisfaisante lorsqu'on serre de près les acceptions textuelles.

Il a donc existé à Ceylan un culte royal de Maitreya, dont les Chroniques nous paraissent avoir conservé les traces évidentes. La relation introduite entre la personne du roi et celle du futur Buddha était, croyons-nous, plus

(1) FAUSSBÖLL, *Jātaka*, I, p. 149.
(2) *Ibid.*, p. 93.

étroite que ne l'a faite M. Sylvain Lévi dans son récent mémoire sur *Maitreya le Consolateur*, où il s'est borné à citer le passage relatif à Duṭṭhagāmaṇi, en le traduisant un peu différemment (1). Et pourtant, une identification, d'abord secrète, puis plus explicite nous semble bel et bien en jeu.

(1) Sylvain Lévi, *Maitreya le Consolateur* in *Mélanges Linossier*. — Corrigeant M. Geiger, sa version est : « Ce grand roi Duṭṭhagāmaṇi qui méritait si bien le titre de roi, sera le premier des Auditeurs du Bhagavat Metteyya ; son père sera alors son père et sa mère sera encore sa mère ; son cadet Saddhātissa sera le second des Auditeurs, et le prince royal Sāli, fils de ce roi, sera le fils de Bhagavat Metteyya. » La semi-identification du roi avec Maitreya, naguère indiquée par le transfert des parentés, disparaît de cette lecture, où le père et la mère de Duṭṭhagāmaṇi redeviennent une fois encore ses parents, au lieu de renaître père et mère de Maitreya. M. Sylvain Lévi a voulu faire l'économie d'une hypothèse qui lui aura paru hasardée : celle d'une sorte d'apothéose secrète du roi cinghalais sous les traits de Maitreya. Mais l'interprétation nouvelle qu'il propose a le désavantage, en ce qui concerne uniquement la construction grammaticale, de rompre un parallélisme qui souvent, et c'est le cas ici, est la seule raison de ces longs enchaînements invertébrés de propositions qu'affectionnent les panégyristes royaux (2). En six lignes nous voyons s'égrener un chapelet de noms au génitif, de pronoms aussi, également au génitif et dont l'attribution peut sembler amphibologique. Mais nous croyons voir que la phrase roule sur l'opposition, à chaque fois, d'un terme rattaché à Duṭṭhagāmaṇi et d'un autre corrélativement lié à Maitreya. La répartition adoptée par M. Sylvain Lévi est au contraire la suivante :

de Duṭṭhagāmaṇi :		de Maitreya :
— lui-même >		— premier disciple.
— frère >	—	— second disciple
— père >	— père	
— mère >	— mère	
— fils >		— fils

Pour les deux premiers et pour le dernier termes, nous sommes d'accord avec notre maître. Par contre, nous préférerions laisser, comme M. Geiger, le redoublement des termes 3 et 4 sous la rubrique de Maitreya, où leur place reste vide dans l'hypothèse nouvelle, qui les ajoute quelque peu erratiquement à la première liste. En s'en tenant au sens adopté par les anciens traducteurs, la corrélation grammaticale est sauvée, et Maitreya se trouve entouré de toute la famille de Duṭṭhagāmaṇi, ou plutôt (et ce renversement de point de vue a son importance) toute la famille de Duṭṭhagāmaṇi n'est plus autre chose, dès maintenant et par anticipation, que celle du Buddha futur, un peu comme sous un des successeurs de Duṭṭhagāmaṇi, Buddhadāsa, les 80 fils du roi s'assimileront aux disciples de Çākyamuni, pour permettre à leur père, placé au milieu d'eux, de s'apparier avec le Buddha parfaitement accompli. On notera que des raisons d'étiquette appuient les suggestions que nous tirons de l'ordre des mots : il ne serait, croyons-nous, guère dans l'esprit d'une cour orientale de faire renaître le père et la mère du roi régnant comme père et mère d'un simple disciple (fût-ce le premier disciple) du Buddha, en laissant vacants les « emplois » de parents de ce Buddha, ce « fils » futur qui de son temps sera sans égal, tout comme conventionnellement leur fils actuel

(2) Les chroniques cinghalaises sont faites de morceaux disparates, les uns sont d'inspiration monastique (cf. G. Cœdès *BEFEO.*, XXV, 1925, p. 11), d'autres viennent tout droit de ces savants de cour auxquels était confiée la rédaction des inscriptions. Ils se ressentent du style épigraphique, auquel il est souvent utile de se référer quand on les traduit.

On a vu que la tour à neuf étages des souverains chinois s'élevait à l'imitation de l'axe cosmique vers le haut des cieux où se trouve la demeure circumpolaire du Chang-ti. Quand les rois de Ceylan considéraient mystiquement le sommet de leurs prāsāda comme l'étage, ou la « terre » menant au Buddha, n'est-ce pas sous le ciel de Maitreya qu'ils entendaient ainsi de leur côté se placer ? Ce ciel, dans l'étagement cosmique, se trouve nécessairement sur l'axe du monde, au-dessus du pôle terrestre. Et c'est justement là que les bouddhistes chinois logent Maitreya, dans l'enceinte Tseu-wei, où ils le substi-

---

Duṭṭhagamaṇi, à son époque, est sans égal. Père et mère d'un simple disciple, verraient-ils leur petit-fils, Sali, fils du Maitre suprême ?

Mais ce qui s'inscrit décisivement contre l'interprétation soutenue dans *Maitreya le Consolateur*, c'est qu'en fait un culte du père et de la mère du Buddha, conjointement avec celui de ses disciples, est étroitement lié au culte royal cinghalais. Qu'on se réfère par exemple à la description que donne la *Sumaṅgalavilāsinī* du stūpa qu'on aurait construit sous le règne d'Ajataçatru, le roi contemporain du Buddha, pour y réunir secrètement en un dépôt unique toutes les reliques du Maitre disparu, à l'exception de celles du stūpa de Rāmagrāma. La simple lecture du passage rend évident qu'il s'inspire directement et anachroniquement des dispositions que présentaient les stūpa de Ceylan ; on prédit que le dépôt de Rāmagrāma passera plus tard au Mahācetiya du Mahāvihāra, et on spécifie que la chambre secrète du stūpa d'Ajataçatru a été établie exactement aux dimensions futures de celle du Thūparama. Parmi les arrangements cultuels, nous ne relèverons que ceux-ci : « On couvrit le sol d'une poussière (*valikā* : sable de pierres précieuses, on répandit un millier de fleurs aquatiques et terrestres ; on y mit des images des cinq cent cinquante jātaka, des quatre vingts grands disciples, celles du roi Suddhodana, de la reine Mahāmāyādevī et des sept choses nées en même temps que le Buddha (8)... [*Sumaṅgalavilāsinī, Mahāparinibbānasuttavaṇṇanā* (sur *Dīgha*, xvi, 6, 26), ed. PTS., II, p. 612 ; cf. B. M. Barua, *Stūpa and Tomb*, IHQ., II, 1926, p. 25 sq. Voir aussi *Thūpavaṃsa*, éd. de Ceylan, 1896, p. 26-28]. On a là, logé dans un stūpa, un authentique maṇḍala du Buddha entre son père, sa mère et ses disciples ; dispositif qui aurait mérité de retenir l'attention. On le retrouve ailleurs, et notamment dans le *Chakesadhātuvaṃsa*, où il est précisé (comme aussi dans le *Thūpavaṃsa*) que les « images » sont bien des statues, et qu'elles sont en or. Voici par exemple le stūpa qu'Indra va élever sur le cheveu du Buddha que lui a remis Anuruddha ; avant toute chose, Indra creusa magiquement une fosse et là « il installa l'image en or des quatre vingts grands disciples, de la mère du Buddha, du père du Buddha, et au milieu, celle du Maitre doué des Dix Forces, l'Inégalable ... » [Minayeff, *The Chakesadhātuvaṃsa*, Journ. PTS., 1885, p. 8 ; toutes les statues sont en or, et non pas seulement celle du Buddha ; cf. *ibid.*, p. 10]. Ce n'est qu'ensuite que le dieu dépose la relique et bâtit le stūpa. Ne ressort-il pas de ces diverses références que c'est bien sans doute au père et à la mère du Buddha futur que les parents de Duṭṭhagamaṇi se sont vus allégoriquement identifier ? Un autre témoignage tendrait à le confirmer, tiré, celui-ci, du *Cūḷavaṃsa* : c'est celui des images réunies par le roi Moggallāna Ier (dates traditionnelles : 496-513 p. C.) autour d'un cheveu-relique, d'origine assez obscure (il l'aurait reçu du continent), et au sujet duquel on nous renvoie à un *Kesadhātuvaṃsa* différent de celui de Minayeff, et malheureusement perdu. Le roi, dit le *Cūḷavaṃsa*, ayant

---

(8) Ces sept objets sont : sa future femme, son écuyer, son disciple Ānanda, son ministre, son cheval, Kaṇṭhaka, l'arbre de la Bodhi et ses trésors, cf. T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth stories*, p. 68 et n. 1.

tuent au Chang-ti. En ces divers domaines, il est saisissant de constater une pareille symétrie dans la conception architecturale comme dans la théorie cosmologique du pouvoir royal.

---

reçu le cheveu-relique, le mit dans une précieuse cassette de cristal, puis :

Dipaṃkaranagarassa paṭimāya ghare vare
vaḍḍhetvā pariharena mahāpūjaṃ pavattayi
mātulaṃ bhariyaṃ c'assa katvā sovaṇṇayaṃ tahiṃ
ṭhapesi paṭimāyo ca assabimbaṃ ca cārukaṃ
kesadhātukaraṇḍaṃ ca chattaṃ ratanamaṇḍapaṃ
sāvakaggayugaṃ vālavijaniṃ ca sa kārayi.

(*Cūḷav.*, XXXIX, 51-53.)

« il logea [la relique] dans un bel édifice où il y avait l'image de la cité de Dipaṃkara, et il institua là, avec beaucoup de pompe, une grande cérémonie cultuelle ; en outre, il y installa les statues de son oncle maternel et de la femme de celui-ci, qu'il avait fait exécuter en or, et une belle statue de cheval (a) ; après quoi il fit faire une cassette pour la relique, un parasol, un pavillon ou maṇḍapa [incrusté] de pierres précieuses, les images des deux premiers disciples [du Buddha] et pour finir un chasse-mouches en queue de yack. » Cette traduction suit de près celle de M. Geiger. Wijesiṃha corrige au contraire le début en « *Dipaṃkarassa nathassa...* » (avec l'édition de Colombo, mais contre tous les manuscrits) et il traduit : « He bore it in procession to the image-house of the Lord Dipaṃkara... » [*The Mahāvaṃsa*, Part II, containing chapters XXIX to C, translated... by L. C. Wijesiṃha, Mudaliyár... Colombo, 1889, p. 5]. Le reste de sa traduction présente encore quelques différences de détail, mais qui ne sont pas importantes pour notre objet. M. Geiger a été tenté un instant d'adopter la correction de l'édition de Colombo : il est cependant difficile d'admettre que la lecture simple et satisfaisante *nāthassa* se soit corrompue dans tous les mss. « It seems to me, conclut l'érudit traducteur, that we have to deal here with a picture with which the house was decorated » (transl., p. 48, n. 8). La présence des statues familiales de Moggallāna Ier lui paraît devoir s'expliquer par un rôle qu'auraient joué les deux personnages représentés là dans l'acquisition ou le transport de la relique. Enfin, comme Wijesiṃha, il fait des deux grands disciples les deux auditeurs favoris de Çākyamuni, Sariputta et Moggallāna. En fait, ces quelques lignes fourmillent de problèmes, dont la solution restera conjecturale tant qu'on n'aura pas retrouvé le *Kesādhātuvaṃsa* auquel il est fait allusion ici. Un premier point est l'identification de la relique. Les deux traducteurs y voient un cheveu de Çākyamuni ; mais pourquoi pas de Dīpaṃkara ? Si la correction °*nāthassa* était un jour confirmée par quelque mss., il deviendrait impossible de croire que de chaque côté de Dīpaṃkara l'on ait représenté Maudgalyayana et Çariputra, les auditeurs de Çākyamuni, qui ne sont nullement nommés dans ce passage du *Cūḷavaṃsa*. Un Buddha a obligatoirement deux disciples de premier plan, qui le caractérisent en quelque sorte. C'est à ceux de Dīpaṃkara que Wijesiṃha aurait dû songer, puisqu'il adoptait la correction °*nāthassa*. Et du même coup il aurait pu supposer qu'une relique placée dans une chapelle de Dīpaṃkara et avec des disciples de celui-ci, ne pouvait guère venir que de sa propre personne. Mais, même en acceptant le °*nagarassa* des mss., l'objection garde de la force. L'examen d'autres cultes cinghalais nous a montré la constitution de véritables maṇḍala, vivants ou sculpturaux, soit de Çākyamuni, soit de Maitreya. Nous inclinerions donc à croire que l'édifice con-

---

(a) On notera que l'image d'un cheval figure dans le maṇḍala décrit par la *Sumaṅgalāvilāsinī* (supra p. 731 n. 3)

Pour compléter ce tableau, il nous sera permis de rappeler encore un autre monument à neuf étages, proche parent par son arrangement religieux du Lohaprāsāda cinghalais: et lequel serait-ce, sinon notre Barabudur lui-même, dont on apercevra mieux maintenant la corrélation théorique aussi bien avec l'architecture cinghalaise qu'avec l'antique ziqqurrat mésopotamienne, voire même avec les édifices cosmo-magiques de la religion impériale chinoise.

Chapitre IX.

Affinités de l'architecture indienne.

Le temps construit.

M. Przyluski, on le sait, a comparé aux villes murées de l'Asie antérieure la conception de la cité fabuleuse du Cakravartin qui est attestée dans les textes indiens. « Le *Mahāvastu*, observe-t-il, contient une description détaillée de Dīpavatī, capitale du Cakravartin Arcimat. Cette ville a sept enceintes recouvertes d'or auxquelles s'ajoutent sept *vedikājāla*, brillants et beaux, de sept couleurs, d'or, d'argent, de nacre, de béryl, de cristal, de corail et de rubis... Nous pouvons donc imaginer chaque enceinte formée d'un soubassement couvert d'or et surmontée d'une clôture à jour (*vedikājāla*) analogue aux balustrades qui entourent les stūpa bouddhiques. » La cité de Kuçāvatī, selon le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin possède, elle aussi, sept enceintes (1).

Nous renverrons, à titre de comparaison, à la page fameuse où Hérodote dépeint Ecbatane. Déiokès, dit-il, « fit construire une vaste et puissante forteresse, celle qu'on appelle aujourd'hui Ecbatane, formée d'enceintes concentriques.

---

sacré à l'image de la Cité de Dipaṃkara figurait une scène analogue. Si les deux disciples étaient ceux de Çakyamuni, il y aurait conflit entre les maṇḍala de deux Buddha : ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas probable. Quoi qu'il en soit, un fait, pour nous, reste clair, si l'on suit l'analogie des précédents « maṇḍala » : c'est que les deux statues familiales flanquant la statue ou la relique d'un Buddha, de concert avec les deux premiers disciples de ce Buddha, n'en peuvent guère représenter, celle de l'homme, que le père, et la femme, la mère. Nous serions donc en présence d'un symbolisme assez voisin de celui que nous avons vu entourer Çakyamuni ou Maitreya, une certaine communication personnelle entre le roi régnant et le Buddha passé ou futur formant le fond de l'allégorie. Il est vrai que Moggallana Ier, à la différence de ce que nous croyons être le cas de Duṭṭhagamani, n'a pas fait intervenir ses parents, mais son oncle maternel et sa tante. Il n'y a pas grande difficulté à cela, d'autant que les anciennes coutumes cinghalaises semblent avoir nettement insisté sur cet ordre de parenté ; que l'on relise par exemple les passages du *Cūḷavaṃsa* relatifs à la jeunesse de Dhātusena, le père justement de Moggallana Ier : c'est son oncle maternel qui y fait figure de père et de protecteur (*Cūḷav.*, xxxviii, 16 sq.).

(1) J. Przyluski, *La Ville du Cakravartin*, Rocz. Orient., V, p. 180.

La disposition de la dite forteresse est telle qu'une enceinte ne dépasse la précédente que de la hauteur des créneaux. Le site qui est une colline isolée peut déjà dans une certaine mesure concourir à cette disposition; mais elle fut aussi, pour une plus grande part, réalisée à dessein. Le nombre des enceintes est de sept en tout, et c'est dans la dernière que se trouvent le palais et les trésors. La plus développée est à peu près de la longueur de l'enceinte d'Athènes. A la première enceinte les créneaux sont blancs ; à la seconde, noirs ; à la troisième, pourpres ; à la quatrième, bleus ; à la cinquième, d'un rouge orangé. Ainsi ces cinq enceintes ont des créneaux coloriés ; des deux dernières, l'une a des créneaux argentés, l'autre des créneaux dorés » (1).

La ville des Cakravartin indiens rappellerait Ecbatane aux sept murs ; mais cette cité des Mèdes évoque elle-même à son tour la tradition assyro-babylonienne : « Nous savons, en effet, ajoute M. Przyluski, que la ville d'Uruk passait pour être entourée de sept murailles ; elle était en outre désignée par le même idéogramme que l'arc-en-ciel, lequel correspondait aux sphères célestes et aux planètes. »

***

Ces dernières expressions appellent peut-être une légère réserve : ne parlons pas trop tôt et trop géométriquement de *sphères* planétaires aux origines de la cosmologie et de l'uranographie babyloniennes. Primitivement, selon M. A. Jeremias, « c'est sous l'aspect d'un chemin passant sur une digue que l'observation du ciel pratiquée en Sumer a conçu la voie céleste, large d'environ cinquante grades, que le Soleil, la Lune et les Planètes semblent suivre devant nos yeux parmi les étoiles fixes. On la nommait donc en sumérien UL-HE et GÎR, en akkadien šupuk, šupuk šamê 'la digue du ciel'. En pays alluvial, cette image caractérise une 'rue' habitée, c'est-à-dire où sont bâties les demeures des dieux... Plus tard la notion de la Digue céleste coïncidera avec celle de notre Zodiaque. C'est là que règnent et c'est de là qu'agissent avant tout les grands régents des trois orbes, la Lune, le Soleil et Vénus : Sin, Šamaš, Ištar. On disait : 'Ils ont été tous trois institués régents de la digue céleste' (šupuk šamê) et au soir tombant on disait encore : 'Ištar brille sur la digue du ciel' » (2).

S'il est exact que les murailles d'Uruk aient répondu aux sept cycles planétaires, c'est donc que le plan de ces enceintes découlait d'une séparation des chemins suivis sur cette digue par les sept astres : on aura bâti autant de murs que l'on croyait voir de passages, de « chemins de ronde » dans le ciel. Tel serait le sens particulier dissimulé derrière le dispositif que commente

(1) Hérodote, *Histoires*, éd. et trad. Ph. E. Legrand, Paris, 1932, p. 127-128.
(2) *Handbuch*², p. 139-140.

HÉRODOTE. L'historien grec insiste sur l'importance attachée par les constructeurs à la présentation du profil crénelé : la ville avait été tout entière construite de façon que les lignes successives de créneaux fussent simultanément visibles et que rien d'autre des murailles n'apparût — souci dont les raisons, au premier abord, ne sont pas très compréhensibles. HÉRODOTE lui-même en a été surpris. Ses remarques, à savoir que le site contribuait à expliquer la disposition, mais qu'elle avait été « pour une plus grande part réalisée à dessein », sonnent comme la réponse à une objection de bon sens qu'il aurait faite.

Or, quel était l'aspect de ces crêtes de murs que l'on tenait essentiellement à voir toutes ensemble, et sans qu'autre chose des murailles ne se montrât ? Plus généralement, à quoi répond le créneau à gradins, forme, disaient déjà PERROT et CHIPIEZ, « qui paraît avoir à elle seule fourni le couronnement de tous les édifices de la Mésopotamie » ? (1) Comme nous l'avons signalé plus haut, M. FÁBRI y reconnaît une réduction de ziqqurrat, s'autorisant de la transition ménagée par les pyramidions tronqués à gradins qui terminent certaines stèles (2).

On sera peut-être surpris de voir expliquer un motif aussi commun, et peut-on dire aussi banal, par l'imitation de la grande tour à étages. Tout en ménageant une transition typologique, les stèles de M. FÁBRI ont peu de chances d'être chronologiquement et archéologiquement acceptées à titre d'intermédiaire effectif. A nos yeux, elles ont l'intérêt de faire ressortir la similitude, plutôt que la filiation des deux formes. Nous croyons cependant à cette filiation : mais elle devra sans doute s'établir par une analyse plus approfondie.

M. Gisbert COMBAZ, auteur d'un article très clair et très documenté concernant l'évolution du stūpa (3), nous écrit à ce sujet qu'il a cru devoir, dans un autre travail traitant de l'Inde et de l'Orient classique (non encore publié) faire de sérieuses réserves sur les thèses de M. FÁBRI : il rejette notamment la comparaison du crénelage à merlons avec la ziqqurrat. « Le merlon si souvent employé dans l'Inde est, dit-il, un ornement que celle-ci doit à la Perse et par son intermédiaire à l'Assyrie. Il provient du crénelage qui bordait la terrasse qui couvrait les édifices et n'a rien à voir avec les terrasses en gradins des ziqqurrat. Au surplus, jamais dans l'art mésopotamien le temple à gradins, la ziqqurrat, n'a eu une valeur symbolique telle que son graphique ait pu passer dans le répertoire des formes ornementales. » (4)

---

(1) *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Assyrie, p. 263.

(2) BEFEO., XXXII, p. 326 sq.

(3) *L'évolution du Stūpa en Asie. Etude d'architecture bouddhique*, Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut belge des Hautes Etudes chinoises, II, 1932-1933, p. 163-305.

(4) Lettre du 1er juin 1934.

M. Combaz reste là d'accord avec l'auteur qu'il critique et avec nous-même sur la lointaine origine assyro-babylonienne du merlon indien (déjà signalée par M. Foucher) et sur la transmission iranienne de ce motif. Ce n'est donc que sur le symbolisme ancien des créneaux que porte le dissentiment : les arguments tout formels de M. Fábri n'ont pas convaincu M. Combaz et il n'admet pas que le créneau mésopotamien ait, de quelque façon que ce soit, constitué jamais une réduction de ziqqurrat.

Nous croyions au contraire apercevoir d'assez fortes raisons d'accepter la thèse de M. Fábri, quitte à la compléter sur certains points. Nous convenons toutefois de la difficulté du problème : une étude d'archéologie comparée menée comme la nôtre sans bénéficier, du côté mésopotamien, de l'accès direct aux sources, ne saurait prétendre fournir plus que des suggestions. Les traditions religieuses et architecturales de l'Asie ancienne nous semblent cependant présenter, sous leur grande diversité, assez de cohérence pour que ces suggestions, mieux fondées textuellement du côté de l'Inde, méritent d'être sommairement exposées ici.

***

N'est-ce pas aller un peu vite en besogne que de refuser tout net à la ziqqurrat une valeur symbolique qui sût expliquer sa réduction en créneau ? Dans l'Inde elle-même, où les monuments sont commentés par une littérature plus abondante, où une tradition moderne éclaire sur les antécédents archaïques, les principales de ces valeurs restent encore à découvrir et ce qu'on en saisit dès à présent montre pourtant qu'en dehors d'elles l'analyse des formes extérieures a été un exercice abstrait et périlleux, encore qu'il ait servi à débrouiller et classer une matière dont on ne serait peut-être pas venu à bout en attaquant tous les problèmes à la fois. Nous ne ferons donc pas trop grand état, aux origines de l'archéologie assyro-babylonienne, des arguments négatifs.

Nous avouerons d'autre part à M. Combaz que nous entretenons quelque méfiance à l'endroit d'une formule telle que : « le répertoire des formes ornementales », du moins en tant qu'on voudrait opposer ce répertoire à celui des formes symboliques, dans le domaine de l'architecture religieuse asiatique. Pour l'Inde, les *Çilpaçāstra*, notre source la plus assurée, connaissent bien un répertoire ornemental ; mais sa valeur reste essentiellement magique (1).

(1) On pourrait se reporter, à titre d'exemple extrême, au symbolisme ornemental du *batik* javanais, dont les dessins herbacés semblent au profane de pures arabesques, alors que chacun a un sens, l'ensemble de chaque composition correspondant à la personne, au sexe, à l'âge de celui qui doit revêtir le vêtement, et à l'occasion où il le revêt, et constituant enfin une espèce de talisman l'assurant du succès en cette occasion.

Chaque forme a un sens, donc une efficace et la règle de toutes les magies en détermine l'emploi : l'art met en action des forces d'effet ambigu ; bienfaisantes, appliquées au bon moment et au bon endroit, elles sont au contraire funestes chaque fois qu'on s'en sert à contre-temps et à côté. A cet égard, aucun motif n'est indifférent (1).

Ce n'est pas que nous ignorions les dangers d'une interprétation constante par ce qu'on pourrait nommer l'étymologie symbolique des formes : nous l'avons déjà reconnu, c'est par une juste réaction contre les erreurs de cette méthode que M. Foucher a sainement fondé l'archéologie indienne. Mais la métaphore tirée de la linguistique peut justement nous aider à nous orienter : cette discipline a marqué de grands progrès en renonçant à situer ses éléments premiers à la hauteur du mot et en les reportant jusqu'à la phrase. L'étude historique de l'origine des mots garde ses droits, comme pour l'archéologie celle du sens primitif des éléments architecturaux ; mais les mots ne prennent de sens que dans la phrase : d'aucuns en viennent à dire qu'ils existent seulement par elle ; pareillement, il nous semble que les motifs de l'architecture sacrée ont leur raison d'être véritable dans le corps du rituel appliqué à l'ensemble de la construction où ils figurent. Un mot est une notation dont rendent compte non seulement les circonstances et les intentions qui déterminent la phrase, mais aussi la personnalité de celui qui l'emploie, voire de son statut social. De semblable façon, il faudrait expliquer les détails d'un art sacré par l'ensemble ; les expliquer aussi par les circonstances et intentions d'emploi, et par des convenances de personnes. Arts héraldiques en somme et où les obligations et les interdictions restent parallèles aux faits de langage : en Indochine annamite par exemple, la règle qui réservait récemment encore aux objets royaux les dragons ornementaux à cinq griffes, quand les autres n'en avaient que trois, est de même nature que l'emploi, largement attesté dans tout l'Extrême-Orient, de termes spéciaux (pronoms, verbes, noms de parties du corps, etc.) par le roi ou à propos de sa personne.

***

Que donnerait notre principe, appliqué à la théorie du créneau mésopotamien ? De prime abord, il semblerait condamner le rapprochement avec la ziqqurrat : celle-ci, lien du ciel et de la terre, pilier cosmique et milieu du

(1) Nous n'entendons pas nier que le sentiment esthétique n'ait un rôle en l'affaire, seulement il est, à ce niveau de culture, inséparable de la conception magique. Le bouddhisme lui-même, comme nous l'avons montré (*BEFEO.*, XXVIII, p. 249 sq.), ira jusqu'à ériger en une révélation magique de la personne du Buddha l'émotion éveillée par l'aspect de ses images (nous développerons ce point important dans notre VIe partie). A ce niveau de culture, disons-nous bien d'autre part qu'il ne s'agit pas des origines de l'art, mais de ses emplois dans le domaine limité de l'architecture royale et sacrée (les deux sont un), en Asie et à une époque où l'art et la magie, quelle que soit leur relation initiale, étaient l'un et l'autre complètement constitués.

monde, est en contraste par ces traits qui lui sont essentiels avec un ornement multiplié indéfiniment au pourtour des bâtiments ou le long des enceintes des villes. La valeur centrale de la tour à étages repousserait une pareille dispersion: pour en revenir à l'image grammaticale, la proposition ne se construit pas.

Mais, et il importe avant tout de l'observer, la dentelure des créneaux n'était qu'une partie de l'ornementation donnée au sommet des murs. A Khorsabad par exemple, disent PERROT et CHIPIEZ, afin d'assurer « au couronnement plus d'effet et de caractère, l'architecte ne s'était pas contenté de le terminer par la ligne brisée du crénelage ; il lui avait donné un léger relief et l'avait revêtu d'une décoration polychrome. A un mètre environ au-dessous de la naissance des merlons le lit de briques avec lequel commençait le couronnement faisait sur le nu du mur une saillie de quelques centimètres ; il marquait ainsi la naissance d'une sorte de corniche rudimentaire. Dans les édifices très soignés, des briques émaillées étaient insérées, au-dessous des créneaux, dans l'appareil en brique crue ; étaient-elles ornées de petites et de grandes rosaces (fig. 37) qui se détachaient en blanc sur un fond bleu » (1).

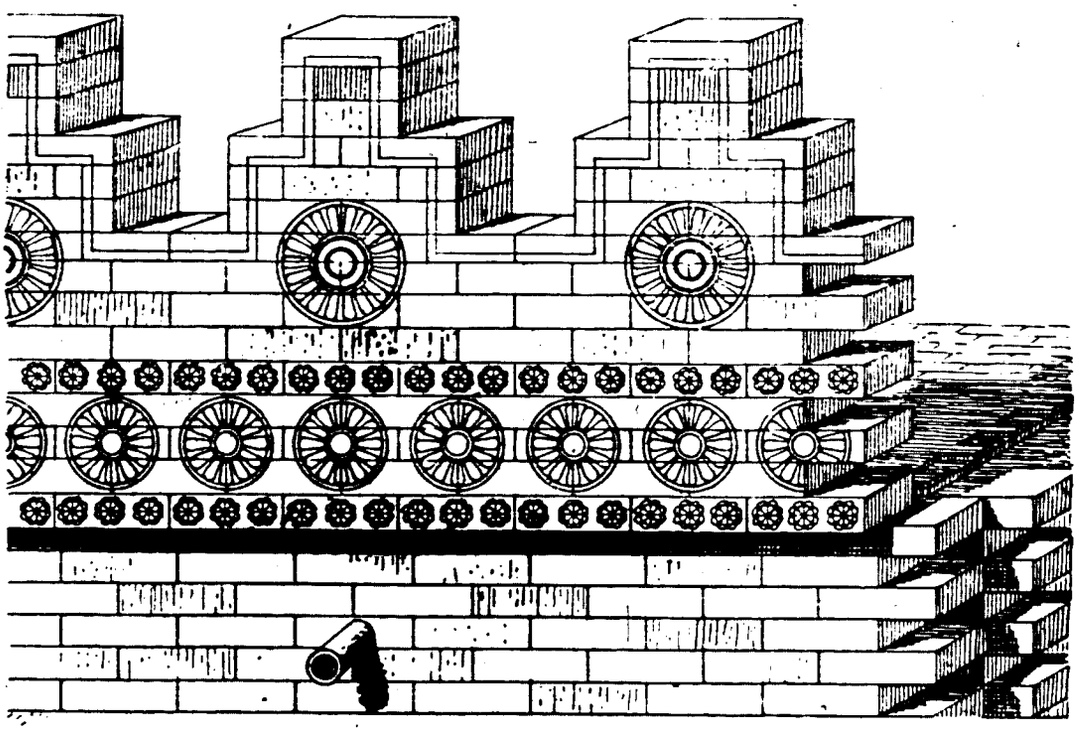


Fig. 37. — CRÉNELAGE DE KHORSABAD, d'après PERROT et CHIPIEZ.

(1) PERROT et CHIPIEZ, *op. cit.*, p. 266. Il y aura par exemple « deux merlons superposés de grandeur inégale ; à la base, le plus grand est large de deux longueurs de briques, soit o m. 80, et haut de trois épaisseurs, soit o m. 36 ; au sommet, le plus petit est également haut de trois épaisseurs de brique, mais il n'a qu'une seule brique en largeur, soit o m. 40. La hauteur totale de o m. 72 est donc divisée en deux parties dont

La rosace mésopotamienne, prototype des « roues » de Sārnāth, est l'emblème d'un astre, d'une planète, en comprenant le Soleil et la Lune sous cette commune désignation. L'allégorie des couronnements à merlons et rosaces réunit donc l'astre et la montagne. Une pareille combinaison, considérée dans son ensemble, ne nous semble guère propre à représenter autre chose que le lever (ou le coucher) du premier sur les pentes de la seconde. C'est de la montagne d'Orient que sortent les corps célestes, comme c'est vers la montagne d'Occident qu'ils s'inclinent à leur coucher. « En sumérien, dit M. A. Jeremias, les deux montagnes de l'Est et de l'Ouest se nomment, celle de l'Est ḪUR-SAG-BABBAR-RA et KUR-BABBAR, celle de l'Ouest ḪUR-SAG-GÌG-GA ou KUR-GÌG-GA, c'est-à-dire Mont blanc et Mont noir ; en akkadien on dit šad ṣît šamši et šad erèb šamši, Mont du soleil levant et Mont du soleil couchant. Dans certains cas, la montagne est représentée par une ziqqurrat d'où part le dieu. » (1)

La tour à étages portant un astre-dieu prend là valeur d'indication astronomique ; c'est le point d'un lever. Mais n'en allait-il pas de même du créneau, cette ziqqurrat en réduction, puisqu'il s'y joint une rosace, qui elle-même est l'emblème de l'astre ? Voilà bien une signification symbolique de la tour à gradins qui la rapprocherait des créneaux, et qui du même coup rendrait compte de l'ornementation appliquée à ceux-ci. Le créneau-ziqqurrat, en se détachant sur le ciel avec la rosace qu'il porte, signale le lever de l'astre, représenté par la rosace et qui s'élance, pour commencer sa course, du sein de la Montagne d'Orient, réduite à une ziqqurrat en miniature.

Cette interprétation recevrait indirectement quelque appui du symbolisme astronomique de Sārnāth : comparaison tout indiquée, car dans les deux cas

---

l'une a une largeur double de l'autre fig. 38). Tous les merlons sont identiques et entre deux merlons s'ouvre l'embrasure, qui n'est que la répétition de ces merlons en sens inverse. Le prof. Meissner observe judicieusement que ces hautes dentelures « ne constituaient pas seulement une décoration pour le couronnement des murs, mais accordaient aux guerriers une protection efficace contre les traits des ennemis » (*Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 297). On observera, dans le même esprit, que le dispositif d'Ecbatane présentait l'avantage de faire commander le haut de chaque enceinte et ses postes de tir par la suivante. Il reste clair cependant qu'un symbolisme religieux joue parallèlement à ces raisons utilitaires. Ce n'est pas pour des motifs de tactique que l'on a donné sept murs à une ville, qu'on les a peints aux couleurs des planètes, et qu'on a appliqué à la citadelle l'idéogramme des sept couleurs de l'arc-en-ciel, en relation avec les sept planètes.

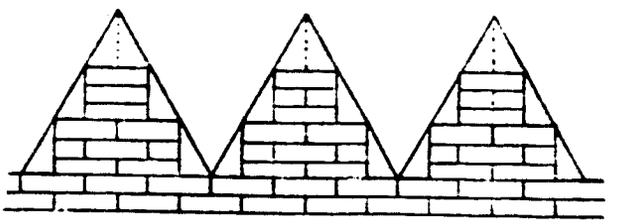


Fig. 38. — L'appareil du merlon assyrien.

(1) *Handbuch* ², p. 132.

l'un des éléments majeurs de la composition est la rosace planétaire, emprunt peu discutable du monument indien à l'Occident.

Sur le pilier aux lions, ces rosaces nous ont paru figurer moins pour elles-mêmes que pour indiquer un instant au ciel, un passage, une conjonction. La roue faîtière, par exemple, est liée au pilier proprement dit par une relation chronométrique que M. Przyluski a bien saisie : l'astre, du haut de la colonne verticale, dit midi, passage méridien. Rappelons qu'il convient en outre de prolonger en pensée les axes des roues latérales : comme quatre branches partant d'un même tronc, comme quatre piliers plus petits et qui reportent jusqu'à l'horizon, aux quatre orients, les levers héliaques des planètes régentes de ces orients et des saisons correspondantes. Ces rosaces latérales, au bout de leurs axes, et sous le primat de la verticale, sont, à quatre exemplaires, l'astre et son support, à la date des levers qui marquent les quatre temps de l'année.

Mais bien mieux : ces *branches* de la colonne, ces réductions du pilier central, c'est-à-dire ces positions successives de l'axe cosmique, sur lesquelles se situent les rosaces cardinales, n'avons-nous pas déjà été amenés, en interprétant rétrospectivement le monument au moyen de la littérature et de l'épigraphie indiennes, à y reconnaître des substituts du mont cosmique ? Le pilier astronomique, objet savant, succède à la colonne des cosmologies rudimentaires et, comme tel, présente des affinités évidentes d'une part avec l'arbre mythique de l'orient, où le soleil pend comme un fruit ou se perche comme un oiseau, d'autre part avec la montagne des levants et sa réplique, la montagne des couchants. Car dans l'Inde, l'*udayagiri* et l'*astagiri* répondent au Mont blanc et au Mont noir des Sumériens (KUR-BABBAR, KUR-GÌG-GA). Le pilier axial, et surtout les piliers latéraux de Sārnāth, qui suivent idéalement les mouvements de l'astre en en fixant les levers symboliques aux quatre saisons, constituent ainsi une combinaison matériellement équivalente, terme à terme, à la combinaison de Khorsabad où le Mont du ciel soutient la rosace astrale en diverses positions, tout autour de l'horizon. Les créneaux seraient l'image d'autant de levers.

Tel étant, si l'on nous passe le terme, le processus étymologique du binôme *mont-astre*, qui se transpose architecturalement en la formule *ziqqurrat-dieu* ou, par réduction, *créneau-rosace*, essayons de déterminer progressivement le sens d'ensemble du crénelage dans la phrase architecturale complète formée par un dispositif comme celui qu'Hérodote prête à Ecbatane. Nous venons de suggérer que les créneaux-ziqqurrat représentent des levers astronomiques rangés les uns à côté des autres tout autour de l'horizon. L'interprétation que nous avons proposée aboutirait donc là à une incohérence : tout à l'heure, elle nous a conduits à déplacer paradoxalement l'axe du monde et à le faire circuler à la périphérie du schéma cosmique ; voici maintenant qu'elle fait se lever les planètes non plus à l'Est, mais indifféremment à tous les points du compas. Or, dans la réalité, les levers planétaires ne jalonnent pas ainsi le cercle complet de l'horizon, mais seule-

ment un arc de celui-ci, à l'Est, qui n'est pas autre chose que l'intersection de la voie zodiacale et de l'horizon du lieu d'observation.

A voir, comme nous le proposons, l'indication d'un lever dans chaque créneau-ziqqurrat, devra-t-on supposer soit que l'architecte des murs crénelés ignorait l'écliptique et le zodiaque, soit qu'il ne s'en est pas préoccupé en établissant le dispositif du crénelage ? Le point ne va pas sans difficulté. Tenons-nous-en pour l'instant aux murailles des villes, et notamment à celles d'Ecbatane. Il est évident qu'en ce qui les concerne la première supposition doit être écartée, non seulement par tout ce que l'on sait de l'état de l'astronomie à l'époque où elles furent construites, mais de par leur disposition même. Peintes aux couleurs des planètes, ces murailles, en leur ensemble, réalisaient manifestement la digue du ciel, le chemin planétaire, éminemment celui du Soleil et de la Lune, en un mot l'écliptique et la zone zodiacale. Reste cette solution de bon sens que l'architecte aurait crénelé toute sa muraille, bien que les créneaux fussent « étymologiquement » des levers (ou des couchers) parce que l'emploi pratique, et peut-être la simple esthétique auraient eu dans son esprit le pas sur les préoccupations de symbolique que nous tentons de restituer. Si l'on a mis des créneaux-ziqqurrat au Nord et au Sud comme à l'Est, c'est que ces créneaux ne sont pas de simples points astronomiques, mais de bons écrans de brique pouvant abriter chacun un archer. Ce serait pour ces raisons positives et impérieuses que l'on n'aurait pas reculé devant le paradoxe astronomique. Ainsi présenté, l'argument ne souffre pas la discussion.

Peut-être cependant reste-t-il incomplet. En réalité, nous croyons que de telles distinctions demeurent beaucoup plus abstraites qu'on ne le croit ordinairement et qu'à date ancienne les fins pratiques et les conceptions religieuses et magiques sont bien plus étroitement associées : la chaîne des raisons positives suit terme à terme celle des raisons symboliques et la relation est naturellement réciproque. Il serait ici inconsidéré, une fois admise la raison d'emploi tactique, de négliger la valeur religieuse, en la réduisant à l'accessoire : ce serait s'interdire toute compréhension du plan d'Uruk ou d'Ecbatane. Les deux aspects vont de pair et se séparaient sans doute moins clairement dans la pensée des fondateurs que dans la nôtre.

N'oublions pas en effet qu'à Sārnāth, sans aucune raison pratiquement valable, et alors que d'autre part le monument porte l'empreinte évidente des influences occidentales, nous avons déjà rencontré et résolu un apparent nonsens astronomique qui est du même ordre : les levers héliaques y sont répartis aux quatre orients, autrement dit l'orient s'y déplace de l'Est au Sud, à l'Ouest et au Nord. C'est donc exactement (bien qu'en réduction), tant par la valeur des éléments que par leur répartition, tout le problème que nous pose parallèlement le symbolisme du crénelage mésopotamien.

Pour le pilier indien, la solution est acquise. Nous avons montré comment les orients planétaires de Sārnāth se répartissent sur la sphère des mouvements

annuels (1). Disons pourtant que cette sphère reste celle de l'astronomie copernicienne : il faudrait apporter quelques accommodements au système afin d'obtenir des correspondances tout à fait exactes. Mais ici l'approximation suffit (2). Disons simplement qu'on est forcé de se référer aux orients annuels, ou cosmiques, dès que l'on veut s'expliquer d'une façon le moins du monde intelligible le « tour d'horizon » que le gnomon sacré de Sārnāth fait accomplir au soleil.

***

Comment cet *horizon annuel* s'est-il présenté à l'esprit des anciens, et à quoi répond-il dans les faits ? La première idée de cette construction intellectuelle aura sans doute été donnée par l'observation facile d'une périodicité dans les déplacements des levers solaires au Sud et au Nord du point vernal. On aurait alors redressé ces déplacements en les reportant sur un grand cercle, — somme toute notre écliptique, — partagé en quatre (deux équinoxes, deux solstices) par deux couples d'oppositions planétaires. Ce serait ainsi de pure astronomie babylonienne que nous retrouverions à Sārnāth, et là précisément on pouvait l'attendre, puisque le pilier aux lions, ne serait-ce que par son style, constitue la preuve la plus frappante que l'on ait d'une influence occidentale sur l'Inde.

Cela dit, le passage de l'horizon du lieu à l'horizon annuel n'est plus impossible à saisir. L'astre ne décrit, par ses levers, qu'un arc limité de l'horizon réel ; mais on a résolu de considérer ce mouvement qu'il paraît prendre comme la projection du tour complet effectué sur un grand cercle, — son chemin réel, — à tous les points, duquel il se présente périodiquement dans le cours du temps. Voilà l'horizon cosmique. Les conjonctions du gnomon indien doivent lui être rapportées : de même sans nul doute les créneaux-ziqqurrat, s'ils sont bien les emblèmes de levers. Qu'est-ce, en effet, que jalonner une muraille de ces levers (rosaces et créneaux), sinon reporter sur l'horizon cosmique, en un cycle complet, les déplacements des levers observables sur un arc seulement de l'horizon du lieu ? (3)

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 375 sq.

(2) Bien entendu, la sphère dont nous avons emprunté le schéma à M. A. Jeremias ne prétend pas plus rendre compte directement du système astronomique indien que babylonien. Elle fait seulement apparaître l'ordre réel des phénomènes qui s'offraient aux yeux des anciens, et dont elle exprime la loi mieux qu'ils ne la pouvaient comprendre, nous mettant par là en mesure de préciser à quoi, dans la nature, correspondait la disposition de leurs symboles.

(3) Le plan rectangulaire ou carré des constructions mésopotamiennes n'exclut pas ce symbolisme cyclique ; nous savons que sa signification est schématique et non descriptive : il procède de la fixation des orients saisonniers, en même temps que de raisons pratiques assez évidentes.

La déduction nous semble d'autant plus assurée qu'elle nous ramène à l'interprétation des enceintes dont nous étions partis, et qui se trouvait déjà assez bien fondée indépendamment d'elle. Les sept murs aux couleurs des planètes sont clairement, disions-nous, la digue du ciel descendue sur la terre, la réplique royale du monde céleste. En leur ensemble ils répondent au parcours aérien des astres, à leurs cycles : les créneaux-ziqqurrat, images des levers astraux, ne faisaient que marquer les étapes de ces cycles. En partant d'eux, c'est-à-dire de l'élément formatif de la muraille, on parvient donc facilement à reconstituer le sens allégorique déjà reconnu à celle-ci : la thèse trouve dans ce recoupement une preuve presque mathématique.

⁂

Mais ce n'est pas seulement le groupement des murailles planétaires, prises pour elles-mêmes, c'est la composition générale de la ville qui trouvera son explication dans ces analyses : la description d'Ecbatane, notamment, prendra par elles un sens plus assuré. En effet, l'uranographie mésopotamienne ne semble pas reconnaître sept « digues du Ciel », mais une seule, que suivent plus ou moins parallèlement les routes tracées par les planètes (1). La perspective d'Ecbatane réalise fidèlement cette conception : chaque crénelage, chapelet de levers juxtaposés, est la voie suivie de jour en jour par la planète dont la couleur le caractérise et tous ensemble recomposent la grande Digue céleste telle qu'elle est dessinée devant nos yeux, dans les airs pour ainsi dire, par les mouvements réels des sept astres. Il était nécessaire que l'on vît à la fois tous les crénelages, car c'est seulement ainsi que se trouvait reconstitué le spectacle astronomique, en son unité naturelle.

⁂

Il faut cependant noter que le créneau à rosace n'est pas forcément lié à ce seul état étudié et très complexe du dispositif : il a pu jalonner déjà le tour du ciel, en figurant les levers astronomiques, dès le temps où les étages suc-

(1) Sur les raisons profondes de cette matérialisation de la bande zodiacale, on se reportera, du côté de la Chine, à H. Maspero, *L'Astronomie chinoise avant les Han*, TP., vol. XXVI, 1928-29, p. 275-76. L'équateur était une idée, se trouvant posé par la définition géométrique de son rapport avec le pôle. Au contraire, les déplacements irréguliers des planètes échappaient alors à toute définition mathématiquement constructible. C'est l'observation seule qui les montrait toujours contenus dans une région du ciel bien délimitée. Instruit sur celle-ci par la perception et non par la raison, l'esprit humain se l'est donc représentée, de prime abord, comme un objet matériel : on l'a nommée en Chine la Route Jaune, *Houang tao* 黃道, « le long de laquelle le soleil et les planètes se mouvaient ». L'Équateur, lui aussi parfois réalisé matériellement, serait toujours, de par ses origines, demeuré plus abstrait. Cette page de M. Maspero éclaire le système babylonien ; elle nous paraît, plus généralement, une contribution d'une importance considérable à l'histoire de la pensée.

cessifs ne représentaient encore que des « tranches » cosmologiques. On reconnaîtra sans doute qu'il convenait à merveille à la représentation du trajet des astres, indépendamment de tout le symbolisme structural ultérieur.

L'astronomie assyro-babylonienne conjugue la notion de la culmination supérieure avec celle de la culmination inférieure. M. JEREMIAS le remarque à propos de la représentation du monde sous l'aspect d'une montagne astrale, et il aboutit pour la double course du Soleil dans les deux hémisphères au schéma ci-contre (fig. 39).

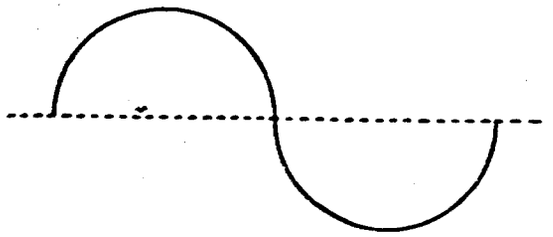


Fig. 39. — SCHÉMA DES CULMINATIONS INFÉRIEURE ET SUPÉRIEURE DU SOLEIL.

Or, on n'ignore pas non plus que dans la conception iranienne, qui procède pour une bonne part des idées babyloniennes, les deux parties de cette course ont été distinguées, comme étant l'une « bonne » et l'autre « mauvaise ». Chacune de ces moitiés valait par elle-même et suivait soit Ahuramazda, soit Ahriman. En fin de compte, de sept planètes on en a fait deux fois sept : une heptade du côté d'Ahriman, l'autre du côté d'Ahuramazda. C'est toujours, dit M. JEREMIAS, l'image babylonienne d'un monde astronomique double, formé de deux parties opposées, — ou même comme il l'a écrit d'une manière si frappante et pour nous si instructive, formé « d'une ziqqurrat vers le haut et d'une autre vers le bas, selon la terminologie [babylonienne] » (1). Ces mots évoqueront aussitôt le crénelage des édifices sargonides, où nous avions justement reconnu une figuration « en série » de la montagne cosmique. Qu'on se reporte au schéma de la figure 37 et que par là-dessus on relise la description de PERROT et CHIPIEZ : « Tous les merlons sont identiques et entre deux merlons s'ouvre l'embrasure, qui n'est que la répétition du merlon en sens inverse » — comment n'en pas conclure que si le merlon est une ziqqurrat, l'embrasure en est une autre, la tête en bas, et évidemment celle même dont vient de nous parler M. JEREMIAS ? La culmination supérieure et la culmination inférieure sont ainsi représentées à la fois (fig. 40) — tissées ensemble, pourrait-on dire. Leur entremêlement compose la course cyclique de l'astre,

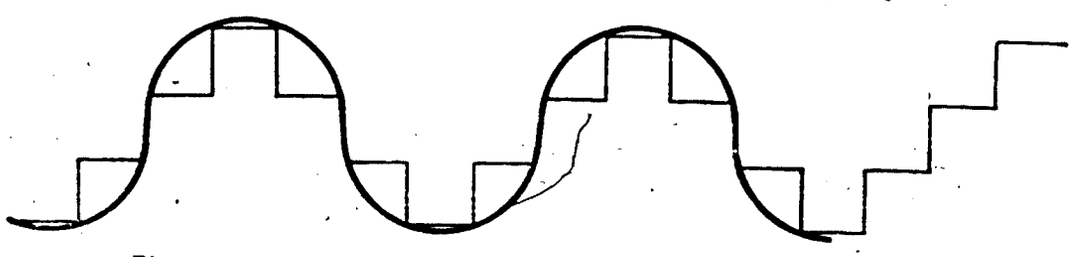


Fig. 40. — SCHÉMA ASTRONOMIQUE DU CRÉNELAGE A MERLONS.

(1) A. JEREMIAS, *Handbuch* ², p. 308, n. 4.

comme c'est bien le cas, en fait, dans la nature, où ces sommets opposés sont atteints alternativement. On sait par ailleurs que le diagramme magique fondamental de la bi-polarité cosmique est fait de deux triangles opposés se touchant par la base (fig. 41, *a* ; le « mont » du Nord, par convention, en trait plus fort), et que le symbolisme s'est évertué à le modifier ésotériquement, tout en en gardant le principe graphique : on a des témoignages sans nombre de ces spéculations (1) et en particulier de celles qui, par un simple engagement, aboutissent à l'hexagramme (fig. 41, *b*). La bande crénelée des Assyro-Babyloniens, en comptant les creux, serait un symbole de même nature, où interviendrait en outre un mouvement latéral de décalage. Si nous répétions sept fois la ligne sinueuse de la figure 40, représentant le chemin d'un astre, nous arriverions, par superposition, à un graphique structural identique à la figure 119 du *Manuel* de M. Jeremias, où est retracée la superposition ondulante des sept chemins planétaires sur un déroulement du zodiaque (fig. 42). Ajouterons-nous que c'est là du même coup le schéma

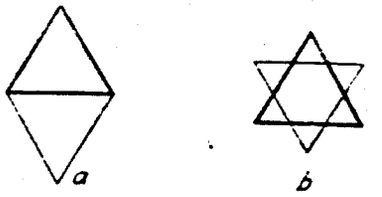


Fig. 41. — Le mont bi-polaire et l'hexagramme, d'après M. A. Jeremias.

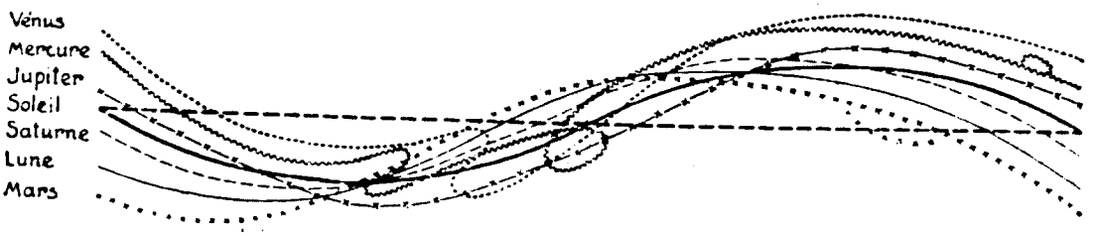


Fig. 42. — Schéma des parcours planétaires, d'après M. A. Jeremias.

des hauts de mur d'Ecbatane, lesquels, en bloc, prétendraient, comme on l'a vu, figurer une synthèse de cette apparence astronomique ? Et finalement l'idéogramme d'Uruk revient aussi à ce dispositif, par la similitude reconnue entre la constitution symbolique de l'arc-en-ciel et celle du zodiaque.

***

Le principe de composition suivi de la sorte pour l'ornementation symbolique et la réalisation architecturale de la cité mésopotamienne nous semble identique au principe du chapiteau de Sārnāth : c'est une rupture volontaire avec l'aspect du ciel vu de cette terre, à quelque instant de la durée que ce soit. Le fait est évident pour le monument indien, dès que l'on pénètre le sens

(1) A. Jeremias, *Handbuch* ², p. 196 sq.

caché du paradoxe des levers du soleil à l'Est, puis au Sud, à l'Ouest et au Nord. Ce ne l'est pas moins, croyons-nous, dans le cas des villes ou des palais mésopotamiens, où les levers des astres, de créneau en créneau, font le tour complet de l'horizon : même absurdité, qui cesse, quand on rapporte le mouvement non plus à l'horizon du lieu, mais bien à l'espèce d'horizon que constituent le cycle annuel, ceux des parcours planétaires et, plus loin encore, celui de la Grande Année (1).

Le témoignage d'HÉRODOTE, appuyé sur l'analyse directe, que nous venons d'essayer, des éléments architecturaux décrits par lui, nous permet de concevoir assez exactement la position religieuse du voyageur se dirigeant vers la ville, lorsque du dehors il la voit se dresser devant lui. Les murailles lui figurent les astres, ceux-là mêmes qui passent au-dessus de sa tête. Mais, placé comme il l'est, il aperçoit les murs symboliques, et avec eux la course architecturale des astres, *par le côté*. C'est là une idée assez difficile à prendre comme il faut, mais qui est cruciale, et qu'il est essentiel de ne pas manquer : les murs assyriens sont les astres, non plus sur nos têtes, dans l'espace que l'horizon du lieu circonscrit pour notre vision, mais de côté, dans le grand espace.

Fixés au même endroit de la terre, les hommes voient de leurs yeux, dans le cours du temps, le soleil, la lune et les planètes prendre différentes positions sur la sphère céleste. Mais ces mouvements apparents sont compliqués, impossibles à déchiffrer directement. A l'époque où nous place la documentation architecturale, on sait que l'astronomie avait déjà été conduite à restituer, au delà de ces apparences immédiates, quelques constructions simples tendant à expliquer les positions relatives des corps célestes et leurs déplacements observables. Selon nous, c'est précisément ce que l'architecte des enceintes planétaires a matérialisé, en extrayant à la fois des circonstances de lieu et de la succession des apparences relatives à celles-ci, un schéma concret des mouvements célestes qui constituât la loi ou l'essence de ces apparences et qui, par sa définition même, se trouvât placé hors du temps et de l'espace locaux.

Sans doute l'aspect extérieur de la structure urbaine découle-t-il en partie de la nature des choses : en plaine, on ne saurait voir une haute citadelle autrement que d'en bas et de côté. Mais HÉRODOTE nous l'a bien dit, ce n'en est pas moins à dessein que l'agencement des murs avait été étudié, de telle sorte « qu'une enceinte ne dépassât la précédente que de la hauteur des créneaux ». A ce qu'il semble, nous en tenons désormais la raison : les créne-

(1) Tirera-t-on du nombre des créneaux, là où il sera possible de le déterminer, quelques renseignements sur le cycle représenté par l'ensemble du crénelage ? Ce problème, croyons-nous, mériterait de retenir l'attention des assyriologues. Nous verrons bientôt, en effet, le rôle joué par le nombre des jours de l'année mystique (360-) à la périphérie de systèmes allégoriques analogues à celui dont nous tentons ici de suggérer une interprétation. Sur l'année magique de 360 jours, cf. déjà ci-dessus p. 718, n. 1.

lages alignent devant nous les levers des astres. De ceux-ci, les murs sont les voies célestes ; l'exacte superposition des créneaux reconstitue de la sorte l'étagement du ciel, tel qu'il apparaîtrait non plus de cette terre, où se bâtit la ville, mais du dehors, aux yeux de celui qui pourrait prendre, dans l'espace et le temps, une perception d'ensemble du cosmos.

***

Il faut tenir compte de ce que le centre mystique des villes mésopotamiennes était là « tour » à étages, la ziqqurrat royale, lien du ciel et de la terre. Ce monument passait pour aller effleurer le ciel au point central autour duquel s'ordonnent tous les mouvements cycliques, en un mot au pôle cosmique. Le roi, symboliquement placé à ce pôle, voyait dès lors le monde circuler symétriquement autour de lui : dans le cas des sept enceintes planétaires notamment, celles-ci l'entouraient de la même manière que les parcours réels des astres enserrent concentriquement le pôle. Du haut de sa ziqqurrat, il voyait les murs comme du pôle, il eût vu tourner les planètes. Le système est donc cohérent et le dispositif architectural réalise une transcription satisfaisante de la cosmologie alors en faveur, aussi bien quand on le prend de son centre et d'en haut, en perspective plongeante, que lorsqu'on l'examine du dehors et de son pied, en perspective remontante. Dans ce dernier cas, les yeux sont en effet nécessairement conduits, par l'étagement des crénelages, jusqu'à la masse de l'édifice royal, qui domine la cité et où se situe par convention le pôle céleste.

Nous touchons ainsi à l'interprétation d'ensemble de la « phrase » architecturale constituée par les enceintes planétaires ayant, en leur centre, le palais sacro-saint du roi : c'est la ronde des planètes autour du pôle cosmique. Les éléments structuraux dont nous la déduisons fourniraient déjà à cette notion une base assez solide ; mais il n'est sans doute pas nécessaire d'insister beaucoup sur sa justification : on sait en effet qu'elle constitue bien le principe essentiel non seulement de l'art, mais de la spéculation cosmologique assyro-babyloniens à la date où nous met la documentation archéologique. Il n'est même pas impossible de retrouver dans l'évolution des théories du monde et dans les partis pris dont elles témoignent dès le début, la provenance de cette perspective remontante, clef de la composition des villes « planétaires ». Il s'agit tout simplement d'une construction du pôle cosmique, à partir d'un plan de base, par l'interposition entre ce plan et lui de structures imitant artificiellement la structure étagée attribuée à l'univers.

On doit chercher les premiers antécédents de ces conceptions à un niveau de l'observation astronomique que M. Kirfel a très nettement caractérisé et que nous avons déjà évoqué à sa suite. Toutes ces spéculations pseudo-scientifiques remonteraient à la perception initiale d'une calotte circumpolaire où les constellations restaient visibles en toutes positions. Cela faisait apparaître

la présence d'un axe du monde ne passant point par le zénith du lieu d'observation, mais s'en allant obliquement dans le ciel du côté du Nord.

***

Notion déjà savante : pour en comprendre la formation, on doit admettre (d'accord avec la documentation ethnographique et philologique, védique notamment), que l'idée primitive la plus naturelle, avait été de se représenter la terre comme un grand disque coiffé d'un bol renversé (= le ciel), soutenu au-dessus d'elle par quelque puissance mythique ; le point le plus haut, le fond du bol, était au zénith, tandis que les bords descendaient vers le cercle fuyant de l'horizon. Il en résultait la notion plus ou moins fabuleuse d'un axe, mais d'un axe de symétrie et non pas de rotation (comme celui que devaient plus tard imposer des considérations astronomiques) : il partait verticalement du centre de la terre et gagnait le zénith.

L'observation des déplacements circumpolaires ayant conduit à reporter au septentrion l'axe des mouvements célestes, ce nouvel axe du monde est entré en conflit avec celui que la perception immédiate avait paru mettre au centre de la terre habitée par les observateurs. On a conservé des témoignages anciens et fort remarquables sur différentes manières de résoudre l'antinomie. Pour les Chinois par exemple, il y aurait eu un déboîtement du ciel et de la terre : le centre de cette dernière demeure identique à celui de l'Empire, mais le ciel a basculé sur le côté en entraînant nécessairement avec lui le centre des mouvements astronomiques ; par rapport à la terre, le pôle céleste est désormais excentrique. La solution mésopotamienne, transmise par la suite à l'Inde, est plus hardie. C'est une solution « relativiste » ; elle reporte le centre de la terre elle-même sous le pôle céleste, c'est-à-dire au Nord. On n'a pu admettre en Mésopotamie qu'il y eût dans le monde deux symétries concurrentes, l'une terrestre, l'autre céleste, dont les axes se présentassent de travers l'un par rapport à l'autre. Il était acquis que l'axe du monde, d'abord rapporté à la terre, passait par le centre de sa surface ; cet axe devenant l'axe des cycles célestes et se reportant au Nord, la combinaison la plus satisfaisante des deux idées a consisté à concevoir que nous ne sommes pas au milieu de la terre, mais sur le côté de celle-ci, centrée au Nord. Conclusion encore incomplète : l'axe du monde ne se place pas simplement au Nord de nous, il semble sortir obliquement du sol, au lieu d'être parallèle à la verticale du lieu d'où nous l'observons. Le seul moyen de s'expliquer cette obliquité était de supposer enfin que la terre entière se soulevait et se voûtait en dôme du Sud au Nord : voilà pourquoi la verticale au pôle n'est pas parallèle à la nôtre. Les hommes habitent la partie Sud, autrement dit le pied de la masse terrestre. Celle-ci, culminant au Nord en sa totalité, n'est pas autre chose que le Mont du Monde, le Monde comme mon-

tagne, du système cosmologique « pyramidal » résumé par le schéma que nous avons commenté plus haut (1).

⁂

La théorie, présentée d'une manière peut-être un peu abstraite dans la *Kosmographie der Inder*, nous semble cependant susceptible d'être très solidement et concrètement appuyée, tant par les témoignages archéologiques que par la documentation védique. Celle-ci, dans ses couches anciennes, fait de fréquentes allusions à un support cosmique ; seulement, à cette époque, il est oriental plutôt que septentrional et répond à des préoccupations où la part de l'astronomie est bien plus faible. Le pilier de Sārnāth sera plus tard une réalisation habile et très étudiée de l'axe du monde, retiré des circonstances locales. Mais au delà de ce symbolisme savant nous avons déjà indiqué, dans le cours de notre quatrième partie, une longue histoire des croyances, roulant sur l'idée d'une union primitive du Ciel et de la Terre, décollés l'un de l'autre, à la Création, pour permettre à celle-ci de se développer dans leur intervalle. L'instrument de cette séparation a naturellement été, dès les plus hautes époques, le sujet de prédilection de l'imagination mythologique. Ce fut tantôt un arbre, tantôt un pilier, tantôt un géant, comme Shou en Egypte, ou l'Atlas classique.

Mais à ce moment, c'est-à-dire avant toute synthèse uranographique, est intervenu un processus de spécification que l'on suit avec une netteté particulière dans les textes indiens. L'entrée de la lumière au lever du jour a paru la figuration même de l'aventure cosmogonique : le soleil écarte de la terre les ombres qui, descendues du ciel, la couvraient comme un voile solide. En même temps les êtres sont tirés de l'anéantissement du sommeil et revivent : le monde est neuf. « Les deux mondes qui paraissent rétrécis et confondus pendant la nuit, dit BERGAIGNE, semblent élargis et séparés au

(1) *BEFEO.*, XXXII, fig. 25, p. 374. M. KIRFEL avance l'hypothèse assez plausible qu'une montagne véritable située au Nord des observateurs aurait pu contribuer à suggérer l'idée. Certaines constellations circumpolaires passaient réellement derrière sa cime : de là à concevoir que les astres tournant « plus bas » dans le ciel circulaient derrière le pied de cette montagne et derrière la masse terrestre prise pour le prolongement de la montagne, ou même comme une montagne totale dont l'autre était la pointe, il n'y avait plus un pas infranchissable.

M. KIRFEL attribue enfin à la difficulté d'admettre que la terre ne fût pas plate la solution bâtarde qui a ramené par la suite ce mont cosmique à ne plus être le Mont de la Terre, mais seulement un mont au centre de la Terre, redevenue un vaste plateau coupé d'océans, ou au centre d'un Océan semé de continents dont l'un forme le monde habité par nous. Le mont médian, le Meru dans l'Inde, n'est plus alors qu'une sorte de bouton central ; il cesse d'être le point terminal où aboutit l'exhaussement de sa la Terre ; mais comme nous allons le constater bientôt, il conserve plus d'une trace de position primitive.

lever du jour, et certaines formules nous montrent en effet Indra en même temps qu'il élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre, 'faisant briller le soleil'. *Ṛv.*, VIII, 3, 6, 'engendrant le soleil et l'aurore', III, 32, 8, 'ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil', I, 62, 5. Le rapport entre les deux œuvres est mieux marqué encore au vers X, 134, 1, où il est dit qu'Indra a élargi les deux mondes 'comme l'aurore' et au vers VIII, 12, 7, portant qu'il les a 'fait croître comme le soleil'. Le vers X, 111, 5 enfin porte expressément qu'Indra a étendu c'est-à-dire agrandi le ciel 'tout grand qu'il est' avec le soleil, et le soleil est peut-être aussi 'l'étai' avec lequel il le soutient. » (1) Dans les rituels brâhmaniques, la colonne de feu et de fumée d'Agni s'élevant vers le ciel passe pour en être le support et il est bien vraisemblable que c'est par une assimilation du feu humain du sacrifice avec le soleil, instrument du sacrifice cosmique (2). Les poteaux du sacrifice assument encore ce rôle, et toujours par la même assimilation, car ils sont explicitement identifiés aux Aurores (3). Enfin on relèvera que Viṣṇu, considéré à son tour comme le soutien du ciel, remplit cet office en fixant d'abord la « pointe » orientale de la terre (4).

Si l'on passe à l'*Atharvaveda* et aux *Brâhmaṇa*, on rencontre tout particulièrement en cette traditionnelle fonction d'étai un dieu, Aja Ekapād, mentionné déjà dans le *Ṛgveda* : c'est, étymologiquement, ce « bouc à un pied », sur lequel on a beaucoup discuté : peut-être équivaut-il à l'origine, à une figure de l'éclair (5) et comme tel il fallait s'attendre à ce qu'il ait pu déjà « soutenir » les deux mondes, en faisant cesser pour un instant les ténèbres de l'orage qui les rapprochent presque aussi étroitement que la nuit. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est qu'il s'est bientôt confondu avec le Soleil, et localisé, par la même occasion, à l'Est du monde, en tant que support cosmique (6).

M. Przyluski a récemment consacré à Aja Ekapād une étude où il passe en revue les divers antécédents que les textes anciens et la littérature plus tardive conduisent à lui attribuer. Il conclut : « Diverses représentations réelles ou mythiques s'accordaient à suggérer l'image monstrueuse d'Aja Ekapād : trombe, décrue pendant la saison sèche, bouc solaire, arbre cosmique, [nous ajouterions l'éclair]. Sans le témoignage des contes et de l'épopée on n'arriverait pas à comprendre que le soleil éclatant a un long support obscur parce que l'animal solaire est perché sur l'arbre du monde » (7).

---

(1) Bergaigne, *Rel. védique*, II, p. 194.

(2) *Ibid.*, I, p. 244.

(3) *Ibid.*, I, p. 244, 266 ; III, p. 123 ; aussi L. Renou, *Les Maîtres de la Philologie védique*, Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Etudes, XXXVIII, Paris, 1928, p. 52 sq.

(4) *Ṛv.*, VII, 99, début ; cf. X, 110, 4.

(5) A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 73-74.

(6) *Tait. Br.*, III, 1, 2, 8.

(7) J. Przyluski, *Deux noms indiens du dieu Soleil* in *Rapson Studies*, BSOS., VI, 2, p. 458 ; cf. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 85, 146 ; Keith, RPhVU., I, p. 137, etc.

Mais c'est une tradition commune, dans les anciens systèmes cosmologiques, que de placer cet arbre à l'Est, et d'y rattacher le soleil levant, qui est son fruit ou un oiseau dans ses branches. On évoquera, du côté chinois, le mûrier sacré qui « fait lever le soleil et joue le rôle de support 扶 du ciel » (1) et peut-être jusqu'à l'idéogramme de l'Est lui-même 東 qui figure le soleil 日 montant derrière un arbre 木, bien qu'il soit impossible d'y faire le départ d'une représentation naturelle et de la systématisation cosmomythique. Dans les textes indiens, Agni, le classique régent de l'Est, Agni qui sépare les deux mondes en les étayant, *RV.*, I, 67, 5 ; VI, 8, 3 ; qui soutient avec sa flamme ou sa fumée la voûte céleste au-dessus de la terre, III, 5, 10 ; 4, 6 ; qui fait monter le soleil dans le ciel, V, 6, 4 ; IV, 3, 11 ; qui est l'étendard (*ketu*) du sacrifice, et comme tel équivaut à l'aurore (rapprocher I, 113, 19 et III, 8, 8) — cet étendard soutenant le ciel à l'Est au lever du jour ; Agni qui enfin est lui-même directement identifié avec une colonne, IV, 5, 1, et constitue somme toute le type même de l'étai cosmique oriental, se trouve précisément comparé plusieurs fois à un arbre cosmique aux mille branches, VI, 13, 1 ; VIII, 19, 33 ; IX, 5, 10.

Voilà un ensemble cohérent de traditions où aucun rôle appréciable n'est réservé à l'idée d'une rotation de la sphère céleste autour de l'axe Nord-Sud du monde : il est donc clair que cette notion de l'axe géométrique du monde, où devait s'accuser la prédominance de l'astronomie, a été précédée dans la conscience religieuse par la représentation d'un simple étai cosmique, chargé de supporter le poids des mondes superposés plutôt que de régler leurs mouvements réciproques, et localisé à l'Est.

Le brassage des peuples — peuples arrivés à des niveaux inégaux de culture — devait forcément avoir pour effet de mettre en contact les deux systèmes, et les affinités évidentes qu'ils présentent ne pouvaient manquer de les rapprocher. Il semble que la documentation védique permette de surprendre l'instant où ils se sont combinés.

De tout temps, le *Rgveda* a lié l'idée de la séparation des mondes à celle de leur fixation : c'est une démarche naturelle de l'esprit, et nous avons vu en outre quelle apparence d'intérêt pratique a pu lui donner la conception que l'on se faisait des tremblements de terre. On s'inspirait notamment de la combinaison cosmologique lors de l'établissement d'une maison. Le poteau symbolique étayant les mondes lors du sacrifice se retrouve encore, note BERGAIGNE, « dans la cérémonie qui doit précéder la construction des maisons et l'un de nos vers, V, 62, 7, a été précisément appliqué à cette cérémonie » (2). D'ailleurs la Création elle-même est identifiée à la construction d'une maison : Viṣṇu « ouvre » les mondes pour procurer dans cet intervalle une habitation à

(1) GIESELER, *Les symboles de jade dans le taoïsme*, loc. cit., p. 174.
(2) *Rel. véd.*, I, p. 124, n. 1.

l'homme, VII, 100. On se référera aussi, dans le rituel de l'Inde moderne, à la fixation magique de la tête du Serpent cosmique au-dessous de toutes demeures pour protéger celles-ci contre le danger des tremblements de terre (1).

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que la présence symbolique du Ciel et de la Terre en leur totalité à l'emplacement du sacrifice avait conduit à se les représenter y arrivant et en repartant. Ces images offraient comme l'amorce d'une considération plus savante et plus régulière des mouvements astronomiques. BERGAIGNE écrit : l' « idée que le ciel et la terre sont fixés à leur place par les dieux ou les sacrificateurs en suggérait assez naturellement une autre, celle d'un mouvement antérieur de l'un et de l'autre monde. L'idée du mouvement semble combinée avec celle de la stabilité au vers x, 89, 4 où les deux mondes étayés et séparés par Indra sont comparés à deux roues à la fois séparées et retenues par l'essieu. » (2) L'image se trouve déjà au vers VI, 24,3 (et cf. x, 88, 14). Mais elle n'est pas aussi aisément suggérée que le suppose BERGAIGNE par la croyance à une « arrivée » du ciel et de la terre : la *fixation* de ces deux éléments sort bien de cet ordre ancien de spéculations, mais la *rotation* autour d'un axe est visiblement d'origine astronomique et témoigne d'une nouvelle pente de l'esprit. Les pages qui précèdent nous laissent apercevoir en cet essieu cosmique une combinaison du fruste étai et de l'axe savant du monde, produits de deux enchaînements de pensées, historiquement et logiquement distincts.

***

Architectures, rituels et cosmologies reflètent également les progrès de l'astronomie. Autant que nous en puissions juger, le mouvement est déjà sensible dans l'archéologie mésopotamienne. D'après la description de M. WOOLLEY, la vieille ziqqurrat d'Ur était le monument d'un symbolisme cosmique encore à la fois embrouillé et rudimentaire et contrastait par là avec la belle ordonnance des futures constructions planétaires. « Les terrasses supérieures étaient étrangement irrégulières ; étroites dans le sens de la longueur, elles étaient plus larges aux extrémités, de sorte que l'étage supérieur se rapprochait plutôt du carré ; à l'extrémité Sud-Est, la terrasse inférieure était plus basse qu'au Nord-Ouest ; un escalier central en partait pour conduire au sanctuaire de l'étage supérieur. L'entrée se trouvait sur la face Nord-Est. Trois escaliers d'une centaine de marches convergeaient vers une porte monumentale au niveau de la terrasse inférieure, les deux escaliers latéraux appuyés contre le mur de la ziggurrat, l'escalier central s'élevant

(1) Supra, p. 611 sq.
(2) *Rel. véd.*, I, p. 240.

hardiment perpendiculairement à la construction. » Il n'est pas inutile de signaler ces dissymétries, pour rectifier les restitutions trop géométriques de Chipiez. La ziqqurrat est un monde, dès cette haute époque, mais non pas encore le monde stellaire : « Au moins dans la période tardive où la tour fut restaurée par Nabonide de Babylone, et probablement aussi au temps d'Ur-Nammu, les étages symbolisaient les divisions de l'univers, le monde souterrain, la terre, le firmament ; il fallait toutes les franchir pour s'approcher de la Maison de Dieu. » Cependant la progression vers la cime pointant dans le ciel était déjà très notable, à travers cette complexité de lignes. « Le plan peut avoir été primitif et laid, une simple superposition de cubes, tel qu'il est, alors que les volumes prédominent, toutes les lignes attirent l'œil vers le haut et le centre, jusqu'au temple qui était le couronnement religieux et artistique de toute la construction. Cette conception éthique était appuyée par la division horizontale en terrasses, qui contrastaient avec les lignes convergeant vers le sommet sans les interrompre ». (1)

C'était donc un escalier du ciel, mais dont les plans successifs marquaient seulement les niveaux d'une cosmologie assez fruste, et ne s'appariaient pas encore avec les cycles planétaires. On n'en saisit d'ailleurs que plus clairement, dans cette phase, l'étroit rapport de la construction architecturale du sommet du monde — les différents étages s'exhaussant successivement pour l'élever au-dessus de la plaine — et de la théorie cosmologique selon laquelle, dans la nature, ce même sommet, localisé au Nord, forme comme la pointe d'un mont total culminant avec lui. Dès l'origine, les ziqqurrat, ces microcosmes, n'ont-elles pas été en même temps conçues comme des montagnes artificielles ? (2) Elles étaient déjà par conséquent le cosmos interprété comme une montagne : preuve suffisante que la notion existait.

---

(1) L. Woolley, *Les Sumériens*, p. 147-48.

(2) « Une des raisons qui font supposer que les Sumériens étaient à l'origine un peuple de montagnards est que leurs dieux sont souvent représentés se tenant sur des montagnes ; il s'ensuit naturellement que dans leur premier habitat ils adoraient les dieux sur des lieux élevés et sur chaque colline élevée. Arrivant dans la plaine alluviale de la Mésopotamie du Sud, ces montagnards se trouvèrent en face d'une grosse difficulté : l'absence de collines pour y pratiquer convenablement leurs rites. Mais le caractère marécageux du sol et les inondations renouvelés apprirent très vite aux premiers colons que leurs constructions de boue devaient être élevées sur des plates-formes naturelles ou artificielles ; de cette précaution nécessaire et de la conception traditionnelle du temple de colline résulta la ziqqurrat, montagne artificielle... et la ziqqurrat portait le nom de « Montagne du Dieu » ou « la Colline du Ciel ». L. Woolley, *Les Sumériens*, p. 145-46. On notera que si la ziqqurrat illustre la conception « polaire » d'un univers se voûtant vers le Nord, son lien avec les anciens hauts-lieux est moins direct que ne l'admet ici M. Woolley. Toutefois, si l'on tente de remonter au delà de la systématisation astronomique, l'hypothèse de ce savant reprend toute sa valeur : il est clair que ce doit être à l'image d'une grande montagne (peut-être située au Nord des observateurs, cf. p. 749, n. 1) que le monde aura d'abord été conçu comme *la* grande montagne.

Plus tard apparaîtront des tours à sept étages, mis un à un en relation avec les sept planètes et peints de leurs couleurs : on les nommera « temples des sept zones » (1). C'est qu'entre temps l'astronomie, fondée sur la pratique astrologique dont elle sortait, mais qu'à son tour elle renforçait, avait crû en précision, en profondeur et en autorité. Corrélativement, les parties hautes du schème cosmique avaient appelé à elles l'intérêt et s'étaient organisées et perfectionnées, en se réglant principalement, pour leur superposition, sur l'heptade planétaire. Sept zones terrestres ont même fini par se trouver établies ici-bas à l'image de l'échafaudage des cieux ou des cycles planétaires. Aussi n'est-il pas surprenant qu'au lieu d'une superposition de trois ou quatre plans sur le modèle de la cosmologie antique, ce soient maintenant les sept zones, répliques des chemins tracés en plein ciel par les astres, que l'on ait prétendu utiliser pour gagner le faîte cosmique, surplombant toutes choses ; celui-ci n'a pas eu à changer de place, ni dans la théorie de la nature, où il demeure toujours le Pôle du Monde, ni dans le symbolisme architectural, qui ne cesse pas de le rechercher à la pointe de la ziqqurrat : les constructeurs entendent toujours bâtir le pôle et le rendre matériellement accessible, au centre du royaume.

⁂

On conçoit mieux maintenant la genèse de ce symbolisme. Placer le centre réel du monde au pôle Nord n'est sûrement pas une attitude primitive de l'esprit : on l'a plutôt mis d'abord au centre de la terre habitée par les observateurs. Là, en ce centre, régnait un pouvoir politique autour duquel le monde connu semblait s'ordonner. Ce n'est sans doute que par la suite qu'on en a pu venir à voir le monde tourner autour d'un pôle rejeté au loin vers l'horizon du Nord, et où l'axe sortait de terre, obliquement couché par rapport à nous.

Cette idée est savante : en son accord avec les faits, elle est, une fois formée, à la fois satisfaisante et impérieuse. Elle fournissait à l'apparence cosmique un centre effectif de circulation et de répartition. Or, la place du Dieu était nécessairement à ce « milieu » septentrional de toutes choses, et on l'y a mis. Mais dès lors la position de la capitale royale n'avait plus de sens religieux. Par rapport à l'axe vrai, elle prenait une position excentrique et ne réglait plus le royaume sur l'ordre du monde. On voit le conflit : il est intervenu, somme toute, entre deux moments de la pensée et entre deux systèmes hétérogènes, celui qui connaît une puissance territoriale centrale, dérivée disons de source politique, et celui qui lui substitue une puissance divine polaire, dérivée de l'observation du ciel. Cependant il est constant que le roi a été imaginé en Asie comme un reflet du Dieu sur la terre (2). Dès que

(1) A. Jeremias, *Handbuch* ², p. 173.

(2) Supra, p. 642 sq. Nous n'insisterons pas davantage pour l'instant sur les origines de cette théorie extrêmement complexe dont certains aspects rituels seront examinés tout à l'heure plus en détail.

le Dieu a passé au pôle, l'application immédiate du principe a donc obligé à concevoir que le roi l'y rejoignait mystiquement. Mais d'autre part, et réciproquement, si le roi est le Dieu en esprit, sa capitale, son palais, sa tour doivent être en esprit le pôle présent au centre du royaume. D'où les dispositions architecturales identifiant la ziqqurrat, étage par étage, à la superposition des zones cosmiques, lesquelles précisément culminent au pôle. L'architecte amène ce dernier devant les fidèles. Dans la réalité, ce pôle est pour eux couché sur l'horizon. La ziqqurrat le redresse et l'installe d'aplomb au-dessus de leurs têtes.

Le symbolisme s'arrête-t-il là ? Supposer que le pôle vient réellement sur la ville, n'est-ce pas accorder à celle-ci, au détriment de celui-là, une prééminence qui, astronomiquement et magiquement, serait difficile à justifier ? Ce point reçoit quelque lumière de ce que nous ont donné à constater, à une date plus basse, la géomancie urbaine et l'architecture indiennes et chinoises. Par une amphibologie magique rappelant un peu nos problèmes du mouvement relatif, c'est le lieu choisi qui est transporté idéalement au lieu magique (lequel sous le nom de Grand faîte, ou de sommet du Meru, devait toujours rester le Pôle cosmique) plutôt que le contraire (1).

L'agencement des murs d'Ecbatane tendrait à indiquer qu'il en est allé de même en Asie Mineure. Ces murs étaient bâtis pour être vus d'en bas et de côté, et reconstituaient alors en une masse unique les circuits étagés des planètes ; c'était bien par conséquent réaliser, au-dessus de ces étagements, la construction géométrique du point central autour duquel se rangent les cycles, autrement dit du pôle. La ville était, par ce moyen, détachée des circonstances de lieu et de temps ; elle représentait le monde vu du dehors ; elle était en ce sens « passée au pôle ». Avec ses sept murs, dont les couronnements s'étageaient en gradins, la description d'HÉRODOTE fait d'elle une grande ziqqurrat creuse, une ziqqurrat qu'on pourrait dire optique, à sept gradins, extérieurement établie pour son profil et qui recomposait ainsi dans l'espace la digue du ciel au complet, le septuple chemin planétaire. Une cité comme Uruk aux sept murs, ville désignée par l'idéogramme de l'arc-en-ciel (qui correspond aux planètes), avec au-dessus de ses enceintes le sommet de sa ziqqurrat, ne formait-elle pas déjà, au total, une construction du pôle, ou un passage au pôle, comparable au symbolisme d'une « tour des sept zones » ? Seulement, dans le cas de la ville-ziqqurrat, les sept gradins sont comme distendus et séparés : ils encerclent de loin une aire centrale (2).

---

(1) Supra, p. 718 sq.

(2) De la ville à sept murs qui encerclent une ziqqurrat et de la ziqqurrat à sept étages planétaires, laquelle est la plus ancienne ? C'est une question qui nous semblerait mériter d'appeler l'attention des spécialistes. La ziqqurrat répondant à l'origine aux divisions générales du cosmos ou du Mont du Monde, en dehors de toute systématisation planétaire (supra, p. 753), on pourrait concevoir théoriquement que les enceintes

La ziqqurrat massive emporte au pôle le roi qui la gravit. La ville-ziqqurrat emporte également au centre régulateur du monde tout l'espace que circonscrivent ses murailles planétaires. Nous retrouverions là, et du même coup nous aurions peut-être justifié un symbolisme bien connu : chacune des villes saintes de l'Asie antérieure s'est posée en effet en « nombril » de l'univers (1) et leurs habitants s'assimilaient aux dieux. Pareillement, nous savons qu'à Ceylan la ville royale et la personne du Roi, le cercle de ses courtisans et ses parents eux-mêmes, devaient plus tard être identifiés mystiquement, lors de cérémonies rituelles, avec la ville des Trente-trois dieux, ou avec le ciel des Tuṣita et leurs divins habitants : c'est toujours transférer la scène terrestre à l'axe du monde, soit au sommet du Meru, soit plus haut encore, auprès de Maitreya. Cette documentation tardive contribue par là à éclairer le symbolisme mésopotamien. La ziqqurrat, en conduisant le roi au pôle, en faisait un dieu suprême. Du même coup les murs cycliques, emportant eux aussi, autour de lui, la ville au sommet et au centre du monde, identifiaient magiquement celle-ci avec la cité divine, et ses habitants avec les siens : *eritis sicut dei*.

⁂

Si l'on ne s'en tient pas à ces détails architecturaux, et si l'on tente de les replacer dans le cadre des cosmologies qu'ils interprètent, l'analyse des données mésopotamiennes nous semble d'application immédiate à l'intelligence des faits indiens. Après avoir vécu sur une cosmologie simpliste, le brâhmanisme et le bouddhisme se sont en effet ultérieurement accordés à la bouleverser par l'introduction brutale d'un schéma du monde que rien n'avait fait pressentir : un grand mont polaire se dressera désormais au centre du monde et sept cycles de montagnes l'entoureront. Le brâhmanisme reporte périphériquement ces cycles, que séparent des mers circulaires, au delà de la terre habitée par les hommes (Jambūdvīpa), disque plat, divisé en sept zones par des chaînes rocheuses rectilignes et parallèles, et centré sur

---

planétaires aient d'abord complété le dispositif en se développant à distance autour de la ziqqurrat, comme les sept planètes tournent autour du Mont de la Terre, figuré par la ziqqurrat. Quand celle-ci a été construite à sept étages aux couleurs de planètes, c'est sans doute d'accord avec la modification introduite dans la théorie cosmologique par l'adoption des sept « climats », projection terrestre des cycles planétaires. Les sept étages des « temples des sept zones » seraient ainsi en quelque manière la projection, le resserrement des sept enceintes sur la tour centrale, et l'on pourrait concevoir la tour à sept étages comme une ville à sept murs condensée autour de son axe, ou bloquée contre sa ziqqurrat, aussi bien que réciproquement la ville à sept murs comme une ziqqurrat à sept étages découpée et distendue.

(1) A. Jeremias, *Handbuch* ², p. 113, 142, 156 ⁷.

le Meru (1). Le bouddhisme, de son côté, réduit la terre habitée par les hommes à n'être qu'une grande île de l'océan cosmique et il la rejette au Sud d'une étrange structure, laquelle n'est en fin de compte pas autre chose que le Mont polaire, encerclé de sept chaînes annulaires concentriques allant en s'élevant vers le centre : chacune dépasse la précédente et elles s'étagent en gradins jusqu'au Meru, qui culmine au-dessus d'elles (2). Outre le nôtre, trois continents séparés s'embossent au large de ce massif central, sur les trois autres faces. Tout cela reste au Nord du Jambūdvīpa, et M. KIRFEL est parfaitement fondé à écrire que « le système entier, vu de profil, produit l'effet d'une énorme pyramide à sept étages, entourée par les quatre continents » (3).

---

(1) Ces divisions correspondent aux « climats », emprunt de nos cosmographies à celles d'Asie mineure par l'intermédiaire des Grecs. Leur origine astronomique et plus précisément planétaire est certaine. Quand on les dispose sur une terre se voûtant vers le Nord, ce sont des anneaux qui se superposent à l'imitation des cycles planétaires du système céleste. Mais le brâhmanisme ne l'entend pas ainsi. Moins profondément imprégné d'astronomie, il a mal compris les particularités de la conception. Il marque évidemment une forte réaction de l'idée védique que la terre est un disque plat. Le Meru se réduit donc à un renflement central. Les sept climats deviennent des bandes de plaines séparées par des monts allongés d'Est en Ouest et dont Vindhya et Himālaya ont pu suggérer l'idée. Reporter par surcroît les sept cycles à la périphérie n'est guère moins maladroit que de les concentrer au centre du système, comme le fera le bouddhisme, en rejetant au Sud du monde la terre habitée par les hommes. Dans les deux cas, ces anomalies font bien ressortir que de telles théories se sont imposées du dehors à la pensée indienne. Elle ne les a pas adoptées sans heurts et sans contradictions.

(2) On attribue ordinairement à chaque cycle une hauteur double du précédent et les mers interstitielles croissent proportionnellement en largeur. Une construction géométrique élémentaire montrera que ces mensurations font qu'en se plaçant de telle sorte que le haut de la seconde chaine dépasse légèrement le haut de la première, toutes les chaines suivantes se présenteront de même, les unes au-dessus des autres, mais ne montrant, elles aussi, que leur partie supérieure. On retrouve là le principe de la composition perspective d'Ecbatane, différemment réalisé, mais identique d'effet. La concordance n'est sans doute pas due au hasard, s'il est vrai que toutes ces structures aient pour fin de « construire » le pôle, en concentrant de toutes parts les regards sur ce point mystique, haut de la ziqqurrat ou bout du Meru ; elles donnent corps à une même idée.

(3) *Kosmographie*, p. 27. La coïncidence des données indiennes et mésopotamiennes est si étroite, les mêmes problèmes se posent si bien dans les deux domaines que M. KIRFEL commet ici, en sens inverse, une erreur de nombre identique à celle que certains ont cru devoir reprocher à HÉRODOTE : celui-ci donne huit étages à la Tour de Babylone, et c'est peut-être parce qu'il a compté en sus le sanctuaire du faite (a) ; M. KIRFEL, lui, nous parle d'une pyramide à sept étages, alors qu'il en fallait huit, puisque la plate-forme supérieure du Meru domine le septième cycle.

(a) A. JEREMIAS, *Handbuch* 2. p. 137. Pour M. UNGER, au contraire, le 8e étage serait constitué par le « double » souterrain de la tour visible, plongeant sous le sol jusqu'à une profondeur égale à la hauteur de la partie qui émerge (ZATW. 1927, p. 166-67). A propos de cette double ziqqurrat, cf. supra, p. 744 et comparer le Meru bi-polaire des astronomes indiens, KIRFEL, *Kosmographie*, p. 28 et 173 ; notion plus ancienne et plus confuse d'un fondement sous marin ou souterrain du Meru, *ibid.*, p. 184, etc. Conception analogue à celle de Babylone, telle que la restitue M. UNGER.

L'emprunt est flagrant, quelles qu'en aient été les voies. Il est plus que bizarre de faire du monde que l'on habite une île de l'Océan, au Sud d'une montagne imaginaire qu'entoureraient sept cercles rocheux. Il est au contraire naturel, il s'impose de croire que les hommes demeurent au pied méridional du monde, quand, à la babylonienne, on imagine celui-ci comme une montagne culminant au pôle Nord et sur laquelle sept zones correspondent aux cercles tracés par les planètes autour de l'axe céleste. Le système bouddhique ne peut donc s'expliquer que comme une transposition peu habile du système assyro-babylonien (1). Les images et les nombres exprimant une idée se propagent et s'imitent plus facilement que les connaissances qui la fondent. Aussi la cosmologie bouddhique et brâhmanique reste-t-elle proche de son modèle ; mais elle en a perdu l'esprit et pris au pied de la lettre les formules. On a durci dans une géographie descriptive et prétendue réelle une géographie à l'origine surtout symbolique.

L'heptade planétaire a joué auprès des Indiens un rôle plus important qu'on ne le croit habituellement ; mais (et c'est là un point essentiel de l'interprétation), il nous semble que ç'a été moins à l'état direct, savant, astronomique, qu'à travers des contes et des mythes qu'elle avait précédemment suscités et qui se sont par la suite transmis pour eux-mêmes. Rien ne le montre mieux que les difficultés rencontrées par M. KIRFEL, dès qu'il a tenté de mettre les sept cycles montagneux de la documentation indienne en rapport direct avec les planètes. Il y a quelques traces de cette relation : les *Jātaka* par exemple placent le soleil à la cime du mont Yugandhara (2) ; mais c'est un argument bien incertain que d'étendre la correspondance en s'autorisant du simple fait qu'il existe plusieurs listes indiennes concurrentes des sept cycles concentriques et qu'en affectant terme à terme à l'une d'elles, tirée du *Jātaka* : 1. Assakaṇṇa, 2. Vinataka, 3. Nemindhara, 4. Yugandhara, 5. Isadhara, 6. Karavīka, 7. Sudassana, la corrélation : 1. Saturne, 2. Jupiter, 3. Mars, 4. Soleil, 5. Venus, 6. Mercure, 7. Lune, et en gardant à chacun des cycles ces mêmes affectations planétaires (e.g. l'Assakaṇṇa répondant toujours à Saturne quelque place qu'on lui assigne dans la série cyclique), les listes discordantes des cercles rocheux (*Atthasālinī* et HARDY, *Manual* ; *Divyāva ānа* et BEAL, *Catena* ; *Mahāvastu*) aillent de pair avec des ordres d'énumération des sept planètes attestés chez les Mandéens, chez les Juifs ou en Syrie (3).

---

(1) Dans la cosmologie de l'Inde médiévale, comme le dit fort justement M. KIRFEL, « wir finden nur Resultaten aber nicht die Lösung für dieselben ». *Kosmographie*, p. 29.

(2) *Ibid.*, p. 188.

(3) *Ibid*, p. 186 et n. 2. L'argument en forme devrait d'abord prouver qu'il n'existe que ces énumérations des cycles et que ces énumérations des planètes ; l'argument historique demanderait des précisions sur les relations de l'Inde et de la Syrie et sur l'intermédiaire presque obligé ; pour tout dire, la méthode des variations concomitantes, à laquelle M. KIRFEL a recours, ne s'applique historiquement avec sécurité qu'entre des séries ayant en commun quelques circonstances évidentes de temps et de lieu, ou d'origine. C'est peut-être le cas ici, mais il resterait à l'établir plus clairement.

La théorie des cycles et celle des climats géographiques ne sont pleinement intelligibles qu'en tant que projections d'un schème planétaire. Or, il n'apparaît, dans la documentation indienne, que de faibles témoignages du procédé : on en peut conclure que l'Inde a accepté la conception géographique déjà formée et qu'elle n'a ni reçu ni élaboré elle-même les conditions abstraites et originellement astronomiques de sa formation. Elle a recueilli à date assez ancienne des mythes et peut-être une mystique, plutôt qu'une astronomie de l'heptade planétaire qui eût réglé souverainement tout le cours des spéculations, comme ce semble avoir fini par être le cas à Babylone. Elle a pris et arrangé à sa manière les sept « climats », sans ignorer sans doute qu'ils eussent certains rapports avec les planètes, mais sans tout suspendre à celles-ci.

⁂

Ces paradoxes de la cosmologie indienne, souvent signalés et que réduisent d'ailleurs dans une large mesure les considérations précédentes, sont doublés, dans le domaine de l'architecture sacrée, par une singularité à laquelle jusqu'ici on ne semble pas avoir prêté une attention suffisante. D'un commun accord (principalement depuis le bel article de M. von HEINE-GELDERN) les prāsāda à sept étages sont maintenant nommés partout des *Meru*, du moins par les auteurs qui s'inquiètent de leur valeur symbolique. Ce n'est pas sans quelques bonnes raisons, et à Bali notamment *Meru* est purement et simplement le nom indigène des « tours » en matériaux légers à sept, neuf ou onze étages de toits(1). Cependant le Meru cosmique, n'a pas, en principe, sept, ni neuf, ni onze étages, mais bien cinq, qui ne sont pas de structure planétaire, et sur lesquels se répartissent, de bas en haut, les Nāga, les Suparṇa (ou Garuḍa), les Dānava et Rākṣasa, les Yakṣa et enfin, cinquièmes, les Mahārāja des quatre points cardinaux, avec leur cour. La ville d'Indra ou des Trente-trois dieux s'élève au centre du plateau supérieur (2). L'histoire précise de ces cinq divisions reste à faire. L'opposition des Nāga (serpents, dragons marins ou souterrains) et des Garuḍa (« griffons », oiseaux fabuleux) en trahit pourtant l'origine probable : ce sont les étagements d'une vieille cosmologie, partie du sol ou d'une mer cosmique au-dessous de celui-ci, et non pas encore réglée sur les cycles planétaires. Ces plans superposés sont donc de même nature que ce que nous a montré la ziqqurrat archaïque d'Ur (3), si différente des tours astrales de la

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 323 sq., 363-364, etc. ; R. von HEINE-GELDERN, *Weltanschauung*, p. 61 et *passim*.

(2) KIRFEL, *Kosmographie*, p. 188-189. Dans les *purāṇa* le Meru s'élargit vers le haut, en tronc de cône renversé, ou mieux comme le réceptacle du « cœur » du lotus : les quatre continents à son pied répondraient aux pétales de la fleur cosmique, *ibid.*, p. 16 et 93 ; sur ce lotus cosmique, cf. supra, p. 701 sq.

(3) Supra, p. 752.

tradition postérieure. Par contre, les édifices à sept ou neuf étages de l'Inde, de Ceylan et de l'Inde extérieure (Népal, Indochine, etc.), rappelleraient précisément les constructions « astrales » de l'Asie antérieure (1). La coïncidence a, croyons-nous, de solides fondements.

Quand on nous présente une tour à sept étages comme un Meru, de quelle manière faut-il interpréter la formule ? Que le sommet de l'édifice soit identifié avec la cime de la montagne cosmique, et avec la cité des Dieux qui l'occupe, M. von Heine-Geldern l'a déjà affirmé et nous verrons bientôt plus en détail qu'il ne s'est pas trompé. Il y a bien un Meru devant nous ; le nom des temples balinais, les commentaires des informateurs birmans, et toutes les analyses du symbolisme architectural développées depuis le début du présent mémoire ne nous semblent pas laisser subsister de doute sérieux sur ce point : nous voyons la pointe du Meru au sommet de la tour. Mais au-dessous, que sont ces toits d'aspect uniforme, qui vont en s'élargissant vers la base ? Qu'est-ce que ces pyramides à sept étages de toitures, qui s'observent par exemple à Mandalay ? Demandons-en la valeur cosmique à l'analyse de M. Kirfel. Le système entier du monde bouddhique, vu de profil, produit, dit-il, l'effet « d'une énorme pyramide à sept étages... »

Nous apercevons donc le Meru au sommet de ces étages ; il surgit à l'axe et au sommet du système. Mais les étages inférieurs ne lui appartiennent pas directement. Ils sont formés par les cycles concentriques, s'élevant en gradins les uns au-dessus des autres, qui l'enserrent et tournent autour de lui. Ce sont comme des fourreaux qui sortent les uns des autres, qui se déboîtent télescopiquement, s'il est permis de dire, et d'où le Mont lui-même se dégage enfin tout au sommet. L'ensemble est bien pareil à une grande lunette dont les éléments seraient à demi sortis les uns des autres, et qui reposerait sur le gros bout. L'idée, au premier abord, serait sans doute fantastique : mais nous avons vu que telle est explicitement la conception du centre de l'univers que s'était faite la cosmologie bouddhique. Il suffit en effet de mettre les parties de l'ensemble architectural en regard des parties du système du monde pour s'assurer de l'identité des deux dispositifs.

Cependant, on nous opposera peut-être ici l'objection même que nous avions faite à M. Kirfel. Il y a sept cycles, plus la masse centrale du Meru. On doit donc parler d'une pyramide non pas à sept, mais à huit étages, en comptant le plateau terminal. Il faudrait aussi, par conséquent, que le haut des Meru architecturaux fût distinct des sept toits qui, pour nous, correspondent aux sept cycles. Les prāsāda à sept étages, comme ceux dont M. von Heine-Geldern a étudié les réalisations birmanes, devraient, à bien y regarder, en présenter huit. Or justement, c'est un fait qu'ils les ont. En examinant la reproduction du « Meru » de Mandalay fournie par la figure 11 du mémoire

(1) Cf. ci-dessus, p. 754.

du savant viennois, on observera en effet qu'au-dessus du septième toit se dresse un étage supplémentaire (fig. 43). C'est un petit pavillon carré répondant exactement à la pointe du Meru, donc au huitième étage demandé, qui émerge des sept gradins pyramidaux. Le Meru n'est pas le *pyatthat*. Il

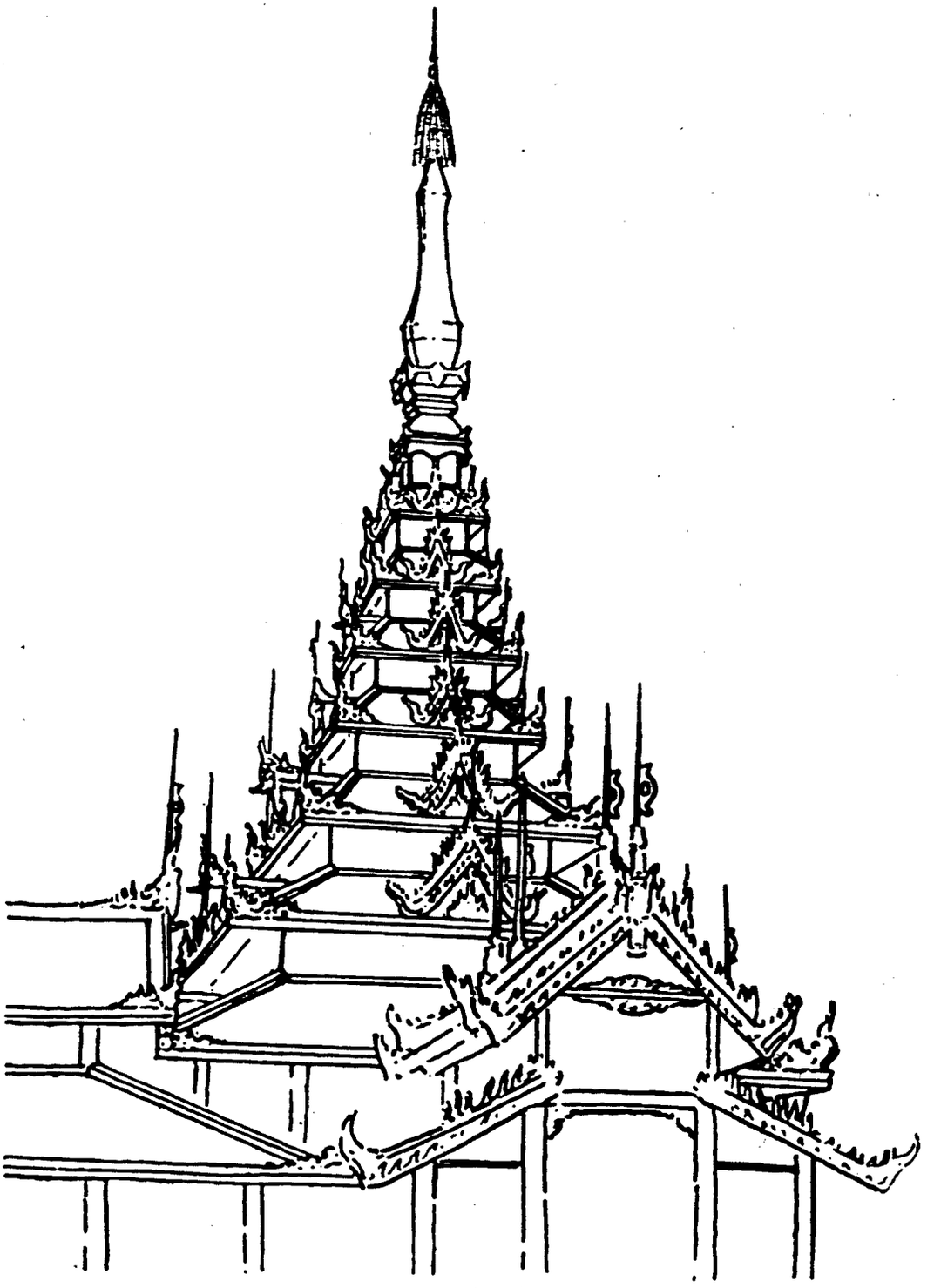


Fig. 43. — *Meru* birman (Mandalay), d'après M. von HEINE-GELDERN.

en est l'axe. Il est comme une colonne idéale qu'enserre la « cheminée » des sept toits régressifs et il la dépasse par le haut. Il est même, dans certains cas, mieux qu'un élément purement idéal ou simplement figuré au sommet par le petit pavillon carré, car dans les constructions en matériaux légers, il est tout naturellement représenté par la colonne centrale, allant du milieu de la base (de la tour ou des toits) à la pointe de la tour. Ce pilier constitue l'âme de la construction, au même titre que le mont Meru est l'axe de l'univers ; tout le reste, toits étagés ou cycles cosmiques, n'est que garniture. Le symbolisme balinais nous semble faire sortir ces considérations du domaine de l'hypothèse et les établir de la façon la plus directe. « A Bali, observe M. von Heine-Geldern, les divinités siègent effectivement au sommet du temple, ou, littéralement, [puisque tel est le nom balinais de l'édifice], à la cime du Meru, car c'est dans une cavité que l'on pratique dans le pilier central, juste au-dessous de la partie formant pinacle, que sont enfermées les neuf pierres précieuses constituant symboliquement le propre corps des dieux » (1). Si l'on ne perd pas de vue la valeur axiale du Meru dans le monde et la disposition classique des cycles régressifs qui l'enserrent, on ne pourra guère mettre en doute que le pilier central de la construction légère balinaise, ce pilier portant les dieux supérieurs, ne soit par lui-même le Meru proprement dit, les toits, comme dans d'autres architectures les terrasses, ne formant que les enveloppes ou garnitures cosmiques du massif central. Tel le pilier dans le temple, tel le Meru dans le monde.

Cette colonne-Meru est d'interprétation d'autant plus sûre que dans la cosmologie le Mont axial tend à prendre l'aspect d'un énorme pilier, en s'étirant démesurément en hauteur. Enfin, s'il était besoin d'un intermédiaire figuré entre cette conception théorique et la réalisation architecturale, la grotte birmane de Powun-gaung pourrait le fournir (fig. 44). On y voit le monde coupé en travers ; une haute tour cylindrique ou légèrement tronconique y représente le Meru ; les sept cycles rocheux, sculptés en coupe, se placent des deux côtés, comme deux jeux décroissants de tuyaux d'orgue. La tour centrale, forcément de section moindre que ses enveloppes régressivement étagées, émerge au-dessus d'elles. C'est là à la fois le diagramme d'une ville à sept enceintes,

---

(1) *Weltbild...*, p. 61. Huit régents des orients, plus le centre, occupé ici par une forme sublime de Çiva : c'est bien toujours le schéma ancien du haut du Meru (cf. Kirfel, *Kosmographie*, p. 94). Autrement dit, c'est un lotus de l'akaça à huit pétales ou deux verticilles quadrifoliés, mais que l'on a remonté plus haut que le Meru primitif jusqu'au point initial de la création. Il s'y place sous le dieu sectaire du point suprême. Le monde s'organise ensuite de proche en proche et de haut en bas au-dessous des huit pétales qui marquent le début de son élargissement horizontal (figuré, dans les *prāsāda*, qui en sont la réalisation architecturale, par l'agrandissement des toits étagés) d'aplomb sous l'« orient » céleste.

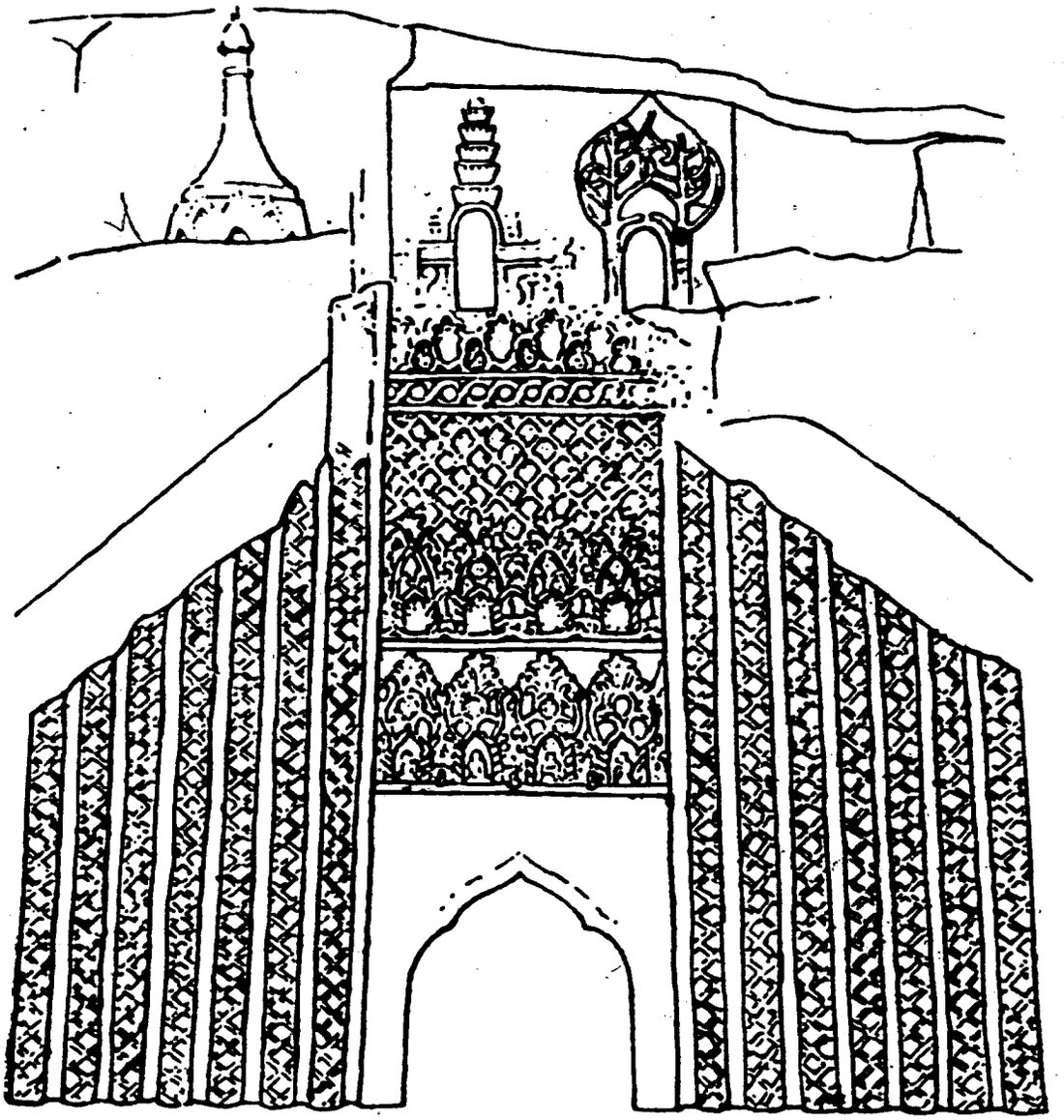


Fig. 44. — *Meru* de Powun-gaung (Haute-Birmanie), d'après M. von Heine-Geldern.

du type mésopotamien, avec un mont central, et le schéma des prāsāda à déboîtement pyramidal, qui comportent, comme à Mandalay, sept « enveloppes » autour d'un axe. La coïncidence de ces termes architecturaux, si distants dans le temps et l'espace, n'a rien qui doive surprendre : elle vient de leur référence à une même cosmologie.

***

« Perspective remontante », doit-on dire de ces structures pyramidales dont les gradins ne sont disposés que pour conduire le regard jusqu'à un point idéal identifié avec le pôle cosmique. Mais ces mêmes expressions ne se sont-elles

pas précédemment rencontrées à propos du stūpa ? (1) L'accord profond des deux symbolismes donnera plus de poids aux concordances matérielles qu'il nous reste à signaler. Par-dessus les sept étages de toits du prāsāda birman, nous venons de voir émerger la cime du Meru, ou plutôt la ville des Dieux qu'elle porte, sous l'aspect d'un petit pavillon carré (fig. 45). Mais qu'avions-nous trouvé d'autre au faîte du stūpa ? *Devatā kotuwa* « citadelle des dieux », disent les Cinghalais pour désigner le « pavillon », le « belvédère », la « chambre haute » (*harmikā*) placée au-dessus du dôme (fig. 46) (2),

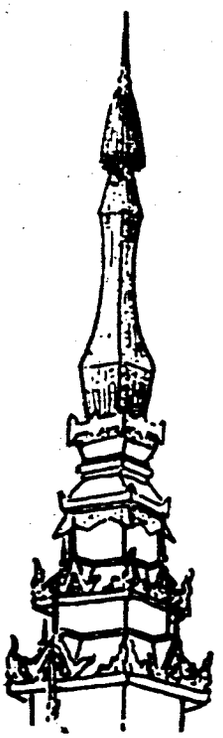


Fig. 45. — Le pavillon carré du *pyatthat* de Mandalay.

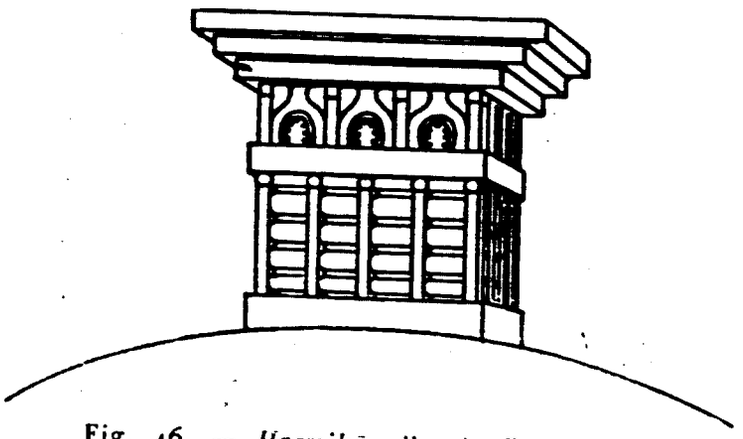


Fig. 46. — *Harmikā*, d'après Fergusson.

et il est naturel que le haut d'un *pyatthat* présente, lui aussi, cet élément, puisque le stūpa, selon nous, contient un prāsāda symbolique, et que la harmikā en est le faite qui dépasse au-dessus de la coupole.

Les données concrètes de l'architecture soulignent donc la parenté des deux monuments les plus typiques de l'archéologie indienne et indianisante : prāsāda et stūpa sont deux expressions voisines de la même idée. L'axe cosmique, sa construction et la réalisation de son aspect « externe », tel est leur plan commun. Nous dirons du prāsāda, comme du stūpa, qu'il faut le comprendre par son axe, et que le reste n'est que garniture.

A cet égard, il sera intéressant de se reporter à un travail de M. Combaz, paru depuis la publication des premières parties du présent mémoire, mais écrit avant cette publication. M. Combaz, en effet, a repris et développé, sans retouches foncières, les conceptions de M. Foucher, mais en les étendant à

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 381.

(2) Une erreur matérielle nous a fait omettre de donner une image de *harmikā* dans la troisième partie de ce mémoire. On la trouvera ci-dessus, auprès du « belvédère » dominant le prāsāda birman : elle ne perd pas à ce rapprochement.

l'histoire du monument à travers toute l'Asie. Plus encore que l'auteur de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, il s'est abstenu d'une interprétation symbolique trop poussée : ce qu'il nous donne, c'est l'étude positive des documents subsistant, plutôt que de leur portée. L'avantage d'une telle méthode est la clarté et la simplicité qu'en retire l'exposé ; sa rançon est d'éconduire sommairement les problèmes religieux, essentiels au contraire du point de vue auquel nous nous sommes placés (1).

Or, un fait de structure a particulièrement attiré l'attention de M. Combaz : c'est l'importance accordée au pilier central (*yūpa*), que prolonge la hampe à parasols (*yaṣṭi*). « Le mât (*yūpa*) formant la hampe des parasols s'encastrait au-dessus du stūpa dans une cavité au fond de laquelle il s'appuyait sur une dalle de pierre ; mais, le plus souvent, il s'enfonçait profondément dans le dôme, jusqu'à le traverser presque complètement, comme on a pu le constater au Népal lors de la réfection du stūpa de Svayambhū Nāth à Patān. Le yūpa paraît avoir eu une assez grande importance parmi les éléments du stūpa. On le rencontre déjà dans les tertres pré-bouddhiques, où il avait sans doute une valeur symbolique se rapportant à l'arbre de vie. » (2)

Mais telle était aussi l'observation sur laquelle s'est construite toute la théorie développée dans nos premières pages. Comme nous l'avons montré, ce

---

(1) *L'Evolution du stūpa en Asie*, loc. cit., p. 200 (parasols), 208 (stūpa au carrefour, interprétation toute positive), 251-52 (où sont écartées des théories, il est vrai, tardives et très élaborées dans leurs expressions et dont on peut dire qu'elles « ne reposent que sur des spéculations très spécieuses », mais qui, à les serrer de près, reposent sur l'idée ancienne et véritablement fondamentale, de l'identité du stūpa et du « corps » de la religion, ou de l'identité du monument funéraire et d'un corps humain). Il n'est pas toujours opportun de dédaigner l'étude d'un symbolisme architectural sous le prétexte que « dans ce domaine il est toujours possible de trouver des explications » (p. 272), et en formant le projet de s'en tenir « à la simple observation des faits » (p. 270) : un texte, une idée sont des faits aussi bien qu'un bâtiment ; ou plutôt le fait véritable, c'est le fait humain de la construction, dont les tenants sont les idées, les aboutissants, l'objet matériel ; l'idée seule, le monument seul, ne sont que des composantes séparées. C'est une vérité d'apparence paradoxale, mais dont il importe de se pénétrer, que, dans le développement de l'archéologie religieuse, l'étude directe et exclusive des « faits » matériels est aussi abstraite que celle des idées symboliques en elles-mêmes. Le fait véritable, le seul qui ait été perceptible aux fondateurs, réunit les deux. Dans l'Inde du moins, c'est clair : la philosophie sort du rituel, et les monuments sont la trace des rites. En s'en tenant à ce que l'on nomme « les faits », et qui n'en est que l'élément matériel, on aboutit parfois comme M. Combaz, pour prudent et éclairé que soit cet auteur, à prendre pour des combinaisons « tout à fait anormales » (p. 240) des réalisations concrètes un peu différentes de celles auxquelles on est accoutumé, mais qui les éclairent et qui s'éclairent par elles. Si l'on n'avait pas, d'un commun accord, négligé de se renseigner sur le symbolisme secret des formes habituelles, les variantes n'auraient passé que pour ce que nous tenterons de montrer plus tard qu'elles sont en effet : une autre disposition des mêmes formules.

(2) *Op. cit.*, p. 202.

n'est pas là seulement une réminiscence de l'arbre cosmique, c'est le pilier séparant le ciel et la terre, c'est le géant, c'est le Mont, c'est la flèche ou la lance cosmique ; en un mot, c'est l'axe du monde, architecturalement suggéré, au centre de la coupole. A Ghaṇṭaçālā, nous avons trouvé cet axe réellement construit en maçonnerie ; le yūpa en est une réalisation plus simple ; la flèche du diagramme que portent les monnaies, ou la lance du roi cinghalais, autour de laquelle se construit le dôme, en sont d'autres expressions mythiques (1). Le dernier exemple est particulièrement instructif : car la lance royale enfermait des objets sacrés, comme d'ailleurs le pilier de Ghaṇṭaçālā auquel nous l'avons déjà comparée (2) ; mais c'est encore, on vient de le voir, le cas du poteau central des « Meru » balinais — poteau constituant, au milieu de ses *garnitures* de toits, l'axe du monde, le Meru véritable. Par l'axe, stūpa et prāsāda demeurent ainsi identiques. Les deux monuments sont la colonne cosmique, soutien des dieux, diversement entourée.

Nous n'avions déjà trouvé que dans cette interprétation du stūpa la justification de ce nom appliqué à la tour de Peshawâr, prototype, disions-nous, des tours chinoises (3). Or, après avoir distinctement fait voir comment les édifices chinois dérivent du stūpa indien, M. Combaz de son côté en interprète comme suit ce qu'il nomme leur *massif central* : « Nous avons noté l'importance et la signification du mât, yūpa, qui traversait le dôme du stūpa indien ; nous croyons qu'il en est demeuré quelque souvenir dans certaines tours chinoises. Quand on étudie les quelques plans qu'on en a donnés, on voit que plusieurs d'entre elles sont constituées par un massif central ou un pilier plus ou moins épais autour duquel, aux étages, il y a un couloir annulaire, dans lequel sont ménagées des niches pour des images. Le plus typique de ces piliers est celui du T'ie-t'a de K'ai-fong (Xe siècle) : un cône massif d'environ 6^m de diamètre à la base, forme l'axe de la tour, autour duquel grimpe un escalier, large de 0^m65, dont la voûte encorbellée se rattache au mur extérieur » (4).

Ce n'est donc point seulement par le pavillon carré terminant certaines d'entre elles, c'est par tout leur axe symbolique que les « tours » se rapprochent du stūpa classique, tel que nous l'interprétons. Pour nous, puisque nous pouvons désormais y reconnaître des expressions peu différentes du même microcosme « à enveloppes », dont le modèle est le Meru avec ses cycles (5),

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 386.
(2) *Ibid.*, p. 389.
(3) *Ibid.*, p. 391.
(4) *Evol. du stūpa*, p. 274 ; cf. p. 202 ; « mâts » japonais, formant l'axe de constructions ambigues, tenant du stūpa comme du prāsāda, *ibid.*, p. 298-99.
(5) Toute la différence (capitale quant à l'histoire de l'architecture, faible quant au symbolisme) tient à la présence où à l'absence d'une enveloppe hémisphérique englobant toute la structure interne, celle-ci étant simplement suggérée, dans le cas de la coupole ordinaire, par l'émergence de la harmikā. Le moment n'est pas encore

la similitude des deux noyaux n'est pas inattendue. Mais notre thèse trouve une utile confirmation dans le fait que M. Combaz ait pressenti si intuitivement l'analogie, en ne s'attachant qu'aux dispositions matérielles.

Dans les deux cas, c'est donc à la construction surnaturelle de l'axe du monde sur l'emplacement rituellement choisi, qu'a cru procéder l'architecte, qui ajoutait naturellement à cette qualification celles de magicien et d'astrologue. On ne peut mieux le définir, à l'indienne, que comme un démiurge en petit ; n'est-il pas, pour les bouddhistes comme pour les brâhmanistes, un reflet de Viçvakarman, l' « Ouvrier de toutes choses » ? Il dresse le monde en miniature en un point favorable à ce grand œuvre. Le stūpa nous avait mené au prāsāda, qui maintenant nous renvoie à lui : ainsi se referme le cercle de la série archéologique. Mais chemin faisant elle s'est enrichie d'une idée que nous croyons capitale, celle d'un lien magique entre la pyramide ou le Meru allégorique (qu'une coupole l'enferme ou non) et le sol au-dessus duquel s'élève le monument.

⁂

Au point où nous en sommes de ces recherches, le rapport abstrait de la pyramide et du site qu'elle marque ne nous est plus aucunement caché : quatre orients horizontaux datés, sous un point céleste (c'est la définition mystique de la pyramide orientée), décrivent à eux cinq l'espace cosmique où la création doit prendre place en se propageant du sommet à la base. Planter architecturalement ce tétraèdre de référence sur un emplacement revient ainsi à projeter l'univers dans les limites de cet emplacement. Cosmologiquement, l'interprétation de cette géométrie sacrée va de cire. De son pied, « au Sud », nous voyons le monde culminer au Nord. Au pôle est la porte du monde divin. On amène donc l'axe du monde tout entier et ce monde lui-même en un point déterminé du sol, quand on en chasse la foule par la masse compacte des monuments : ceux-ci ne sont pas accueillants comme les nôtres ; le profane verra désormais de côté et d'en bas le temple cosmique pointer vers le pôle marqué par le pinacle. L'accès du sanctuaire médian, quand il est ouvert (mais toujours parcimonieusement) au roi ou au prêtre, conduit ceux-ci à l'axe de l'univers. De là, enfin, ils sont le dieu et font circuler l'ordre dans le royaume, comme leur prototype dans l'univers.

---

venu de chercher de ce côté le dernier mot du stūpa, comme nous le tenterons plus tard. Pour l'instant, contentons-nous d'observer qu'un *pyatthat* vu de côté et d'où sort le bout du Meru et un stūpa au pôle duquel perce ce même Meru sont deux compositions architecturales analogues. Dans les deux cas, l'axe cosmique, vu de côté et d'en bas, se montre à nous au sommet du monde. Non plus au-dessus de l'horizon septentrional, mais redressé sur nos têtes. C'est le vieux symbolisme mésopotamien, conservé par l'architecture indienne, en même temps et sans doute parce qu'adopté conjointement par la cosmologie bouddhique aussi bien que brâhmanique.

Par les soins de l'architecte, le ciel est ainsi descendu sur la terre : non pas, naturellement, en un point quelconque, mais en un site prédestiné. Qu'on relève par exemple dans les textes et les commentaires pāli la légende de la fondation de Kapilavastu. Le saint ascète Kapila, doué de pouvoirs surnaturels, dont cette ville porte le nom, en a indiqué le site aux ancêtres des Çākya : le site était si chargé de puissance magique que même un esclave, en s'y installant, fût devenu « roi universel » par le prestige du lieu. Le ṛṣi s'en était assuré grâce au don de seconde vue qui lui permettait de voir clair à la fois sous la terre et dans l'air ; or cette donnée nous est familière : c'est sur elle que nous avons vu reposer la géomancie indienne (1). Une fois de plus, nos analyses architecturales nous ramènent donc aux superstitions géomantiques et à la magie des cultes chtoniens, qui sont, selon notre thèse, une partie essentielle de la religion royale asiatique et de la religion tout court.

Voyons d'abord comment le rituel architectural, sous ses espèces les plus achevées, assure la conjonction du monde magique et du monde royal, en un point adéquat de ce dernier. Nous essaierons ensuite d'entrevoir certains fondements ethnographiques de ces cultes savants.

⁂

M. von Heine-Geldern a signalé une contradiction ou une superfétation dans le symbolisme de la salle du Trône de Mandalay. Le trône, orné de statues figurant les Trente-trois dieux du ciel d'Indra, est identifié, de ce fait, à la Cité de ces Trente-trois dieux, Sudarçana, sise à la cime du Meru. La flèche à sept toits étagés, juste au-dessus de lui, est cependant elle aussi un Meru allégorique et devrait donc porter cette même ville à son faîte (2). Les paragraphes qui précèdent nous expliqueront cette anomalie. En effet, les sept étages de toits ne sont pas un Meru, ainsi qu'on l'a voulu dire, mais les sept cycles enveloppant ce mont central, dont la figuration propre est réduite à un petit pavillon faîtier, lequel représente évidemment la Citadelle des Dieux, Sudarçana, au même titre que son homologue, la harmikā des stūpa. Le *pyatthat* tout entier ne correspond donc pas au trône : c'est seulement le pinacle. Le trône ne se dresse nullement au-dessous d'une énorme reproduction de lui-même, mais au contraire au-dessous d'une petite figuration à échelle réduite, que la pyramide à sept étages élève haut au-dessus de lui jusqu'en plein ciel. C'est lui, avec ses trente-trois figurines, qui forme la représentation la plus ample et la plus complète. Le pinacle n'est qu'un abrégé ésotérique.

---

(1) Supra, p. 660 ; sur Kapila et Kapilavastu, p. 663 n. 1.

(2) Taw Sein Ko, *The Mandalay Palace*. ASI. AR., 1902-03, p. 98. pl. xxi, a et pl. xix (le trône aux lions, *siṃhāsana*).

En d'autres termes, le trône du roi est, sur terre, un reflet accessible aux hommes de la scène céleste où règne Indra. Aussi est-ce sans doute pour assurer en permanence, d'aplomb au-dessus de lui, la présence de l'objet dont il doit être ce reflet, que l'on a fixé magiquement, à la pointe de la pyramide, un condensé allégorique de Sudarçana ; non pas microcosme, mais mésocosme, ainsi que nous l'avons suggéré plus haut (1) : c'est un relais du tout du monde au roi, et par sa personne, au royaume.

Un *pyatthat* birman, ou plus généralement un prāsāda royal au-dessus d'un trône, constitue l'instrument d'une sorte d'optique surnaturelle. Convenablement disposé, il va saisir à sa pointe l'image réduite de la ville céleste. Il l'y reçoit, il l'y fixe. Il la transmet ensuite, et la projette verticalement sur le sol, selon son axe. Le trône que l'on placera en cet endroit ne sera pas construit, si l'on ose dire, du dehors au dedans, à l'aide de matériaux inertes. Il ne sera pas réalisé par leur simple assemblage. Son essence, qui projectivement est celle du ciel des Trāyastrimça, existait là par elle-même ; elle s'est assimilé, elle a absorbé les matériaux apportés par les constructeurs et à cet égard le trône, en la recouvrant, s'est bâti du dedans au dehors. Il n'est pas un symbole de la royauté. Il est la royauté. Un homme placé en ce foyer magique s'identifie automatiquement à Indra. Automatiquement, il est roi : idée explicite et communément admise, puisque c'était haute trahison, et punie des derniers supplices (en Birmanie moins qu'ailleurs ce ne sont pas là de vains mots) que de simplement s'asseoir sur le trône ; M. von Heine-Geldern rappelle par ailleurs l'histoire frappante de cet U-Kelatha, moine bouddhiste à qui une vision avait promis la royauté, qui fit irruption, en 1897, dans le palais (le Fort Dufferin de l'administration britannique) à la tête de dix-huit partisans. Il ne lui en fallait pas davantage pour braver la puissance anglaise : s'il parvenait à s'asseoir sur le trône, il était roi. Tout devait dès cet instant tourner en sa faveur, sans qu'il eût à rien préparer (2).

***

Une combinaison magique comparable au trône à *pyatthat* des Birmans existait au Champa, où ses dispositions matérielles ont été relevées par M. H. Parmentier et commentées par M. Finot. « Parfois, non content d'exalter le dieu par l'exhaussement de son temple, on voulait qu'il occupât lui-même le point culminant de l'édifice. C'est ce qui a été réalisé, par exemple, dans la tour Sud du groupe de Pô Nagar à Nhatrang (Annam). Cette tour abrite, comme à l'ordinaire, un liṅga sur un autel ; mais de plus c'est un second liṅga qui constitue la pierre terminale de la voûte extérieure. Et qu'on ne croie

(1) Supra, p. 645.
(2) *Weltbild*, p. 56.

pas à une fantaisie d'architecte ; car l'une et l'autre idole, celle du sanctuaire et celle du sommet, ont la même *pratiṣṭhā* magique, composée d'objets symboliques découpés dans des feuilles d'or. » (1)

L'essence secrète de la royauté, c'est-à-dire la personne secrète de Çiva, du Çiva du royaume, réside dans le liṅga terrestre, comme en Birmanie le pouvoir royal est logé dans le trône sacré, réplique tangible de Sudarçana. La valeur et le rôle du petit liṅga terminal deviennent du coup plus clairs : comme le pinacle birman, il va chercher la divinité en plein ciel ; il saisit un reflet de son être insondable, le fixe à la pointe de la pyramide et le projette d'aplomb, au-dessous de lui, dans le liṅga du sanctuaire qui réalisera, du dedans au dehors de lui-même, une présence matérialisée du Dieu. Forme spécifiée : par ce trajet magique que nous venons de décrire, Çiva est entré en relation avec le site, sur lequel son rayonnement céleste tombe verticalement. Il est devenu le dieu du lieu, le Çiva du temple : le Çiva du district dans les temples locaux, le Çiva du royaume dans le temple métropolitain. Liṅga et statues reçoivent donc leur valeur religieuse du toit pyramidal qui les surplombe, et qui, sitôt le dieu fixé à son pinacle, le précipite en eux — nous ne plaçons pas autrement un objet dans le champ d'une lentille. Si ces temples sont des montagnes et s'ils « s'élancent vers le ciel comme des aiguilles alpestres », ce n'est donc pas tant pour exhausser les divinités, comme l'a pensé M. Finot, que pour les aller chercher au sein de l'empyrée et les conduire à un emplacement défini par l'axe de la construction. Il est vrai que le dieu ne cessera d'occuper théoriquement la cime du mont céleste. Mais de là il se répandra sur la terre. Mont ou temple, c'est toujours un escalier du ciel que l'on construit, avec ses gradins cosmiques. Par lui, le roi monte en esprit jusqu'au dieu ; mais aussi c'est pour redescendre en ramenant son dieu. La « montagne » mésopotamienne, au haut de laquelle surgissaient les astres, demeurerait ainsi le modèle archaïque de ces apparitions divines : les pentes plus ou moins abruptes de la pyramide étagée conduisent toujours les dieux vers nous, aussi bien qu'elles les élèvent au-dessus de nos têtes (2).

---

(1) L. Finot, *Sur quelques traditions indochinoises*, in *Mélanges Sylvain Lévi* (ou *BCAI.*, 1911-12), t. à p., p. 1-2 ; H. Parmentier, *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam*, I, p. 118 sq. ; cf. *Nouvelles notes sur le sanctuaire de Pô Nagar à Nhatrang*, BEFEO., VI, 1906, p. 293-97. M. Finot ajoute : « cette disposition n'était sans doute pas exceptionnelle, et les exemples en seraient plus nombreux si le faîte des monuments n'était le plus souvent ruiné. C'est ainsi qu'un dépôt analogue de feuilles d'or découpées a été trouvé à Mī-sơn dans les décombres d'une tour écroulée (la tour B) : il était probablement placé sous un liṅga terminal », cf. *BEFEO.*, IX, 1909, p. 347. La *pratiṣṭhā* ou « fondation » magique est l'appui rituel de l'« esprit » du dieu.

(2) Est-il superflu d'ajouter que, s'il s'impose de considérer la pyramide du temple royal comme l'appareil faisant descendre le pouvoir souverain sur le monarque, l'échafaudage des sept parasols blancs rituellement portés en toutes circonstances au-dessus de lui équivaut à un appareil mobile, mais de même nature ? Il maintient le roi, même lorsque celui-ci se déplace, en état de souveraineté.

Nous chercherions volontiers dans ces projections et localisations surnaturelles le principe des associations de personnes humaines (et éminemment de la personne royale) avec la personne des dieux. En Indochine, comme déjà dans l'Inde, les ancêtres dynastiques se font dieux — et même ils deviennent non de nouveaux dieux, mais les dieux immuables du panthéon traditionnel : Çiva, Viṣṇu, Brahmā, ou la Prajñāpāramitā, ou le Buddha. De telles apothéoses ne vont évidemment pas sans quelque contradiction. En devenant, par exemple, l'un et l'autre Çiva, deux rois défunts conservent des personnalités et des cultes distincts, en dépit de cette communication de nature. Il faut concevoir que l'« apothéose » (1) se réalise par spécification. Le défunt ne devient pas effectivement dieu dans l'empyrée. Il se réunit peut-être à Çiva au fond d'un ciel transcendant, mais c'est sans y recouvrir la personnalité du dieu; ce n'est que dans son temple particulier qu'il devient un authentique Çiva, le Çiva de ce temple et du lieu où il s'élève. Sous la structure magique, telle que nous l'avons interprétée, l'essence d'un Çiva est en suspens, comme tout à l'heure la royauté sous le *pyatthat* birman. Non pas, là, une royauté de l'univers, mais celle du microcosme birman. Non pas, ici, le Çiva de l'univers, mais un Çiva localisé. Tout comme l'architecte et l'orfèvre de Mandalay ont fourni un appui perceptible à la notion abstraite, de même, au Cambodge et au Champa, l'ancêtre divinisé placé à l'endroit où Çiva se spécifie et devenant ce nouveau Çiva ne fait que lui prêter sa personnalité, aussitôt envahie par le dieu. Tous deux tiendront ensemble dans le liṅga ou la statue. L'ancêtre est devenu une « part », une « portion », un « fragment » du Çiva éternel : *aṃça*, qui a ce sens, est d'emploi constant dans l'épigraphie royale.

⁂

On n'a pu manquer de saisir la similitude de ces conventions sacrées et de celle en vertu de laquelle le stūpa, monument du dharma cosmique, se pose comme un centre de rayonnement, d'où la loi du Buddha émane pour « convertir » un territoire déterminé : stūpa du royaume à Ceylan, stūpa d'Açoka dans les 84.000 villes du Jambūdvīpa, chacun avec son yakṣa. Mieux encore : les reliques funéraires ou les dépôts magiques (cheveux, ongles) animant les monuments bouddhiques constituent l'adjuvant de la spécification, et sont pareils en cela à la *pratiṣṭhā* çivaïte. Les 84.000 portions légendaires du Corps de la Loi (pāli *khaṇḍa*, sk. *skandha*, synonyme de *aṃça*) sont finalement réparties sur l'ensemble du territoire et au profit de celui-ci, un peu comme Çiva se partage en répliques locales.

---

(1) Cf. G. Cœdès, *L'apothéose au Cambodge*, BCAI., 1911-12.

Pour résumer nos thèses sur ce point, nous dirons que le moyen âge religieux de l'Inde et peut-être de la Chine admet, à la base de ses rituels architecturaux, une astro-géomancie dont tout l'effort est de découvrir et d'organiser en un point particulier du sol l'accord du monde matériel et du monde céleste ou surnaturel, l'accord, le « lien » du ciel et de la terre, bref ce qui doit ouvrir un passage (la porte divine des Babyloniens) de celle-ci à celui-là. Dans les mythologies les plus anciennes, un tel accord du ciel et de la terre avait été réalisé par la colonne solaire, surgie à l'Est chaque matin et, qui, par une répétition quotidienne de la Création, séparait et réunissait les deux mondes. Mais plus récemment, il venait de se rendre savamment perceptible dans l'axe des monuments cosmiques : c'est maintenant autour du pôle que s'organise et circule l'univers. Là se reporte le lien du ciel et de la terre. Pour amener au point choisi ce « nombril » du monde (1), il ne restait donc à l'architecte royal que le soin de dresser alentour un microcosme symbolique. C'est, au sens le plus étroit, de la géométrie en pierre ou en brique : construction d'un pôle local ou translation du lieu au pôle, — ce qui, magiquement, revient au même.

Mais cette conception n'est pas seulement l'idée centrale et régulatrice des cultes astronomiques. Son plus grand mérite et sa valeur essentielle est de relier la spéculation savante au fonds le plus ancien, nettement pré-astronomique, de la pratique et des superstitions magiques et religieuses. Ce que nous venons de décrire, ce sont en effet, à ce qu'il nous semble, surtout des cadres théoriques. Leur contenu réel, la substance véritable de la religion qui s'y exprime sort de sources plus profondes. Les cultes royaux, la théorie du pouvoir et l'organisation symbolique du royaume en sont venus à calquer la conception cyclique et concentrique, ou « planétaire » et « polaire » du monde. Le roi est devenu de ce fait l'axe du monde humain (comme le *cakravartin* cambodgien, qui se croit identique au Meru), et l'exercice idéal de son autorité se comparerait à la descente de l'ordre et des mouvements du ciel sur la terre : le cours réglé des astres devient un modèle pour ce bas monde. Ce n'est donc pas uniquement du côté de la Grèce que les astres et la science chaldéenne font figure d'Instituteurs. Les différences sont dans l'interprétation de la leçon : à la philosophie d'un PLATON, l'Inde répond par des mythes et par sa conception cyclique du Cakravartin.

Mais en ces matières difficiles, les conclusions absolues sont périlleuses ; il n'y a progrès que par un jeu incessant d'actions et de réactions, et aucune explication ne doit être étendue, sans toutes les preuves nécessaires, au delà des faits et de la période pour lesquels elle est approximativement valable. Pour bien comprendre les applications religieuses et politiques de l'astronomie au niveau du bouddhisme et de l'hindouisme, il est donc nécessaire d'examiner la manière dont elle avait préalablement acquis les principes

(1) Sur la valeur relative de cette localisation, et sur le « passage » idéal au pôle, cf. supra, p. 719 sq.

et les cadres formels qu'elle semble avoir eu tant de facilité à transposer en valeurs terrestres et humaines. Cette facilité ne tient-elle pas justement à des affinités d'origine ? Nous le croyons, et nous allons essayer de montrer brièvement comment, avant de régler le fait humain, les notions astronomiques se sont peut-être éclairées par lui ; comment, dans tous les cas, le ressort principal de leur application tient à leur harmonie avec des conditions fondamentales de la société et de la pensée humaines, conditions antérieures à toute astronomie.

***

La spéculation urano-géomantique repose, nous l'avons vu, sur la localisation du système théorique en un point déterminé du sol, où se place le roi, et qui devient le centre de tout le groupe humain au profit duquel la métropole religieuse est instituée. Nous avons développé les justifications abstraites et pour ainsi dire mathématiques de cette localisation. Mais il est bien évident qu'elles n'en constituent pas l'origine première : on n'a pas attendu la théorie planétaire de la capitale du royaume pour se donner des lieux saints et la conception de ceux-ci n'a pu manquer, l'ayant précédée, de préparer la doctrine de la Ville céleste sur terre ; sans doute même n'est-elle pas restée sans influence sur la constitution de la doctrine astrale qui, par un choc en retour, devait revenir sur elle, par la suite, pour la perfectionner. Tentons de voir comment.

Nous avons montré dans un précédent travail comment le lien du groupe et du sol, dans l'Asie méridionale ancienne, a dû se trouver établi, traditionnellement, par l'intermédiaire des ancêtres confiés par le premier au second. Ces rites chtoniens sont antérieurs à l'histoire. Ils aboutissent à la spécification du sol-dieu en un dieu du sol, où se fond une personnalité symboliquement déléguée par le groupe : celui-ci s'incarnera, conjointement avec son sol, dans le chef ou le prêtre. Ce sont ces frustes coutumes, réapparaissant sous la systématisation cosmologique, et non celle-ci en sa pureté, qui notamment ont donné à l'Indochine hindouisée sa véritable religion, centrée sur des sanctuaires où l'on adorait, en relation avec le territoire, des dieux mixtes, réunissant la divinité céleste et l'ancêtre ou le roi en qui elle se spécifiait. Combien ce symbolisme est proche des plus vieux cultes indiens, il suffira, pour s'en assurer, de se rappeler que déjà la construction de l'autel du feu du *Çatapatha brāhmaṇa* combinait en un corps rituel unique le sacrifiant et Prajāpati ; de se rappeler aussi qu'animés d'une vie par les reliques, les stūpa royaux de Ceylan, en même temps qu'ils étaient le corps substitué du Buddha (avec tout l'arrière-plan ethnographique de la conception) constituaient simultanément une personne mystique, une représentation glorieuse du roi fondateur (1).

(1) Voir dans le *Cūlavaṃsa* un passage déjà commenté (supra, p. 614) : *saddhānaṃ pubbarājūnaṃ kittidehanibhe subhe cetiye*. . . « . . . les caitya des pieux rois de l'ancien temps, qui étaient comme leur gloire personnifiée [littéralement : leur corps de gloire *kittideha*] », LXXX. 68 ; cf. *yasodéha*, LXIV, 40.

La dispersion légendaire, sur toute l'étendue de la terre, du Corps de la Loi (*dharmakāya*) du Buddha par les soins d'Açoka, en un réseau de fondations royales marquant chacune le centre d'une subdivision territoriale, et chacune gardée par l'un de ces yakṣa en qui se perpétuaient les plus anciens dieux autochtones ; l'étroite relation observée à Ceylan entre le roi, le territoire et le stūpa royal, où chaque brique doit être sous la dépendance magique du souverain et inscrite à son compte ; l'existence dans l'Inde comme en Chine d'une carte magique du sol doublant la carte humaine de la terre et où les juridictions divines démarquent et fondent les nôtres ; le symbolisme des portes dans tout le domaine indien ; celui des orients, par exemple à Ceylan ; en Indochine, celui des villes dont chaque entrée monumentale assume le nom d'une province, en concentre l'essence et la fait entrer dans le monde en raccourci formé par la capitale ; bien d'autres faits encore, signalés par nous au passage ou n'ayant pu trouver place dans ces pages, mais qui composent un tout cohérent dont on a pu se faire quelque idée, tout cet ensemble vivant et constant nous paraît attester le passage en bloc dans les religions savantes d'un complexe de croyances et de pratiques superstitieuses bien assises et parvenues à une claire réalisation d'elles-mêmes antérieurement à l'arrivée des Indo-Européens. Les caractéristiques de cet état ne sont pas impossibles à définir : des cultes chtoniens locaux, une hiérarchie de ces cultes et surtout un fonds de politique religieuse, une transcription sacrée de la puissance du chef, présent magiquement sur tout le territoire et concentrant autour de lui, sous sa main pour ainsi dire, la personnalité secrète de ses délégués et des groupes eux-mêmes, dispersés sur l'aire soumise à son autorité, afin d'être en mesure d'agir, par une manière d'envoûtement, sur tous ses dépendants.

C'est la lame de fond autochtone ; il est aisé de voir qu'elle a traversé le brâhmanisme aussi bien que le bouddhisme. Les cultes à *pradakṣiṇā* et la personnification des orients par les ministres, en un mot le rituel du Cakravartin, ont fini par constituer le symbolisme royal en une manière de danse cosmique, exécutée sur la terre avec l'intention d'imposer à celle-ci un ordre comparable à celui qui règne aux cieux. Mais on ne peut croire aisément, surtout eu égard aux réminiscences chtoniennes et sociologiques précédemment signalées, que les parties anciennes de ce rituel soient toutes astronomiques. Les dispositions primitives ont dû d'abord, comme il est naturel, exprimer une structure sociale rayonnant du centre aux bords, du clan aux tribus, du chef aux vassaux, de la capitale aux chefs-lieux provinciaux, bien plutôt que la circulation des corps célestes. La procession circulaire, dans le rituel et dans l'architecture qui le double, sort sans doute, sous sa forme rigoureuse, de l'astronomie. Le principe de symétrie rayonnante, et surtout le schéma des quatre orients encadrant le centre, sont de provenance plus mélangée et viennent de plus haut.

Il est vrai que tels qu'ils se présentent dans la documentation aujourd'hui accessible, ce principe et ce schéma sont imprégnés d'astronomie ; mais sans

nier ce qu'ils tiennent d'elle, on va pouvoir reconnaître foncièrement en eux, croyons-nous, la projection d'un état plus ancien des croyances. Allons même plus loin : au moins autant que l'idée géométrique qui le définit, c'est le rapport du centre à la périphérie, territorialement conçu et exprimant, comme tel, la structure sociale, qui nous paraît avoir valu, en matière de religion, au concept de pôle cosmique son prestige capital. Régulateur de tous les mouvements célestes au centre desquels il se plaçait, il s'emplissait, aussitôt ce fait perçu, d'un riche contenu conceptuel. Le pôle faisait figure de roi. Sa fonction cosmique se présentait sur le modèle humain du pouvoir central. Tout était prêt, par conséquent, lorsqu'il est devenu indépendamment une notion importante par elle-même, et lorsque l'astrologie a fait loi, pour qu'il sût aisément fonder en retour la conception cosmique du pouvoir royal. On ne découvrait en lui que ce qu'on y avait mis. En fait, tous les cultes savants sont restés fidèles à ces premiers mouvements de la pensée : n'avons-nous pas vu les bouddhistes chinois loger instinctivement Maitreya, prototype des Buddha royaux et du Cakravartin céleste, dans un palais polaire ?

Le développement des conceptions relatives aux Orients horizontaux, complémentaires du point céleste, conduit aux mêmes conclusions. Solidement appuyés, à un niveau relativement élevé de la spéculation cosmologique, sur une théorie astronomique et mathématique du monde, on a plus haut essayé de dégager leur symbolisme spatio-temporel en fonction de cette théorie. Mais l'insistance sur leur valeur classificatoire (provinces, couleurs, métaux, sons, sens, etc. se répartissant entre eux), ne procède manifestement pas plus que la figure si vivante et si accusée de leurs quatre régents de la simple contemplation du ciel. Il est certain que dans les traditions tardives les quatre ministres entourant le roi signifient les quatre orients flanquant le pôle céleste, et qu'à ce niveau le schéma peut être, en apparence, tout astronomique, la magie cultuelle et architecturale de la royauté se fondant désormais sur l'ordre céleste. Cependant, il ne nous semble pas douteux que les âges postérieurs n'ont trouvé si aisément dans le pôle et les orients une symbolique du pouvoir royal et un modèle des rapports du roi avec ses ministres, que parce qu'un âge plus ancien avait précédemment conçu les phénomènes célestes sur le modèle humain fourni par le chef et ses vassaux, ou par le père et ses fils en régime patriarcal.

⁂

Considérons en effet le mythe brâhmanique de la dispersion de Prajāpati, dont nous aurons encore plus d'une fois à relever l'intime rapport avec la théorie des orients. Placé au centre de tout, ce dieu-père se répand sur le monde sous les traits des créatures, sorties de lui, identiques à lui. Chacune est une portion, un reflet, une réduction de Prajāpati. La théorie upanishadique de l'identité de l'*ātman* et du *brahman* n'est qu'une codi-

fication spéculative de ce mythe. Mais entre Prajāpati et les créatures innombrables, les *Brāhmaṇa* introduisent des intermédiaires. Ceux-ci sont placés aux quatre orients. Agni, le Feu, est par excellence le Fils de Prajāpati. Or, il y a un Agni à chaque orient. Agni est présent à chaque orient, car toutes ses formes séparées sont lui-même, identiquement. En la totalité de ces multiplications de lui-même, Agni est un. Comme tel, il est le fils de Prajāpati. Et *du même coup* (c'est là le maître mot du rituel) il est Prajāpati: la synthèse de sa répartition spatiale reconstitue son Père. C'est le modèle achevé de la symétrie rayonnante que nous opposions tout à l'heure à la conception des parcours circulaires. L'unité centrale se projette en répliques d'elle-même dans l'étendue qui l'entoure. Chaque secteur de cette étendue est né du centre, lui appartient, le représente, et lui reste consubstantiel.

Mais c'est là, à ce qu'il nous semble, la transcription pure et simple du droit patriarcal. Issus du Chef, les fils répartis sur l'établissement foncier du groupe représentent leur père, dans toute la force du terme: il est présent en eux. La théorie brāhmanique de l'héritage repose entièrement sur cette notion. Les biens du père et son pouvoir se transmettent à son héritier (normalement selon l'ordre de primogéniture) non point par un mouvement de la propriété, mais par une confusion des personnes. Le fils, à l'heure solennelle, ne remplace pas son père, mais le devient; il assume son être, comme Prajāpati devient Agni, et réciproquement. Les relations du fils et du père sont calquées sur celles d'Agni et de Prajāpati. Le mythe est donc en rapport constant avec le concept juridique du droit successoral. On peut dire qu'il le fonde, religieusement(1). Mais comment douter qu'historiquement le contraire ne soit arrivé ?

---

(1) Cette doctrine est attestée dans la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, 1, 5, 17, et dans la *Kauṣītaki-brāhmaṇa-upaniṣad*, 11, 15 [cf. R. E. Hume (— G. C. O. Haas), *The thirteen principal Upaniṣads*², p. 319-320]. Le premier texte use du mot *saṃpratti*, le second dit *saṃpradāna*: on peut traduire « Remise totale » (*sam-pra* — DĀ). C'est en effet « tout lui-même » que le père fait passer dans son héritier. Ce rite admet deux modalités. Ou bien le fils prend en lui la personnalité du père en touchant chacun des organes de ses sens avec les siens (*indriyair indriyāṇi saṃspṛçya*); ou bien il s'assied en face de lui et ne reçoit qu'une transmission verbale: « Puissé-je placer en toi ma parole » — « Ta parole, mets-la en moi » — « Puissé-je placer en toi mes souffles (*prāṇa*) » — « Tes souffles, mets-les en moi », etc. Finalement le fils se retire après avoir exécuté la pradakṣiṇa autour de son père. Celui-ci lui lance l'adieu rituel: « Que la gloire, l'éclat de la sainteté et la renommée te favorisent! » Le fils se retourne à demi et regarde par dessus son épaule gauche en se cachant le visage avec la main ou le bord de son vêtement: « Obtiens le ciel et tes désirs », répond-il. Ce transfert magique a ôté sa personnalité terrestre au père: ce qui le prouve, c'est qu'au cas où il se remettrait, il ne serait plus qu'un étranger dans sa propre maison.

M. Keith, en étudiant la transmigration et la doctrine du *karman* dans les upaniṣad (RPHVU., p. 580), s'est référé à ce rituel du *saṃpradāna*, et aussi à la notion concurrente, que c'est dès la naissance de son fils que le père passe magiquement en lui; il a fait

Nous croyons saisir là un des ressorts les plus profonds, mais aussi les moins clairement reconnus, de la pensée indienne. La symétrie rayonnante conjuguée avec l'identité de la partie centrale et des parties périphériques constitue en effet la loi de ces multiplications surnaturelles que les théoriciens du bouddhisme expliquent ordinairement en les référant au Grand Miracle de Çrāvastī et qui n'ont pas joué un rôle moindre dans le brahmanisme, où elles ont été moins bien observées jusqu'ici. Nous tenterons plus tard de démontrer que le Grand Miracle bouddhique s'appuie, même en son iconographie, sur l'idée brahmanique de la dispersion de Prajāpati. Après quoi nous verrons le bouddhisme mahāyāniste se préparer dans le sein même des traditions fixées par le canon pāli, sur le thème de l'assimilation du Buddha à Brahmā-Prajāpati, rapprochement conçu beaucoup moins pour glorifier le Maître que pour justifier et conditionner la transmission aux Saints de sa nature de Buddha, qu'ils héritent de lui. La doctrine des Bodhisattva découlera ainsi directement, en un sens, de l'antique théorie de l'héritage par identification totale du fils au père. La même notion réglera aussi le transfert de la charge de Buddha de Çākyamuni à Maitreya — doctrine issue en grande partie, comme nous le verrons, d'un remodellement de la légende bouddhique sur le rituel royal, fondé lui-même, en théorie, sur le mythe de Prajāpati.

Vers le début de l'ère chrétienne, la modalité juridique fruste que nous venons d'esquisser était donc encore assez chargée d'énergie sinon pour déterminer spontanément l'évolution du bouddhisme, tout au moins pour la guider. Bien plutôt qu'elle n'est tirée, à date tardive, du mythe, nous ne croyons pas téméraire de poser qu'elle l'explique. Prajāpati, en sa consubstantialité avec Agni, est la personnification patriarcale d'un « contrat » d'héritage par identification de personne.

***

Trois éléments fondamentaux se discernent ainsi sous la complexité des religions indiennes : premièrement un principe central de symétrie rayonnante, tiré d'une conception politique et territoriale du pouvoir ; en second lieu le principe de l'identité du centre et des parties périphériques émises par lui : fondé sur une conception précise de l'héritage « par confusion », il est, dans la documentation accessible, d'essence patriarcale ; enfin troisième-

---

observer que dans la *Kauṣītaki-brahmaṇa-upaniṣad* le père se dédouble en quelque sorte : d'un côté, on lui souhaite d'aller au ciel, de l'autre, il survit en son héritier. « En fait, conclut-il, on est là en présence de trois idées différentes dont les liens sont plus ou moins serrés : la naissance du père en son fils, la transmission complète de sa personnalité à son fils au moment de la mort, et la migration de l'âme du père dans une autre existence. » Les deux premières conceptions sont apparemment des survivances, et évoquent des doctrines de l'être et de la survie assez frustes, qui n'ont pas été éliminées sans conflit par le système plus évolué de la transmigration « rétribuée ».

ment un principe cyclique, ou de permutation circulaire qui, sous sa forme définitive, en liaison avec les orients, serait de provenance astronomique.

Le premier principe touche à la répartition classificatrice de l'espace en secteurs. Il explique à lui seul les symétries que conserveront, en les élaborant, les phases ultérieures. Les cosmogonies de l'Inde, ses théories générales concernant la structure de l'espace garderont toutes quelque chose de l'établissement et de l'aménagement d'un domaine. Il faut au contraire passer au troisième principe pour trouver formulée la théorie définitive du temps : tout est cycle, tout est retour, et ce sont les astres qui achèvent de nous l'enseigner. Tout en échappant à nos sens, les grandes unités de leurs mouvements cycliques élèvent, au-dessus des répétitions saisonnières, un étagement de termes cohérents, appuyés les uns sur les autres et qui tendent à ramener, par leur intermédiaire, à une vaste loi du monde les phénomènes périodiques directement observables par nous. Combinée avec la théorie rayonnante de l'espace, cette doctrine aboutit au complexe spatio-temporel qui nous est devenu familier et qui se résume en ceci, que tous les orients y sont astronomiquement datés.

L'indifférentiation des espaces et des temps a pu constituer un fait de pensée antérieur à cette phase. Mais c'est par cette phase et en elle que ce fait a pris, dans l'Inde et sans doute en Chine, sa forme précise, lisible encore sur les monuments comme dans les textes. Le second principe énoncé ci-dessus a d'ailleurs facilité la coordination de ces idées. Toutes les parties de l'espace étant identiques au centre, quoique différentes entre elles et de lui par position, elles lui font régulièrement retour et trouvent en lui leur réalité en s'y perdant, par annulation de leurs positions respectives. Du même coup et parallèlement se fonde la notion, inexplicable par toute autre considération, et pourtant essentielle dans le bouddhisme, d'un centre du temps, qui n'est ni le présent, ni le passé, ni l'avenir, mais les couvre tous les trois, ou mieux les réalise en lui en les supprimant simultanément (1).

Dans les cosmologies où la philosophie indienne a trouvé son principal soutien, les trois termes sont mêlés au point de sembler inséparables. Il importe cependant d'introduire entre eux une distinction, ne fût-elle que de méthode, si l'on veut éviter de prendre pour leur cause le système total, qui n'est au contraire, à l'origine, que leur commune conséquence.

Toute cosmogonie indienne doit être considérée comme une somme de connaissances acquises, mêlées d'imaginations provenant de diverses sources, mais artificiellement reportées au début des choses, à seule fin d'expliquer la nature de celles-ci par leur production théorique. De par cette définition

(1) Il est évident que ces spéculations, sous une forme d'abord rudimentaire, ont préparé et en partie contribué à développer l'arithmologie « de position » (*BEFEO.*, XXXII, p. 425, n. 1); on y trouverait peut-être également un antécédent lointain du nirvāṇa bouddhique, placé au delà du non-être comme de l'être.

même, il est évident que le système sera agencé de façon à rendre compte des idées philosophiques. On voit cependant qu'il serait dangereux de prétendre les tirer de lui : le contraire n'est pas moins exact. Par exemple des mythes très sommaires, comme celui du premier état cosmique, ont bien pu, il est vrai, contribuer à composer la notion d'espace : nous nous sommes nous-mêmes attachés plus haut à le montrer. Mais il ne faudrait nullement croire qu'après cela le concept n'ait fait que suivre et enregistrer les progrès de la théorie mythique. Il avait concurremment d'autres origines, notamment dans la répartition sociale des êtres et des objets, et d'autre part il a vécu pour lui-même une fois formé. Aussi n'est-il pas surprenant que son histoire soit faite de tant d'allers et de retours, où ses facteurs sociaux et cosmologiques ont mélangé leurs formes. Aidées et enrichies à leurs débuts par des mythes qui ont fait passer en elles un contenu humain préalablement acquis, l'astrologie et l'astronomie, en revanche, sont revenues ensuite sur le monde politique et ont tendu à leur tour à le régler selon leurs principes et avec leur rigueur propre. Sous un aspect précis, le temps est alors entré dans les rudiments de la philosophie avec la valeur d'une histoire de l'espace, l'un et l'autre conçus de façon qualitative et classificatoire. Ces formes combinées, souples et naturellement accueillantes, appelant même la diversité matérielle, puisque se posant en classifications, ont alors ressaisi et mis en ordre les matériaux ethnographiques abondants et confus dont nous avons essayé, dans les pages précédentes, de fournir un aperçu. Les grandes religions indiennes sectaires sont, sous leur appareil mythique, le produit de cette systématisation.

Nous avons naguère insisté sur le rôle joué aux origines de la pensée indienne classique par la numération de position, selon laquelle les unités des différents ordres, dizaines, centaines, etc., sont une même unité structurale transposée sur différents plans. Cette arithmologie, quant à la pure forme, semblerait dominer la bouddhologie mahāyāniste. Mais est-il permis d'attribuer un tel rôle, dans l'ordre des faits religieux qui nous occupent, à l'abstraction mathématique ? Ce n'est possible que sous deux réserves, dont la portée nous sera maintenant de détermination plus aisée. En premier lieu, on connaît surtout le mahāyānisme par ses écrits savants et par ses monuments, les uns comme les autres œuvres de culture. Or, la culture, dans l'Inde et à ce niveau, ne va pas sans magie, qui elle-même comporte la maîtrise des nombres. L'importance de ceux-ci dans nos documents dépend peut-être de la nature de ces derniers. Mais d'autre part, il est assez clair que dans le domaine considéré la dispersion de l'unité arithmétique supérieure en répliques d'elle-même se relie au système mythique, de provenance sociale, dont le ressort est une entité centrale explosant en positions périphériques qui chacune la reproduisent, et qui ensemble la recomposent. Nous trouverons par la suite la mystique des nombres associée au rituel de la reconstruction de Prajāpati. C'est un bon témoignage du contenu religieux ancien de l'arithmologie : elle

avait le mérite d'exprimer commodément, mnémotechniquement et aussi ésotériquement, ce qui est plus considérable encore, la doctrine proprement religieuse. Il y a eu un échange de bons offices, et non une influence de sens unique. On devra donc considérer le système arithmologique non comme le fondement de la religion, mais comme une transcription particulièrement lisible (une fois que le principe en est trouvé) de ses conceptions.

Bref les dogmes admis par les grandes époques successives de la pensée indienne se seraient trouvés constitués par l'imposition d'une systématisation intellectuelle à la masse mouvante et amorphe des superstitions autochtones et à un premier fonds ethnographique et sociologique de tentatives de coordination. L'arithmologie, après avoir contribué à cette surimposition, permet encore à certains égards de la suivre ; corrélativement (et nous verrons même plus d'un point de contact direct) l'étude du symbolisme architectural, en ses rapports avec la géomancie, va fournir lui aussi des clartés assez nettes sur le procédé.

***

En effet, l'architecture indienne et indianisante, parvenue au terme de son évolution, pose un problème qui attend encore sa solution, et qui se rattache par des liens assez profonds à la théorie des nombres. Que l'on rapproche notamment les uns des autres le Barabudur, plusieurs *caṇḍi* javanais, les principaux monuments khmèrs ou chams, certains édifices bouddhiques de Chine (1) et beaucoup de temples indiens dits à *çikhara*, dont la « tour » de Bodh-gayā (2) ou le beau temple çivaïte de Khajurāho (3) sont des spécimens célèbres : tous ces monuments procèdent d'un même parti. L'ornementation du temple principal y est composé de réductions d'édifices, soit qu'il les porte sur son toit, soit qu'ils soient distribués autour de lui sur des terrasses en gradins (4). Or à Bodh-gayā par exemple, on voit du premier coup d'œil que les çikhara de chaque angle sont autant de répliques de la tour centrale. Si, comme au Barabudur, ou au-dessus des caṇḍi, celle-ci fait place à un stūpa, ce sont aussitôt des stūpa en réduction qui se multiplient autour d'elle. En un mot, l'édifice principal s'orne à l'aide de sa propre réduction.

Pour distants que puissent paraître, à première vue, les deux ordres de conceptions, il est de fait que la similitude des parties composantes, la facilité des superpositions et la multiplication des éléments de taille réduite autour du grand sont des traits correspondant schématiquement un à un aux relations introduites par la numération de position, entre une unité d'un ordre déterminé et celles qui,

---

(1) E. g. le Wou-t'a sseu, copie de Mahabodhi, G. Combaz, *Evol. du stūpa*, p. 280 sq. et fig. 53.

(2) Coomaraswamy, HIIA., pl. LXII, fig. 210, cf. p. 81, 170.

(3) E. Diez, *Die Kunst Indiens*, Berlin, s. d., pl. III.

(4) Renvoyons aux indications déjà citées de M. van Erp, *BEFEO.*, XXXII, p. 303.

au-dessous d'elle, en sont la monnaie et les répliques. Faudra-t-il en conclure que les monuments indiens ont été des nombres construits, on ne sait quelles allégories pythagoriciennes architecturalement réalisées ? En nous reportant aux textes, nous constaterons plus tard qu'à tout prendre cette interprétation ne serait pas dénuée d'une part notable de vérité, mais qui n'est pourtant pas essentielle. Il est vrai qu'il existe dans l'Inde une mystique architecturale des nombres ; mais non pas des nombres isolés, pris sur le plan de la numération, même métaphysique. C'est toujours d'un nombre de positions classificatoires dans l'espace et dans le temps qu'il est question — rien ne le montre mieux que les listes de Buddha transcendants fournies par les sūtra mahāyānistes : ils sont toujours localisés selon les orients, ou datés selon les ères, et ordinairement l'un et l'autre à la fois. Tout passe peut-être par l'arithmologie. Mais elle demeure serve. Elle constitue une condition de réalisation et non la source de toutes choses. En un mot la numération est concrète. Elle reste qualifiée par des répartitions mythiques, d'ordre spatial ou temporel.

D'ailleurs, n'est-ce pas déjà dans la computation des temps que nous avons cherché l'une des sources, et peut-être la principale, de l'arithmétique « relativiste » elle-même ? La computation a été de tous temps religieuse et magique aussi bien que pratique ; elle s'est apparemment développée dans le sein d'un rituel et ne s'en sera pas aisément séparée, car c'est dans les faits rituels que nous avons rencontré ses expressions anciennes les plus cohérentes, par exemple dans la pratique quotidienne du culte osirien. En revenant sur la matière religieuse et en réglant les expressions architecturales de celle-ci, l'arithmologie retournait donc à ses sources : le recoupement explique la profondeur de son emprise, et cette observation va nous mettre sur la voie d'une interprétation satisfaisante des plans monumentaux les plus complexes que le génie de l'Inde ait élaborés.

Considérons que le temple central est une représentation du monde. Que peut signifier l'alignement, à son pourtour, d'images de lui-même ? Que veulent dire ces mondes se succédant de façon monotone à mesure que l'on se déplace autour du centre ? Mais depuis Sārnāth nous le savons. Autour du chapiteau aux lions, nous avons rencontré un dispositif répétant en réduction la rosace et le pilier aux quatre points de l'horizon ; ces répliques font position aux quatre orients : or elles y font position avec valeur de dates. Le pilier de Sārnāth mesure le temps ; il le matérialise. Mais nous n'ignorons plus que la colonne cosmique, modèle théorique de ce pilier, est placée idéalement au centre du stūpa aussi bien qu'à l'axe du prāsāda : ces monuments ne sont autour d'elle que deux variétés d'enveloppes, interprétations voisines et non exclusives (puisque le prāsāda a pu passer sous le stūpa) des mondes entourant l'« âme » de la construction cosmique. Avec les modèles réduits de l'édifice principal qui se rangent autour de celui-ci, l'axe du monde, à Bodh-gayā, à Khajurāho ou au Barabudur, circulerait donc encore, comme à Sārnāth, à tous les orients. Ces positions doivent de toute nécessité s'interpréter comme

des instants conventionnellement découpés dans un mouvement continu, c'est-à-dire comme des passages du monde, arrêté et figuré par l'architecte en de certaines situations qui répondent à des dates capitales. A Sārnāth il n'y a pas quatre soleils, ni quatre mondes distincts où la colonne porte le soleil. mais seulement quatre levers remarquables du soleil aux diverses saisons : soit quatre temps de notre monde. Multiplier les images architecturales de l'univers, les multiplier systématiquement, et qui plus est en les rangeant de proche en proche sur le parcours de la *pradakṣiṇā* cosmique symboliquement exécutée par le soleil autour de l'« axe » cosmique, ce ne peut être, si l'on se reporte à la doctrine cosmogonique, que pour exprimer non la pluralité du monde dans l'espace, mais sa succession dans le temps. La nature secrète des temples indiens composés tiendrait en somme dans un seul terme : ce sont des chronogrammes.

***

Regardons-y de plus près. Dans les édifices que nous évoquons ici, de petits éléments architecturaux, réductions ou figurations du sanctuaire central, donc tourelles ou stoûpicules, défilent devant nous à mesure que nous exécutons la *pradakṣiṇā*. Or, et ce n'est pas seulement autour du monument javanais, c'est depuis Bhārhut (ca. 150 a. C.), le bouddhiste rencontre aussi sur l'édifice en pratiquant rituellement cette circumambulation, des séries de sculptures déployées le long des balustrades ou des murs. Le Barabuḍur, anthologie faite en pierre, est à cet égard le couronnement de longues traditions ornementales. Mais le principe de composition que reconnaissaient le plus ordinairement celles-ci ne nous est pas étranger ; on l'a identifié dès qu'on a commencé à lire les bas-reliefs indiens : leur ordre est chronologique. Les événements s'y juxtaposent suivant leur succession dans le temps. Avant d'avoir scruté les sujets figurés et d'avoir déterminé les textes dont ils sont tirés, *Jātaka, Sūtra,* ou *Rāmāyaṇa, Mahābhārata* ou *Purāṇa,* selon l'occurrence, on sait a priori que de deux tableaux corrélatifs qui se suivent dans le sens des aiguilles d'une montre, le second figure un événement succédant au premier. Il fixe un moment postérieur du monde. Avec l'imagerie sacrée c'est ainsi le cours du temps qui embrasse le tour de l'édifice. Mais celui-ci est par lui-même le monde concentré en sa totalité dans l'étendue et la durée magique : sur ce plan, il est tout, et rien n'est en dehors de lui. Si donc, comme au Barabuḍur, on observe au-dessus du déroulement historié du temps que constituent les bas-reliefs, une série de symboles successifs de ce même monde constitués par des réductions de l'élément central et, disposés à des intervalles réguliers dans le cadre architectural orienté, doutera-t-on que ce ne soient des repères du temps magique, lequel a marché du même pas que les fidèles — bref, des signes indicateurs sur le grand cadran cosmique formé par l'édifice entier ?

Ces transpositions du temps en termes d'espace dérouteront peut-être : mais n'étaient-elles pas imposées par les conditions matérielles de toute

exécution architecturale ? Quand l'indianisme aura rendu à l'interrelation des orients et des temps sa juste place, le procédé semblera sans doute banal. Mais sans en demander autant pour le moment, il nous sera permis de faire observer que l'interprétation du plan complexe à réductions périphériques s'appuie non seulement sur la représentation discontinue et spatiale du cours du temps que nous avons décrite, mais aussi, par analogie, sur des faits rituels parallèles où s'observe, par un emploi un peu différent des mêmes symboles structuraux, la représentation directe du temps le long de la *pradakṣiṇā*. On rapprochera en effet de la disposition analytique de nos temples, où nous croyons voir le monde arrêté en diverses positions, c'est-à-dire à divers instants de son parcours cyclique de l'étendue et de la durée, une réalisation continue et pour ainsi dire synthétique du cours du temps dans le cadre de l'espace, obtenue par l'emploi des chars (*ratha*) processionnels, bâtis en forme de temples cosmiques et que les fidèles emportent avec eux en accomplissant la *pradakṣiṇā*.

« A l'époque Pallava, dit M. Jouveau-Dubreuil, les chars étaient supportés généralement par deux ou quatre roues et traînés par des chevaux. Il est probable qu'on se servait de semblables chars pour transporter les statues des dieux pendant les processions. De nos jours les chars (en tamoul *têr*) sont remisés en dehors de l'enceinte du temple, et en face de l'entrée principale sous d'immenses cônes de paille. Le char est construit sur le modèle du Vimāna [temple, normalement avec étages « pyramidaux » ou « déboîtés » au sens donné à ce mot, *supra*, p. 760], mais ce temple de bois est supporté par un tronc de cône porté sur des essieux. Les roues qui ont ordinairement trois mètres de hauteur sont pleines et formées par des poutres énormes. . . » Aux divers étages de ces temples pyramidaux montés sur roues, est disposée « toute l'iconographie de l'hindouisme moderne. Le sanctuaire où le dieu est placé pendant la procession est un pavillon carré avec quatre ouvertures (une à chaque face). Il est orné de dvārapāla et de lions cabrés. Au-dessus le dôme est ordinairement un simple cône de toile peinte. Théoriquement il devrait imiter la tour d'un vimāna et être orné de petits pavillons superposés et séparés. C'est ainsi qu'est construit le char de Conjeveram » (1).

Est-il nécessaire de rappeler ici le char aux roues géantes de Jaggernaut (Jagannātha, à Purī), en forme de temple pyramidal et servant à la procession triomphale de Viṣṇu « protecteur du monde » (*jagannātha*) ? (2) Au Cambodge, lors du couronnement du roi actuel, il nous a été donné de voir passer le souverain au sommet d'une énorme constructiqn de bois en forme de palais : véritable *prāsāda* cosmique, mais roulant. La tradition en est ancienne. Il y a un char cosmique dans le Véda et le *Rāmāyaṇa* décrivant Puṣpaka, le char de

(1) G. Jouveau-Dubreuil, *Archéologie du Sud de l'Inde* (Ann. Mus. Guimet, Bibl. Et., XXVI-XXVII), Paris, 1914, II, p. 144 sq. et pl. xliv.

(2) Cf. Monier Williams, *Rel. thought and life of India*, p. 118.

Rāvaṇa, en fait une fidèle réduction de l'univers (1). La valeur cosmique du char employé par le Cakravartin cambodgien lorsqu'il exécute la *pradakṣiṇā* autour de sa capitale n'est guère plus douteuse que celle du palais roulant de Viṣṇu « protecteur du monde » à Jaggernaut. Ces chars, comme les temples fixes dont ils sont la réplique, constituent des mondes en miniature ; leurs gradins sont l'échafaudage des cieux ; il n'est donc point surprenant de trouver étalée, sur ceux que décrit M. Jouveau-Dubreuil, « toute l'iconographie de l'hindouisme » : ce sont les étages célestes, avec tous leurs habitants.

Le char et le temple constituent deux interprétations similaires de la même structure cosmique. Ce qui le confirme, c'est que si d'ordinaire le char copie le temple, la réciproque est parfois vraie : il existe des édifices de pierre à la base desquels on a sculpté des roues en haut-relief ; on est allé jusqu'à les détacher complètement de la masse, pour leur permettre de tourner « folles » autour de leur axe (2). L'appellation moderne des édifices monolithes de Mamallapuram témoigne de la vivacité de la conception : l'imagination populaire y a vu les chars des héros du *Mahābhārata* et nous parlons aujourd'hui encore à sa suite du Draupadī Ratha, de l'Arjuna Ratha et ainsi de suite (3).

Sur la foi de ces rapprochements, n'essayons pas de faire provenir les temples pyramidaux bâtis en brique ou en pierre de quelque antique tradition du char processionnel, même par l'intermédiaire d'une architecture en matériaux légers. La relation est plus compliquée et elle est aussi plus profonde. Les similitudes matérielles s'expliquent sans peine, jusque dans le détail : les deux édifices, mobile ou fixe, sont le symbole du même cosmos étagé. L'architecte des chars modernes n'a donc qu'à copier les temples et le modèle de Conjeveram, entre bien d'autres, montre assez qu'il ne s'en prive pas. En a-t-il toujours été ainsi ? Il est difficile de s'en assurer. On peut cependant supposer que si les deux constructions, char et temple, dérivent des mêmes idées, c'est plutôt la bâtisse fixe qui a dû marquer les premiers progrès et grandir le plus facilement, ses répliques mobiles l'imitant plutôt qu'elles ne lui ont donné l'exemple ; mais ce sont de pures conjectures. Le véritable problème, du point de vue qui est le nôtre, ne se trouve pas là : il tient au fait même qu'on ait pu concevoir une double réalisation symbolique du monde, avec toutes les coïncidences de forme que l'on vient d'observer, mais en même temps avec cette

---

(1) *Rāmāyaṇa*. Sundarakāṇḍa, VII, Uttarakāṇḍa, XV, 35 sq. Dès le Ṛgveda on paraît avoir connu une assimilation de l'univers à un char dont le soleil était la roue. Cf. Bergaigne, *Rel. védique*, II, p. 128, n. 2 ; p. 152. Pour la Chine, R. Wilhelm, *Der Wagen als kosmischer Symbol in alten China*, Sinica, 1929, p. 178 sq. —, le parasol surmontant la voiture impériale est rond comme le firmament ; 28 panneaux figurent le zodiaque ; la caisse carrée symbolise la terre ; la roue, avec ses trente rayons, est l'image du mois, etc.

(2) E. Diez, *op. cit.*, fig. 52, p. 45.

(3) A. K. Coomaraswamy, HIIA., p. 102-105, fig. 200, 202 ; G. Jouveau-Dubreuil, *Arch. du S. de l'Inde*, I, p. 78 sq. ; *Pallava Antiquities*, Pondichéry, 1916-18, I, p. 56 sq.

opposition capitale qu'un des symboles est enraciné dans le sol, parfois taillé d'un seul bloc dans la pierre, comme pour le rendre plus complètement inamovible (Ellora, Mamallapuram, etc.), tandis que le second, léger, fait de matériaux périssables, s'emporte en procession.

Mais cette procession — et voilà la clef de la difficulté — ne consiste pas en un trajet arbitraire : c'est la *pradakṣiṇā* rituelle, se développant selon un ordre fixe dans le cadre des orients. Le char est conduit successivement aux différents points du compas. Ce tour magique enveloppe tout l'espace cosmique, circonscrit magiquement par la procession, et il embrasse également tout le temps, dont il imite le cycle. En passant aux orients, le palais roulant du monde franchit les saisons et avec celles-ci les ères de la grande durée, qu'elles préfigurent.

Le temple fixe, au contraire, repose sur le sol et s'y attache. Mais à mieux l'interpréter, n'est-ce pas cependant, par sa structure et son orientation rituelles, sur un diagramme des orients plutôt que sur la terre qu'il prend appui ? (1) Sa cime prétend marquer l'axe du monde, et elle figure le haut du Mont où passe cette ligne idéale. Mais, en réalité le Mont polaire ne se dresse pas réellement à l'emplacement choisi pour édifier le temple : telle est même la raison qui rend nécessaire la construction. Pour assurer sa valeur à l'édifice en dépit de la géographie, il faut rectifier religieusement la base qui lui est fournie, la retirer de l'espace local et la transporter dans le grand espace. Les temples indiens sont, pour tout dire, *dépaysés*. Seul ce déplacement théorique permet de reporter leur flèche faîtière du zénith local au pôle cosmique. Un espace magique, composé d'orientations symboliques, était de la sorte intégré à la base de la construction. Mais par la corrélation des temps et des espaces, le temps s'y introduisait du même coup. Les parties du temple étaient dès lors datées aussi bien qu'orientées, datées par leurs orients (2).

Les quatre entrées du passage à *pradakṣiṇā*, à Bhārhut ou à Sāñcī, avaient sans doute déjà valeur de date. N'est-ce pas une conséquence nécessaire de la définition du tour rituel ? Il figure le cours des astres, mesure du temps, et il se développe dans le temps qu'ils décrivent et qu'à leur suite il décrit. Mystiquement, les dispositions fixes du circuit sont successives, comme le souligne le principe chronologique de la composition

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 398 sq.

(2) Un détail du culte birman illustre bien cette idée : « En Birmanie, le haut des caitya représente la cime du Mont Meru. Ces caitya sont par conséquent bâtis selon les directions cardinales. Beaucoup de fidèles prennent soin de s'acquitter de leurs prières en se plaçant du côté du caitya correspondant à la planète régente du jour de la semaine où ils sont nés. » R. von Heine-Geldern, *Weltbild*, p. 62 (d'après Yule). La planète est à la fois régente d'une date et d'un orient ; en se fixant, dans le dispositif du monument, au point du compas qui lui revient, elle y attache sa date caractéristique : c'est tout le principe du pilier de Sarnath, et, croyons-nous, de toute l'architecture sacrée asiatique.

des bas-reliefs ou plus tard la personnalité des Buddha cycliques jalonnant le trajet. Il faut, pour étrange que cela nous puisse paraître, que les portes, les balustrades et en général tous les éléments architecturaux rencontrés par exemple à l'Ouest soient postérieurs à ceux du Sud, comme ceux du Nord à ceux de l'Ouest. La procession se développe allégoriquement dans la durée cosmique ; mais comme le temple, à chaque instant, est toujours là, sous la main droite des fidèles, il faut bien admettre que lui aussi tourne dans le temps. En d'autres termes, quand on circule par la droite autour du monument, on l'emporte avec soi dans la durée que l'on parcourt et la *pradakṣiṇā* est ainsi une circulation du monde réalisée sur place grâce à la mise en jeu, dans l'ordonnance de la construction, du système spatio-temporel complet des orients. En valeurs magiques il y a peu de différence entre ce microcosme architectural fixé dans l'espace et mobile dans le temps et le monde structural sur roues qu'on transporte avec soi à la fois à travers l'étendue et pour toute la durée de la procession. Tel est le lien profond du *ratha* et du *vimāna*.

Les temples complexes à symétrie rayonnante que nous avons étudiés découlent eux aussi en droite ligne de ce symbolisme cyclique. Autour de l'édifice principal sont établies des images de lui-même, des répliques de ce qu'il est, détachées de lui et placées le long du trajet des fidèles, afin de le représenter de moment en moment. La procession de Jaggernaut emporte son temple avec elle. Celle du Barabuḍur en rencontre des répliques successives, qui l'attendent. Dans les deux cas, d'instant en instant, c'est le même monde et ce n'est pas le même ; c'est le même à des dates différentes de la période rituelle, symbole de la période cosmique.

Ainsi se montrent la simplicité et la cohérence de la composition *par démultiplication* de l'élément central, à laquelle on a si fréquemment recouru dans l'Inde métropolitaine aussi bien que dans l'Inde extérieure. Le temple s'orne de répliques de lui-même, disposées en schémas orientés, pour dater les phases du culte qu'on lui rend, soit que ses réductions soient rassemblées contre sa mases (Khajurāho), ou détachées (Bodh-gayā), soit qu'elles prennent place sur des terrasses ou le long de galeries successivement parcourues par la procession rituelle (Barabuḍur, temples khmèrs). Ces monuments sont le temps construit.

⁂

On nous objectera peut-être que si les édicules réduits représentent diverses époques du même édifice central successivement aperçu au cours de la *pradakṣiṇā*, ils devraient enfermer tous un dieu unique : or les petits stūpa des terrasses carrées du Barabuḍur abritent, dans la niche ouverte au-dessous d'eux, des statues d'Akṣobhya à l'Est, de Ratnasaṃbhava au Sud, d'Amitābha et d'Amoghasiddhi à l'Ouest et au Nord. N'appartenant pas au même Buddha, ils ne sont apparemment pas le même stūpa. Au cinquième « point » du système

on rencontre Vairocana. Y a-t-il donc, au niveau des étages carrés, cinq types de stūpa comme cinq Jina ? On peut aussi prendre l'exemple de la copie pékinoise du temple de Mahābodhi, le Wou-t'a sseu 五塔寺 ou Temple des cinq stūpa, dont les quatre « tours » d'angle sont sur le modèle de la tour centrale (avec onze étages au lieu de treize) mais où toutes cinq se distinguent, comme les stūpa des étages carrés du Barabuḍur, par la personnalité des cinq Jina qu'elles abritent respectivement.

Supposons que nous ne sachions rien du Grand Véhicule ni même du Bouddhisme et que nous disposions en tout et pour tout des conclusions archéologiques précédentes pour interpréter ces monuments et leur iconographie. Nous aboutirions à cette conjecture : l'édifice est dédié à un personnage central qui se montre cinq fois sous des formes différentes correspondant aux orients et aux phases de la grande période du monde. Nous n'aurions pas de noms à mettre sur ces formes. Mais nous aurions retrouvé la théorie des Jina et celle du Dharmakāya.

En effet, le corps ineffable du Buddha est unique ; cependant il se différencie suivant les périodes cosmiques et suivant les terres où il se montre, aux divers orients de l'univers. Ces conceptions et la composition architecturale sont évidemment façonnées sur le même schéma processionnel, inspiré par la cosmologie cyclique. Et c'est pourquoi l'analyse suffisamment poussée d'un monument comme le Barabuḍur peut apporter tant de clartés sur la bouddhologie pure. En rattachant par ce détour l'évolution du Mahāyāna à l'histoire générale de la symbolique indienne, on s'épargnera bien des erreurs concernant le système des cinq Jina et ses origines. Il est exact, nous le verrons plus tard, que des conceptions occidentales s'y trouvent réfléchies. Il ne cesse pas pour cela de procéder du fonds commun. Le plus clair de l'apport extérieur ne lui est pas venu *ex abrupto* d'un contact tardif avec les cultes iraniens : il a été préparé par une longue acclimatation brâhmanique, sur le sol de l'Inde, de ces idées étrangères. L'emprunt, en certaines matières, est indubitable. Mais il est indirect. L'étude plus approfondie des symbolismes chronographiques adoptés par l'architecture indienne peut confirmer ce point fondamental.

***

Car on ne s'étonnera de voir définir les monuments indiens comme *le temps construit* que faute d'avoir donné à l'architecture bouddhiste et hindouiste ses véritables antécédents, qui sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, les autels de l'ancien rituel brâhmanique. Il ne faut pas tirer soudain du néant les stūpa et les temples de l'Inde classique, et le procédé commode qui consiste à éluder les problèmes d'origine en faisant honneur de tout l'art indien à l'impulsion hellénistique ou en se rabattant sur la disparition des premiers modèles, construits en bois, pour utile qu'en soit la considération,

à titre accessoire, ne dispense pas d'examiner la documentation indigène, et avant tout les *Brāhmaṇa*. Or, dans ces textes, et notamment dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, auquel nous nous sommes surtout attachés jusqu'ici, (pour plus de cohérence et pour des raisons qui apparaîtront par la suite), on trouvera explicitement formulée l'interprétation à laquelle nous venons d'aboutir. L'autel du feu est le Temps matérialisé. Il est l'Année. Par delà celle-ci, il représente en sa totalité le Temps cosmique, corps secret et surnaturel de Prajāpati. « L'autel du feu est l'année... Les nuits sont ses pierres de clôture et celles-ci, il y en a 360, parce qu'il y a 360 nuits dans l'année ; les jours sont les briques *yajusmatī*, car celles-ci, il y en a 360 : or il y a 360 jours dans l'année... » (1) A un certain moment de la construction, on dépose deux briques dites « des saisons » (*ṛtavyā*) et le texte commente : « Pourquoi met-on ces deux briques là ? C'est que cet Agni (cet autel du feu) est l'année et que l'année est tous ces mondes... Cet autel du feu est Prajāpati, et Prajāpati est l'Année ». (2) L'édifice parachevé, on a reconstruit Prajāpati au complet, et du coup c'est aussi le Temps cosmique que l'on a bâti. On pourrait multiplier ces citations ; le passage capital, à notre point de vue, et qui suffira ici, est celui où il est spécifié que la structure de l'Année se compose à la fois des saisons et des orients, ceux-ci et celles-là simultanément identifiés aux cinq couches de l'autel : « l'autel du feu a cinq couches. . . [chaque couche est une saison], les cinq saisons font une année et Agni [= l'autel] est l'Année. . . Or ce Prajāpati qui était tombé en morceaux, c'est l'Année, et les cinq parties de son corps tombé en morceaux, ce sont les saisons. Cinq saisons, cinq couches. Ainsi quand on empile les couches, c'est avec les saisons que l'on construit Prajāpati. . . Or ces cinq parties de son corps. . . qui sont les saisons, elles sont aussi bien les orients. Cinq orients, cinq couches. Ainsi quand on empile les couches, c'est avec les orients que l'on construit Prajāpati [qui est l'Année]. » (3)

La masse de l'autel est par conséquent identifiée au Temps, et ses divers éléments, pierres de clôture magique, briques, couches, sont mises en relation par leur nombre avec les cycles de la durée : année, saisons, mois, etc. Qu'est-ce d'autre que le temps construit ? L'autel est l'univers entier, magiquement rassemblé. Toutes ses parties se rangent dans un ordre strict, à elles imposé par le fait que chacune est affectée d'une notation de temps selon le point du compas où elle se place : c'est le procédé par lequel temps et espace s'interpénètrent. Le système des trois cent soixante pierres magiques de la clôture (*pariçrit*), autour de l'édifice, est finalement l'année étalée sur le sol : un degré du cercle répond à chaque jour, ou plutôt, à la mode ancienne, à chaque nuit.

---

(1) *Çatapatha brahmaṇa*, X, v, 4, 10.
(2) *Ibid.*, VIII, II, 1, 17-18
(3) *Ibid.*, VI, VIII, 1, 15 ; I, 2, 18 sq.

On notera la remarquable coïncidence de cette tradition et des données chinoises, que nous avons elles-mêmes rapprochées en leur temps de la cosmologie étagée et astrale des Mésopotamiens. Si trois cent soixante pierres de clôture, et trois cent soixante briques spéciales introduisent l'année dans l'*agni* indien, en répondant respectivement aux nuits et aux jours, dans le palais magique construit par un empereur chinois trois cent soixante chambres assuraient au souverain la maîtrise mystique de la période annuelle (1). Le cercle des 360 *pariçrit* autour de l'autel du feu évoque d'ailleurs directement les 360 cases rangées au pourtour du compas géomantique, auquel nous avons justement attribué le rôle de maquette provisoire des réalisations architecturales, qu'il représente symboliquement au moment de la détermination rituelle du site et dont il contient pour ainsi dire l'essence par anticipation : l'instrument géomantique est le monument en petit, comme le monument lui-même constituera, réciproquement, un véritable instrument de règne. Or, de son côté, l'autel védique, à mesure qu'il s'édifie, réalise progressivement l'identification du sacrifiant au dieu souverain, Prajāpati. Tous les orients du monde, tous les Vents, tous les temps, saisons, mois, etc., y sont représentés, résumant la domination universelle de ce dieu. Ce sont les mêmes éléments que s'incorporent le compas chinois et la Capitale construite ultérieurement sur son modèle transcendant. La boussole des Chinois et l'autel des *Brāhmaṇa* sont l'une et l'autre, à deux titres différents, une maquette des édifices monumentaux. Le microcosme rituel des brâhmanes figure l'empire (et le corps, ce qui revient au même) du dieu suprême ; son constructeur, qui en jouit, jouit du même coup, par une projection surnaturelle, du monde réel soumis à Prajāpati. L'architecture des temps postérieurs ne s'écartera jamais de ce modèle.

C'est par un mécanisme analogue que le monarque chinois, en réglant son palais, sa capitale et son royaume sur l'ordre cosmique devient lui aussi une réplique terrestre du Chang-ti, dieu souverain de l'Univers. Quelles que soient les prédispositions locales qui en aient favorisé l'adoption, de part et d'autre, ces idées portent la marque babylonienne, notamment par leur symbolisme fondé sur la division sexagésimale du cercle de l'espace et du cycle de l'année religieuse. L'accord numérique relevé entre la clôture « annuelle » de l'autel védique et le cercle des jours du compas chinois s'appuie d'ailleurs, on le remarquera, sur leur commune structure par *couches*, ou par *étages*, reflets plus ou moins déformés d'une cosmologie étagée et d'une géographie des climats. Il n'y a pas seulement similitude de disposition en plan, mais aussi identité de structure en hauteur comme de destination politique et religieuse.

---

(1) Supra, p. 718, n. 1 ; 746, n. 1.

Chapitre IX.

Les fondements chtoniens du culte royal et le bouddhisme d'Açoka.

La thèse ne rencontrera pas une difficulté sérieuse dans le fait que le palais aux 360 chambres ou la capitale géomantiquement établie des Chinois soient relatifs au culte et au pouvoir des rois, tandis que l'*agnicayana* du *Çatapatha brāhmaṇa* n'est pas inséparable du rituel royal, et en semble même indépendant dans la pratique. Ce sont des chefs de famille, de saints brâhmanes, qui établissent communément à leur profit l'autel du feu. Briguent-ils ainsi la royauté ? Nullement. Mais pourtant il reste certain qu'en prétendant s'égaler à Prajāpati, souverain de l'univers, le profit transcendant attendu par eux est d'essence royale. Ce n'est pas en vain que les chapitres traitant de l'*agnicayana* se trouvent mélangés, dans les *Brāhmaṇa*, de façon presque inextricable avec ceux où sont institués des rites spécifiquement royaux, comme le *rājasūya*, l'*abhiṣecanīya*, etc. Et du côté chinois, il est aisé de remarquer que si le compas géomantique, avec son Grand Faîte, reste le meilleur fondement du symbolisme cosmologique de la royauté, ce symbolisme n'en est pas moins mis, comme dans l'Inde, au service de simples particuliers. Il est employé pour bâtir correctement les capitales, mais aussi pour assurer une disposition faste aux demeures les plus modestes. Chacune de celles-ci sera une petite réduction, beaucoup plus imparfaite que la ville impériale, du même univers : c'est de pareille façon que nous avions trouvé chaque maison, dans l'Ouest de l'Inde, installée au nombril du monde, juste sur la tête du Serpent qui porte la Terre.

Dégrossies dans les domaines les plus divers : arithmologie, rituel, cosmologie, architecture, bouddhologie, etc., au cours des précédents chapitres, ces idées ne sembleront plus à présent aussi rebelles à l'analyse. Nous en avons saisi le *relativisme*. Comme il existe une arithmétique de position et une théologie de position, il se rencontre aussi un rituel, voire une politique, de la position. Une donnée centrale se décompose partout en répliques d'elle-même, fondées uniquement sur leurs rapports tant entre elles qu'avec la donnée initiale, tout comme les nombres se font être les uns les autres par la relation qu'ils composent. Or, la position centrale, pour l'Inde post-védique comme pour la Chine, est dévolue au Roi. Ce sera donc lui qui représentera devant les hommes l'insondable entité cosmique, ce modèle suprême, et pour lui, et, à travers sa personne, pour ses sujets. Le roi est celui qui sur terre a réalisé une exacte conformité de nature et d'action avec l'ordre universel. Il en résulte nécessairement que tous les hommes de bien, quand ils n'agiraient qu'en se réglant sur cet ordre, sont des reflets du roi, et surtout dans l'exercice des cultes familiaux, où leur situation rappelle la sienne à la tête de son peuple. Voilà pourquoi les religions établies sur

une ontologie et un rituel de position nous font toujours théoriquement assister à l'extension du cérémonial royal, appliqué sous une forme de plus en plus abrégée par chaque prince ou petit chef d'un groupe social, jusqu'à la famille. C'est apparemment une loi générale, valable pour toutes les croyances fondées sur les principes que nous venons de définir. N'oublions pas en effet que nous avons saisi les premières traces de ces principes dans le culte d'Osiris (1) : or l'histoire du rituel osirien n'est-elle pas marquée précisément par l'extension progressive aux familiers du roi, aux nobles, puis à la plèbe, du cérémonial par lequel les premiers Pharaons s'étaient réservé le privilège d'une identification posthume avec le dieu ? Tous les morts d'Egypte, en fin de compte, ont pensé devenir des Osiris, c'est-à-dire des Pharaons, par le même détour relativiste que tous les constructeurs d'un autel du feu devaient s'égaler dans l'Inde à Prajāpati. Quand enfin le Mahāyāna, dans le même esprit, affirmera que nous sommes tous des buddha, la formule trouvera donc dans le passé et sous tous les climats de longues et puissantes résonances.

Une dérivation abstraite, même exacte, serait dans ce cas insuffisante. Ce n'est pas assez que de comparer la notion du Buddha secrètement présent dans chaque créature avec la théorie des *Upaniṣad*, selon laquelle tout être (*ātman*) est fait d'un reflet du *brahman* cosmique. Il faut considérer que ce *brahman* lui-même a tendu à se réaliser en Brahmā-Prajāpati, dieu de l'orient céleste, dieu du point magique, dans lequel nous savons que tout le développement ultérieur de la création est impliqué. Nous avons également montré que ce symbolisme est inséparable, à son origine, des cultes chtoniens archaïques, avec leurs classifications spatiales et temporelles. Les textes enseignent que Prajāpati-Viçvakarman avait des faces, des mains et des pieds sans nombre, tournés vers chaque point de l'étendue. Cela signifie qu'il est présent partout, « allant » partout (*sarvatraga*), pour organiser ces points. Il les organise en y étant présent. Mais par lui-même il est toutes choses ; l'organisation qu'envisage ce mythe revient donc à introduire le tout du monde, sa structure générale, en chacun de ses points. Nous restons là tout proches de la théorie de l'ākāça que nous avons naguère tirée d'OLDENBERG, aussi bien que de l'arithmétique des classes de nombres et du zéro : il n'y a en cela rien d'inattendu, car espace et nombres (avec le temps que nous savons qu'ils impliquent) sont la forme extérieure dont Prajāpati constitue le principe actif. Espace, nombres et pouvoir créateur sont donc inséparables et devaient avoir les mêmes caractères. Prajāpati-Viçvakarman, c'est la personnification mythologique de l'absolu au centre de la relativité organisatrice que nous ont constamment présentée les expressions les plus variées qu'ait prises dans la croyance religieuse, la théorie philosophique ou la réalisation architecturale, la théorie unitaire de l'espace et du temps.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 542, n. 1.

Pour comprendre l'uniformité de ces spéculations, si variées dans leurs applications, si concordantes par leur schématisme, il faut garder présents à l'esprit les fondements ethnographiques et sociaux que nous avons été amenés à leur attribuer. Leur modèle spontané reste toujours la représentation de l'établissement, de l'expansion et de l'organisation d'un domaine, dans une étendue et une durée qualitatives, c'est-à-dire, comme on l'a reconnu plus haut, classificatrices. Cependant à l'époque littéraire, ce principe directeur n'est plus sensible qu'indirectement, en particulier par les métaphores qu'il suggère et les étymologies qu'il fonde. Si l'ordre général des pensées le suit encore, ce n'est pas que le mahàyànisme par exemple puisse aucunement passer pour l'œuvre d'agriculteurs exprimant dans leur religion la structure d'une société actuelle : mais c'est que croyances, mythes et dogmes conservaient encore les partis pris originellement fondés « en nature », s'il est permis de parler d'une nature sociale, de siècles moins avancés. Sinon par une absolue nécessité, du moins du fait constant de ces transmissions, il se trouve que l'imagination poétique et religieuse ne s'exerce, à son insu, que sur les traces et dans le sens d'anciennes institutions.

⁂

Au niveau où nous nous sommes placés, l'existence de cultes provinciaux et familiaux, ou tout au moins d'un système de cultes locaux placés au-dessous du culte métropolitain et le démarquant en réduction, fait partie de la définition de ce dernier culte, qui est leur aboutissement et n'existe qu'à titre d'intermédiaire entre la matière complexe qu'ils constituent et l'ordre universel qu'il imprime en elle, pour ainsi dire d'en haut. Comment s'est établi ce système ? Imaginera-t-on un ésotérisme royal, de formation abstraite et savante, dont les sujets auraient progressivement obtenu l'accès, ou qui leur aurait été délibérément imposé ? Mais en lui-même, d'où serait-il venu ? De l'astronomie, d'une arithmologie ? Origines bien intellectuelles, pour suffire à expliquer la masse et la profondeur des faits.

Nous avons précédemment mis en avant une théorie rayonnante du pouvoir territorial et de l'héritage qui rendrait compte jusque dans le détail de certains de ces aspects de la religion royale, tout en laissant leur juste place, à titre accessoire, tant à l'astronomie qu'à la mystique des nombres. Mais il ne faut pas se dissimuler que cette indication sociologique n'est qu'un élément, encore que fondamental, de la solution. Il appartiendrait à l'histoire d'administrer la preuve définitive ; l'exigence est redoutable et presque prohibitive en ce qui a trait à l'Inde ancienne, documentée d'une manière si incertaine qu'avant les Maurya il ne s'y rencontre peut-être que des noms légendaires. On en est donc réduit aux hypothèses. De celles-ci (et il faut bien en chercher une pour sortir de l'impasse ou renoncer à étudier la formation des religions indiennes), la plus simple, tout en tenant compte d'un nombre suffisant de

facteurs, partant la plus satisfaisante, nous semble la suivante. A l'époque où s'est établie la religion des *Brāhmaṇa*, — ces prémisses de notre Inde littéraire et archéologique —, le pays était divisé entre des races et des cultes auxquels on ne prêtera jamais trop de diversité. Ses contacts avec l'Occident et l'évolution de sa propre histoire lui ont toutefois peu à peu fourni l'idée, et avec Açoka l'exemple, d'un pouvoir uniforme et centralisé, d'un empire, notion qui, depuis longtemps, avait un sens pour ce qui est, relativement à l'Europe, l'« Orient » ancien. L'épigraphie du Cakravartin maurya atteste que ce pouvoir s'est prétendu d'essence religieuse aussi bien à Pāṭaliputra qu'à Memphis ou à Babylone. Tel a probablement été, pour l'Inde, le premier modèle d'une religion éclectique ou agglutinante à prétention universelle. Les cultes locaux qu'est venue recouvrir cette doctrine avaient assurément toute la variété imaginable (culte des ancêtres, des héros, de la nature, de la culture, animisme, cultes chtoniens, cultes magiques, dendrolâtrie, végétalisme, zoolâtrie, etc. : il y a trace de tout cela dans les *Jātaka*) ; elle leur a néanmoins surimposé un caractère commun, précisément en les ramenant tous, sur le même pied, à l'état de caractéristiques locales introduites dans un système centralisé et unifié. Par là tous les dieux régionaux devenaient (ce que certains d'entre eux au moins avaient été de tout temps), le signe et l'emblème d'un territoire. La nouvelle religion royale se posait en synthèse de ces cultes élémentaires, en même temps que la synthèse des territoires particuliers était politiquement en voie de réalisation par l'extension de la royauté « universelle ».

Il ne faudrait pas trop forcer le rapport, et nous ne soutiendrions pas que l'idée d'une religion universelle se soit présentée pour la première fois à l'Inde comme la conséquence directe de l'unité politique passagèrement réalisée par les rois du Magadha. L'empire maurya, en effet, est visiblement une construction factice : la suite de l'histoire l'a bien montré. Il ne s'est pas dégagé d'un travail spontané d'unification, parti de la base, et qui eût précédemment abouti à des synthèses régionales de grande envergure, convergeant toutes vers l'unité définitive. Pour une large part, il a été l'œuvre d'une dynastie ambitieuse, en contact intime avec l'Iran, et appliquant une idée de domination universelle conçue, selon toute apparence, sur le modèle des royautés occidentales. A cet égard, on pourrait dire que la théorie a engendré l'empire, avant que, par retour, il n'ait paru la fonder. Mais justement, ce tableau politique n'est pas sans analogie avec celui de l'évolution religieuse, et c'est ce qui sauverait le parallélisme esquissé tout à l'heure. Bien que le culte royal institué par le Cakravartin prétendît à la synthèse de tous les cultes locaux ou particuliers, il n'avait que superficiellement et pour ainsi dire extérieurement ce caractère. Pas plus que l'empire, il ne sort en effet et en substance d'un rapprochement progressif et d'une fusion par régions de plus en plus étendues des éléments autochtones, jusqu'à l'accomplissement d'une unité indienne où se fût retrouvé tant soit peu de la richesse primitive. Par

elle-même la religion royale est sèche, abstraite, formelle : c'est d'ailleurs ce qui lui a permis de s'accommoder si aisément de tous les systèmes sectaires.

Pour bien s'assurer de ce formalisme, il suffit de se reporter à l'épigraphie d'Açoka et à la tradition sanskrite et pâlie relative à son règne. La première source met en avant une Loi morale, fondée sur la conception d'un ordre cosmique auquel le souverain préside sur terre. La seconde nous montre la division du monde en sections territoriales, où le culte était caractérisé premièrement par la présence d'un stūpa, c'est-à-dire d'un monument symbolisant le monde total et qui présentait la même forme en tous lieux : ces stūpa étaient comme les reflets du monument cosmique de la capitale ; secondement, par la remise de chacun de ces édifices sacrés à un yakṣa local, affecté en propre à la parcelle de territoire. La légende des 84.000 stūpa (c'est surtout ce chiffre qui est fabuleux : le reste est vraisemblable et trouve sa garantie dans les inscriptions où sont mentionnés les pèlerinages d'Açoka aux sites sacrés et son activité de bâtisseur de stūpa : la réfection de ceux des anciens Buddha du Kalpa implique, à elle seule, des fondations nouvelles parallèles à ces restaurations) symboliserait par conséquent la matérialisation et l'implantation de la Loi universelle au centre de chaque portion de l'empire. C'est là décrire un aménagement cultuel et architectural du Dharma des inscriptions. En dépit de ce que la légende ajoute de merveilleux, les deux témoignages se rejoignent donc par le fond. Leur comparaison fait distinctement apparaître les deux éléments principaux de la religion établie par le Cakravartin bouddhiste. Au premier plan brille le culte de la Loi cosmique, dont il est le répondant et l'agent en ce bas monde. Tout au fond subsiste une attestation de la multiplicité des croyances et des traditions locales : elle est fournie par la mention des yakṣa (nous avons entrevu les données anciennes que recouvre ce mot) liés qu'ils sont, en chaque point du territoire, au signe de la loi cosmique figurant celle-ci tout entière présente en réduction au point considéré. Le caractère, le culte et la légende propres de ces yakṣa ne sont pas spécialement retenus dans la synthèse impériale. Elle n'y voit que l'étiquette d'un pays ou d'un district. Il lui faut des noms à mettre sur chaque centre politique, et cela lui suffit. Elle ne prend réellement en considération que le fait même de la localisation ; de l'ensemble géographique, de la carte des cultes, elle fait, en leur unité, réalisée par le pouvoir impérial, l'appui réel de toute la diversité épisodiquement étalée dans le domaine concret des pratiques religieuses. L'organisation territoriale extrait en quelque sorte l'essence des cultes locaux et le Cakravartin, par sa personne, figure cette essence devenue vivante : il est l'unité faite chair. C'est l'une des deux extrémités du système centralisateur. A l'autre bout, et corrélativement, les particularités des génies locaux ne sont plus que les emblèmes distinctifs des groupes humains et des parcelles de terre, unités élémentaires du peuple et du sol uniformisés de l'empire (1).

(1) On comparera à cet égard le système que nous croyons pouvoir prêter à Açoka

Il importe cependant de ne pas s'exagérer la portée et surtout la nouveauté de l'initiative maurya. La religion royale instituée par Açoka est un exemple

---

et le système d'unification élaboré par la dynastie annamite des Lê : une organisation centralisée, dans le domaine politique, a imposé une réorganisation de la poussière de cultes locaux qui, au Tonkin notamment, conservaient et fixaient, de village à village, toute la diversité et toutes les vicissitudes d'une histoire religieuse complexe qui reste à faire, comme pour l'Inde ancienne, et que la systématisation ultérieure a rendue presque impossible à faire, en faussant les données primitives, toujours comme dans l'Inde. On a codifié et retaillé les cultes et les légendes de chaque village, pour en écarter les traits exceptionnels et ramener le tout à une certaine unité. De la sorte des génies de toutes provenances sont rentrés dans le rang, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et par un véritable renversement de point de vue, se sont désormais définis moins par leurs caractères propres, volontairement abâtardis, que par la position, le poste, qui leur était confié (à titre révocable d'ailleurs) dans l'ensemble hiérarchique du système [a]. Celui-ci, en ses termes abstraits, fait toute la religion impériale. La diversité des génies locaux reste admise dans une certaine mesure ; il faut, pour le bon ordre, que les éléments répartis dans l'espace se distinguent les uns des autres : c'est ainsi que chaque orient a sa couleur. Mais ces caractéristiques ne valent plus qu'autant qu'elles fixent à chacun sa place particulière. Nous aurons par la suite l'occasion de montrer que cette interprétation est applicable au système des Jina. Là aussi se retrouvera l'opposition entre l'idée d'une unité absolue et celle d'une diversité spécifiée sous la loi de régents locaux, chacun avec son nom, Akṣobhya, etc., et sa légende : exactement de même que l'une des extrémités de la religion d'Açoka était l'unité cosmique du Dharma, l'autre la multitude des Yakṣa ou de même que les deux facteurs antagonistes de la combinaison annamite sont l'unité universelle incarnée dans le souverain et la multitude des croyances locales. Ces trois exemples coïncident en ce qu'ils sont tous au même titre l'aménagement de cultes presque anarchiques, nés d'un état social où l'unité véritable et agissante était le petit groupe local (originairement le village), par un pouvoir centralisé, qui s'est conçu lui-même à l'image de l'ordre cosmique et qui a prétendu faire évoluer autour de lui l'ordre religieux et politique, comme le monde tourne autour du pôle. L'analyse du symbolisme *polaire* dans les architectures royales nous a d'avance démontré la profondeur et l'activité de cette notion, qui a dominé l'Asie médiévale. A ce tournant de l'histoire religieuse se posent des problèmes difficiles, mais dont la difficulté ne tient qu'à ce que l'on a mal reconnu la composition des systèmes. Une double étude est nécessaire : il faut tenter de se faire une idée de la diversité primitive des croyances, puis du concept unificateur. Ce dernier se présente lui-même sous deux aspects : son fondement dernier, en théorie, est l'unité de l'univers, qu'il prétend réaliser en ce monde ; son fondement humain est une conception politique de l'Empire. Les deux sont mêlés ; pour l'Inde, la question de priorité ne se pose guère, puisqu'il est, vraisemblable que l'idée déjà toute formée a pu passer de l'Ouest à l'Est, au moins dès les campagnes orientales des Achéménides. Quoi qu'il en soit, par quelque côté que nous ayons, dans ce mémoire, abordé la question, nous avons toujours été ramenés à observer que l'unification et l'unité d'un territoire sont restées à la base de la théorie religieuse. A ce niveau, la religion démarque la politique. Par un échange naturel, elle la règle parfois aussi : le règne d'Açoka en fournit le meilleur exemple.

(a) Cf. Nguyên-van-Khoan, *Le Dinh et le culte du génie tutelaire des villages au Tonkin*, BEFEO., XXX, 1930, p. 108-139, et notre tableau des cultes annamites, dans l'*Indochine* de M. S. Lévi.

de tout temps remarquable, et dans l'Inde, à date ancienne, le plus important, de la conception centralisatrice et synthétique d'une souveraineté religieuse : elle n'en est pas pour cela l'origine pure et simple, même dans le domaine proprement indien. Si l'on se reporte au *Çatapatha brāhmaṇa* et à sa théorie du pouvoir, on y observe les mêmes éléments, semblablement combinés. Par l'ondoiement multiple, fait d'eaux provenant de toutes sortes d'origines (eau prise dans le sens du courant, eau qui « remonte », eau des tourbillons, des puits, stagnante, pluviale, etc.), on fait passer dans le souverain toute l'essence du territoire : cette unification a une valeur universelle, puisque le modèle du roi est expressément Prajāpati, créateur et maître de tout au monde ; enfin la « reconstruction » de Prajāpati par la synthèse d'Agni locaux introduit bien dans le rituel la notion d'une unité mystique et de sa synthèse dans l'espace. La théorie complète du Cakravartin est ainsi préfigurée dans les *Brāhmaṇa*. On en pourrait élargir indéfiniment les antécédents, en demandant à l'ethnographie une description générale du fondement religieux de la royauté et en évoquant avec elle l'unité centrale, réalisée par une répartition symbolique de tous les objets et en même temps que par une classification des territoires qu'elle embrasse. Mais nous en avons assez dit là-dessus dans de précédentes pages pour qu'une indication sommaire suffise ici, à l'arrière-plan des rituels brâhmaniques, premiers documents où se saisissent d'une façon assurée les notions qui font le sujet de cette étude.

Pour le moment — c'est-à-dire surtout en attendant qu'une enquête parallèlement menée dans le domaine iranien permette de reprendre l'ensemble de la question — telles nous semblent les conclusions autorisées par les témoignages indiens : c'est sur un fond mélangé et bigarré de croyances locales, où un commencement de systématisation s'était déjà introduit (au plus tard au niveau des *Brāhmaṇa*) par l'application au roi d'une mystique patriarcale fort précise du pouvoir et de l'héritage, le père se retrouvant identiquement dans son héritier, lequel équivalait à sa personne, et substantiellement dans tous ses fils, dont le total était sa monnaie (on observera à ce propos que c'est encore un trait essentiel de l'épigraphie d'Açoka, que son identification à un « père » bienveillant pour tous les hommes), c'est, disons-nous, sur ce fonds qui traduisait la diversité ethnique de l'Inde, que le symbolisme du Cakravartin, à l'imitation de l'Occident et avec les Maurya notamment, a établi une royauté sacrée de nature à la fois concrète et abstraite. Concrète et tenant au sol, en ce qu'elle s'attache étroitement à celui-ci et aux divisions élémentaires qui le composent aussi bien qu'à la conception centrale de son unité, de sa concentration autour de la capitale « divine » transportée sur terre. Abstraite cependant, du fait que la matière des cultes locaux lui importe peu, et qu'elle les égalise. Elle se les incorpore surtout comme autant de signes des groupes et des localités qui les pratiquent : elle ne s'en sert, si l'on ose dire, que pour mettre en couleurs les diverses parties de la carte religieuse prise pour base par le rituel impérial.

Du temps qu'elle ne s'était exercée que sur des territoires restreints, la royauté s'était indissolublement trouvée associée au culte local. Entre le dieu du territoire, quelle qu'en fût l'espèce, et le groupe humain, le chef était un intercesseur défini par la localisation même. Il était attaché au sol. Il était l'expression personnelle d'un lieu. On conçoit donc que les premières extensions politiques de quelque envergure aient eu pour répercussion, sur le plan divin, des essais de synthèse, les dieux élargissant leurs ressorts, en même temps que les rois, leurs incarnations, par des conquêtes (1) ou par des alliances (2). Mais l'empire d'un Açoka, et la religion impériale qui s'ensuit sont d'un tout autre ordre : l'empire, c'est historiquement à peu près assuré, est beaucoup moins l'aboutissement d'une progression naturelle de l'Inde vers l'unité qu'un essai violent d'unification, au profit d'une dynastie et à l'imitation de l'idée impériale dont s'inspirait, à l'Occident, la monarchie iranienne, héritière de la conception babylonienne et, à tous égards, modèle elle-même des Maurya, comme l'art seul l'attesterait.

La royauté « universelle » d'Açoka n'a peut-être pas été, pour la pensée indienne, une révolution de fond en comble : le dogme brâhmanique de la souveraineté terrestre démarquant celle de Prajāpati la préparait. Mais elle a sans nul doute constitué au moins une évolution brusquée. L'Inde s'est soudain trouvée au pouvoir d'un monarque n'admettant plus autour de lui que des vassaux, et les réduisant par la force à cet état : les horreurs de la conquête du Kaliṅga retentissent encore dans les inscriptions gravées à une époque moins inhumaine de ce grand règne. Mais en Asie un roi n'est que l'effigie de son dieu. La religion brâhmanique était-elle préparée à fournir à Açoka une divinité à qui tout le panthéon fût soumis, comme le pays au roi ? Il y avait bien Prajāpati. Mais ce personnage, pour un tel emploi, manquait évidemment de substance populaire : c'était un dieu rituel, un dieu des savants. Si sa doctrine a eu, comme il nous semble, une influence décisive sur la formation spirituelle de l'Inde médiévale, et si le bouddhisme lui-même lui doit beaucoup, ce n'a été qu'à la longue et par une lente action : celle justement de la classe cultivée qui, en se le donnant comme dieu, avait surtout obscurément tenté de matérialiser une philosophie. Instrument rituel, adapté aux pratiques fermées des brâhmanes, la notion de Prajāpati (en dépit de toutes ses affinités ethnologiques) n'était pas l'instrument de domination religieuse qu'il fallait à Açoka pour la conquête morale d'un continent où tant de races se mélangeaient. Ce n'était pas qu'à des brâhmanes, ce n'était pas

---

(1) Notamment en Mésopotamie où le roi vainqueur ramène à sa capitale, auprès de son dieu propre, les dieux des cités vaincues.

(2) Voir quelques indications sur la constitution de la « famille » de Çiva, *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra, p. 391.

qu'à des âryens qu'il s'adressait. Un dieu des âryens, et plus encore un dieu des seuls brâhmanes, fût resté attaché à ces spécifications rituelles, à ces compartiments ethniques et géographiques que l'empire au contraire entendait rompre à son profit. Il fallait une religion susceptible d'être adoptée par le drâvidien, ou par ce que nous nommons le kolarien aussi bien que par les âryens. En fait, quand le brâhmanisme s'est donné des dieux populaires, Prajāpati s'est éclipsé devant eux : Çiva et Viṣṇu ont leurs sources dans l'Inde entière, et non pas dans les seuls textes brâhmaniques et le second de ces dieux, comme chacun sait, a pourtant dépossédé Prajāpati d'une grande partie de sa légende. On voit donc clairement quel problème se posait à Açoka ; il avait besoin d'un dieu impartial et ce dieu, si l'on considère l'état du pays, n'avait encore à exprimer ni l'emprise définitive de la culture âryenne sur la plus grande partie de l'Inde, ni la complète pénétration des traditions autochtones dans le corps même de cette culture : ce devait être l'affaire de l'hindouisme. Le dieu que réclamait Açoka ne pourrait en somme mieux se définir que comme la transposition sur le plan surnaturel et partant comme la justification supérieure de l'unité politique artificiellement réalisée par le roi. Or, telle est bien sa religion, d'après ses propres inscriptions : il ne s'y réclame que d'une Loi universelle, d'un *dharma* synthétique, en quoi réside l'essence (*sāra*) de toutes les croyances et de toutes les pratiques.

L'impersonnalité et l'abstraction apparentes de cette notion du divin ont dérouté la critique européenne qui admettrait aisément qu'Açoka ait donné dans ses inscriptions, gravées au profit du vulgaire, un aperçu volontairement superficiel de sa pensée. L'erreur, à nos yeux, est complète. S'il est un point que les analyses poursuivies depuis le début de cette V^e^ partie tendent à mettre en évidence, c'est au contraire que les inscriptions d'Açoka expriment entièrement et profondément sa religion.

Culte abstrait ? Il répond au moment où l'idée d'unité a tenté de s'imposer à l'Inde sans être véritablement née d'elle. Mais cette abstraction est limitée par le fait que le système encadre une diversité territoriale des cultes, celle-là fort positive : en ce sens le culte impérial est concret. Il est d'autre part beaucoup moins impersonnel encore qu'abstrait, puisque la personne du Cakravartin en est le centre ; la divinité n'a aucun besoin de prendre corps ailleurs d'une manière tangible ; il lui est permis, en elle-même, de demeurer insondable ; c'est justement une condition qui favorise le prestige du souverain : l'idée vient, à ce qu'il semble, des plus anciennes traditions du pouvoir (1), et son influence sur l'histoire du bouddhisme est actuellement bien loin d'avoir été mesurée. Mais il nous suffira ici d'observer que l'empire maurya marque une certaine discontinuité dans l'histoire indienne. L'évolution religieuse a alors perdu le pas un instant et n'est plus allée de front

(1) Supra, p. 656, etc.

avec l'évolution politique. Les royaumes locaux avaient leurs dieux ; l'empire n'a pu qu'ériger en divinité le principe suprême au nom duquel il brisait ces séparations locales. La loi morale d'Açoka est donc bien à l'image de sa loi politique. Ce dharma se chargera à la longue de représentations religieuses, son abstraction un jour ne suffira plus, et le bouddhisme cinghalais lui-même se donnera un buddha céleste, en qui les rois pieux trouveront leur prototype ; mais la rançon de cette innovation sera de réduire le principe magique et surnaturel du pouvoir royal à n'être plus que le dieu d'une secte. Le dharma d'Açoka ne présentait pas cet inconvénient, qui eût été si fâcheux pour le fondateur d'un empire dont l'unité spirituelle était précaire. Son dharma, dans la mesure où il était un dieu, l'était surtout à travers sa personne, placée également devant tous ses sujets, par l'exercice paternel de son autorité : et voilà le principe d'une divinité commune à tous, qu'un dieu traditionnel n'eût pas été, même se posant en souverain de l'univers, comme Prajāpati.

On comprend mieux par là les accointances de la religion royale d'Açoka et du bouddhisme. Il fallait au conquérant, répétons-le, un dieu impartial, sans préférences à l'endroit des dieux autochtones aussi bien que des dieux indo-européens et une croyance qui ne les niât point, mais se posât en dehors et au-dessus d'eux, les renvoyant dos à dos et résolvant leur conflit par la confiscation de la priorité ; une religion enfin qui ne fût ethniquement ou par une longue tradition, caractéristique d'aucun groupe politique déterminé et exclusif. Laquelle dès lors eût mieux convenu que le bouddhisme au dessein d'Açoka ? La convenance est même si parfaite qu'on en serait surpris, si elle ne se réduisait par l'hypothèse bien vraisemblable d'une action réciproque. Le bouddhisme primitif, dont il nous est si difficile de nous former une idée, n'était dans tous les cas essentiellement inféodé à aucune divinité sectaire, ce qui le rendait très malléable : son dharma était déjà une image approchée du *numen* transcendant que requérait et que suggérait la religion impériale ; mais il est impossible qu'il n'ait pas acquis au service de celle-ci beaucoup des caractères qu'il présente à la date où Açoka nous l'a laissé, définitivement lancé dans le monde, mais lancé, si l'on nous passe l'image, dans le sillage du pouvoir royal. La légende et l'épigraphie d'Açoka seraient confirmées à cet égard par le soin avec lequel les rois cinghalais, les plus constants zélateurs de cette religion, rattachent au souverain Maurya les traditions tout imprégnées de magie qui devaient rester le centre de leur rituel d'Etat. Il faut bien expliquer comment d'une secte avant tout éthique le bouddhisme s'est changé en l'une des plus puissantes religions politiques que le monde ait connues. D'autres souverains peut-être avant lui, mais en tout cas Açoka principalement et la *demande* d'un culte royal doivent être considérés comme la cause la plus active de cette métamorphose : aussi verrons-nous que le dogme s'est parallèlement modifié de manière à répondre à ces besoins, bien étrangers sans doute à la communauté primitive. Le plus clair des idées nouvelles concernant la personne surhumaine du Buddha, dans le Petit

comme dans le Grand Véhicule, n'ont pas d'autre origine. Les souverains indiens furent *lokottara* avant le Buddha et Çākyamuni n'a fait que suivre leur exemple, comme nous achèverons de le montrer dans notre appendice sur *les Sept pas du Buddha*.

L'histoire (autant qu'on l'atteigne) et la légende d'Açoka ne contiennent que les germes de tous ces développements ultérieurs, et le dharma cosmique y prime le Buddha. La mystique du stūpa le prouve assez : les reliques du Maître n'ont pour rôle que d'animer les monuments par lesquels cette Loi uniforme est implantée au centre de chaque province, de chaque district de l'empire. Les stūpa portent dans toutes les divisions administratives l'image réduite et comme le reflet du stūpa de la capitale. S'il est vrai qu'ils recouvrent secrètement le Meru, c'est même, nous l'avons reconnu, un double magique de cette capitale qu'ils dissimulent. Ils sont la marque de l'unité impériale. Celle-ci est traditionnellement une reproduction sur terre de l'unité du monde. Tel est bien aussi le stūpa : il amène la loi totale en chaque élément de son domaine. Mais cette loi totale, nous avons déjà fait remarquer qu'elle n'est autre, sous son aspect concret, que le cosmos correctement conçu. Nous revenons ainsi au substrat de toutes les grandes religions asiatiques. Quelle que soit la raison dernière du monde, son fondement ou son absence de fondement, on n'atteint à la révélation suprême qu'en le conquérant ou en le surmontant en esprit dans sa totalité ; de cette totalité, l'empire idéal est la reproduction sur terre ; les monuments royaux en sont une nouvelle réduction ; quant au roi, il sera de ce fait même l'image de la divinité, s'il en est une. Les ascètes, les initiés pourront aller tout droit au bien suprême. Le commun des mortels y tendra aussi, quoiqu'indirectement et sans concevoir clairement le but, s'ils se conforment au bon ordre politique, — en un mot en obéissant au roi. On a défini plus haut la capitale ou le temple royaux des mésocosmes. Ils se placent entre le peuple et le *summum bonum*, et lui font faire quelques pas vers celui-ci, même quand le peuple, même quand le roi en ignorent la nature ultime. N'est-ce point par l'exercice des vertus du siècle que le Buddha en personne, d'existence en existence, s'est progressivement rendu digne de l'illumination ? Doctrine commode, dont la mise en pratique par le souverain maurya nous montre par conséquent le bouddhisme au service d'Açoka plutôt que le contraire ; toutefois, n'oublions pas que les bons offices de cet ordre finissent toujours par être réciproques.

On a vu comment le culte impérial, avec sa cartographie administrative et sacrée, était en un sens plus attaché à la forme qu'au fond. L'important était de combiner les croyances locales et de les uniformiser sous l'idée d'un pouvoir central. L'abstraction constituait un faible inconvénient et n'ôtait pas la vie au système, se trouvant compensée par le caractère éminemment concret de l'autorité royale au profit de laquelle elle s'exerçait. Ce qu'on voulait, c'était en tous lieux un signe uniforme qui ne supprimât pas, mais qui coordonnât au contraire les particularités de terroir. Le seul mérite du bouddhisme

a été, avec ses stūpa, de fournir ce symbole plus aisément qu'aucune autre religion de l'Inde (le Jainisme excepté, mais aussi ces deux confessions se disputèrent-elles le patronage des rois du Magadha) et le système apparaîtra dans tout son sens, de la base au sommet, si l'on veut bien se rappeler une fois de plus que les stūpa répartis sur les parcelles du cadastre sacré étaient placés sous la garde des génies de lieu, de ces yakṣa où l'on doit reconnaître, à la suite de M. Sylvain Lévi, une transformation accommodante des anciens dieux autochtones.

***

Il resterait à expliquer pourquoi le stūpa, monument royal et lié au sol, a pu se charger de tant d'éléments qui évoquent moins le rituel chtonien que l'astronomie : rappelons la forme de sa coupole, la valeur polaire de son axe, l'intervention du soleil, de la lune (et, à Ceylan, de joyaux caractérisant les planètes) dans son ornementation. Suffit-il de dire que le symbolisme impérial comme l'idée même d'empire viennent de l'Ouest, où le culte s'était de longue date imprégné d'astronomie ? C'est un élément capital. Nous croyons toutefois qu'il est de meilleure méthode de ne pas trop charger l'hypothèse de l'emprunt. Les faits religieux indiens, souvent inspirés par l'exemple étranger, restent finalement de substance indienne : dans le cas présent, peut-être l'évolution du mésocosme rituel nous laissera-t-elle saisir quelque chose de cette importante vérité. Tentons d'y séparer la donnée foncière de l'apport étranger.

L'autel du feu, dans les *Brāhmaṇa*, est assimilé à l'Année. Cette notion est déjà pour une grande part astronomique. Cependant la considération des mouvements célestes y est incontestablement de moindre importance qu'à Sārnāth par exemple. Il est vrai qu'on nous parle des Nakṣatra, ou mansions lunaires et des constellations secondaires qui les accompagnent ; mais c'est au milieu d'autres images, abondantes, colorées et qui attestent que les préoccupations des brāhmanes allaient avant tout aux opérations et manipulations rituelles, au spectacle de ce monde et enfin au désir de gagner les mondes supérieurs, conçus assez concrètement et sans que l'observation du ciel jouât le rôle principal en l'affaire : les eaux célestes et terrestres, les plantes, les oiseaux, les pluies, les parties du corps, les mètres, nous sommes là dans un monde où l'astrologie a sa place, mais à son rang (1). L'autel étant le monde, ses fondateurs ont choisi à titre de symboles de ce dernier ce qui présentait à leurs yeux le plus d'importance. On ne peut se le dissimuler, l'image qui en résulte est lourde de substance terrestre, et près du sol, encore que le rite aboutisse à une conquête spirituelle d'un ordre plus

(1) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 5, 4 ; SBE., vol. XLIII, p. 381 sq.

élevé. Toute la magie préhistorique tient dans une construction écrasée et complexe, qui s'appuie si largement sur cette terre, dont elle prétend absorber l'essence.

Passons au pilier de Sārnāth. La discontinuité est manifeste : d'un si riche contenu, pratiquement rien n'est conservé. Le chapiteau est lui aussi le monde, mais tracé tout entier à l'aide d'abstractions. Les astres, dans le nouveau système, mesurent et produisent si bien les choses que le simple schéma de leurs conjonctions suffit à représenter la création en sa totalité.

L'astronomie avait assurément conduit, entre temps, à d'autres idées que celle de la pesante superposition des étages cosmiques. On considère maintenant davantage l'aspect total du monde ; l'observation des orbes décrits par les astres dans le ciel communique aux images une forme plus intellectuelle, plus impérieuse aussi. A Sārnāth, on a décrit le monde en représentant seulement ses lois, ou si l'on veut les forces qui le régissent dans le temps et le font être. Ce n'est qu'une épure magique, au lieu de la masse pesante des autels du feu avec leurs symbolismes concrets. L'horizon spirituel n'est plus le même.

Ce n'est pas qu'aucun rapport ne se décèle : les quatre planètes du pilier aux lions figurent encore les saisons, présentes déjà dans l'autel, et les deux monuments sont l'un et l'autre mystiquement l'Année. Mais cela n'implique pas que le second dérive directement du premier. Deux considérations détourneraient de le croire. D'une part, en effet, il ne subsiste aucune trace des intermédiaires qu'il faudrait nécessairement supposer ; d'autre part, le style du monument est nettement marqué d'influences occidentales. Ce que son symbolisme offre de nouveau vient donc probablement de la même source.

A certains égards, le problème se pose, en Mésopotamie, dans les mêmes termes que dans l'Inde. Les plus vieilles ziqqurrat, comme celle dont nous avons emprunté la description à M. Woolley, ne réfléchissent qu'une cosmologie rudimentaire et fort matérielle, partie du sol, pour ainsi dire, et ne se représentant le monde que comme la superposition de quelques couches épaisses (terre, air, océan céleste ; eau, terre, ciel, etc.). A ces monuments archaïques s'opposent les tours des sept zones avec leur symbolisme planétaire : comme le pilier de Sārnāth, elles sont le produit d'une cosmologie devenue plus astrologique. Mais là, les intermédiaires existent, et l'on suit dans la théorie du monde l'évolution dont ils fixent les étapes. Cosmologie et édifices sont d'abord plus pesants, plus écrasés, tout l'intérêt restant sur terre ou près de terre. Le ciel même est encore bas. Mais les débuts de l'uranographie relèveront bientôt cosmologie et monuments, en leur ajoutant, vers le haut, des parties où se traduira un élan plus audacieux de la pensée.

Du côté de l'Inde, ce qui décèlerait déjà l'emprunt, outre l'argument artistique, c'est qu'avec le pilier aux lions l'archéologie arrive du premier coup au symbole le plus abstrait et le plus dépouillé. Ce qui prouve ce même emprunt, c'est qu'elle ne s'est pas maintenue à ce point d'abstraction, atteint au contact de l'Iran, longtemps après que l'uranographie babylonienne, dont l'Iran a bien

hérité quelque chose, eût réalisé ses symbolismes planétaires. Si l'Inde avait continué à ne sculpter que des piliers de ce style « persépolitain » et de cette facture astronomique, ç'aurait été que l'influence étrangère l'eût entièrement convertie. Mais il n'en a rien été. Un tel monument demeure épisodique. Il marque par sa forme et son sens l'apogée de l'action des cultures occidentales. Leur apport, qu'il matérialise si heureusement, s'est vite intégré dans la tradition locale, sans effort, par l'heureux génie d'une race longtemps ouverte à toutes les influences parvenues jusqu'à elle, et d'autant mieux qu'elle n'a jamais cherché ni à les dater ni à les authentifier.

Reprenons la série architecturale : nous allons y constater une prompte assimilation de la donnée d'emprunt. Avec les idées nouvelles, l'intérêt qui de tout temps s'était attaché à la substance et à la fruste structure du monde est supplanté ou du moins dépassé par celui que prennent les parties hautes, astronomiques, du schème ; en même temps l'observation des corps et des phénomènes célestes conduit à une idée plus régulière et plus géométrique de la forme de l'univers. Mais n'est-ce pas là en peu de mots tout ce qui sépare le stūpa de l'autel ou de la tombe de l'*agnicit* brâhmaniste ? Ces constructions brâhmaniques étaient à l'image d'un homme ou, pour voler au ciel, d'un oiseau, tout en constituant des microcosmes : vieilles implications rituelles, partant d'un état rudimentaire de la religion, bien que des notions plus raffinées s'y fussent adjointes. Le premier stūpa sera encore massif, comme l'autel et comme la tombe ; comme eux il sera toujours un corps substitué ; mais sa forme extérieure reproduira l'idée que l'on s'était faite, dans l'intervalle, de l'hémisphère céleste, tracé sous nos yeux autour du pôle par la course des astres. Autrement dit le stūpa, bien que se rattachant à tant d'égards à la tombe et à l'autel brâhmaniques, s'en sépare par l'intervention d'une symbolique uranographique, dont nous avons trouvé dans le pilier aux lions l'expression la plus pure. Mais le stūpa en est une application mélangée. Les deux traditions s'y rejoignent et s'y pénètrent l'une l'autre : au pied de la lettre, on peut bien le dire — à moins que toutes nos conclusions antérieures ne soient fausses — puisque le pilier est une image du support cosmique, que l'Inde nommera le Meru, et puisque nous avons dû reconnaître ce dernier au cœur du stūpa. Ce ne serait pas la définition la plus inexacte du monument bouddhique, que de le dire un autel cosmique, pareil à ceux des *Brāhmaṇa*, mais remodelé sur des considérations uranographiques et percé en son centre du pilier de Sārnāth. Qu'est-ce en effet, sinon une coupole de pierre tournant autour d'un pilier identique astronomique, que ce stūpa cinghalais d'où sort une harmikā avec quatre soleils sur ses quatre faces, chacun enrichi en son milieu, comme les rosaces de Sārnāth, d'un cabochon « planétaire », tandis qu'au sommet la roue faîtière et l'anneau de cristal complètent l'absolue similitude des deux polyèdres de référence ?

Ces antécédents expliquent d'ailleurs bien des vicissitudes de l'histoire du stūpa. L'astronomie avait suggéré des superpositions de cieux de plus en plus

abstraits : on n'a eu qu'à faire un nouveau pas pour la dépasser elle-même. Les mondes les plus élevés, au delà du système planétaire, seront désormais composés de pure substance intellectuelle, et la terminologie bouddhique en témoignera, lorsqu'elle les fera par exemple culminer avec « la sphère où il n'est trace ni d'une conscience ni d'une absence de conscience » (*nevasaññānāsaññāyatana*).

Nous l'avons déjà observé, à mesure que ces « paradis » ont crû en nombre et en importance, le centre de gravité de l'édifice sacré s'est corrélativement éloigné du sol. Le même mouvement d'esprit qui avait soulevé en une coupole régulière la tombe écrasée de l'*agnicit*, pour produire un stūpa, a par la suite étiré ce dernier en hauteur, au-dessus de lui-même, en surchargeant l'axe au détriment du dôme d'où il jaillit : pour finir, on aboutit à l'énorme tour de Peshawar, telle que les Chinois la virent, et telle qu'ils nous la décrivent.

⁂

Somme toute, le contact de l'Inde avec l'Occident aux temps bouddhiques n'a fait que hâter une évolution dont les premières phases étaient déjà impliquées dans la symbolique des *Brāhmaṇa* : cette conclusion, à laquelle conduit l'examen du schéma spatial dérivé de l'astronomie, est pleinement confirmée par l'examen du symbolisme chronologique déjà élucidé dans le cours de ce chapitre. Les temples indiens complexes sont des chronogrammes ; le stūpa lui-même, réparti entre les orients, en est un aussi ; le pilier de Sārnāth, avec ses levers héliaques est comme un gnomon composé qui marque conjointement les jours, les saisons et l'année ; l'autel védique nous est apparu comme l'année étalée sur le sol ; les constructions mésopotamiennes enfin, avec leurs chapelets de créneaux-ziqqurrats, ornés de rosaces planétaires, sont des alignements de levers astronomiques, donc apparemment de dates, et elles préparent clairement le symbolisme indien. Ajouterons-nous que la transition est matériellement attestée sur les plus anciens monuments indiens, comme à Bhārhut, par la présence d'un chapelet de créneaux à merlons, du type assyrien (avec naturellement l'intervention probable d'un intermédiaire iranien) sur la balustrade formant la ceinture du dôme « céleste » du stūpa ? On rapprochera nécessairement ce dispositif à la fois du crénelage mésopotamien et du cercle des pierres de clôture magiques, figurant les nuits à la périphérie des *agni* ; et l'on évoquera aussi une fois de plus le compas géomantique et le palais « astral » des Chinois.

Le dernier point qui présenterait quelque incertitude serait l'exacte relation de ces allégories structurales et de la religion royale que nous avons constamment retrouvée derrière elles. Voici comment il nous semble que s'explique ce rapport. La royauté est l'origine des temps comme celle de l'espace : c'est un principe général déjà établi et sur lequel nous n'aurons pas à insister (1). Mais

(1) Supra, p. 697-699, etc.

une correspondance positive, le confirmant concrètement, bref une preuve indépendante de nos thèses d'ensemble serait la bienvenue, au terme de cette partie de nos recherches, où l'on s'est souvent éloigné des sentiers battus. Or, cette preuve existe, et elle va fortement étayer les définitions que nous venons de donner. Les monuments royaux, disions-nous, sont des chronogrammes, ce qui revient à dire des calendriers, et ce sont des calendriers dont tous les éléments se trouvent disposés magiquement sous la dépendance de la personne royale. Mais il est constant que l'un des principes religieux du pouvoir souverain, aussi bien dans l'Inde qu'en Chine, a consisté dans l'institution d'ères dynastiques et, notamment en Chine, dans l'imposition aux vassaux d'un calendrier impérial. Par ces pratiques symboliques le monarque prenait possession du temps, ou de l'ordre cosmique, et l'amenait sur la terre, sous son autorité, ainsi fondée de la manière la plus solide (1). L'érection d'un monument chronographique, comme il nous semble que sont la plupart des temples royaux indiens, et l'instauration d'un calendrier sont ainsi deux opérations de même sens, qui ne visent qu'à manifester la divinité des rois : le calendrier qu'ils imposent est le signe et l'instrument de l'ordre divin qu'ils font descendre sur la terre et leur palais ou leur temple royal, par sa contexture mystique, n'est lui-même pas autre chose qu'un calendrier perpétuel.

Chapitre X.

Le Chronogramme du stūpa et ses niches à Buddha.

Mettre au centre d'un édifice un axe symbolique latéralement orné d'une conjonction astronomique et saisonnière à chaque orient, comme on le fit au Mahāstūpa cinghalais, c'était emprisonner dans la coupole de celui-ci l'« arbre » du temps avec ses branches orientées ; donc, placer les secteurs du monument non seulement sous le signe des quatre points du monde, mais de ses quatre temps. Suivant les principes de composition architecturale que nous venons d'analyser, ce stūpa se présenterait à nous divisé en quartiers aussi bien dans la durée que dans l'étendue ; c'est-à-dire que ses portions se

(1) M. H. Maspero l'a bien montré en ce qui concerne la Chine, les anciens ne distinguaient pas entre ciel et année, astronomie et calendrier. « Quand Yu Hi 羲喜 découvrit la précession des équinoxes on déclara qu'il avait fait du Ciel le Ciel et de l'Année l'Année. Avant lui les Chinois voyaient dans ces deux termes les faces d'une même notion et tous leurs efforts pour préciser le calendrier aboutissaient à chercher les nombres permettant de passer constamment de l'un à l'autre », *Astron. chin.*, *loc. cit.*, p. 277. De même, pour les *Brāhmaṇa*, Prajapati, qui est le Monde, est aussi l'Année : c'est une seule et même chose. La pensée indienne et la pensée chinoise nous semblent là toutes proches.

référeraient à des âges différents, la totalité de l'édifice reconstituant par son ensemble une unité cyclique complète et autonome de temps cosmique. Ces inférences sont assez bien appuyées par l'archéologie du monument, dès ses plus hautes attestations dans les textes.

Les descriptions de la fondation du Mahāstūpa que nous conserve le *Mahāvaṃsa*, nous montrent en effet le roi, « plein d'un empressement joyeux, saluer et vénérer, en passant de l'un à l'autre par une progression régulière, quatre grands Moines, libérés des *āsava*, qui s'étaient placés aux quatre points cardinaux » :

Catuddisaṃ ṭhite tattha mahāthere anāsave
vanditvā pūjayitvā ca suppatīto kamena so...

Il venait justement de déposer huit briques sacrées aux huit points du compas, à partir de l'Est, pour amorcer la construction (1). Ce passage atteste

(1) *Mahāvaṃsa*, XXIX, 64 (cf. 57 sq.), ed., p. 231, transl., p. 196. Sur le symbolisme magique de la fixation des orients « horizontaux » qui assure la descente de la bénédiction divine, cf. supra, p. 710 sq., 767 sq., etc., et comparer, à Ceylan (à une date plus tardive), les dispositions de la grande cérémonie pour l'obtention de la faveur du Buddha, sous le règne de Parakkamabahu II (1236-1271 A. D.) : ce roi fait exécuter le rite essentiel

tassaṃ tassaṃ disāyaṃ tu ṭhatvā ṭhatvā nirantaraṃ
buddhasantiṃ karontehi nandividhipurassaraṃ
Balibhojakajeṭṭhehi...

« par des Anciens [du clan] Balibhojaka, qui, en se plaçant à tous les points du compas, sans intervalle, produisirent en cet endroit la bénédiction du Buddha, à la façon du *nāndin* » [*Cūḷavaṃsa*, LXXXV, 50-51, ed., p. 476; transl., II, p. 164]. M. GEIGER commente : « L'expression *santiṃ kar* (du *skr.* śanti) montre que la tâche de ces gens était d'intercepter toute influence des malins esprits, qui eussent voulu troubler le cours de la cérémonie. *Nandividhipurassaraṃ* le confirme : dans le drame indien le nāndin est l'acteur qui, dans le prologue, a la charge de la prière introductive (*nāndī*), grosse de bénédictions ».

M. GEIGER a traduit en rapportant *nirantaraṃ* à *karontehi* « . . . taking their stand at the divers regions of the heavens... [they] procured without ceasing the blessing of the Buddha » ; il prend ce *nirantaraṃ*, (exactement : « ininterrompu ») en acception de temps. La construction nous paraîtrait réclamer autre chose ; « without ceasing » est le sens le plus courant de l'adverbe, mais ici l'enjambement, qu'implique la traduction de M. GEIGER, nous semblerait rompre le sens et ôter au premier vers tout celui qu'il nous paraît avoir : « *ṭhatvā ṭhatvā nirantaraṃ* : [de point en point, un à un au complet], ils se mettent à tous ces points sans intervalle ». Ce qu'on nous décrit là, c'est la formation progressive d'un cercle magique, fermé de partout : c'est toute l'efficacité qu'en exprime donc *nirantaraṃ*, dans l'espace et non originellement dans le temps. Mais du coup, la « bénédiction » du Buddha sera aussi acquise « sans arrêt », ce qui sera la conséquence de l'absence, dans l'espace, de toute interruption de la protection magique, car l'espace et le temps interfèrent et la plénitude du cercle réalise magiquement la plénitude d'un cycle de la durée. Est-il suffisant, par ailleurs, de traduire *buddhasanti* par « the blessing of the Buddha » ? C'est bien une bénédiction, mais le mot fait image, surtout en ce passage, avec plus de netteté que ne l'a remarqué M. GEIGER. Il semble bien qu'il s'agisse d'un véritable *maṇḍala* : on comparera en effet avec cette protection « à tous les points cardinaux » le

donc en premier lieu l'incorporation des points cardinaux dans le diagramme de la structure ; mais aussi, les affinités de celle-ci avec le temps ne laissent pas de ressortir de l'accent qui est mis sur le passage rituel d'un orient

« tour par la droite » encerclant une ville et la plaçant ainsi sur un terrain magique d'où les dangers et les malheurs sont exclus, par la force de formules que l'on répète pendant la procession [les *paritta*, cf. transl., I, p. 98, 155, 170 ; II, p. 177. Ces cérémonies, dit M. GEIGER, sont évidemment dérivées de la magie populaire. I, p. 98, n. 3] ; on se reportera également à ce que nous avons dit de la ville magique placée au centre des huit directions et à ce passage de la chronique du règne de Parakkamabāhu II :

attana vaḍḍhitass' evaṃ sāsanassa surakkhaṇaṃ
kattukāmo mahārāja rājadhāniṃ samantato
mahātheranaṃ aṭṭhannaṃ aṭṭhayatanavāsinaṃ
. . . . . .
saṃgharāme bahū katvā datvā tesaṃ tato pana
parikkhārehi sabbehi mahāpūjaṃ ca kārayi.

« Dans son désir d'assurer protection à l'Eglise restaurée par lui, ce grand Roi, tout autour de sa capitale, construisit pour les huit grands Abbés des huit sanctuaires... de nombreux monastères... et les leur donna, puis il institua une grande cérémonie cultuelle, ornée de toute la pompe imaginable » [LXXXIV, 17-21, ed., II, p. 469 ; transl., II, p. 155]. M. GEIGER ne voit pas à quoi peut se rapporter la mention de ces huit sanctuaires. Ces fondations à leur profit « tout autour de la demeure royale » *(rājadhāniṃ samantato)*, suggèrent qu'ils sont mis en rapport avec les orients (et leur nombre confirmerait cette vue), en un maṇḍala clos où la protection magique [*rakkhaṇa, rakkhā*, cf. sk. rakṣaṇa, rakṣa, etc.] est réalisée dans les huit directions de l'espace. D'autre part le roi lui-même, dans le texte, n'est jamais nommé explicitement un futur Buddha. Mais qu'à ce moment des idées de cet ordre aient eu cours auprès de lui, c'est ce que prouve le vœu de devenir Buddha prêté à l'un de ses officiers [LXXXVI, 7, ed., II, p. 482 ; transl., II, p. 171] et le titre de Bodhisattva assumé par son propre fils [LXXXVIII, 35, ed., II, p. 496 ; transl., II, p. 185]. N'oublions pas enfin que la religion royale cinghalaise admettait de longue date la prétention à une « Terre de buddha », ou mieux à « l'étage de Buddha » [*buddhabhumi*, cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 363 sq.]. Tous ces éléments de doctrine et de culte envisagés, il est difficile d'échapper à l'impression que le cercle magique de la « *santi* du Buddha » *(buddhasanti)* établi par Parakkamabāhu II ne contenait pas au moins une allusion au terme classique de *santipada* « lieu du calme », désignation du Nirvāṇa [cf. *Aṅguttara nikāya*, ed. PTS., II, 18, où *bhikkhu santo santipade rato*, « le moine apaisé, qui se complaît au lieu de l'apaisement », est comparé au Buddha vainqueur de Mara (a)]. Quoi qu'il en soit, le « lieu suprême de la paix du Buddha » domine ici le système des orients horizontaux, dont la fixation rituelle sert visiblement à le localiser en leur centre : et c'est la formule même de la géomancie transcendante que nous retrouvons ainsi. Elle reste, on le voit, inséparable de la « procession » des orients (*pradakṣiṇā*) génératrice du cercle magique, par lequel le temps s'introduit dans le groupe des orients en les réunissant, et en en faisant un groupe aménagé et accessible suivant une loi d'énumération — loi distributive et constitutive à la fois.

(a) Notion toute proche, du moins quant à la forme où elle s'exprime, de celle que le mahāyāna (notamment dans le *Lotus de la Bonne Loi*) s'est faite de la méditation par laquelle ses « saints », au milieu d'un maṇḍala idéal, s'offrent comme une réplique du Buddha vainqueur de Māra, au Bodhimaṇḍa. Le cercle magique du roi cinghalais aurait-il prétendu représenter non pas simplement le nirvāṇa, « séjour de l'apaisement », mais plus précisément la « plate-forme de l'Illumination », à Bodh-gayā, où l'on adorait ce Buddha vainqueur de Māra, qui est précisément nommé « le soutien des Rois de la Droite Loi » ? (cf. CHAVANNES-S. LÉVI. *Inscriptions chinoises de Bodh-gayā* RHR., 1896).

à l'autre, dans un ordre continu et obligé (*kamena*). Bien avant que le bouddhisme ne vînt à Ceylan, le rituel brâhmanique avait en effet institué la coutume de lier, lors de la préparation du *çmaçāna*, la purification par les régents des quatre orients au tracé symboliquement réglé dans le temps d'un sillon sur les quatre faces, à l'aide d'un attelage de six bœufs. Le *Çatapatha brāhmaṇa* fournit ce commentaire : « six saisons font un an ; il l'établit donc solidement sur les saisons, sur l'année » (1). Ainsi, dans l'exemple brâhmanique, le tour des points cardinaux était déjà étroitement associé à la période annuelle ; le parcours rituel des orients, tel qu'il fut observé au Mahāstūpa, n'a-t-il pas dû avoir une valeur analogue, surtout si l'on se souvient de l'adjonction ultérieure, sur les quatre « soleils » de sa cime, des pierres précieuses où nous avons reconnu l'emblème de levers héliaques inaugurant les saisons ?

Aux huit briques de Duṭṭhagāmaṇi on pourrait aussi comparer les briques utilisées au moment où l'on mettait en train le çmaçāna : une au centre, et un groupe de trois à chaque point cardinal ; « elles sont treize, dit le *Brāhmaṇa*, car l'année a treize mois : il l'établit ainsi solidement sur les saisons, sur l'année ». Groupées trois par trois aux orients selon les saisons, dont elles sont les mois, ces briques composent autour du centre mystique un diagramme quadrangulaire, où il nous sera maintenant permis de reconnaître l'interpénétration annuelle du temps et de l'espace. Le *Mahāvaṃsa*, qui est une chronique et non un traité rituel, se montre moins explicite quant au schème religieux. Il témoigne cependant que le plan reposait sur un système rayonnant de secteurs orientés, fixé aux quatre points critiques de la révolution annuelle : bref sur le cosmogramme typique que nous avons si souvent analysé.

Une dernière remarque : c'est par le Nord-Est que Duṭṭhagāmaṇi acheva son tour d'horizon rituel. Ce fait implique nécessairement qu'il l'ait commencé à l'Est et poursuivi dans le sens de la *pradakṣiṇā* : Est, Sud, Ouest, Nord, et le Nord-Est pour terminer.

..... *suppatīto kamena so*
pubbuttaradisaṃ gantvā... (2)

Il a donc appliqué le rituel normal des cérémonies cultuelles *pour les vivants* et non l'ordre inverse, adopté au contraire dans les cérémonies funéraires, où le tour s'exécute par la gauche (*prasavya*) : Ouest, Sud, Est, Nord — à l'opposé de la pradakṣiṇā. Le *Çatapatha brāhmaṇa*, par exemple, prescrit une pradakṣiṇā pour la fondation d'un autel du feu, et un prasavya lors de l'érection de l'autel cosmique funéraire que constitue le tombeau

(1) *Çatapatha brāhmaṇa*, XIII, 8, 3, 7 ; SBE., XLIV, p. 435. Sur le passage successif d'un orient à l'autre jusqu'à la conquête du point d'en haut, sous la loi d'une progression irréversible qui est l'expression même du temps, cf. la lutte des Deva et des Asura, *BEFEO.*, XXXII, p. 436.

(2) *Mahāvaṃsa*, XXIX, 64-65.

brâhmanique (1): Eu égard aux controverses qu'a suscitées la destination du stūpa — édifice cultuel ou édifice funéraire — on observera que c'est là, dans la chronique pâlie, une indication précieuse. Le grand stūpa royal de Ceylan n'a pas été construit comme une sépulture, mais comme un sanctuaire : ce n'est pas à un mort mais aux vivants, ou à un vivant que la fondation se rapporte. Son pourtour est parcouru non point régressivement, mais dans l'ordre même des temps du Monde, ordre qui mène au ciel.

***

En fait, la structure chronologique du stūpa n'a tendu qu'à se préciser et qu'à s'affirmer par la suite, au cours des transformations typologiques successives du monument. Dès l'exemple cinghalais, nous entrevoyons une distribution dans le temps de son périmètre ; mais il est en tout cas certain que ce principe d'interprétation fondé sur la synthèse spatio-temporelle (où se trouve en règle générale, selon nous, la clef des architectures indiennes), expliquera seul l'évolution iconographique du monument, telle qu'on a pu l'observer depuis le Gandhāra et l'art de Mathurā jusqu'à une réalisation aussi complexe et refouillée que le Barabuḍur. A cet effet, nous examinerons principalement l'histoire des statues dont on l'a orné, bientôt logées dans des niches, dont le nombre, de bonne heure, s'était fixé à quatre, mais qui se sont ensuite multipliées jusqu'à la prolixité du grand édifice javânais.

M. R. D. Banerji expose avec clarté les premières phases de cette transformation dans son intéressant article *Stupas or Chaityas* : (2) « l'addition d'images de Buddha ou de Bodhisattva sur les bases, piédestaux et tambours des stūpa gandhâriens a trait, dit-il, à l'histoire de la plastique plutôt que de l'architecture indienne. Mais l'adjonction de niches ou chapelles aux quatre points cardinaux a conduit à une modification proprement architecturale de l'aspect du stūpa médiéval. Le premier exemple de ces niches sur les quatre faces est un spécimen de stūpa venant de Mathurā et remontant à l'époque Kuṣāna (3). Le tambour est circulaire, mais sur les côtés se trouvent quatre niches contenant chacune une petite figurine de Buddha, assise, les jambes croisées ; toutes sont dans la même attitude...

« Ces niches latérales étaient la plupart du temps occupées par des images de Buddha dans une posture uniforme, mais peu à peu leurs gestes se différencièrent et les quatre Buddha eurent les mains dans les poses conven-

---

(1) *Çatapatha Br.*, autel du feu : VII, 2, 2, 9 sq. ; SBE., XLI, p. 327 sq. ; sur une petite divergence, cf. *ibid.*, n. 2, p. 329 ; tombe : XIII, 8, 2, 6 sq. ; SBE., XLIV, p. 431 sq. [tour par la gauche, *prasavya* : W. S. E. N.]

(2) R. D. Banerji, *Stupas or Chaityas*, Modern Review, vol. XLIII, n° 2, Febr., 1928, p. 139-144.

(3) J. Ph. Vogel, *Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura*, Allahabad, 1910, n°s 1 et 3, p. 166-168 et pl. IV.

tionnelles que les bouddhistes nomment *bhūmisparça°* ..., *dharmacakra°* ..., *abhaya°* ... et *varada-mudrā*. . . » (1).

Ces Buddha adossés au stūpa évoquent l'un des premiers dispositifs cultuels que l'Inde bouddhique ait connus, à savoir le groupe des quatre Buddha qui ont présidé aux phases de cette période cosmique : Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Çākyamuni enfin, dont la loi dure encore. L'ancienneté du culte voué à cette tétrade est attestée par la manière dont en parle HIUAN-TSANG, qui l'a rencontrée un peu partout dans l'Inde. Ses descriptions, nous semble-t-il, la montrent nettement antérieure à l'invention des images. En vingt passages, il mentionne « l'endroit où se sont assis les quatre Buddha passés », auprès de « celui où ils ont marché pour faire de l'exercice ». Ces sites sacrés sont presque toujours accompagnés d'un stūpa ruiné, à demi enfoncé dans le sol et que la tradition locale attribue à Açoka : c'est pour l'ensemble un brevet d'ancienneté. Mais l'argument le plus frappant est que le pèlerin chinois ne parle, en ces divers endroits, que de « la place où les Buddha se sont assis » et de « celle où ils ont laissé la trace de leurs pas » ; d'images, pas un mot, sauf une fois où il écrit : « les quatre Buddha passés se sont assis sous cet arbre ; aujourd'hui, on voit encore les statues de ces quatre Buddha, qu'on a représentés assis » (2). Or, on sait qu'avant toute apparition de la figure du Buddha dans l'iconographie gandhārienne et dans celle de Mathurā, des bas-reliefs anciens ont évoqué les Buddha passés en les représentant allégoriquement par leurs trônes vides. Le témoignage de HIUAN-TSANG se rapporte donc probablement à des sites sacrés où l'on avait vénéré le siège des quatre Buddha et leur « promenoir », avant qu'on n'eût des statues à installer autour de l'arbre sous lequel ils s'étaient assis.

Les Buddha du passé sont normalement figurés tous quatre dans la même attitude. Leurs statues adossées à un arbre, telles que les a vues HIUAN-TSANG, ont ainsi des analogies marquées avec le premier dispositif iconographique au pourtour des stūpa, que nous rappelait à l'instant M. BANERJI et où les quatre Buddha adossés offraient une mudrā uniforme. Il faut s'attendre par conséquent à ce que ceux-ci ne soient autres que Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Gautama, installés autour du stūpa comme ailleurs autour de l'arbre sacré.

On dispose sur ce point de quelques indications assez anciennes, notamment à Sāñcī : Sir John MARSHALL décrit, aux quatre orients du grand stūpa, quatre images de Buddha en haut-relief, dont il est précisément question dans une inscription Gupta (450-51 p. C.), gravée dans la balustrade inférieure (3). Le document relate des dons faits par la dévote laïque

(1) BANERJI, *loc. cit.*, p. 142b-143a.
(2) *BEFEO.*, XXVIII, p. 271.
(3) J. MARSHALL, *Guide to Sanchi*, p. 35 et 77.

Harisvāminī, et entre autres celui d'une somme affectée à l'entretien de lampes devant « les images des quatre Buddha » jalonnant le passage à *pradakṣiṇā* du stūpa. Or ces statues, fort endommagées par le temps, présentent, contrairement à ce qu'a pu croire CUNNINGHAM (1), toutes également la *dhyāna-mudrā* (les jambes croisées à l'indienne, les mains l'une sur l'autre à plat dans le giron, la paume en haut). CUNNINGHAM reconnaissait en elles Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Gautama. Avait-il raison ? L'inscription paraît en tout cas dénoter quatre personnages distincts. Sont-ce bien les Buddha du passé ? A moins de recourir aux Jina du Mahāyāna, on voit mal ce qu'ils seraient d'autre, et la date de la fondation comme l'uniformité des attitudes favorisent peut-être moins cette hypothèse que la précédente. La disposition s'est d'ailleurs conservée en Birmanie, avec l'exacte valeur que lui attribuait CUNNINGHAM. Sur le dôme des anciens stūpa de Pagan, quatre niches marquent les points cardinaux et TAW SEIN KO précise : « Dans chaque niche s'abrite une petite image de Buddha, dans l'attitude de la prédication. Ce sont (en pāli) Kakusandha, Konagamana, Kassapa et Gotama » (2). Le Shwè Dagon, à Rangoon, passe pour contenir à la fois des reliques de ces quatre Maîtres disparus (3). Enfin l'Ānanda de Pagan, édifice complexe dont l'analyse reste à faire, mais dont le dôme plein répond exactement à un stūpa étiré en hauteur, a encore quatre Buddha gigantesques sur les faces du massif intérieur supportant ce dôme et on leur donne les noms des quatre Buddha du passé (4).

M. BANERJI a mis en lumière les origines magadhiennes des monuments de l'Arakan et du Pégou. Il les fait dériver d'un type de stūpa attesté par exemple sur le site de Bodh-gayā et qu'il décrit ainsi : « quatre niches sur les quatre côtés occupent au pied tout le pourtour, avec au-dessus d'elles, sur chaque face, une rangée de quatre stūpa en miniature ; le haut seulement a reçu la forme d'un stūpa » (5). Ces indications achèveraient de prouver que les identifications traditionnelles des Buddha du passé rapportées par TAW SEIN KO remontent, avec le type des monuments de Pagan auxquels elles s'appliquent, à la tradition ancienne de l'Inde centrale.

M. BANERJI se réfère par surcroît à une combinaison, elle aussi attestée à Bodh-gayā, et qui lui rappelle « l'image auspicieuse de tous côtés » (*pratimā sarvatobhadrikā*) des Jaina : ce sont, autour d'un pilier central, quatre images de Buddha, avec chacune un petit caitya à ses pieds. On ne peut manquer d'observer combien ce dispositif adossé à la colonne médiane se

---

(1) A. CUNNINGHAM, *The Bhilsa topes*, London, 1854, p. 191 sq.

(2) TAW SEIN KO, *The evolution of the Burmese Pagoda*, in *Burmese Sketches*, Rangoon, 1913.

(3) FERGUSSON [-BURGESS], *History of Indian and Eastern Architecture*, I, p. 63.

(4) H. YULE, *Mission... to the Court of Ava*, p. 39.

(5) *Loc. cit.*, p. 143[b].

rapproche de l'arrangement cultuel décrit par HIUAN-TSANG. Les quatre caitya, un pour chaque Buddha, appuient l'hypothèse que nous avons là aussi sous les yeux les quatre Maîtres accomplis de notre période cosmique.

Enfin ces quatre « memorials » joints aux Buddha adossés ne pourront manquer de rappeler une page bien connue de M. Sylvain LÉVI :

« C'est au souvenir d'Açoka que le Népal rattache... ses monuments les plus anciens. Pendant son séjour dans la vallée, l'auguste pèlerin aurait érigé cinq *čaityas* l'un au centre de Patan, les autres aux quatre points cardinaux à l'entour de la ville. Açoka aurait voulu commémorer, par chacun de ces čaityas, la date initiale de chacun des quatre âges (yuga) du monde. Si peu fondée que soit la légende, elle justifie du moins la désignation appliquée à ces monuments : ce ne sont pas des stūpas, puisqu'ils ne recouvrent pas de saintes reliques, mais simplement des čaityas, des monuments, au sens rigoureux du mot, destinés à évoquer de pieuses pensées. Ces čaityas des quatre points cardinaux existent encore, intacts dans leurs grandes lignes et leur aspect général ne contredit pas la tradition : un hémisphère massif de terre, garni d'un revêtement de briques, bordé d'une plinthe également en briques, qui pose sur un trottoir circulaire. Quatre chapelles disposées aux quatre points de l'espace, s'adossent à la calotte sphérique et s'y encastrent ; chacune d'elles contient l'image de l'un des quatre Bouddhas « cardinaux ». L'hémisphère est couronné par un cube de maçonnerie peu élevé qui supporte une pyramide massive de briques, étagée en treize sections. » (1)

Nous sommes à présent en mesure de mieux comprendre ces dispositions. Affecter à chacun des points cardinaux un monument commémorant la date initiale d'un des quatre âges du monde, c'est reconstituer architecturalement le schéma spatio-temporel, objet des précédentes recherches. Les orients n'y sont pas simultanés, mais datés, ce que symbolise leur prise en charge par des Buddha successifs et la transition de l'un à l'autre de ceux-ci figure l'évolution du monde, qui « passe » avec eux d'âge en âge, en un cycle fermé. Nous pourrons nous expliquer, par cette considération, un détail auquel M. Sylvain LÉVI ne s'est pas, semble-t-il, arrêté : il nous parle des quatre stūpa « cardinaux » mis en relation avec les quatre âges du monde,

(1) S. LÉVI, *Le Népal*, II, p. 1 sq. Quelles que soient l'authenticité de la tradition et la date des monuments, ces Buddha cardinaux ont-ils jadis été Krakucchanda, etc., comme pourraient le donner à penser les traditions qui lient parallèlement le nom d'Açoka au culte des quatre Buddha du passé [constamment HIUAN-TSANG mentionne des stūpa « d'Açoka » auprès des lieux de culte consacrés à ces personnages, supra, p. 810 ; en fait, il est bien exact qu'il leur avait élevé des stūpa : MOOKERJI, *Aśoka*, p. 81, 84, 88, etc.], ou bien dès la fondation de cet ensemble architectural et symbolique les Jina ont-ils pu se dissimuler derrière ce diagramme des Ages du monde, auxquels ils président, loin au-dessus des Buddha humains ? L'essentiel est d'observer que rien, cosmologiquement ou iconographiquement, n'est changé au dispositif, puisque Jina et Buddha humains correspondent également, un par un, aux ères.

et aussi de quatre Buddha « cardinaux » ; on s'attendrait donc à ce que chaque stūpa, de par sa relation avec un âge et un Buddha, ne fût consacré qu'à un seul Buddha. Or, ils les montrent tous les quatre et le système complet des Buddha cardinaux est ainsi reproduit à chaque point cardinal. Il y avait là une petite difficulté ; ce n'en est plus une : le grand schéma embrassant les quatre coins de la ville, est constitué, dans sa totalité, par la réunion de quatre éléments locaux, qui ne sont pas autre chose que sa quadruple répétition à plus petite échelle. Quatre stūpa, chacun pour un âge, autour de la ville ; quatre Buddha, chacun pour un âge, autour de ces stūpa : le schéma crucial des quatre âges se reproduit donc à chacun de ces âges, symbolisme « de position », dont nous n'ignorons plus la valeur arithmologique et ontologique.

Ainsi, puisqu'on lui associe par quartiers les Buddha jalonnant la chronologie du monde, le stūpa doit nécessairement s'analyser en quatre secteurs cosmiques, qualitativement différenciés dans le temps. Figurées sur le modèle de Bodh-gayā, comme dans l'ensemble du groupe de Patan, par quatre stūpa distincts aux points cardinaux du dispositif, ou marquées par la présence des quatre Maîtres successifs, comme sur chacun des stūpa de Patan, comme autour de celui de Sāñcī, ou enfin comme à Pagan, les quatre régions de l'espace entrent dans la structure de l'édifice, conçu à la fois comme un cosmogramme et comme un chronogramme. Les rosaces « planétaires » adjointes au Mahāstūpa d'Anurādhapura devaient constituer une figuration assez claire de ce schème. Mais les briques des orients déposées par Duṭṭhagāmaṇi lui-même avaient sans doute déjà rempli, plus discrètement, un office analogue.

***

La liaison mystique des Buddha du passé et du cycle temporel qu'ils incarnent avec le système des orients ressort d'autre part, dans le *Mahāvastu*, d'un passage très instructif de ce qu'on pourrait nommer l'avadāna ou le sūtra de Jyotipāla. Comme le remarque M. Senart, c'est en effet un vrai sūtra indépendant du contexte que l'histoire de Ghaṭikāra et de Jyotipāla, dont l'introduction débute par la formule classique : « Voici ce que j'ai ouï rapporter... (*evaṃ mayā çrutam*)... ».

Un jour, Bhagavat arriva au village de Mārakaraṇḍa, chez les Koçala, et s'y arrêta dans un bois. « Or, le soir venu, Bhagavat se leva de l'endroit où il s'était absorbé en méditation et sortit de sa hutte. Il regarda en l'air ; puis il porta son regard sur les quatre points de l'horizon ; après quoi il l'abaissa vers le sol ; enfin, apercevant un coin de terrain parfaitement uni, il se mit à sourire et il y marcha longuement. » Ānanda, qui avait observé tout cela, en rendit compte aux bhikṣu et ensemble ils allèrent demander au Buddha ce que signifiait son sourire : « Ce n'est jamais sans cause, ce n'est jamais sans raison

que les Buddha parfaitement accomplis se mettent à sourire ». Et le Maître de répondre : « Tu vois cet emplacement, Ānanda ? » « Assurément, Bhagavat ». « Eh bien, Ānanda, c'est à cet endroit même qu'était situé le parc du Bienheureux Kāçyapa (*ārāmavastu*, corr. judicieuse de M. SENART : Ms. *āgamav°*). Tu vois cet emplacement ? » « Assurément, Bhagavat ». « Eh bien, Ānanda, c'est là même qu'était située la hutte du Bienheureux Kāçyapa. Tu vois cet emplacement ? » « Assurément, Bhagavat. » « Eh bien, Ānanda, c'est là même qu'était situé le promenoir du Bienheureux Kāçyapa, [long] de soixante [pas]. Tu vois cet emplacement ? » « Assurément, Bhagavat. » « Eh bien, Ānanda, c'est là même que se sont assis les trois Tathāgata, les trois Saints, les trois Buddha parfaitement accomplis : j'ai nommé le Bienheureux Krakucchanda, le Bienheureux Kanakamuni et le Bienheureux Kāçyapa. » Sur le champ, Ānanda « étendit en hâte son vêtement plié en quatre et invita Bhagavat à s'y asseoir, afin que quatre Buddha aient joui de ce lieu. Alors, après avoir reçu les hommages des religieux, Bhagavat leur offrit de leur raconter une histoire édifiante relative à sa vie antérieure et ayant trait à ce village de Mārakaraṇḍa » : comment du temps du Buddha Kāçyapa, il avait, après diverses aventures, reçu de ce Buddha une prédiction confirmant sa future acquisition de la Bodhi (1).

Le sourire du Buddha signale habituellement que le Maître porte en lui une idée transcendante, relevant de la Science des seuls Buddha et qui sera le thème de l'enseignement qu'il va délivrer. Mais ce dernier reste souvent impliqué dans une parabole, et cela dans les textes pâlis aussi bien que dans les sūtra mahāyānistes les plus développés. C'est le cas ici, où le Buddha ne fait qu'esquisser l'idée secrète dont partait son sourire. On nous le montre d'abord inspectant successivement tous les points du compas ; après quoi il évoque les Buddha du passé : il est certain qu'il existe une corrélation entre ceci, qui est l'objet de son prêche, et cela, qui en est l'annonce. Il y a là l'indice d'un lien secret entre la série chronologique des Buddha humains et celle des Orients.

Ānanda fait un siège à Çākyamuni pour s'asseoir au même endroit que ses trois prédécesseurs : cela seul suffirait à nous rappeler les sites nombreux où HIUAN-TSANG a vu les trônes, et une fois les images des quatre Buddha, installés face aux quatre orients. Avec le *Mahāvastu*, nous sommes vraisemblablement devant l'appareil cultuel archaïque qu'éclaire le témoignage du voyageur chinois, appuyé, comme on vient de le voir, sur les données de l'archéologie indienne et sur les survivances birmanes. Mārakaraṇḍa est un emplacement sacré, où les quatre Buddha du passé se sont arrêtés, où l'on montre leurs traces, notamment celles de leurs pas — du moins pour Kāçyapa, prédécesseur immédiat de notre Maître. Par la suite, les quatre

(1) E. SENART, *Le Mahāvastu*, Paris, 1882-1897, I, p. LIV-LV, 317 sq., 607 sq. Cf. infra, p. 833 sq.

sièges, en attendant les statues, marqueront sans doute « la place où ils se sont assis », et ce site deviendra l'un de ceux rencontrés en si grand nombre par HIUAN-TSANG : à Mārakaraṇḍa, les termes mêmes dont il se sert dans les *Mémoires* s'appliqueraient au lieu où les Buddha ont marché et à celui où ils se sont assis, selon le témoignage du *Mahāvastu*.

Un des éléments principaux de ces traditions religieuses fera plus loin l'objet d'une note développée ; c'est le caṅkrama, ce promenoir ou cette promenade du Buddha que HIUAN-TSANG mentionne régulièrement auprès des lieux consacrés au culte des quatre Maîtres, et qui se trouve constituer aussi l'une des caractéristiques du site de Mārakaraṇḍa. Le plus célèbre se trouvait à Bodh-gayā, au Nord de l'arbre de l'Illumination, et il marquait l'endroit où le Buddha, après sa victoire et son acquisition de la sagesse suprême, avait, disait-on, marché pendant sept jours : des lotus signalaient la trace de ses pas. Nous montrerons que ce genre de monument, en évoquant la marche miraculeuse accomplie par lui à sa naissance sur un sol nivelé d'où jaillissaient des lotus, est la matérialisation d'un miracle célèbre, l'aplanissement du monde sous les pieds du Buddha. L'idée qu'on exprime ainsi serait que Çākyamuni, en cette dernière existence, est d'ores et déjà passé au-dessus du monde perceptible, dans la diversité bigarrée duquel les liens de la transmigration retiennent les créatures. Il est supérieur à toutes celles-ci, et à chacun des niveaux où elles sont réparties.

C'est pour confirmer cette accession à un état privilégié, qu'à sa naissance le Bodhisattva nouveau-né commença par inspecter les quatre orients, le nadir et le zénith. N'ayant aperçu nulle part aucun être qui fût au-dessus de lui, il fit entendre un grand rire et accomplit ses pas triomphaux sur un sol magiquement nivelé, en s'écriant : « Je suis le Chef du Monde, le Meilleur du Monde, l'Aîné du Monde ! ».

Comme ses prédécesseurs, et notamment comme Kāçyapa, le dernier d'entre eux, il était en effet parvenu à l'existence qui devait faire de lui un Buddha. Tour d'horizon et promenade lui confirmaient cette prise de possession de la période cosmique qui entrait ce jour là sous sa loi (1).

Tous les termes de cette description traditionnelle de la naissance se retrouvent dans le *Jyotipāla sūtra*, où ils se rapportent au Maître dans l'exercice de sa vie méditative ; mais il importe d'observer qu'ils y sont à demi voilés. Le « sourire » du Buddha tient lieu d'un grand rire ; il inspecte les points cardinaux : mais on ne nous dit pas explicitement que cet examen l'assure qu'il est l'Unique, l'Aîné, en un mot le Buddha de cette époque du monde, on nous le laisse à deviner ; il marche ensuite sur un sol uni : mais ce n'est qu'un symbole, au lieu d'un miracle. Cette formule s'appliquerait assez bien à l'épisode tout entier : il se présente comme

(1) *Mahāvastu*, II, p. 21.

un symbole. C'est la révélation, mais ésotérique, du miracle de la naissance. Comme au jardin de Lumbinī, Çākyamuni prend ici encore possession de la période cosmique qui reconnaît sa loi. Il est le seul chef du monde pour cette période, pareil à ceux qui ont présidé aux âges précédents de la loi : c'est donc toute la bouddhologie traditionnelle qu'exprime le *Mahāvastu*, en mettant le siège des quatre Buddha au milieu du tour des orients parcouru par le regard du Buddha : « le regard du lion », disent les récits de sa nativité.

Car la réunion en un même endroit des souvenirs laissés par les Maîtres disparus fait matériellement apparaître la périodicité des venues de Buddha : ils se suivent, à d'immenses intervalles, mais se tiennent par ceci que chacun reviendra sur les pas de ses prédécesseurs. Ce souci, très apparent chez Hiuan-tsang, et déjà dans le *Mahāvastu*, de marquer non seulement le principe du retour des Buddha, mais l'endroit même où leur manifestation doit être attendue, l'expliquerons-nous par une piété uniquement tournée vers le passé ? Comment n'aurait-on pas cherché dans ce passé la promesse d'un avenir pareil à lui ? Maitreya sera un nouveau Çākyamuni, de la même façon que celui-ci a suivi les traces de Kāçyapa ; cette dernière transmission est évoquée directement dans le *Mahāvastu* : le récit précède la relation d'une prédiction de sa grandeur future faite à celui qui devait un jour devenir Çākyamuni par le Buddha Kāçyapa.

Chapitre XI.

Le caṅkrama, l'arbre et la hutte.

Mais examinons plus attentivement ce texte et la documentation qui s'y rattache, tant écrite que figurée. Nous retrouvons partout une mise en scène curieusement uniforme. Bosquet, hutte et promenoir, voilà le paysage que nous décrit notre *Jyotipāla sūtra* : le Buddha s'est arrêté sous les arbres du bosquet, il s'est retiré dans la hutte, puis il en est sorti pour se promener sur un terrain uni. Auprès de ce bosquet, quand il évoque Kāçyapa, il ne désigne pas autre chose à Ānanda que la hutte et le promenoir de cet ancien Tathāgata. Passons à Bodh-gayā. La promenade du Buddha après l'Illumination nous est contée par les diverses *Vies* avec un grand luxe de détails, et le récit de Hiuan-tsang, contrôlé en majeure partie par les résultats des fouilles de Cunningham, nous permet de nous faire une idée assez précise des lieux. Or, ce qui ressort de l'ensemble des témoignages, c'est que le caṅkrama du Buddha y était mis en relation avec deux objets : un pavillon de pierreries construit par les dieux pour abriter le Maître, et l'arbre de la Bodhi lui-même. La marche miraculeuse du Buddha au-dessus du monde, que symbolise spécifiquement le caṅkrama, se reproduit encore lors du Grand Miracle de Çrāvastī, quand il passe et repasse dans les airs, au milieu de divers

prodiges : certaines traditions font alors construire par les dieux un caṅkrama magique, confirmant par là les affinités des deux thèmes (1) ; mais l'on sait par ailleurs que les deux accessoires essentiels de la scène sont un pavillon où le Buddha s'installe et un arbre miraculeux qu'il a fait pousser tout d'un coup : les trois symboles sont ici une fois de plus rassemblés (2). Reportons-nous à la nativité. Le nouveau-né y exécute sept pas sur un sol miraculeusement nivelé et d'où sortent des lotus ; l'événement se situe auprès d'un arbre dont Māyādevī saisissait une branche, au moment où son flanc s'ouvrit et laissa sortir l'enfant, sans douleur pour la mère ; il resterait à trouver le pavillon : or, les textes mahāyānistes, à l'imitation du *Lalitavistara*, nous montreront Çākyamuṇi séjournant dans le sein de sa mère abrité par un merveilleux édifice de pierres précieuses que les dieux avaient mis là : l'exacte contre-partie du pavillon de pierreries de Bodh-gayā (3). Cette dernière coïncidence est frappante. Elle n'intéresse qu'une famille de textes, mais il y a en fait, comme nous le verrons bientôt, une correspondance profonde entre les versions apparemment discordantes de cet épisode classique. Toutefois, tenons-nous-en pour l'instant aux témoignages que nous venons de grouper et qui sont justiciables d'une explication uniforme. Partout se répète, sous des expressions variées, un même schématisme : auprès d'un arbre, le Buddha sort d'un abri, et il exécute une promenade sans toucher le sol. Qu'est-ce que tout cela symbolise ? L'arbre cosmique est le perchoir de l'animal solaire ; l'abri que Māyā donne au Buddha a pu être comparé à l'enveloppement du soleil dans les ombres de la nuit ou de l'orage ; la naissance miraculeuse, au jour qui naît ou à la nuée qui se fend ; quant à la marche céleste, ce serait celle de l'astre. Il y a peut-être du vrai dans ces spéculations. Cependant nous ne nous préoccuperons pas ici de découvrir quels phénomènes astronomiques correspondent à l'arbre, à l'abri et à la promenade du Buddha. Non pas qu'on n'en puisse trouver : on en aurait même plusieurs pour un ; et c'est ce qui nous paraît indiquer que ces interprétations, que les bouddhistes des temps postérieurs ont pu connaître, ne sont pas originelles. Il y a sans doute quelque connaissance du ciel dans les anciennes légendes bouddhiques ; mais elle n'est nullement l'objet direct de la pensée. C'est plutôt d'une cosmologie assez primitive d'allures que d'astronomie véritable qu'il s'agit ici, et encore est-ce seulement par un détour qu'elle s'est introduite dans le bouddhisme.

Ce peu d'astronomie et cette cosmologie s'étaient en effet fixées dans des rites brâhmaniques que nous verrons que le bouddhisme s'est assimilé ; d'où l'emprunt d'un symbolisme qu'on pourra dire, à certains égards, « solaire »,

(1) Nous reviendrons sur ce point dans notre appendice sur le Caṅkrama.

(2) A. Foucher, *Le Grand Miracle de Çrāvasti*, JA., 1909, I, p. 10, 28.

(3) Cf. Senart, *Lég. du Buddha*, p. 260 sq. ; détails analogues dans les traditions méridionales. *ibid.*, p. 262, n. 1.

mais que la religion bouddhique n'a pas été chercher pour lui-même dans les traditions brâhmaniques. Il faisait partie du lot (1).

Rien n'est plus dangereux que de prétendre expliquer un vieux texte à l'aide de ses interprétations plus modernes, toutes valables qu'elles puissent être à l'égard de la conscience religieuse des siècles suivants. Comme ces interprétations se sont nécessairement réglées sur la donnée ancienne qu'elles ont reprise, elles paraîtront en rendre compte : elles n'ont que ce but. Mais l'origine et la valeur primitives échappent ainsi à l'enquête. C'est ce qui est arrivé à M. SENART et aux tenants de l'hypothèse solaire. Personne n'a dit plus de choses justes et pénétrantes que ce savant, et personne peut-être n'est resté plus loin de la conception bouddhique initiale. Instruits par cet exemple, tenterons-nous au contraire d'expliquer le symbole par la pratique, en faisant de celle-ci, par excès de prudence, le seul terme positif auquel il vaille de s'attacher ? L'école d'OLDENBERG y a excellé : on opposera par exemple la religion du canon pāli aux sūtra du Grand Véhicule ; contraint de reconnaître tout ce qu'il tient de mythes dans plusieurs *sutta* de ce canon pāli lui-même, on les sacrifiera au besoin, on les retranchera, comme des additions tardives, pour s'en tenir à la doctrine des couvents, telle que la donnent les textes de discipline : et l'on croira tenir un état archaïque, antérieur aux fantaisies de la légende. On expliquera par conséquent le culte des caṅkrama du Buddha à la lumière des traditions monastiques : les bhikṣu avaient coutume de marcher à des heures régulières pour éliminer les humeurs pernicieuses et pour activer la digestion. C'est sur ce modèle qu'auraient été conçus les caṅkrama des lieux-saints, et la mythologie qui s'y rattache serait une accrétion secondaire.

Mais l'examen des textes n'est pas favorable à cette hypothèse. Les promenoirs du *Vinaya* sont déjà très compliqués et manifestement parvenus au terme de leur évolution typologique : ils ont escalier d'accès, balustrades et toit, exactement ce qui a existé à Bodh-gayā et dont la majeure partie a été retrouvée en place par CUNNINGHAM (des bases de colonnes ont suggéré l'existence d'un toit). On est donc obligé de reconnaître que ce témoignage du *Vinaya* pāli ne représente pas plus exactement l'époque même de Çākyamuni que les couvents de brique ou de pierre des beaux siècles de la religion ne sont pareils aux modestes abris où le Maître itinérant et les premières communautés ont pu se retirer. L'archéologie permet ainsi de fixer la date relative du témoignage pāli : elle est basse. En effet, avant les promenoirs couverts du *Vinaya*, on a eu probablement de simples assises de pierre, comme HIUAN-TSANG en décrit encore ; avant celles-ci, un sentier où l'on avait cru vénérer les propres pas du Maître. De même pour le vihāra : par delà les bâtiments de pierre, replaçons ceux de

(1) Infra, p. 829.

bois, et plus haut encore, la simple hutte de branches et de feuilles dont M. Foucher a retrouvé la trace, véritable garantie d'origine, jusque dans l'ornementation des édifices les plus magnifiques qu'aient élevés les âges postérieurs (1). Enfin ajoutons qu'il est permis de se figurer, par derrière la pompe tout empreinte de mythologie des cultes voués à l'arbre de la Bodhi, l'arbre ou le modeste bosquet sous lesquels s'abritaient la méditation et la hutte des premiers temps. Ainsi, au fur et à mesure que nous remontons vers les sources, l'appareil extérieur du site sacré s'amenuise. Comparée aux relations chinoises ou aux *Vies* du Buddha, avec leurs palais et leurs promenoirs de brique, de pierre de taille, voire de pierres précieuses, comparée même à l'archéologie de Bodh-gayā, la scène de Mārakaraṇḍa acquiert un intérêt singulier. Elle fixe l'état archaïque du culte. En même temps, elle trahit l'une des influences qui ont le plus directement concouru aux premiers développements du bouddhisme. Car le site dépeint dans le *Mahāvastu*, avec son bosquet, sa hutte et sa clairière où l'on peut marcher à l'aise, ne laisse pas, pour l'Inde de l'époque, d'avoir une valeur précise : c'est l'ermitage-type d'un āraṇyaka, d'un de ces solitaires méditatifs dont la tradition est védique et dont on commence à mesurer le rôle actif dès le moment où le bouddhisme, en se répandant à travers l'Inde, s'est naturellement transformé en fonction de cette expansion (2).

La remarque recoupe ce que l'analyse typologique du vihāra avait fait apercevoir à M. Foucher. Ce n'est pas vers les gros couvents où a fleuri le bouddhisme monastique, c'est vers la cabane d'un ermite que nous ramène l'étude du caṅkrama. Il n'en est que plus saisissant de constater — dans les *Vies* siamoises par exemple — que des récits tout à fait fabuleux du séjour de Çākyamuni à Bodh-gayā, n'aient toujours à leur disposition, pour installer leurs pavillons et leurs promenoirs d'or, de cristal et de pierreries, que le plan même du modeste habitat des ascètes. S'il est dit dans le *Lalitavistara* que la promenade du Buddha s'effectuait de la Mer d'Orient à la Mer d'Occident, soupçonnerons-nous une allusion directe au soleil et à ses déplacements, jusque sous les dispositions les plus anciennes ? L'abus serait évident. Croirons-nous au contraire que la simple installation forestière où nous a conduit l'analyse, dépouillée de toute spéculation abstraite, forme un point de départ raisonnable et fondé en nature, pour l'étude de la tradition bouddhique ? Un aspect concret et positif, c'est bien ce que beaucoup d'auteurs constituent leur critère d'ancienneté : la mythologie, selon eux, ne serait venue qu'après, par une sorte de maladie de la pensée, dont eût été exempt le premier bouddhisme, celui du Buddha historique.

---

(1) Supra, p. 587.

(2) J. Przyluski, *Le Bouddhisme*, Paris, 1932, p. 23, 24, 28, etc. ; L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1925, p. 355 sq.

Le point est d'importance ; touchant au caṅkrama, il est même capital : nous verrons en effet qu'à ce monument et à la marche surhumaine qu'il exprime, tient une donnée centrale de la dogmatique. Du bouddhisme pāli au Mahāyāna le plus développé, la tradition de ces édifices a revêtu des formes par où les deux groupes d'écoles sont en contact plus étroit qu'aucune part ailleurs. La progression est continue et sous cet aspect tangible, paraît être la progression régulière des doctrines, dans le sein d'un religion dont on a trop méconnu l'unité spirituelle.

A une date assez ancienne, il existe un bouddhisme mythologique. D'où vient-il ? De quand date-t-il ? Ses conceptions transcendantes reposent dans une large mesure sur la théorie de la marche divine, donc sur celle du caṅkrama, tel qu'on le vénérait à Bodh-gayā (1). Si le monument, de son côté, procède d'installations toutes pratiques, dans le goût des restitutions où se complaisait OLDENBERG, le fil des idées mythologiques s'interrompt avant qu'on n'ait remonté jusqu'à ce caṅkrama. Il faudra admettre qu'elles n'ont commencé qu'après l'établissement d'une donnée pratique, et interprété plus ou moins abusivement celle-ci. Au delà du bouddhisme qui fait du Maître un personnage surnaturel, formule d'où procède le Mahāyāna, on devra donc restituer une époque rationaliste et aussi éloignée que possible de l'esprit mythologique : on en fera la forme originelle de la religion. Le nouveau bouddhisme se serait dans ce cas enté sur un tronc fort différent de lui. Il ne resterait plus qu'à rattacher cet événement à des influences extérieures d'assez basse époque : par exemple au fait nouveau d'une implantation hellénistique dans le Nord-Ouest de l'Inde.

C'est bien la théorie qui rallie actuellement les suffrages les plus considérables.

Mais si l'exemple privilégié du caṅkrama nous montre au contraire le bouddhisme (quelle qu'ait été sa forme primitive) absorbant les idées nouvelles bien avant l'établissement de la documentation pāli, et les recevant de plain-pied de la spéculation post-védique, dès laquelle l'élaboration mythique était en cours, à la fois du fait d'un apport d'idées occidentales et de par la marée montante des croyances aborigènes — alors il faudra réviser nos tables de valeurs.

Nous ne rappellerons pas ici les réserves générales que nous avons plusieurs fois formulées à l'endroit d'une méthode qui attribue au début de toute évolution sociale, technique ou religieuse, le caractère d'un état de nature, placé sous le signe de la raison, et cela, sous ce prétexte spécieux, qu'on peut bien philosopher à perte de vue sur un rite ou un monument, mais qu'il faut d'abord qu'une technique ait fourni, par ses propres lois et sans

(1) Nous avons allégé ce court exposé des références, que l'on trouvera ci-dessous réunies dans notre Appendice sur le Caṅkrama et les Terres pures.

métaphysique, l'objet même de la métaphysique. Ce serait peut-être vrai d'un commencement des hommes, mais les hommes ne commencent pas : ils prennent toujours pour thème et pour point de départ un état positif, certes, mais qui doit aussi s'interpréter historiquement comme le terme et le point d'arrivée d'une période précédente de la réflexion religieuse ou de la systématisation sociale. La logique des sentiments religieux aboutit périodiquement à des formules ou à des objets allégoriques qui par la suite se transmettront d'âge en âge. alors même que leur raison d'être se sera perdue. Ils nous paraîtront donc illogiques, ou sembleront ne dépendre que des règles techniques de leur exécution, jusqu'à ce que nous ayons su en rétablir l'origine spirituelle; à moins que les idées du milieu où ces survivances se perpétuent ne finissent par se les intégrer, par un effort d'assimilation, en leur fournissant de nouveaux fondements intellectuels, d'accord avec la nouvelle tournure des esprits, et ceci devient le point de départ d'une nouvelle phase dans l'histoire de l'idée.

Deux moments du bouddhisme se caractérisent de la sorte, en leur opposition, d'une part à l'aide des monuments et des traditions tardives du lieu de la Bodhi et d'autre part à l'aide des frustes aménagements d'un site comme celui de Mārakaraṇḍa. Ces deux ordres de documents marquent bien la période d'un de ces rythmes historiques auxquels nous venons de faire allusion. En remontant les âges du bouddhisme, nous voyons en effet tomber la croyance à des pavillons et à des chaussées de pierreries, puis nous voyons même disparaître les interprétations en brique ou en pierre, et l'on ne nous parle plus d'une marche qu'ont baignée les deux Océans. Le symbolisme ambitieux des temps postérieurs, celui auquel M. Senart a surtout été sensible, se réduit et s'efface. Nous aboutissons finalement à une cabane et à un arpent de clairière. Mais — et c'est là le tournant délicat — ce point initial ne nous a pas ramenés à un âge d'or de la raison pratique : la cabane rituelle de l'ascète brâhmanique a déjà toute une histoire et une valeur allégorique, qui vont se placer à l'arrière-plan du bouddhisme. Une interprétation finit là où l'autre commence : les deux auront quelque rapport, mais il est de bonne méthode, croyons-nous, de leur reconnaître un développement autonome, de part et d'autre du point de relais. Sous une concordance indéniable, les notions qui ont façonné le symbolisme post-védique ne sont sans doute pas exactement celles que le bouddhisme a mises en jeu un peu plus tard, pour se justifier à lui-même des dispositions cependant identiques à celles qu'ont connues les āraṇyaka.

Mais cette manière de prendre les choses n'est valable que si nous trouvons une explication historique du relais : comment bouddhisme et ascétisme brâhmanique sont-ils entrés en cet étroit contact? M. L. de La Vallée Poussin et M. Przyluski nous diront que c'est par recouvrement, quand la religion de Çākyamuni a été portée un peu partout par l'essaimage de ses communautés. C'est bien, dans l'ensemble, ce qui a dû arriver. Pour la hutte et le caṅkrama, nous allons toutefois voir intervenir un troisième terme, par lequel s'expliquera mieux la transmission.

Chapitre XII.

La conception « royale » du Buddha et le rituel brâhmanique.

La critique interne de ces traditions fournit déjà quelques indications sur leurs affinités. Quelle signification religieuse la hutte et la clairière de l'ascète pouvaient-elles avoir, qui rende compte du rôle que la légende du Buddha s'est trouvée déterminée à leur faire jouer ? Nous avons, croyons-nous, été mis dans le bon chemin par le parallélisme constaté entre les scènes où revient le thème de la marche divine, à Bodh-gayā, à Mārakaraṇḍa, etc., et l'attestation la plus illustre de ce thème, c'est-à-dire l'histoire merveilleuse de la nativité. Les pas du Buddha sur un sol aplani, après l'inspection des orients, sont en diverses circonstances comme une mimique du miracle des Sept Pas. Et là se trouve, autant que nous en puissions juger, la seule explication plausible de la curieuse donnée fournie par le *Lalitavistara*. Dans les différentes versions de la marche sur le caṅkrama, le Buddha sort d'un pavillon. Comment l'idée a-t-elle pu venir d'introduire celui-ci dans le sein de Māyādevī ? Rien n'est plus bizarre que cette description de la grossesse de la reine, si nous nous en tenons à la lettre des textes ; mais rien au contraire n'est plus simple et plus parlant, dès que l'on regarde un peu au delà du bouddhisme.

On sait que dans la pratique brâhmanique l'obtention temporaire d'un corps ou d'une naissance rituels est l'objet des cérémonies de la dīkṣā, auxquelles nous avons déjà fait allusion : pour lui permettre de communiquer avec les dieux, on donne au sacrifiant un corps nouveau et à cette fin on lui fait revêtir figurativement la nature d'un embryon ; les poings au menton, bégayant, enveloppé de vêtements qui sont l'amnion et le chorion, il sortira de cette épreuve comme il en naîtrait. Or, un élément fondamental de l'opération est l'inclusion temporaire du candidat à l'immortalité rituelle dans une hutte spéciale qui est expressément assimilée à une matrice (*yonir vai dīkṣitasya dīkṣitavimitam*, Maitrāyaṇī-Saṃhitā, III, 6, 7) ; « [les prêtres] le font entrer dans le hangar spécial ; le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la dīkṣā ; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient » (1). Si l'on a transporté dans le corps de la mère du Buddha le « pavillon de pierres précieuses » que la légende fait d'autre part voisiner avec le promenoir de Bodh-gayā, c'est sans doute que ce pavillon avait une valeur traditionnelle bien arrêtée, et déjà reconnue à la hutte en matériaux légers des installations plus sobres admises par les traditions primitives : il était la matrice du Buddha, comme le bâtiment spécial des *Brāhmaṇa* celle « de qui fait la

(1) S. Lévi, *Doctr. du Sacrifice*, p. 104.

dīkṣā ». C'était tout simplement identifier la naissance du Buddha non à celle d'un mortel, mais à la naissance surnaturelle qui, dans les traditions pré-bouddhiques, s'acquérait par le sacrifice. Tous les miracles dont nos textes sont unanimes à entourer ce glorieux événement confirment l'interprétation ; c'est une naissance magique qu'ils nous décrivent. Ils en empruntent les circonstances aux pratiques religieuses courantes dans l'Inde pré-bouddhique.

Ce point de départ que nous nous donnons a déjà le mérite d'échapper à la systématisation solaire. C'est sur un ensemble préexistant de pratiques et de croyances et point du tout sur l'observation du ciel que se sont réglés les bouddhistes quand ils ont éprouvé le besoin de changer en un roman édifiant et surnaturel la part de traditions authentiques qu'ils avaient pu conserver sur la personne de Çākyamuni.

Il faut maintenant expliquer la façon dont s'est imposée à eux cette substitution d'une dīkṣā à une naissance normale : car il ne manquait pas d'autres moyens de se représenter l'origine surnaturelle du Maître.

Observons que la naissance du Buddha n'est pas, comme le cérémonial brâhmanique courant, l'acquisition d'un corps magique éphémère. Le miracle est définitif. La personne surhumaine de Çākyamuni lui est acquise jusqu'à son nirvāṇa. Si donc il est permis de comparer sa Nativité à une dīkṣā, ce sera à une dīkṣā d'effet prolongé. Il en est justement une, dans les textes brâhmaniques, dont l'effet est viager : c'est celle qui précède le sacre. Par elle et par les cérémonies qui suivent, on acquiert à vie la personnalité surhumaine qui est celle des rois. Il nous paraît d'autant plus certain que tel est le modèle choisi par la nouvelle hagiographie bouddhique, que c'est pour elle un article de foi que les signes entourant la naissance du Buddha s'appliquent aussi bien à un futur roi Cakravartin. L'indétermination sera soigneusement maintenue dans tous les récits : jusqu'au moment où il renonce au monde, ou même jusqu'à l'instant de la Bodhi, il n'est pas décidé, aux yeux de ceux qui l'entourent, si Çākyamuni sera roi universel en ce siècle, ou bien Buddha. Si donc, au témoignage du *Mahāparinibbāṇasutta* pāli, sa toilette funèbre et sa sépulture doivent encore être faites selon les modèles fournis par le rituel royal, a fortiori est-ce à celui-ci que nous devons recourir pour l'interprétation de ses premiers faits et gestes, de sa Nativité, éminemment marqués par cette ambiguïté suggestive. On a fait naître Çākyamuni à l'état de Buddha dans les formes où l'on concevait que le roi naissait à la condition royale, le jour du sacre. La naissance d'un enfant royal préfigure ce suprême couronnement, puisque celui-ci sera par lui-même une naissance nouvelle : de même on a conçu la Bodhi sur le modèle de la Nativité, et réciproquement.

Les traits arbitraires et incohérents sont en apparence multipliés autour du petit Siddhārtha : mais ils s'interprètent clairement dès qu'on les comprend à la lumière des prescriptions valant pour la consécration royale, ou Rājasūya,

décrite avec tant de détails dans les *Brāhmaṇa* et les *Çrautasūtra* (1). Nous ne signalerons que pour mémoire plusieurs correspondances importantes, mais déjà étudiées par M. SENART : notamment l'apparition des « joyaux » ou des « trésors » (ratna, pāli : *ratana*, cf. PTSD., s. v.) caractéristiques du Cakravartin, lors de la naissance du Buddha, tout comme la consécration royale demande qu'on exécute une cérémonie pour chaque « joyau » (i. e. le Ministre, le Général, etc.), à tour de rôle (*ratnahavis*) (2). M. SENART n'entreprend nulle part une comparaison systématique : s'il l'eût tentée, son érudition ne nous aurait laissé qu'à glaner après lui. Mais il ne l'a pas fait, et les traits principaux restent à déterminer. Il est regrettable que, pour lui, tout ait dépendu immédiatement du thème central de la journée solaire, résumée en douze points (3) : légende du Buddha et cérémonial royal concourraient ainsi à une glorification du dieu soleil. Les comparaisons transversales n'ont pas éveillé son intérêt. Ce sont elles cependant, de texte à texte, qui vont nous fournir quelques appuis.

Le premier acte du Buddha à sa naissance est d'inspecter l'univers : il n'y reconnaît aucun être qui lui soit comparable, il s'en proclame le Meilleur et l'Aîné, il se voit le Chef de toutes les créatures. Or, dans le *Mahābhārata*, Yudhiṣṭhira dit de même à Kṛṣṇa : « Il ne suffit pas de souhaiter la consécration royale. Le roi seul obtient le rājasūya, qui embrasse tout, qui est honoré en tous lieux, qui est le souverain de tous les êtres » (4). La notion se retrouve

---

(1) L'autorité fondamentale reste toujours A. WEBER, *Über die Königsweihe, den Rājasūya*, in Abhandl. d. Köningl. preuss. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, 1893. [Nous renvoyons à la pagination du tiré à part] ; M. SENART, dans sa *Légende du Buddha*, subit à cet égard comme à d'autres l'inconvénient du principe légèrement inexact selon lequel il a appliqué son admirable et profonde érudition ; M. KEITH, *RPhVU.*, II, p. 340 sq., fournit un lucide résumé ; OLDENBERG a consacré quelques lignes seulement de sa *Religion du Veda* au rajasūya, sans apporter beaucoup de nouveautés (notons en passant qu'il niait que la dīkṣa fût la mimique d'une naissance : mais on a généralement admis contre lui la réalité de cette interprétation, si clairement fondée sur les textes) ; M. HOCART a réuni un peu à bâtons rompus dans son ouvrage des informations fort intéressantes (*Kingship*, p. 70 sq.) ; enfin M. PRZYLUSKI semble se disposer à reprendre sur des bases toutes nouvelles l'interprétation solaire : il échappe aux faiblesses de ses devanciers en ne faisant plus état d'une observation astronomique posée comme telle, mais d'une astronomie rudimentaire, mythologique et à comportement sociologique, toute venue du folk-lore. Ce serait ainsi jusqu'aux sources les plus lointaines des croyances religieuses étudiées ici par nous que sa recherche remonterait, dans la mesure appréciable où les dites croyances procèdent des points de folk-lore esquissés par lui (J. PRZYLUSKI, *Un ancien peuple du Penjab : les Salva*, JA., 1929, I, p. 311-349 ; appendice : *les origines de la dikṣā védique*, p. 349-354).

(2) SENART, *Légende du Buddha*, p. 12 sq. [p. 14 : la formule « sept ratna » est déjà védique], 50 sq., 252 et passim ; sur la naissance « simultanée » des joyaux et du Buddha, supra.

(3) *Légende...*, p. 432 sq.

(4) *Mahābhārata*, II, 559 cité par M. SENART, *Légende*, p. 67.

encore dans des vers relatifs à Hariçcandra (1) qui, « monté sur un char victorieux tout orné d'or, conquit par la majesté de ses armes les sept continents. Quand il eut achevé de conquérir la terre entière avec ses montagnes, ses bois et ses forêts, il offrit le grand sacrifice du rājasūya ». C'est le motif bien connu de la Conquête des Régions par le Cakravartin et M. SENART observe : « La conquête universelle qui dans le *Brāhmaṇa* était l'effet du sacrifice, en est ici la condition préliminaire ». On voit combien exactement une telle conquête préliminaire est comparable au tour d'horizon de Çākyamuni, et aux sept pas qui lui permettent de s'affirmer « le Meilleur des êtres ». Le miracle de la terre nivelée sous lui signifie de son côté, comme on le montrera plus loin, qu'il est passé au-dessus des montagnes et des vallées, dominant désormais les niveaux du monde qui contiennent les êtres. Or, dans le rituel des *Brāhmaṇa*, le roi lui aussi est constamment mis en possession des régions de l'espace, non point simplement par un circuit en armes à travers le monde, mais par des procédés magiques qui y suppléent (2). Le « regard du lion », que le Bodhisattva nouveau-né jette à tous les orients, réalise une conquête spirituelle analogue.

Le roi est consacré par une onction (*abhiṣeka*) multiple, dont le principe est que toutes les eaux célestes et terrestres, réunies dans quatre vases, sont répandues sur lui (3). A la naissance du Buddha, le thème du mélange des eaux se retrouve : deux nāga dans les sources anciennes, sept ou neuf par la suite, vomissent sur lui des torrents d'eaux célestes, chaudes et froides, se réunissant en un mélange agréable. C'est encore une image favorite du bouddhisme chinois et annamite, que cette scène où les dragons, dressés au-dessus de l'enfant, l'apergent simultanément (4).

Le roi doit exécuter les trois pas de Viṣṇu, symbole de l'ascension des mondes, jusqu'au « pas » ou « séjour » suprême (*paramapada*, le terme sanskrit est amphibologique) ; les sept pas accomplis par le Buddha le mènent pareillement au sommet du monde (*lokagge*) (5), et réciproquement, de même que le Buddha est passé au haut du monde, le roi du *Çatapatha brāhmaṇa*, ayant accompli les pas de Viṣṇu, se placera au-dessus de toutes choses (*sarvam evedam uparyupari bhavati*) (6). On pourrait être tenté de comparer le Buddha directement à Viṣṇu, mais l'histoire des doctrines ne permet pas de supposer, à la date où nous nous plaçons, une communication aussi intime entre le dieu sectaire et la religion du Buddha : tout se simplifie dès que l'on

---

(1) *Ibid.*, II, 489 sq.

(2) *Çatapatha brahmaṇa*, V, 2, 4, 4 sq., 4, 1, 3 sq., etc. ; SBE., XLI, p. 48 sq., 91.

(3) A. WEBER, *Rajasūya*, p. 33 sq. ; *Çat. br.*, V, 3, 4 ; SBE., XLI, p. 73-80.

(4) H. DORÉ, *Vie illustrée du Bouddha Çakyamouni*, Chang-hai, 1929, fig. 5.

(5) *Çat. br.*, V, 4, 2, 6 ; SBE., XLI, p. 96, pour les correspondances bouddhiques, voir les références dans l'appendice.

(6) SATYAVRATA SĀMĀŚRAMI, *The Çatapatha brāhmaṇa of the white Yajurveda*, Bibl. Indica, vol. V, Kanda V, Calcutta, 1907, p. 272.

reconnaît que c'est le roi que copie le Buddha de la légende, et qu'il imite Viṣṇu à travers lui, non directement. Il est une prescription formelle et qui domine encore les rituels royaux de l'Inde comme de tous les pays de civilisation indienne : le roi dès l'instant où il est passé au-dessus de notre terre, ne doit plus fouler celle-ci. On a étendu une peau de tigre sur le sol, au moment où il a dû exécuter ses pas symboliques ; il mettra ensuite des chaussures en peau de sanglier qui intercepteront le contact interdit de la plante de ses pieds et du sol : faute de quoi, le pied du roi fendrait la terre, et celle-ci, ébranlée sous lui, le secouerait et le renverserait (*ava-DHŪ*) (1). De même, à la naissance du Buddha, Brahmā et les dieux prennent soin que ses pieds ne touchent pas la terre : on le reçoit sur une étoffe merveilleuse, ou dans un filet d'or, ou dans une peau d'antilope « comme celles qu'on emploie dans le cérémonial royal » ou enfin dans la peau de tigre elle-même (2). Nous ne nous occuperons pas pour le moment du filet, symbole dont le sens est ici fort instructif, mais que nous ne pourrons pleinement comprendre que dans les derniers chapitres de notre mémoire. Nous signalerons par contre une correspondance frappante entre l'étoffe divine et la peau de tigre des deux traditions parallèles. C'est sur la seconde que le sacrifiant du Rājasūya exécute ses pas ; or, si les textes bouddhiques ne nous disent point que le Buddha a marché sur l'étoffe où on l'a reçu, mais sur la terre nivelée sous ses pas, les monuments anciens placent au contraire la marque de ses pieds, ou des lotus qui les symbolisent, sur l'étoffe elle-même, tenue par les deva au côté de Māyā (3). C'est que l'aplanissement miraculeux du sol et l'insertion d'une étoffe ou d'une peau sous les pieds du Buddha ou du roi ont la même valeur : l'une ou l'autre dispositions expriment simplement que le personnage surhumain se déplace au-dessus du niveau cosmique où nous sommes retenus, entre nos monts et nos vallées. Les lotus jaillis sous les pieds de Çākyamuni restent ainsi la transposition fabuleuse du privilège royal. M. Hocart a signalé qu'en Egypte on liait des lotus et des papyrus sous les pieds du roi, ces deux plantes représentant le Nord et le Sud du pays, au-dessus duquel l'allégorie élevait le divin personnage du Pharaon (4). La station miraculeuse du Buddha ou des dieux sur un lotus a dans l'Inde un sens analogue.

Le roi est donc installé rituellement au-dessus de tout au monde ; le *Çatapatha* règle là-dessus le symbolisme du trône : « On apporte un trône [pour le roi] ; car, en vérité, quiconque acquiert un siège dans les airs,

---

(1) *Çr. br.*, v, 4, 3, 19-21, ed. V, p. 286-87 : SBE., XLI, p. 102-103.

(2) *Nidānakathā*, in Rhys Davids, *Buddhist Birth stories*, p. 67 ; Hardy, *Manual*, p. 145, etc.

(3) Senart, *Légende*..., p. 367, n. 1 ; Fergusson, *Tree and Serpent worship*, XCI, fig. 4.

(4) Hocart, *Kingship*, p. 84.

acquiert un siège au-dessus [des autres] : voilà pourquoi ses sujets sont assis au-dessous de lui, qui est assis en haut » (1); c'est par un symbolisme analogue que la poignée d'herbes sur laquelle Çākyamuni s'assied à Bodh-gayā subit une métamorphose miraculeuse : « instantanément cette herbe fut transformée en un trône de quatorze coudées de hauteur » (2) : elle est devenue le trône de diamant (ou de foudre : *vajra*) où le Buddha conquiert l'Illumination. Le *Lalitavistara* nous dépeindra ce trône au sommet des trois mille chiliocosmes, c'est-à-dire, comme dans le *Brāhmaṇa*, « au-dessus de toutes choses » (3).

Le roi reçoit ensuite un sabre rituel qui représente le foudre d'Indra (*indrasya vajra*) (4). Le trône de la Bodhi porte précisément le nom de *vajrāsana*. Le foudre fait-il partie des emprunts bouddhiques au rituel royal ? Sans doute ne peut-on pas s'attendre, à date ancienne, à voir le Buddha tenir une arme à la main : ses attributs sont tout spirituels, et ses sept joyaux impériaux, par exemple, sont les Constituants de l'Illumination (5). Que l'imagination des poètes ait bien cependant refait la légende, sur ce point encore, à l'imitation du symbolisme royal, un vers du *Lalitavistara* le montrera clairement. L'armée de Māra assiège Çākyamuni, assis sur le trône de Vajra; tout à coup, « le Bodhisattva se frappa le front avec la main droite ; et le démon le vit. 'Le Bodhisattva, a une épée à la main', se dit-il (*bodhisattvasya haste khadga iti*) et il s'enfuit du côté du midi » (6). Le Bodhisattva, pour mettre en déroute les puissances mauvaises, brandit donc, s'il est permis de dire, des armes spirituelles qui, si elles veulent symboliser le foudre, n'y parviennent qu'à l'imitation de l'équipement rituel attribué au roi dans le *Brāhmaṇa*.

On pourrait prolonger cette comparaison ; mais les indications qui précèdent suffiront à montrer que les *sutta* pāli ne nous égarent pas en faisant allusion au rituel des Rois à propos du Buddha. Leurs vues concernant sa personne sont déjà imprégnées de la théorie supramondaine que devaient développer les sūtra du Mahāyāna : la conception brâhmanique de la royauté en est la source commune ; que toutes nos sources s'accordent à maintenir de la naissance jusqu'aux funérailles du Buddha un symbolisme en partie double, valable pour lui comme pour le Cakravartin, c'est, nous semble-t-il, la trace évidente de l'emprunt.

---

(1) v, 4, 4, 1 ; SBE., XLI, p. 105.

(2) Senart, *Légende*..., p. 202.

(3) Supra, p. 825, n. 6.

(4) *Çat. br.*, v, 4, 4, 15 sq. ; ed. p. 308 sq.; SBE., XLI, p. 110. Un brahmane remet le sabre symbolique au roi en lui disant : « Tu es le foudre d'Indra » (*indrasya vajro'si*). L'objet lui-même est identifié au foudre (*vajro vai sphyaḥ*) et c'est par contagion que sa qualité se transmet au roi.

(5) *Bodhyaṅga*, Senart, *Mahāvastu*, II. Introd., p. xxxvii.

(6) *Lalitavistara*, trad. Foucaux, I, p. 271, ed. Lefmann, I, p. 317.

Plus nettement encore pour la naissance que pour la mort du Maître, il a suffi de suivre les dispositions du culte royal lorsqu'on a voulu se faire une idée plus ornée de la carrière du Saint. Qu'il y ait eu des allégories solaires par là derrière, d'accord, mais à l'état second : on en a pris ce qui se trouvait fixé dans la coutume des rois. Le Buddha, à de certains moments, est-il comme une réplique du soleil ? Nous le voulons bien, mais par personne interposée : entre les deux intervient la figure traditionnelle du roi. M. L. de La Vallée Poussin écrit quelque part, à propos des Signes du *Mahāpuruṣa* : « Nous avons affaire... à un type d'ordre mystique, antérieur à Çākyamuni et dont nous connaissons, outre le Buddha, deux exposants, le roi à la roue et Nārāyaṇa (Viṣṇu) » (1). C'est la manière de voir de M. Senart : le soleil se place immédiatement derrière chacune de ces trois grandes figures, rangées sur la même ligne. Nous n'accepterions cette opinion qu'en rompant au contraire la ligne et en ajoutant quelque chose à la formule, pour l'appliquer à Çākyamuni : le Buddha n'est pas l'exposant du type abstrait au même titre que le roi ; il est secondairement l'exposant de ce dernier. S'entend, à l'origine de la légende : car par la suite, le symbolisme s'est développé pour soi et par soi ; dans le passage au Mahāyāna tardif, il se suffit à lui-même. Mais ce serait une erreur de croire que l'élément mythique ait directement modelé le nouveau Buddha que nous voyons paraître dans nos premiers témoignages textuels. La figure du roi universel a été reprise par le bouddhisme, pour ses propres fins, au point mort où l'avait amenée une spéculation antérieure.

On scinde d'ordinaire l'évolution du bouddhisme en deux moitiés que partage la thèse du « Buddha au-dessus du monde » (*lokottara*). L'une de ces parties est laissée au Petit Véhicule, l'autre contient le Grand en germe. On fait procéder le dogme crucial d'une réflexion savante sur la personne du Buddha : la conception métaphysique de sa nature à laquelle on serait ainsi parvenu l'aurait soulevé au-dessus des conditions vulgaires de l'existence, qu'il domine désormais. Cette analyse philosophique est sans doute partiellement exacte et nous lui trouverons un emploi plus tard, mais en ce qui concerne la légende proprement dite, elle demande à être interprétée et ramenée à ses justes proportions.

Il est clair que les bouddhistes ont éprouvé de bonne heure, et en dehors des arguties d'école, le besoin d'agrandir et de diviniser la personne de Çākyamuni. (Nous admettrons en effet qu'une réalité historique et humaine répond à ce nom : le nier serait plus gratuit encore que de le croire.) Mais dès la plus ancienne littérature, le processus de divinisation est achevé dans l'essentiel, puisque nous n'avons aucune connaissance authentique d'une religion qui ne

---

(1) *Bouddhisme. Opinions sur... la dogmatique*, p. 243.

soit celle des Marques et du Stūpa. En ce sens précis, le Buddha lokottara est un bien commun, ainsi que M. L. de La Vallée Poussin, entre autres, l'a déjà fait remarquer. Toutes les écoles l'ont admis, avant que certaines n'eussent confisqué et magnifié le thème.

Nous n'aurons plus à nous évertuer en d'illusoires controverses sur les origines dogmatiques de la nature « supramondaine » attribuée au Buddha par le nouveau bouddhisme. Cette religion a trouvé son type idéal tout formé à côté d'elle, dans l'Inde brâhmanique où plongent tant de ses racines. Il est imprudent de prêter aux querelles savantes une trop grande importance aux débuts d'un mouvement religieux : ici, nous pourrons nous passer de cette hypothèse et de cet anachronisme. Il a suffi qu'on se représentât Çākyamuni comme un personnage royal pour qu'il devînt du même coup *lokottara* : le roi jouissait éminemment de ce privilège, qui règle encore l'étiquette des cours. Idée concrète, partout admise, reçue de tous, et que les bouddhistes ont pu appliquer à leur Maître sans épiloguer d'abord sur ses conséquences métaphysiques. Le double témoignage archéologique et rituel nous semble décisif : lotus, caṅkrama et trône répondent point pour point aux chaussures magiques, aux tapis et au siège qui portent le roi au-dessus de ses sujets. Le roi, au sortir du Rājasūya, littéralement est *surhumain*. Il serait sans doute un peu forcé de le croire *surnaturel*. Cette distinction nous paraît éclairer les origines du Mahāyāna. Le bouddhisme ancien est unanime à conférer à Çākyamuni les prérogatives royales : en cela il ne tendait pas tant à se donner un Buddha surnaturel que surhumain. Il en faisait un héros, plutôt qu'un dieu. Voilà la phase commune, où déjà le Mahāyāna se prépare, mais où c'est la conscience religieuse du bouddhisme tout entier qui le prépare.

Toutefois le personnage du roi avait derrière lui un long passé religieux. Dans l'Inde où naquit le bouddhisme, dans celle où il prit la forme que nous lui connaissons, de multiples influences se sont réunies en ce personnage, au moment où le védisme s'indianisait, et se teintait en même temps de nouveaux apports occidentaux. Le thème proche et en somme assez humain du roi recouvrait de la sorte un fonds immémorial, qui du coup est passé, en puissance plutôt qu'en acte, dans le sein du bouddhisme, dès qu'il se voulut un Buddha balançant le prestige royal. C'est ici un exemple remarquable de ce que nous appellerions un *métalogisme*, en modifiant légèrement, dans ce cas particulier, la formule de M. Lévy-Bruhl [1] : le Mahāyāna a tiré au clair, selon ses propres conceptions spirituelles, le contenu impliqué dans une don-

---

[1] Dans le domaine des présentes recherches, la fréquence des termes s'écartant de la logique courante dans les milieux où ils sont attestés évoque en effet juste le contraire d'un *pré-logique* : ce sont les survivances d'une logique disparue avec les croyances ou les institutions qui la fondaient, c'est un *post-logique*, ou un *métalogique*, s'il est permis de forger ce mot. Un processus normal d'assimilation tend d'ailleurs à leur restituer, vaille que vaille, de nouvelles bases conformes à l'état nouveau des esprits.

née prise d'abord par le commun bouddhisme, en bloc, à la tradition royale qu'il trouvait vivante autour de lui. Le Hīnayāna a réagi en sens inverse, répudiant même, dans ses propres sūtra, une bonne part du surhumain qu'ils avaient absorbé : les conséquences de l'emprunt lui ont répugné. Il y a eu de la sorte divergence, et divergence profonde, mais portant sur l'interprétation et non sur le principe. D'où la parenté de certains développements philosophiques et d'où aussi tant de coïncidences rituelles, qu'on ne devra pas toujours considérer simplement comme l'imitation des nouveautés du Grand par le Petit Véhicule. Le culte royal cinghalais en donne un exemple frappant, avec ses rois échafaudant des prāsāda à étages pour se rapprocher de l'« étage » ou de la « terre » (*bhūmi*) de Buddha et l'on remarquera, dans le même ordre d'idées, la généralité du culte du Buddha paré, attesté dans tous les pays où le canon pāli fait loi comme dans les communautés mahāyānistes

Chapitre XIII.

Çākyamuni et Maitreya dans le rituel « royal ».

La scène située par le *Mahāvastu* à Mārakaraṇḍa admet ainsi une double série d'analogies : d'un côté, et d'accord en cela avec la légende du séjour à Bodh-gayā, ce texte instructif se modèle sur la nativité du Buddha, et de l'autre, aussi bien par le passage dans le vihāra que par l'inspection des orients et que par la marche divine, il évoque la consécration royale des rituels brâhmaniques. Les deux rapprochements sont possibles à la fois, et même leur convergence révèle l'identité secrète de leur signification : le sacre royal est en effet conçu comme une naissance surhumaine et par réciprocité la naissance du Buddha a été imaginée conformément au symbolisme du sacre.

Les suites inévitables de cette modification des croyances sont que la qualité de Buddha a tendu à se trouver spécifiquement conçue comme une charge royale, transmise dans un esprit de succession dynastique. Il est bien admissible qu'un système des Buddha du passé et peut-être de l'avenir soit antérieur à cette phase. Mais dès qu'apparaît Maitreya, la notion du Buddha royal s'accuse avec une grande netteté en tant que telle. Dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, c'est, peut-on dire, le manteau royal qui fait le roi ; le prêtre, alors que le prince est assis sur son trône, jette ce manteau sur lui en disant : « tu es la matrice de la royauté » (*kṣatrasya yonir asi*) (1). « Le *tārpya* (vêtement de lin ou vêtement oint de beurre) est « l'*ulba* (enveloppe interne de l'embryon, amnion) de la souveraineté (*kṣatra*), » le *pāṇḍva*

(1) *Çat. br.*, v, 4, 4, 3 ; ed., p. 304-05 ; SBE., XLI, p. 105.

(vêtement de laine rouge) en est « le *jarāyu* » (enveloppe externe de l'embryon, chorion), le manteau « la matrice... » (1). Ainsi le prêtre qui conduit le sacre du roi « le fait naître de ce qui est la matrice de la royauté (i. e. le manteau : *tad yaiva kṣatrasya yonis tasyā evainam etaj janayati*)» (2). Or, M. Przyluski l'a démontré, c'était un manteau royal que le kaṣāya tissu de fils d'or que les textes du cycle maitréyen attribuent à Çākyamuni et lui font confier à son disciple Mahā-Kāçyapa, en le chargeant d'attendre la venue de Maitreya pour lui remettre cet insigne suprême de sa mission (3). Quand Maitreya aura fendu la montagne magique où Kāçyapa s'est caché, et quand il prendra le manteau de fils d'or, c'est sa qualité de Buddha qu'il revêtira définitivement ; il se placera dans la « matrice » de la dignité de Buddha : et ce sera suivre encore les rites de la consécration royale. Aussi bien est-ce à un Buddha royal que l'on apportait, à Bodh-gayā, des kaṣāya d'or. Manteau, couronne et parures, la majestueuse figure qu'on vénérait sous cet appareil était un personnage souverain, qui matérialisait à souhait la transmission de la souveraineté de Çākyamuni à Maitreya, puisque nous avons reconnu que ces deux Buddha sont représentés à la fois par la statue (4). Ajouterons-nous que le thème de cette double identification se trouve déjà dans le *Çatapatha brāhmaṇa* ? A un certain moment de la cérémonie, le roi procède à une lustration, puis il exécute les trois pas de Viṣṇu ; il se place ainsi au-dessus de tout ce qui existe en ce monde ; après quoi il verse l'eau lustrale non employée dans un vase sacré (*pātra*), qu'il remet à son fils préféré en formulant ce vœu : « que ce fils perpétue mon énergie » (*tasmā etat pātraṃ prayacchatīdam me'yaṃ vīryaṃ putro 'nusaṃtanavat*) (5). Ceci fait, il procède à une offrande à Prajāpati, auquel il adresse ces mots : « Personne d'autre que toi, ô Prajāpati, n'est devenu toutes choses (litt. toutes les formes, *viçvā rūpāṇi*) ». Il ajoute paradoxalement, en désignant son fils et en se désignant lui-même : « voilà le père de moi que voici », et de cette façon, « il mélange leurs deux énergies » (*tad enayor vīrye vyatiṣajati*) ». Ensuite il rétablit l'ordre authentique, il refait le père le père, le fils le fils et de nouveau il est dit : « ainsi, il mélange leurs deux énergies » (6). « Le commentateur Mahīdhara expose, à titre d'illustration, ce qui se serait passé pour le sacre de Daçaratha, roi d'Ayodhyā et père de Rāma. La première

---

(1) Senart, *Légende*...., p. 56 ; Weber, *Rajasūya*, p. 44 sq.

(2) *Çat. br.*, v, 3, 5, 22 ; ed., p. 233 ; SBE., XLI, p. 86.

(3) J. Przyluski, *Le Parinirvaṇa*..., JA., 1919, I, p. 396 sq.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 269 ; *kaṣāya* d'or mentionnés dans les inscriptions chinoises de Bodh-gayā, Chavannes, RHR., 1896, p. 15, 22.

(5) *Çat. br.*, v, 4, 2, 8 ; ed. p. 273 ; SBE., XLI, p. 97. Le *Çatapatha* est moins explicite, pour cette formule, que les autres rituels étudiés par Weber, et où le roi dit : « qu'il continue mon œuvre, qu'il continue mon énergie (*idam me karmedaṃ vīryaṃ putro 'nusaṃtanotu*) » Weber, *Rājasūya*, p. 54, et n. 3.

(6) *Ibid.*, v, 4, 2, 9.

formule eut été : 'Rāma est le père de Daçaratha', la seconde 'Daçaratha est le père de Rāma'. » (1) Par ce procédé magique, l'échange des noms réalise la fusion des personnalités et les deux « énergies » royales, celle du roi et de son successeur désigné, s'interpénètrent. Cette identification magique assure par contact la transmission de l'« activité » (*karman*) de roi. Sous l'appareil de la consécration royale, la statue à double sens de Bodh-gayā nous paraît avoir réalisé, entre Çākyamuni et Maitreya, un « passage d'énergie » et un « passage de mission » analogues. « Du fils il fait le père, du père il fait le fils », dit le *Çatapatha brāhmaṇa* : c'est bien dans le même esprit que l'image du Māravijaya faisait de Maitreya Çākyamuni, en même temps qu'inversement elle donnait dans Çākyamuni la révélation de Maitreya. Comme la succession d'un roi, celle du Buddha demandait à être assurée : on l'a conçu d'après le même principe et dans les mêmes formes cérémonielles. Notons que l'allégorie se réalise éminemment non en quelque obscur couvent, mais sous l'arbre même de la Bodhi, au cœur du Bouddhisme, et dans son image la plus sainte. Ce n'est donc pas l'opinion d'une école, mais la religion tout entière dans son essence qu'éclaire ce culte royal.

La correspondance des deux symbolismes peut se pousser jusqu'à des détails propres à écarter toute hésitation : le roi remet à son héritier le vase qui a servi à son aspersion, comme l'emblème de son élection. Or le signe de la mission de Maitreya sera l'arrivée dans son ciel du bol à aumônes (*pātra*) du Buddha Çākyamuni ; un bol à aumônes n'est pas un vase lustral, dira-t-on. Il y aurait long à dire sur le symbolisme de l'aumône et du bol, mais la digression est ici inutile (2) : il suffira sans doute de rappeler que le pātra du Buddha n'est pas la vulgaire sébille d'un moine ; c'est un vase magique, qui en contient quatre réunis en un seul : les quatre Gardiens des Orients du monde en avaient offert chacun un au Buddha, à l'instant où il s'engageait dans sa carrière de prédicateur. Les ayant mis les uns dans les autres, Çākyamuni en fit un seul, d'une pression de sa main divine (3). Or, tout le rituel royal repose sur le principe de la réunion des régions de l'espace en une seule, placée au centre et sur laquelle règne Prajāpati, dans la personne de qui tous les êtres dispersés de par le monde sont mystiquement réunis. C'est à Prajāpati que s'adresse le roi lorsqu'il désigne son héritier, et la formule qu'il prononce à cette occasion rappelle précisément le caractère composite et « totalitaire » du dieu. Le pātra signifiant à Maitreya l'heure de sa mission exprime, sous d'autres formes, la même conception. C'est un vrai vase de consécration, en qui les quatre orients sont réunis, de la même façon que la consécration royale s'opère avec un mélange d'eaux provenant des seize points du compas, plus un, le centre, qui reste à

(1) Note d'Eggeling, SBE., XLI, p. 97, n. 1.
(2) Cf. supra, p. 690-696.
(3) S. Lévi, *Maitreya le Consolateur*, p. 367.

part, et appartient au dieu suprême, archétype de la personne royale (1). C'est en s'identifiant l'un après l'autre à Prajāpati que le roi et l'héritier choisi assureront par la vertu de leur union momentanée la succession dynastique. C'est bien ainsi que se présente de son côté l'identification de Maitreya à Çākyamuni, sur un même trône, sous un même manteau, et qui plus est, à Bodh-gayā, sous une même couronne. Ils équivalent à deux spécifications d'un même archétype : conception qui était peut-être de quelque obscure façon contenue dans celle du retour périodique des Buddha, mais qui s'est visiblement précisée par l'adaptation du dogme au symbolisme royal. Le rituel brâhmanique aura fourni au bouddhisme non seulement le Buddha lokottara, mais du même coup le principe même d'un *docétisme* (2).

***

L'assimilation de la qualité de Buddha à la dignité royale explique encore certains aspects pris par les cultes voués à la série, sans doute ancienne, des Buddha du passé. Auprès des caṅkrama où sa marche divine allait être un « mystère » scénique de sa naissance à cette condition surhumaine, il était naturel que Çākyamuni évoquât ses prédécesseurs, ceux qui, avant lui, « étaient allés ainsi », les Tathāgata. Il fallait également nous attendre à ce que Maitreya voisinât avec ces monuments : il serait peu croyable que ce soin de fixer les circonstances et le lieu du retour des Buddha ne fît aucune place au Buddha de l'avenir.

Hiuan-tsang, on le sait, a rencontré des images de Maitreya auprès des caṅkrama (3). Mais il faut surtout comparer au groupe des quatre Buddha adossés les bas-reliefs où les sept Tathāgata du passé, alignés côte à côte et identiques d'aspect et d'attitude, sont complétés par la figure de Maitreya, souvent parée. Nous avons naguère proposé de reconnaître un même schéma cultuel, — mais tantôt déployé dans l'espace, tantôt successif dans le temps — d'une part en ces bas-reliefs, et d'autre part autour de la statue de Bodh-gayā. Placer un personnage paré à la suite de Buddha tous semblables et strictement monastiques, ou ajouter des parures à une statue monastique pour passer de Çākyamuni à Maitreya, le procédé spirituel nous semble identique : c'est une succession, conçue sur le modèle dynastique, que l'on vise à faire apparaître (4).

Peu de statues du Buddha ont prêté à plus de controverses que celles « du Frère Bala », ces massifs et puissants chefs-d'œuvre de l'école de Mathurā. Une question d'antériorité se pose à leur endroit : nous n'en discuterons pas ici (5). Mais les considérations développées dans le présent

(1) *Çat. br.*, v, 3, 4 ; v, 3, 4, 22-23. Quatre vases au rājasūya, supra, p. 825.
(2) Cf. Anesaki, art. *Docetism* (Buddhist) in HERE., vol. 4, p. 835a-840b.
(3) *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 378.
(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 270 sq.
(5) Références dans A. K. Coomaraswamy. HIIA., p. 51, n. 2.

chapitre nous amènent à reprendre l'identification de ces monuments, qui ont le rare privilège d'être inscrits, sous peine de laisser un point notable en suspens.

L'une d'elles a été retrouvée à Sārnāth, auprès de Bénarès, et l'autre à Sahēth-Mahēth, qui est sans doute Çrāvastī: en tout cas ce nom est mentionné dans l'inscription (1).

La statue de Sārnāth porte deux épigraphes: « Ce bodhisattva [don] du Frère Bala, maître des Trois Corbeilles [i. e. moine bouddhiste], a été élevé... par le grand satrape Kharapallāna, avec le satrape Vawaṣpara », et : « L'an 3 du Mahārāja Kaniṣka, le troisième mois, le 22e jour — c'est à cette date [qu'a été érigé] le Bodhisattva du Frère Bala, maître des Trois Corbeilles, avec un mât à parasol » (2). L'image de Çrāvastī dit de son côté : « L'an... du Mahārāja, le divin Kaniṣka (?) le 19 du ...e mois — c'est à cette date [qu'ont été érigés] un Bodhisattva, un parasol et une hampe (*daṇḍa*) donnés par le frère Bala, maître des Trois Corbeilles, collègue de couvent du frère Puṣyavṛddhi ; [on a placé ces objets] à Çrāvastī, sur le promenoir du Seigneur (*bhagavato caṃkame*), dans [ou près de ?] la kosaṃbakuṭī (3), en l'établissement des maîtres Sarvāstivādin » (4).

La pièce de Sārnāth est haute de 2 m. 70 ; par tout son aspect, c'est un Buddha monastique, avec le vêtement inférieur canonique, retenu par une ceinture, et la robe passant sur l'épaule gauche, tandis que l'épaule droite reste nue. Entre les pieds du colosse, on voit un petit lion en haut-relief. Particularité assez notable, ce Buddha n'est pas coiffé du chignon traditionnel (*uṣṇīsa*) : « une cavité en occupe la place, comme si quelque chose avait jadis été placé sur le dessus de la tête » (5). Enfin on remarque des

---

(1) Peut-être l'image n'a-t-elle pas été retrouvée in situ : tout ce qui nous importe, c'est qu'elle ait été primitivement installée à Çrāvastī, qu'il faille placer cette ville fameuse à Sahēth-Mahēth ou à Chārdā [cf. A. Cunningham, *Archaeological Survey Reports*, I, p. 330 sq. ; XI, p. 78 sq. ; V. A. Smith, *Kausāmbi and Śrāvasti*, JRAS., 1898. p. 503 ; *Śrāvastī, ibid.*, 1900. p. 1 sq., etc., Bon résumé de la controverse dans Watters, *On Yuan Chwang's travels*, II. p. 378 sq.].

(2) J. Ph. Vogel, *Epigraphical discoveries at Sārnāth*. Epigraphia Indica, VIII (1905-06), n° 17, p. 179.

(3) Un bâtiment religieux à l'intérieur du parc de Jeta (Jetavana) près de Çrāvastī, cf, Th. Bloch, *A ancient inscribed buddhistic statue from Çravasti*, JASB., LXVII, I art I (1898), p. 285 sq.

(4) Th. Bloch. *Two inscriptions on buddhistic images*. Épigr. Ind., VIII, n° 18, p. 181.

(5) F. O. Oertel, *Excavations at Sārnāth*, ASI. AR., 1904-05, p. 79, pl. xxvi, a, b ; cf. A. K. Coomaraswamy, HIIA., pl. xxvii, fig. 83. La chronologie des Kuṣāṇa est encore flottante. Les statues en question se placent à peu près entre la fin du 1er siècle p. C. et le milieu du second. M. Coomaraswamy date le « Bodhisattva-Buddha » de Sārnāth de 123 p. C. Mais tout dépend de la solution à donner au problème harassant de la date de Kaniṣka.

traces de peinture : le corps était jaune clair, la robe rouge brun. Il se trouve que nous disposons sur cette image d'un témoignage capital ; il remonte au VIIe siècle, et il eût été bon que l'on y prêtât une plus grande attention : HIUAN-TSANG a vu la statue, l'a décrite, et sa relation permet de se la représenter en son intégrité.

La description que le grand pèlerin fournit des lieux de culte entourant le Vihāra du Parc des Cerfs, à Bénarès — c'est le site de l'actuel Sārnāth — va d'ailleurs nous faire rentrer de plain-pied dans des dispositions allégoriques qui nous sont maintenant familières : stūpa d'Açoka, lieu où les Buddha du passé se sont assis et se sont promenés, stūpa à l'endroit où Maitreya a reçu de Çākyamuni la prédiction qu'il serait le prochain Buddha, stūpa à l'endroit où Çākyamuni avait reçu du Buddha Kāçyapa, son prédécesseur, la prédiction de sa propre mission, et enfin, au Sud et à peu de distance de ce dernier emplacement, « d'anciennes assises de pierre, qui s'élèvent sur un endroit où les quatre Buddha du passé se sont promenés ». C'est précisément sur ce caṅkrama que HIUAN-TSANG nous dit avoir aperçu « la statue du Tathāgata (如來) dans l'attitude d'un homme qui se promène : son corps est d'une taille surhumaine ; tout son extérieur respire une majesté imposante. Du haut du cône charnu qui fait saillie sur sa tête, s'échappe une mèche de cheveux flottants (1) ; là apparaissent des prodiges célestes et la puissance divine se montre avec éclat » (2). La description de HIUAN-TSANG répond trait pour trait à notre statue et il est très vraisemblable que les deux images ne font qu'une ; le morceau qui aujourd'hui manque au bodhisattva du frère Bala était encore en place quand HIUAN-TSANG vit la statue debout sur le caṅkrama : c'était sûrement une « mèche » de cheveux rapportée et sans doute faite de matériaux précieux, comme celle dont le roi cinghalais Dhātusena se vante d'avoir fait don à une image du Buddha :

akāsi...

maṇīhi ghananīlehi kesāvattaṃsum uttamaṃ

« Il exécuta... avec des pierres précieuses bleu foncé une torsade de cheveux [d'une beauté] suprême » (3). HIUAN-TSANG, toujours si curieux et si bien informé, nous donne l'image du promenoir de Sārnāth pour un Buddha

---

(1) 肉髻之上特出髮纂. JULIEN, I, p. 359 ; BEAL, II, p. 48 : « From the flesh knot on the top of the head there flows wonderfully a braid of hair » ; cf. WATTERS, II, p. 52.

(2) Cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 271.

(3) *Cūḷavaṃsa*, XXXVIII, 62-63 ; ed. I, p. 26 ; transl. I, p. 35 ; la mention dans ce même passage d'une *urṇā*, celle d'yeux en pierreries donnés à la statue achèveraient au besoin de prouver qu'il s'agit là, comme à Sārnāth, de pièces rapportées que l'on a insérées dans le corps même de la statue. Si la « mèche » de Sārnāth était, comme celle de Ceylan, faite ou du moins enrichie de matières précieuses (c'est surtout ce qui peut justifier l'artifice du rapport), il n'est pas surprenant qu'elle ait été arrachée et emportée.

(如來, *tathāgata*). Telle est en effet l'apparence extérieure de l'image. Mais alors, comment se fait-il qu'au contraire l'inscription la nomme expressément un bodhisattva ? Et quel est ce bodhisattva ? Les mêmes questions se posent à propos de la seconde statue du frère Bala, celle de Çrāvastī : c'est aussi un Buddha, mais que le lapicide a formellement nommé bodhisattva.

Il est remarquable que ces deux Buddha-bodhisattva (comme on a pris coutume de dire) aient été installés l'un et l'autre par le pieux Bala sur des caṅkrama. Rien n'est plus certain : pour Çrāvastī, c'est son texte dédicatoire qui l'affirme ; à Sārnāth, si nous avons vu juste, c'est HIUAN-TSANG.

Les archéologues qui ont commenté ces statues ont tous interprété les caṅkrama à la lumière des traditions monastiques : la *Nidānakathā* parle en effet de promenoirs établis à l'usage des moines par Anāthapiṇḍika, le fondateur du Vihāra du Jetavana, à Çrāvastī même (1). Le témoignage est donc direct. Seulement il est tardif. Nous avons vu comment les frustes installations des anciens cultes ont progressivement cédé la place à des aménagements plus conformes aux notions que le bouddhisme monastique s'était faites de la vie du Grand Moine — comme il le conçoit. La *Nidānakathā* peut nous renseigner sur les caṅkrama d'époque relativement basse dont on a retrouvé les vestiges, ou sur ceux d'entre eux qu'a vus HIUAN-TSANG : elle ne saurait servir à expliquer la genèse d'un symbolisme qui transparaît dans des épigraphes antérieurs de plusieurs siècles à sa propre compilation.

Le colosse de Sārnāth s'avançait debout sous un parasol ; il était nommé bodhisattva, et un lion se dressait entre ses pieds : ces trois traits qui le caractérisent l'opposent à tout ce que saurait justifier la tradition monastique des caṅkrama. Le parasol pourrait à la rigueur s'expliquer comme un signe honorifique, un peu disparate, mais d'une valeur si générale que l'on aurait pu y recourir en cette occasion sans être sensible à sa médiocre opportunité ; le lion, selon ŒRTEL, s'interpréterait, faute de mieux, comme une désignation figurée de Çākyamuni, que les textes nomment parfois Çākyasiṃha, le Lion des Çākya. Mais s'il est une chose bien certaine, c'est qu'on ne saurait justifier d'une « promenade » de Çākyamuni sur un caṅkrama de couvent avant la saṃbodhi. Un Buddha exécutant la promenade digestive des moines, passe encore ; le bodhisattva, non. Le frère Bala connaissait-il moins bien que nous la vie du Buddha ?

Mais rapprochée du mémoire que nous avons consacré ci-dessous au caṅkrama, l'étude qui précède va nous donner le moyen d'échapper à ces contradictions. Nous avons dit que les promenades symboliques exécutées par le Buddha en diverses circonstances de sa vie s'expliquaient fondamentalement par référence à la promenade surnaturelle qu'avaient constituée ses sept premiers pas, lors de sa naissance.

---

(1) Rhys DAVIDS, *Buddhist birth stories*, I, p. 130.

A ce moment, il est encore le Bodhisattva. Brahmā l'accompagne en tenant un parasol au-dessus de sa tête. Les textes nous enseignent qu'il jette autour de lui « le regard du lion » et qu'il fait retentir à travers l'étendue des mondes « la grande voix du lion ». C'est sans nul doute à ces miracles de la naissance que se rattachent le plus directement les particularités essentielles de notre statue (1). Nous l'avons reconnu, une obscurité voulue entoure les indications que les sūtra nous fournissent sur les promenades symboliques du Buddha au moment de l'Illumination et après ce moment : dans un cas étudié à fond, celui du *Jyotipālasūtra*, nous avons constaté que le Maître en personne n'en dévoile qu'à demi la valeur à Ānanda. Par la persistance du schème de l'abri, de l'arbre et de la marche divine, nous avons cru saisir cette valeur : la scène nous a semblé une mimique de l'accès à la position de Buddha, très exactement, de la naissance d'un Buddha. Or, on peut appliquer cette interprétation au « Buddha-bodhisattva » du frère Bala avec d'autant plus de sécurité que c'est en connexion directe avec le culte des quatre Buddha du passé, point de départ de nos analyses, que se présente le « bodhisattva » de Sārnāth.

Mais comment le Buddha, nous demandera-t-on sans doute, aurait-il admis, après l'Illumination, de mimer sa propre naissance ? N'est-ce pas une régression ? Un Buddha peut-il assumer le rôle d'un bodhisattva, même figurativement ?

Le point s'éclaircira cependant, si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons dit plus haut des combinaisons architecturales ou rituelles, dans lesquelles s'introduisent systématiquement des représentations élémentaires, à une échelle réduite, tantôt du monument total, tantôt du rite total eux-mêmes. Le Buddha mimant plusieurs fois sa naissance, dans le cours de sa vie, est-il si loin, à tout prendre, du rite horaire égyptien de la naissance et de la mort d'Osiris, brodé en contrepoint sur ce même motif de la naissance et de la mort, tel qu'il s'étend plus à l'aise sur toute la durée d'un jour ? En d'autres termes, le thème de la naissance du Buddha serait, par ce symbolisme, isolé du contexte historique et magiquement concentré en un certain instant de la vie du Maître, donc avec une valeur typique et non anecdotique : ce n'est pas sa naissance, c'est celle de tout Buddha que met en scène le caṅkrama de Çākyamuni. Çākyamuni illumine d'un seul coup tout le passé, et voilà pourquoi les sièges de ses prédécesseurs sont toujours réunis auprès de ses caṅkrama ; de plus, par la seule apparence de sa personne il prophétise l'avenir : Maitreya, le Buddha qui vient, se préfigure en lui. Mais justement le Buddha-bodhisattva

(1) Le parasol tenu par Brahmā, dieu de la cime du monde, a une valeur « polaire » qui caractérise aussi bien qu'elle fonde magiquement la suprématie royale. Le lion est de son côté l'image emblématique de cette suprématie, et il est étroitement lié, dans les traditions les plus diverses, à l'exercice d'un pouvoir d'essence divine sur les quatre régions de l'espace. (Cf. supra, p. 770, n. 1).

du frère Bala s'érige à côté de l'endroit où Çākyamuni a reçu sa mission de la bouche de Kāçyapa, et Maitreya la sienne de la bouche de Çākyamuni. Il est vrai que d'autres traditions rattachent cette légende non plus à Bénarès, mais à Çrāvastī : or c'est là que la seconde statue de notre donateur dressait sa robuste silhouette (1). C'est donc dans les deux cas un bodhisattva idéal ou typique contenant en puissance la série dynastique des Buddha que nous aurions sous les yeux, en la personne symbolique de Çākyamuni.

Telles qu'elles se montrent à nous aujourd'hui, les fondations du frère Bala ont l'apparence de Buddha « monastiques » ; mais il reste possible qu'elles aient porté des parures mobiles, comme le Maitreya-Çākyamuni de Bodh-gayā. La statue de Sārnāth avait bien une mèche de cheveux en surimposition (2), n'a-t-elle pu recevoir une couronne ?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, une conclusion s'impose, au terme de cette recherche : c'est la cohésion systématique du groupe formé par les quatre derniers Buddha et leur successeur, Maitreya. Tout le symbolisme d'un tel groupement repose, à ce qu'il nous semble, sur les conceptions que l'on saisit avec clarté dans le rituel pré-bouddhique de la consécration royale et de l'élection du prince héritier. La réunion des symboles ou des images des Maîtres successifs sur les lieux de culte les plus archaïques du bouddhisme est évidemment une allégorie évoquant la continuité et la périodicité de la tradition. Ces symboles sont comme la matérialisation de la généalogie des Buddha, ou comme l'« arbre » d'une succession dynastique. Leur répartition régulière dans un espace orienté fait apparaître, selon un principe que nous avons dégagé, la circulation de leur charge, passant de l'un à l'autre conformément au schéma spatial du temps, et leur groupe contient de ce fait une promesse messianique, tout comme la royauté, dans les *Brāhmaṇa*, dépasse la personne du souverain actuel et doit être complétée par l'incorporation rituelle de la Vertu royale dans le prince héritier.

---

(1) Cf. Watters, II, p. 51. Autres localisations, *ibid.*, n. 1.

(2) On rapprochera des deux statues étudiées ici un troisième monument de l'art de Mathurā : le grand Buddha debout, non inscrit, du Musée de Lucknow, jadis conservé à la bibliothèque d'Allahābād (cf. J. Ph. Vogel, *La Sculpture de Mathurā*, Ars Asiatica, XV, Paris-Bruxelles, 1930, p. 37 sq., pl. XXIX). Entre les pieds de cet autre colosse, haut de 2m.65, est représenté un personnage royal en qui l'on s'accorde à reconnaître Maitreya. Il tient un vase dans sa main gauche (J. Ph. Vogel, *The Mathurā School of Sculpture*, ASI. AR., 1906-7, p. 149). Il nous est difficile de considérer ce groupe autrement que comme une nouvelle interprétation du « passage » de Çākyamuni à Maitreya. Nous avons vu des séries de Buddha menant à l'image royale de Maitreya (*Sculpture de Mathurā*, p. 44) ; nous avons vu l'image de Çākyamuni se fondant en celle de son successeur sous la couronne royale de Bodh-gayā ; nous avons maintenant devant nous, au pied du Buddha historique, une petite image où se dépeint d'avance son successeur, dans toute sa gloire et ses attributs princiers. Peut-être même est-ce déjà là un authentique *Maitreya vyākaraṇa*, où la prophétie de Çākyamuni serait projetée iconographiquement, de la même manière que plus tard les artistes de Touen-houang matérialiseront sa parole autour de lui, en vignettes ou scènes de fond ?

Chapitre XIII.

Les cinq sens et les cinq Buddha : Microcosme et Macrocosme.

Ainsi, il ne nous semble pas douteux qu'il a existé dans les croyances et le culte bouddhiques un groupe systématique de cinq sauveurs — dont l'un attendu à l'imitation et sur la foi de ce qu'avaient été les autres — longtemps avant qu'il pût être question des Cinq Jina transcendants du Mahāyāna, mais dès ce moment — et c'est ce qui nous importe ici — sur un modèle très étudié de la transmission du pouvoir transcendant exercé par un Souverain dans un monde soumis à une périodicité cyclique se développant simultanément dans l'espace et le temps; à cet égard c'était déjà en puissance le cosmogramme des Jina, et quand ceux-ci se sont surajoutés par la suite aux cinq Buddha humains ils ne leur ont pas imposé la formule *ex nihilo*. Il faut qu'ils l'aient soit reçue d'eux, soit plutôt tenue de même source. La progression régulière observée dans l'archéologie du stūpa et dans son iconographie nous a précédemment fait entrevoir cette conclusion, car les quatre Maîtres Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Çākyamuni ont effectivement précédé les Jina au pourtour d'un monument où nous avons appris par ailleurs à reconnaître la figuration de l'unité de temps cosmique dont les statues orientées marquent les étapes.

Nous ne pensons pas cependant que l'on puisse faire dériver en droite ligne le groupe des Jina de celui des Buddha humains, par une de ces surimpositions mystiques dont nous ne laisserons pas de trouver par la suite des exemples. Il est bien exact que les quatre Buddha humains forment autour du stūpa un ensemble cohérent que complète Maitreya, sans que celui-ci soit représenté sur le monument, et que par un parallélisme remarquable les Jina offrent, eux aussi, une tétrade appliquée aux orients du stūpa, plus un cinquième personnage hors série : mais celui-ci, dans leur cas, n'est pas le Jina de l'avenir, relié à Maitreya; c'est au contraire Vairocana, le Jina primordial, auquel correspond le premier des maîtres terrestres, le plus éloigné de nous dans le passé, Krakucchanda. Le diagramme des Buddha humains complétés par Maitreya a donc peut-être préparé le système des Buddha transcendants, qui se l'est aisément assimilé en le recouvrant; mais il n'en est pas l'origine immédiate et suffisante.

On a, terme à terme, les équivalences que voici :

Vairocana	Krakucchanda
Akṣobhya	Kanakamuni
Ratnasambhava	Kāçyapa
Amitābha	Çākyamuni
Amoghasiddhi	Maitreya [1].

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 343.

Essayons de déterminer la façon dont a pu s'opérer soit le passage soit, plus simplement, la liaison, de la série humaine à la série mystique.

Dans l'histoire du monument bouddhique, il est de fait que le groupe des Jina célestes, quelle que soit son origine, a pris la suite du précédent. M. Banerji l'a noté : la transformation du bouddhisme et de son panthéon a eu pour résultat que les Buddha du passé « et le Buddha futur, Maitreya, ont cédé le pas à une pentarchie régulière de cinq Buddha célestes, avec cinq Buddha terrestres et cinq Bodhisattva. Les stūpa se virent dès lors orner de quatre Buddha tirés du groupe des cinq maîtres célestes » (1). Il n'y a rien d'essentiel à changer aux informations réunies jadis sur ce point par Hodgson. « Les images des cinq Dhyāni Buddha, écrivait-il,... occupent au Népal, à l'exclusion de tout Buddha de rang inférieur, la base de tous les Mahā caitya ou temples de la catégorie la plus élevée... Il est rare que Vairocana soit représenté, mais par contre les quatre autres Buddha célestes occupent régulièrement des niches peu profondes au pied de l'hémisphère du Caitya, à chacun des points cardinaux : Akṣobhya à l'Est, Ratnasambhava au Sud, Amitābha à l'Ouest et Amoghasiddhi au Nord... » (2).

Dans le système cosmologique, les cinq Buddha transcendants, régnant hors de nos catégories d'espace et de temps, ne s'abstiennent pourtant pas d'y intervenir, bien que ce ne soit que par l'entremise d'un bodhisattva émané d'eux : par la personne interposée de ces bodhisattva, chacun des Jina provoque en effet à son tour une création, un âge du monde, auquel il préside. La correspondance des Jina et des bodhisattva célestes est la suivante :

Vairocana	Samantabhadra
Akṣobhya	Vajrapāṇi
Ratnasambhava	Ratnapāṇi
Amitābha	Padmapāṇi
Amoghasiddhi	Viçvapāṇi.

Nous en sommes actuellement à la quatrième période, et nous relevons de Padmapāṇi, de son nom le plus habituel Avalokiteçvara, délégué d'Amitābha. En passant sous le signe des Jina, le stūpa est donc toujours resté réparti avec eux non seulement dans l'espace, comme on l'admet habituellement, mais aussi, par secteurs, dans le temps, selon un schématisme désormais bien éclairci. Tout comme les quatre Buddha humains mis aux quatre orients des coupoles de Pagān, et qui peut-être se répartissaient déjà ces quatre orients à Sāñcī, les Jina prennent chacun en charge, en même temps que les parties du monument, un quartier de l'espace et une époque de la durée cosmique. En fin de compte, ce dispositif spatio-temporel reste celui du pilier de Sārnāth,

(1) Banerji, *loc. cit.*, p. 143 *.

(2) B. H. Hodgson, *Essays on the language, literature and religion of Nepal and Tibet...*, London, 1874, p. 29.

déjà absorbé, comme on l'a vu, avec les divisions qu'il impliquait, dans la structure du Mahāstūpa de Ceylan. Les emblèmes ont changé ; ils ont seuls changé. Les images des Buddha transcendants ont remplacé les escarboucles des Orients : mais ce ne sont que d'autres déterminations composant un système toujours pareil à lui-même, où les orients, les temps, les couleurs, etc., sont distribués en catégories corrélatives.

La séquence archéologique est claire : symboles hélio-planétaires à valeur de date, Buddha des âges du monde, Buddha transcendants, conduisant, mais de loin, ces mêmes âges — ce sont trois figurations du temps qui dans l'ensemble se recouvrent, coordonnant subsidiairement les espaces, les couleurs et les phénomènes astronomiques. Quant au dogme, les trois états ainsi définis se suivent-ils d'une manière aussi continue ? Ceci prêterait à discussion : tout dépend en fin de compte de l'origine qu'on se résoudra à attribuer au système des Jina transcendants. N'est-il pas possible que ce système se soit élaboré sans relation précise avec les deux séries quinaires auxquelles il a succédé dans le symbolisme architectural, et qu'une coïncidence numérique soit la seule raison de la substitution observée ? Certains auteurs ont été jusqu'à croire que les deux listes de correspondance qu'on vient de citer, entre les Buddha humains, les Buddha mystiques et les grands bodhisattva, sont, dans le bouddhisme, des combinaisons tardives et artificielles. M. Bhattacharyya est peut-être celui qui a soutenu cette thèse avec le plus de vigueur.

« On relève, dit-il, quelques tentatives pour établir une relation de fantaisie entre les cinq derniers Buddha mortels, les cinq Dhyāni-buddha et les bodhisattva dépendant de ceux-ci : on a supposé que les bodhisattva célestes [émanés des Jina] se servent à leur tour des cinq Buddha terrestres comme d'agents pour remplir par procuration leur rôle créateur. Il se peut que cette théorie soit courante au Tibet, qu'elle établisse avec ingéniosité une corrélation inédite, et même que certains savants l'appuient chaleureusement : nous ne nous en tenons pas moins assurés qu'elle va à l'encontre du sens historique et des traditions. » (1)

Pour notre part, nous sommes assez éloigné de partager cette assurance. Le rôle « de fantaisie » assigné aux bodhisattva transcendants, par exemple, n'est pas sans trouver des garants dans les textes les plus respectables. Comment en faire une donnée tardive et allant « contre les traditions », quand déjà le *Saddharmapuṇḍarīka* parle de bodhisattva qui sont capables, tel Avalokiteçvara, d'assumer l'aspect d'un Buddha pour travailler sous cette forme au salut des créatures ? (2) Voilà apparemment qui contient en puissance tout le dogme que M. Bhattacharyya croit de basse époque. Mais peut-être

(1) B. Bhattacharyya, *Indian Buddhist Iconography*, p. 10.

(2) Trad. Burnouf, I, p. 264 ; cf. p. 259 ; Kern, p. 410 ; cf. p. 403 ; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923, p. 271.

est-ce surtout à la triple pentarchie, en sa systématisation rigoureuse, que s'adresse sa critique ? Sur ce point, nous ne croyons pas qu'il soit actuellement possible de se prononcer avec certitude : les éléments doctrinaux du système étaient acquis, de longue date ; mais s'est-il exprimé de façon catégorique tardivement ou de bonne heure ? Nous laisserons la question pendante.

Si nous nous contentons de considérer pour lui-même le groupe des cinq Jina, sans plus nous occuper des bodhisattva transcendants, qui n'intéressent pas directement nos recherches actuelles, nos documents archéologiques feront apparaître à la fois des affinités et des différences très nettes entre ce groupe et le système des quatre Buddha du passé, plus Maitreya. Les affinités sont évidentes. Quant aux différences, nous avons déjà dit que la répartition sur les monuments ne correspond pas aux listes chronologiques. Ajoutons que les Buddha du passé offrent normalement une mudrā identique, alors que les Jina sont canoniquement différenciés par cinq mudrā distinctes. En somme, les Buddha transcendants et les Buddha humains se rapprochent surtout par le schéma spatio-temporel identique appliqué dans leur distribution iconographique. Mais ce schéma est si général, et les différences observées sont au contraire si particulières et si nettes, qu'on ne saurait dire si le groupe des Buddha terrestres que connaissent les sources anciennes, telles que le *Mahāvastu*, ou qu'offraient les sites archaïques décrits par HIUAN-TSANG, a fait plus que de préparer, notamment autour du stūpa, la réalisation purement artistique du système des Maîtres célestes. Il semble bien que l'origine première de ceux-ci ne doive pas être cherchée de ce côté-là.

Où est-elle donc ? Des dérivations de tout genre ont été proposées : l'une des plus notables relie les Jina à la série des cinq sens. « Les Dhyāni-buddha, dit M. BHATTACHARYYA, tirent peut-être leur origine d'une théorie de l'existence éternelle des cinq sens. » (1) Une autre possibilité envisagée par cet auteur serait que ces cinq personnages divins fussent sortis d'autant d'images du seul et même Çākyamuni, chacune avec un geste de mains consacré : ces images auraient acquis à la longue de véritables personnalités, et pris enfin figure de Buddha transcendants. Cette hypothèse iconographique n'est pas absolument incompatible avec celle d'une origine philosophique ; mais dans la mesure où l'une et l'autre sont acceptables, elles ne saisissent évidemment chacune qu'un côté du problème. Même en les combinant, elles sont d'envergure trop étroite pour embrasser en son principe général un mouvement des croyances qui a fini par commander tout le bouddhisme du Grand Véhicule, de Java au Japon. Pour dominer ce vaste ensemble, il faudrait avant tout classer les expressions diverses du dogme et les explications concurrentes qu'en ont données les écoles. Dans le *Saddhar-*

(1) *Loc. cit.*, p. 1 sq.

mapuṇḍarīka par exemple apparaissent deux des Jina, Amitābha et Akṣobhya, celui-ci à l'Est, celui-là à l'Occident, en opposition l'un à l'autre dans une répartition de l'univers en directions cardinales : aucun autre de leurs futurs associés ne s'y trouve encore joint à eux (1). Certains textes amidistes mettent eux aussi Akṣobhya à l'Est, où il est l'antagoniste d'Amitābha. A la Sukhāvatī, il répond par son paradis d'Abhirati (2). C'est sans doute la première amorce du système : Amitābha et Akṣobhya s'y insèrent au milieu d'un déploiement de mondes transcendants qui est lié au thème plus ancien de l'enseignement secret de Çākyamuni, ainsi que l'affabulation du *Lotus de la Bonne Loi* le montre clairement (3). La pentarchie n'est point encore établie. A bien y regarder, son principe se trouve cependant déjà contenu dans la distribution des mondes surhumains aux dix orients : en extrayant l'essentiel de cette répartition, c'est-à-dire en n'en retenant que les quatre points cardinaux, à l'exclusion des points collatéraux, et en ne comptant que pour une la « direction » centrale, marquée par la ligne nadir-zénith, on trouverait par avance l'arrangement géométrique des Jina, dont deux sont même déjà installés à leur place définitive. Ces formes anciennes ont donc d'évidentes affinités avec le système quinaire.

Si nous nous référons, par contraste, aux interprétations plus tardives, nous voyons au XIe siècle l'auteur tantrique ADVAYAVAJRA établir toute sa philosophie cosmique sur l'idée que les cinq Jina représentent une personnification transcendante et de durée éternelle des cinq *skandha* ou éléments psychophysiques constitutifs de toute réalité (4) : c'est l'état pleinement évolué de la doctrine. La clarté et la symétrie qui le caractérisent ne doivent pas nous faire illusion et nous porter à croire que nous tenons là les origines du dogme : c'est au contraire, on ne saurait trop le dire, d'un état assez flottant et imprécis de la croyance que celui-ci découle, ainsi qu'en témoignent les textes les plus anciens, *Lotus*, ou *Sukhāvatīvyūha*.

Dans son *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, le grand indianiste néerlandais H. KERN a écrit une très bonne page sur les Jina. « L'église septentrionale reconnaît ce qu'on appelle les cinq Jinas ou Dhyāni-buddhas, dont les noms sont Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi. La définition de leur nature véritable n'est pas facile à donner ; il semble qu'on ait mêlé des conceptions originairement diverses. On les considère comme les créateurs indirects, jamais comme la cause première du monde. A ce point de vue, ils correspondent aux Manus des Hindous, les époques crépusculaires personnifiées, les patriarches, ou, ce qui revient à peu

(1) BURNOUF, p. 113 ; KERN, p. 177.

(2) SBE., XLIX, II, p. 99.

(3) BURNOUF, p. 147 sq. ; KERN, p. 231 sq. ; *BEFEO.*, XXVIII, p. 240 sq. : nous traiterons en détail de ce point, infra, *Appendice*, §§ 9-11

(4) BHATTACHARYYA, *loc. cit.*, p. 2.

près au même, les inaugurations d'une époque nouvelle... D'après l'école strictement athée, les cinq Dhyāni-buddhas répondent aux cinq éléments, aux cinq sens et aux propriétés perçues par ceux-ci. Nous n'osons décider si cette conception plus idéale, bien que vraie sans doute à un certain point de vue, a été la plus primitive et la plus ancienne. Quoi qu'il en ait été, les cinq Dhyāni-buddhas ne diffèrent probablement que par le nom des cinq Indras (*pañcendra*) dont les statues sont mentionnées dans une inscription indienne plus ancienne... On peut en outre supposer qu'il y a un lien entre les Cinq et les cinq visages ou bouches du Dieu du Temps. En tout cas ils représentent ou gouvernent cinq époques, et dans un sens plus mystique les cinq sens ; en effet, le véritable créateur du monde, des choses, des phénomènes est, d'après les idéalistes, notre propre esprit. » (1)

***

Trois explications restent ainsi en présence : l'une est iconographique ; la seconde, en ses diverses modalités (les cinq sens, les skandha, etc.) foncièrement psychologique ; la troisième, esquissée par KERN, cosmologique. Ce savant a entrevu la nature chronographique de la liste des Jina ; mais il n'a pu donner corps à sa suggestion, faute de s'être aperçu que le chronogramme trouvait son expression immédiate dans la répartition spatiale en orients elle-même. Ces orients sont normalement distribués dans l'étendue sous le signe des cinq Buddha, mais de ce fait même ils ont une notation fondamentale de date, indépendante des Buddha et qui leur vient du plus lointain passé de la réflexion asiatique, étant fondée sur l'interpénétration symbolique et classificatrice de l'espace et du temps. Tout le début du présent mémoire incite à chercher dans ce sens l'origine véritable de la pentarchie des Jina : cependant il faudra laisser aux deux autres hypothèses leur part, qui est loin d'être négligeable.

Mais comment devrons-nous concevoir l'opposition et la corrélation de ces diverses hypothèses ? Laissons provisoirement de côté l'explication iconographique, où il est trop évident qu'on n'a saisi qu'une cause seconde. C'est entre la thèse psychologique et la thèse cosmologique, ou, si l'on veut, entre le microcosme et le macrocosme que se tient le fond du débat : est-ce de la personne humaine, ou est-ce du système du monde que sort le groupe des cinq Jina ? Est-ce une répartition du monde en cinq régions ou en cinq éléments qui a servi de modèle à la somatologie et à l'esthétique comme à la bouddhologie transcendante, ou est-ce le contraire qui est arrivé, et l'Inde a-t-elle réglé « le dehors » sur « le dedans », le cosmos sur l'homme ?

---

(1) H. KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. HUET, I, p. 341 sq.

Un article récent et fort remarquable de M. J. FILLIOZAT sur la cosmo-physiologie indienne aidera à dégager ce point. M. FILLIOZAT joint à sa compétence de sanskritiste une formation médicale qui le qualifie mieux que quiconque pour entreprendre l'étude des physiologies de l'Inde. Or les conclusions de son mémoire sont nettes : on a eu tort, dit-il, de soutenir que le système de la nature des anciens textes était une application à l'univers de conceptions d'abord physiologiques. L'Inde n'est point partie de cinq souffles localisés dans le corps (*prāṇa*, etc.) et n'a pas attribué cinq « vents » à la cosmologie à l'imitation de la théorie organique : c'est le contraire, selon M. FILLIOZAT. « Sans être aussi anciennes, dans leur rédaction, que les textes védiques, les doctrines des médecins indiens sur la force organique qui anime le corps, conçue comme identique à la force cosmique qui anime l'univers, concordent avec certaines des principales conceptions védiques et peuvent servir à les éclairer. D'autre part, le rôle attribué dans ces doctrines au souffle respiratoire est à peu près nul à l'inverse du rôle attribué au vent, et c'est là un argument très grave contre l'hypothèse que les penseurs indiens auraient tout d'abord conçu la respiration comme le principe de la vie humaine et l'auraient secondairement transportée dans le macrocosme pour expliquer la vie universelle. L'explication inverse de la vie humaine par la Force qui paraissait rendre compte du mouvement de l'univers, le vent, s'est probablement au contraire proposée la première, puisque c'est au vent de la Nature que les physiologistes indiens rapportent à la fois la formation, le développement et l'activité de l'organisme. » (1)

Les arguments de M. FILLIOZAT sont d'une grande clarté. La première partie de CARAKA contient un chapitre entier consacré au Vent (*vāta*). L'un des sages qui exposent leurs opinions à tour de rôle, s'y fait le champion d'une physiologie pneumatique. Tous ensemble, ils avaient commencé par définir l'identité de nature du vent qui circule dans le corps et de celui qui souffle hors du corps. Ils en énumèrent ensuite les propriétés ; le vent est « âpre, léger, froid, violent, aigu ou doux » : ce sont là les qualités du vent proprement dit, la physiologie n'a rien fourni à cette description. Et après avoir montré comment l'embryogénie fait une large part au vent, qui n'y est rien de moins que l'organisateur général du corps, après avoir fait observer que le souffle respiratoire ne joue qu'un rôle relativement faible dans la théorie médicale, M. FILLIOZAT de conclure : « Si le souffle respiratoire avait servi de modèle à la conception d'une Force motrice universelle de nature pneumatique, la doctrine médicale ne l'eût point oublié, pourtant lorsqu'il

(1) J. FILLIOZAT, *La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Veda*, Revue philosophique, LVIII, nov.-déc., 1933, p. 428.

s'agit de décrire le moteur de l'organisme, elle le représente comme étant le Vent, le même qui dans la Nature est la cause reconnue de toute activité ; et le souffle respiratoire (souffle de devant) n'a qu'une mention rapide au milieu d'autres souffles. Il n'est point vraisemblable que les penseurs aient expliqué la Nature en partant de l'homme, si les physiologistes ont manifestement expliqué l'homme en partant de la Nature et dans le Véda comme dans la médecine, le Prāṇa, Force vitale, a bien été conçu à l'image du Vent, Force cosmique..... en d'autres termes on a fondé la physiologie sur une cosmologie » (1).

Sans entrer dans les détails techniques de l'exposé, nous retiendrons cette formule, que nous semblent confirmer pleinement nos propres analyses, sous une légère réserve chronologique qui apparaîtra par la suite. Toute la pensée religieuse et politique de l'Asie, ses rituels royaux et sa pratique architecturale, ont été en effet dominés par un schéma cosmologique des orients, auquel il est bien évident que la physiologie réduite à elle-même n'eût pas conduit. Quand la *Chāndogya upaniṣad* place les cinq souffles organiques aux cinq orients du corps (2), n'est-ce qu'une de ces combinaisons bizarres et forcées, qu'on ne s'étonne pas assez de rencontrer dans les livres indiens et ne faudrait-il pas en rechercher la provenance ? Nos sciences ont eu grand tort de se guérir trop vite de l'étonnement : nous travaillons sur des textes qui se donnent pour des révélations, et les expressions contradictoires ou absurdes devraient nous y apparaître comme autant de traits à l'aide desquels le rédacteur a souligné à notre intention un passage considérable. Ces paradoxes voulus, il n'en manque pas dans le chapitre de la *Chāndogya* auquel M. Filliozat s'est référé : on y voit le soleil se lever et se coucher d'abord à l'Est et à l'Ouest, comme de raison, mais ensuite au Sud et au Nord, puis à l'Ouest et à l'Est, puis au Nord et au Sud, enfin au Zénith et au Nadir (3). Les théories des auteurs de l'*Upaniṣad* restent souvent encore bien confuses pour nous ; celle-ci du moins ne surprendra plus : on y aura reconnu la conception des orients cosmiques, telle qu'elle s'est constituée en Mésopotamie et telle que nous l'avons surprise en flagrant délit de transplantation dans le sol indien, lorsque nous avons essayé de tirer au clair le symbolisme du pilier de Sārnāth. D'autres facteurs interfèrent ici avec ce principe essentiel des cosmologies indiennes, mais cependant sans en voiler l'évidence. Avec la *Chāndogya upaniṣad* nous sommes au centre du cosmos fermé, sauf l'issue céleste, tant de fois rencontré par nous dans les témoignages textuels ou architecturaux. « Le trésor ne s'épuise pas, dit l'*Upaniṣad*, dont l'atmosphère forme la caisse et la terre le fond. Car les régions du ciel sont les coins

(1) *Ibid.*, p. 420-21.

(2) *Ibid.*, p. 426 ; cf. E. Senart, *Chāndogya upaniṣad*, [éditée.] traduite et annotée, Coll. Emile Senart, I, Paris, 1930, p. 37 sq.

(3) *Chāndogya*, p. 33-36.

et le ciel son ouverture supérieure. » (1) Toutes choses au monde et le monde lui-même sont successivement expliqués, dans ces formules traditionnelles, par analyse et synthèse; l'analyse, c'est une procession dans le temps, qui parcourt les cinq orients dans l'ordre de la *pradakṣiṇā* : Est, Sud, Ouest, Nord et Zénith ; la synthèse, c'est le retour et la fixation définitive au centre, où tout rentre dans le *brahman* au terme du parcours cyclique. Le modèle primitif de ces singulières idées, et qui seul en peut rendre intelligible la formation, c'est la cosmogonie. Le monde naît processionnellement dans une étendue spatio-temporelle pour se résorber ensuite en son point d'origine. Chaque chose tend à s'interpréter selon ce dynamisme, un peu comme jadis OLDENBERG nous montrait tous les espaces conçus sur le type de l'ākāça cosmique. C'est la partie à l'image du tout. Il importe de noter combien nous restons proches en cela des vieilles notions qui ont été le point de départ des constructions religieuses et philosophiques où l'Asie s'est mise tout entière. Pour l'*Upaniṣad*, le soleil est toujours essentiellement le signe indicateur des « passages » aux orients du monde : ses levers aux quatre orients et à l'orient céleste nous ramènent au monument de Sārnāth, et, par derrière lui, au pilier séparant le Ciel et la Terre des plus frustes versions de la Création. On se reportera à ce que nous avons dit des cosmologies pneumatiques ; c'est à elles que nous avons cru devoir attribuer la conception première du monde comme un tout fermé, étayé dans toutes les directions par des forces invisibles : vaste poche, que les Vents maintiennent gonflée et où est cantonnée la réalité perceptible. Nous avons vu cette doctrine se réfléchir dans l'interprétation de l'ākāça esquissée par OLDENBERG, et elle nous a donné la clef d'un monument aussi savant et aussi tardif que notre Barabuḍur. Pour aboutir aux « quatre orients », les « quatre vents » ont vraisemblablement été combinés avec le binôme solaire normal, Est-Ouest : une théorie solaire aurait difficilement conduit à l'identification en symétrie rayonnante de l'Est, de l'Ouest, du Nord et du Sud. Mais le mélange des deux conceptions s'est trouvé réalisé avec une parfaite cohérence en se déployant dans le temps, et la doctrine composite que nous atteignons, semble-t-il, dès l'astronomie babylonienne, tiendrait, pour l'Inde en tout cas, dans une formule assez simple : on a fait passer l'orient aux quatre vents, dans le cours d'une année, (l'année étant l'expression type de l'unité de temps), et l'on a complété ce schéma par un orient céleste, répondant au point d'où part le temps et où il est destiné à rentrer en lui-même (2). Ce n'a donc pas été une bizarrerie que d'avoir assimilé les Souffles aux Orients, comme l'a fait l'*Upaniṣad* : un long développement historique se résume dans cette correspondance.

(1) *Ibid.*, p. 40.

(2) *BEFEO.*, XXXII, p. 406 sq., IVe partie, ch. II, III et V, etc.

Ces vues trouvent leur application dans le témoignage des écrivains médicaux comme, d'une manière plus générale, dans toutes les spéculations où s'est exercé le génie de l'Inde ancienne et surtout médiévale. Une cosmologie précise, et venue de loin, était à l'œuvre dans la pensée de l'Inde, et tendait à fournir à toutes sortes d'activités spirituelles ce qu'on pourrait peut-être considérer comme une manière de cadre logique concret. Notre logique repose sur le principe de contradiction, celle de l'Inde, sur des répartitions localisées et datées : elle est cosmomimétique comme la nôtre arithmétique ou géométrique. Nous disons qu'il n'y a de possible que le non-contradictoire ; l'Inde, qu'il n'y a de réel que le tout du monde. Aussi l'organise-t-elle dans chaque objet, par l'artifice de la procession, tel que nous l'avons analysé. La théorie de l'homme n'est par conséquent rien de plus qu'un cas particulier de ce constant exercice. Pour s'en assurer, il suffit d'ouvrir les *Upaniṣad* : « Ce qu'on appelle *brahman*, dit la *Chāndogya*, c'est cet espace qui est extérieur à l'homme ; mais cet espace qui est extérieur à l'homme, cet espace est le même qui est à l'intérieur de l'homme ; et cet espace qui est intérieur à l'homme, c'est celui-là même qui est au dedans du cœur » (1). Telle est l'immanence ; mais la transcendance descend elle aussi du cosmos dans le corps : « cette lumière du ciel qui, au-dessus de nous, brille par delà toutes choses, par delà l'univers, dans les mondes supérieurs au-dessus desquels il n'y a plus rien, cette lumière est assurément la même que la lumière qui est au dedans de l'homme » (2). Voilà une philosophie qui a constitué le formalisme du cosmos en principe général d'intelligibilité. La doctrine physiologique restituée par M. Filliozat, et qui conclut du cosmos au corps, trouvera donc, croyons-nous, de suffisantes garanties dans toute l'histoire de la pensée indienne, depuis la fin du Veda.

***

Les thèses de M. Filliozat nous paraissent cependant appeler quelques restrictions et principalement des restrictions d'ordre chronologique, qui ne feront d'ailleurs que les confirmer en ce qu'elles ont d'essentiel. Il le note lui-même, c'est seulement dans « les parties les moins anciennes du Véda (principalement au livre x du *Ṛgv°*) que commence à s'accuser une cosmologie pneumatique vraiment cohérente et systématique » (3). Au delà de ce système, tel qu'il s'exprimera définitivement dans les *Upaniṣad* et dans les textes médicaux, nous croyons apercevoir autre chose que ce qu'a supposé M. Filliozat.

(1) *Chāndogya*, p. 37.
(2) *Ibid.*, p. 38.
(3) *Force organique...*, p. 417.

Tout d'abord, il ne cherche que dans le Veda ancien les antécédents des notions qu'il étudie. A notre sens, c'est une vue partiale sur la formation de la pensée indienne. Avec les derniers hymnes du *Rgveda*, on voit monter un flot d'idées et de doctrines qui ne viennent pas des mêmes sources que le corps du recueil; fonds indigène et éléments homologues à des éléments attestés dans les grandes cultures occidentales, auxquelles ils ont peut-être été empruntés, c'est ce que nous avons toujours eu et ce que nous aurons encore constamment à localiser au niveau de ce x^e^ livre, où s'affirme si profondément l'indianisation du védisme. C'est là que se noue l'Inde. Or ceci n'est pas sans suggérer quelques observations.

En premier lieu, M. Filliozat n'a peut-être pas eu raison d'écarter sommairement l'hypothèse que sa physiologie réglée sur la cosmologie ait pu être précédée par une cosmologie réglée sur la physiologie, ou plutôt sur une notion rudimentaire de la personne humaine. Car il ne suffit pas de dire que les anciens hymnes védiques ne témoignent d'aucun goût pour l'anthropomorphisme en matières cosmologiques (1): outre que la mythologie comparée pourrait donner à croire que les Indo-européens ont connu l'homme cosmique, une partie de la philosophie indienne propre, antérieurement à l'arrivée des tribus védiques, a très certainement vécu sur cette idée; c'est elle qui inspire le *Puruṣasūkta*, et nous la retrouverons largement attestée à travers les frustes cultures extrême-orientales ou océaniennes qui nous paraissent permettre de se faire une idée tout au moins approximative de l'Inde pré-védique. A ce niveau, le vent est bien sans doute, quoi qu'en pense M. Filliozat, l'«haleine» du monde anthropomorphiquement conçu : croyons-en l'hymne à Puruṣa,

... prāṇād Vāyúr ajāyata

« De son souffle naquit le Vent » (2). M. Filliozat l'avoue d'ailleurs sans détour en se faisant à lui-même cette objection, que « le mot prāṇa désigne bien réellement la respiration, sinon dans le Veda proprement dit, où il est trop rarement mentionné pour qu'on en pût rien conclure, du moins dans l'Atharva-Veda et dans les Brāhmaṇa et Upaniṣad » et que « ce sens pourrait être malgré tout le plus ancien » (3).

C'est assurément le plus ancien. Or n'y a-t-il rien là qui aille contre les vues historiques présentées dans l'article que nous examinons ?

M. Filliozat ne rattache la conception cosmologique dont il part qu'à l'observation de la nature, et au début des réflexions qu'inspire son spectacle: « Combien facilement, écrit-il, le Vent, cause agissante évidente dans l'apport des nuages, l'arrachement des arbres, le soulèvement des vagues, a pu devenir la force unique, la cause de tout mouvement !.. Deux sortes de mouvements

(1) *Ibid.*, p. 420.
(2) *RV.*, x, 90, 13^d^.
(3) *Force organique..* , p. 421.

ont lieu dans la nature, ceux de cause invisible mais manifeste, comme le vent, et ceux de cause non manifeste ; on a voulu expliquer les derniers comme les premiers [d'où les cosmologies pneumatiques] ; par comparaison les mouvements mystérieux du corps humain ont été rapportés aussi à l'action du vent, et l'importance du souffle respiratoire corroborait l'explication » (1).

C'est assurément remonter trop loin dans le passé de l'humanité pour expliquer une physiologie dont les premiers indices ne se placeraient guère plus haut, disons que le premier tiers du millénaire précédant notre ère, s'il est même permis de reporter jusque là, en ce qui concerne l'Inde, les antécédents d'une doctrine purement cosmologique des souffles vitaux. C'est faire table rase de la culture pré-védique de l'Inde ; c'est considérer les rédacteurs de l'*Upaniṣad* non comme des gens qui avaient derrière eux une civilisation, sinon plusieurs, mais comme des primitifs intelligents en contact direct avec la nature et philosophant sur elle sans préjugés, conception passablement romantique ; c'est surtout ne pas tenir compte de ce que l'assimilation formelle du vent au souffle est antérieure, dans les textes, à l'assimilation inverse.

Il nous semble que cette donnée philologique, — qui doit commander toute la recherche, puisque c'est la plus claire dont nous disposions, — tend à prouver que les conceptions d'où procède le *Puruṣasūkta* se ramènent à un anthropomorphisme assez imprécis, où l'univers est identifié au Géant primordial et à travers lui au corps humain, le tout, semble-t-il, sans une grande rigueur scientifique. M. Filliozat a écarté cette hypothèse : à ce qu'il nous semble, c'est surtout parce que, faute de mieux, il avait besoin rétrospectivement d'une réflexion « primitive » qui expliquât sa physiologie fondée sur la cosmologie.

Mais d'autres difficultés attendent notre auteur : par exemple il ne nous a pas dit pourquoi le nombre des Vents et des Souffles s'est fixé de préférence à cinq, ni comment le Soleil a pu leur être identifié (2).

N'est-il pas meilleur de supposer au contraire que, védique ou extra-védique, la première idée d'où découle le reste de ces spéculations a été l'identification du monde au corps de l'homme, conçu comme formant ce monde même sous les traits du Géant cosmique ? Ultérieurement les progrès d'une cosmologie hélio-pneumatique (nous avons suivi sa formation) auront à leur tour engendré une physiologie, devenue cosmologique par ce choc en retour ; pseudo-science, pourrait-on dire, qui répondait aux curiosités d'ordre scientifique éveillées dans l'esprit humain par la première ébauche de science qu'avait constituée la théorie cosmique générale. C'est là que joueraient les influences occidentales anciennes auxquelles nous ramènent si fréquemment les conclusions de nos diverses recherches, non

(1) *Ibid.*, p. 417 et 420.
(2) *Ibid.*, p. 425-26.

comme à une source unique, mais comme à un commun élément formatif. Les cinq vents, les cinq souffles, les cinq passages du soleil, ce sont à nos yeux autant d'expressions figurées où reparaît le schéma cosmologique dont l'architecture sacrée et l'étude des rituels nous ont fait pénétrer progressivement les lois. La réflexion sur la force divine du vent a bien dû jouer quelque rôle, mais seulement dans ce cadre traditionnel, qu'on n'a pas inventé sous son impulsion. Les pages consacrées par M. Filliozat à la cosmo-physiologie des médecins indiens et de certaines *Upaniṣad* ne nous semblent rien devoir perdre, bien au contraire, à se trouver ainsi fondées sur un long processus historique, et non sur l'invention spontanée. La plus forte objection qu'on pouvait faire à sa thèse tombe en effet d'elle-même, par ce détour: si ce n'est point spontanément, à la suite d'une méditation initiale sur la nature, que la cosmologie s'est introduite dans la physiologie, mais au contraire systématiquement, et en fonction de traditions déjà bien définies, il n'y a plus aucune impossibilité à ce que cet état « savant » des croyances ait été précédé, comme l'indique l'histoire du mot *prāṇa*, par une phase plus ancienne, où la cosmologie aura au contraire été conçue somatologiquement, quoique sans correspondances aussi catégoriques. Ce sont deux moments de la pensée: le premier répond à l'imprécision d'un âge où elle se montre surtout mythique sans qu'on puisse pourtant la dire « primitive »; le second révèle le goût de classifications plus strictes, acquis avec les premières tentatives d'interprétation rationnelle du cosmos.

⁂

Ces considérations nous orienteront pour l'étude du système bouddhique des cinq Jina. Ceux-ci n'apparaissent qu'à une époque où la physiologie est complètement fixée et de longue date; où d'autre part le groupe des cinq skandha est de tradition déjà ancienne. On ne pourra donc prétendre que ces formations quinaires de la psycho-physiologie soient dérivées d'eux, comme nous venons de voir par exemple les cinq souffles du corps démarquer les cinq Vents de la nature, localisés aux cinq orients. La relation inverse n'est cependant pas beaucoup plus admissible: les Jina sont trop riches de substance religieuse pour qu'on les réduise à n'être que de simples abstractions, tirées du groupe des sens ou de celui des skandha par la réflexion philosophique. Et comment justifier d'une corrélation aussi intime que celle qui nous est apparue entre les séries psychiques et mythiques?

Somme toute, on peut penser que les premières de celles-ci se sont constituées pour elles-mêmes de façon indépendante et en fonction d'une doctrine de l'homme calquée sur la doctrine du monde et qui reproduisait le pentagramme des orients transposé en termes de l'esprit; quant aux Jina, ils sont un groupe d'essence religieuse et mythologique (dont nous tenterons plus tard de préciser la formation), assez tardivement constitué sans relation essentielle

avec le précédent processus, et leur système a recouvert le schéma traditionnel du monde, chaque Jina passant régent d'une des cinq directions fondamentales. Telle serait la correspondance indirecte des cinq Jina et des cinq sens. Les deux systèmes ne se recoupent que parce qu'ils se sont trouvés établis séparément sur une même formule traditionnelle. Cependant n'ont-ils pas ensuite réagi l'un sur l'autre ? La théorie psychologique superpose aux cinq sens et à leurs « sphères » (celles du visible, de l'audible, etc.) une sixième fonction, le *manas*, approximativement l'intellexion, ayant pour sphère l'intelligible, et pour objets les *dharma* (essence, notion autour de laquelle s'organise chaque « chose ») ; et justement la théorie des Buddha transcendants a tendu à se compléter par l'adjonction d'un sixième personnage, Vajrasattva/Vajradhāra, en qui se réalise l'essence des cinq autres. Il y aurait donc lieu d'étudier comment, antérieurement aux Jina, voire antérieurement au bouddhisme lui-même, et plus tard parallèlement à lui, les composantes physiologiques et psychologiques de la personnalité humaine se sont trouvées mises en rapport avec des dieux, régents du corps et des sens en même temps que régents du monde. Au terme de cette analyse, il va nous apparaître une fois encore que la doctrine bouddhique des cinq Jina est à plus d'un titre une simple spécification sectaire de la pensée indienne commune.

Chapitre XIV.

Pañcendriya.

Les cinq sens, pour les bouddhistes comme pour les brâhmanistes, sont les cinq *indriya* (1), c'est-à-dire, littéralement, les cinq puissances d'Indra, ou relevant d'Indra ; cette étymologie est pleine de signification : nous allons voir en effet comment les « forces » constituant l'esprit individuel ont été primitivement conçues à l'image des « forces » que le grand dieu védique déploie dans le macrocosme.

La théorie des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad* est que toutes les fonctions sensorielles sont animées par un souffle, ou plutôt qu'un souffle unique (*prāṇa*), en se divisant, les met toutes en branle. Ce souffle est par surcroît très souvent identifié à Agni. Une précision est ici nécessaire : si l'on traduisait Agni par *le Feu*, sans autre avertissement, l'analogie des anciennes cosmogonies grecques risquerait de nous porter à reconnaître là-derrière une

(1) *Jñāna-indriyāṇi* « puissances de connaître » par opposition à la liste des cinq Karma-indriyāṇi ou « puissances d'agir », cf. P. Deussen, *Die nachvedische Philosophie der Inder* 3, Leipzig, 1920 (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3), p. 60 sq. ; Keith, RPhVU., II, p. 554, etc.

substance ignée, plutôt qu'une nature pneumatique. Mais Agni n'est pas le feu héraclitéen, et la suite le prouvera. Quand on nous parle d'un Agni qui est vent (*vāyu*) dans le cosmos, et souffle (*prāṇa*) dans l'homme, suivons donc les textes à la lettre, sous bénéfice d'inventaire, et comprenons qu'il s'agit d'un vent et d'un souffle, auxquels s'attache le nom d'Agni, du dieu Agni ; nous en verrons sous peu la raison.

Le *Çatapatha brāhmaṇa* traite déjà avec une netteté frappante des sens et de l'esprit dans leur rapport avec le souffle et le vent ; il prête au sage Çāṭaparṇeya les opinions suivantes : Agni est toutes choses, et cela, en tant qu'il est identique au Vent et au Souffle. A travers lui, c'est de la substance de ceux-ci qu'est fait le sens de l'audition et il en est de même pour l'esprit, la vue et la parole. On croyait observer que ces quatre fonctions « rentraient » dans le souffle — car il subsiste tandis qu'elles disparaissent — au moment où l'homme s'endort : c'est donc (selon une loi constante de la pensée indienne) qu'elles en étaient issues (1). Nous ne trouvons pas encore dans ce passage une liste complète des sens, mais leur substrat pneumatique s'y affirme déjà sans ambiguïté. Dans les diverses versions de la « dispute des sens » que donnent les *Upaniṣad*, pendants indiens du conte de Ménénius Agrippa, « les sens sont... d'habitude désignés sous le nom de *souffles*, ce qui semble indiquer que c'est du souffle comme condition et expression de la vie que sont parties ces spéculations » (2). On sait que les sens s'étant disputé les uns aux autres la suprématie reçurent de Prajāpati cet oracle : « Celui qui, s'éloignant, met le corps en plus mauvais point, c'est celui-là qui est le meilleur d'entre vous ». La parole, la vue, l'ouïe, l'esprit quittent tour à tour le corps, et celui-ci n'en vit pas moins, à la manière des muets, des aveugles, des sourds et des enfants (*bāla :* ce mot désigne peut-être déjà ici, comme dans le bouddhisme, les faibles d'esprit). Le tour du souffle est venu, et c'est là que l'*Upaniṣad* trouve une de ses plus superbes images : « Alors, quand le souffle voulut s'éloigner, comme un cheval vigoureux entraînerait les piquets où sont fixées ses entraves, il entraîna les autres souffles (sens). S'empressant vers lui, ils lui dirent : 'Soit, Seigneur, tu es entre nous le meilleur. Ne t'éloigne pas !' Et la parole lui dit : 'Si je suis la plus riche, tu l'es bien plus toi qui m'englobes'. Puis l'œil lui dit : 'Si je suis le support, tu es, toi, le support de ce support que je suis', etc. C'est pourquoi le nom générique [des sens] n'est pas les paroles, les vues, les ouïes, les esprits, mais les souffles. Le souffle (= la vie) est tous les sens. » (3) Le cheval est le symbole même de l'activité : l'*Upaniṣad* anticipe donc sur Caraka, chez qui le souffle provoque « l'activité de l'esprit, car non

(1) *Çatapatha brahmaṇa*, x, 3, 3 ; SBE., XLIII. p. 331-33 ; cf. S. K. Belvalkar — R. D. Ranade, *History of indian philosophy*, II. Poona, 1927, p. 146 sq.

(2) E. Senart, *Chāndogya upaniṣad*, p. 61, n. 1, avec références aux textes parallèles. Voir aussi C. Formichi, *Pensée rel. de l'Inde av. Buddha*, p. 166.

(3) *Chānd. up.*, v, 1, 12-15 ; Senart, p. 62.

seulement il est lui-même le substrat matériel du contact et du son, mais c'est lui qui 'convoie' les sensations et dont le choc détermine l'activité sensorielle » (1). Mais pour faire tenir dans un coup d'œil toute la théorie, le mieux sera sans doute de reproduire ici l'une des lucides analyses que M. FOUCHER a mises en tête de la traduction de M. SENART :

« Les cinq 'canaux' du cœur, correspondant aux cinq points cardinaux, conduisent au brāhman par l'intermédiaire des cinq souffles et des cinq organes vitaux ainsi que des cinq divinités qui y président, à savoir :

Canal	*Souffle*	*Organe*	*Divinité*	
Oriental	prāṇa	vue	Āditya	Soleil
Méridional	vyāna	ouïe	Candramas	Lune
Occidental	apāna	parole	Agni	Feu
Septentrional	samāna	pensée	Parjanya	Pluie
Zénithal	udāna	[toucher]	Vāyu	Vent.

« Ces cinq divinités sont les cinq serviteurs de Brahmā et les cinq portiers du ciel. » (2)

A ce stade avancé de son développement, le système ne porte plus de façon très apparente la marque de son origine : le Vent y a bien gardé une place prédominante, mais il s'intègre désormais dans des listes de correspondance qui l'encadrent et tendent à le ramener à elles, c'est-à-dire dans le sein d'un ensemble où il n'est plus qu'une force parmi d'autres. Le caractère abstrait de *force* est en conséquence ce qui a frappé M. FILLIOZAT et lui a fait proposer la dérivation que l'on a vue. Mais en remontant vers les attestations les plus rudimentaires, nous allons voir se présenter sous un jour un peu différent la formation de la notion.

Le *Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa*, comme le *Çatapatha*, fonde la supériorité du Vent sur le retour périodique en lui de toutes choses. « C'est lui qui est l'interception (*graha*) de tous les dieux. De son nom, il est le 'coucher' (*asta*). On nomme ici 'couchers' les interceptions situées à l'Ouest. En effet, quand le soleil est allé se coucher, on dit qu'il est allé à son interception. Il n'est donc pas autonome (litt. entier) : il se réfugie en celui-là (i. e. dans le « vent »). La lune [aussi] se couche ; elle n'est donc pas autonome, mais se

(1) FILLIOZAT, *loc. cit.*, p. 413.

(2) *Chānd. up.*, III, 13 ; SENART, p. 37 sq. ; analyse de M. FOUCHER, *ibid.*, p. XVIII. Le toucher (*sparça*) est ajouté en regard du zénith et de Vāyu (vent). Il est habituellement réparti sur tout le corps, étant le sens de la peau (cf. KEITH, RPhVU., II, p 554 sq.) ; mais il est normalement conçu comme le principe de toute impression sensible, toute sensation exigeant un contact, dont il est la connotation pure, avant les spécifications qui s'exercent au niveau des organes spécialisés (œil, etc.). On peut donc le rattacher au vent qui, sous l'aspect du souffle fondamental, lisez de l'activité organique totale, se spécifie justement dans les fonctions organiques.

réfugie en lui » — de même les constellations, le feu, le jour et la nuit ; de même les points cardinaux, car la nuit ils sont brouillés et on ne s'y reconnaît plus : ils ne sont donc pas autonomes (*muhyanti diço na vāi tā rātrim prajñāyante — tena tā asarvāḥ*) ; de même la pluie, les eaux, les herbes et les arbres (1). Il y a dans ce texte ésotérique à la fois un à peu près et un calembour. On nous dit que le vent est le « coucher » de toutes choses entre ciel et terre ; le terme exact est *asta*, spécialisé en cet emploi, mais dont le sens étymologique est : « demeure, habitation ». Quant à *graha* « prise, interception », il évoque parallèlement, selon un jeu verbal cher aux auteurs des *Brāhmaṇa*, son quasi-homonyme *gṛha* « maison » (2). Or, si pour les luminaires la prépondérance du sens de coucher astronomique affaiblit ces acceptions purement locatives, pour le feu, les eaux, etc., l'idée qui s'affirme essentiellement est bien au contraire (comme d'ailleurs à l'origine première de l'emploi astronomique) celle d'un retour « chez soi », dans une demeure normale. Le Vent serait littéralement la *grande maison* où rentrent toutes choses. Mais, celle-ci, nous la connaissons de longue main : c'est la Maison du jour, le Monde-réceptacle, qui s'ouvre chaque matin lorsque le ciel et la terre se séparent, de confondus qu'ils étaient dans le néant de la nuit ; nous avons déjà décrit ce drame quotidien réfléchissant suffisamment en petit la Création (3). Nous en connaissons le schéma obligé : sitôt que s'introduit une hauteur (ou une profondeur) verticale entre la partie du monde devenue supérieure (le ciel) et la partie du monde devenue inférieure (la terre), les quatre orients naissent spontanément et symétriquement au pied de la colonne cosmique étayant ces deux plans opposés de l'univers. Que l'auteur du *Brāhmaṇa* ait bien eu ces idées en tête, son insistance particulière sur la confusion des points cardinaux pendant la nuit l'atteste clairement. Ils « rentrent » dans le Vent, c'est-à-dire qu'ils s'y résorbent, en même temps que l'espace, auparavant déployé entre le ciel et la terre par la puissance organisatrice du cosmos, à laquelle les attache un lien d'origine (4). Le Vent, dans ce texte, est donc décrit en des termes qui évoquent le support (*stambha*) symboliquement mis en place chaque matin et bientôt retiré chaque soir quand tombe la nuit, pareille au néant où se dissout un monde qui venait tout juste d'en sortir.

Ce symbolisme est plus explicite encore dans un autre passage du même *Brāhmaṇa*. « Au début de toutes choses (*agre*) c'est l'espace (*ākāça*) qui fut toutes choses, et il l'est encore ; or c'est le soleil qui est cet espace, car ce

(1) *Jaiminiya upaniṣad brahmaṇa*. III, 1, 1-11 ; éd. et trad. de H. Œrtel. JAOS., XVI (1896), p. 158-59.

(2) Cf. sur ce point Belvalkar — Ranade, *op. cit.*, II, p. 148.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 411 sq.

(4) *Ibid.*, p. 437-438 ; supra, p. 649 sq., etc.

n'est qu'à son lever que nous voyons tout ce monde » (1). Le mot *ākāça*, espace, est la clef de l'interprétation, dans ce passage comme dans le précédent, ou dans tous ceux qui sont relatifs à la « création » quotidienne. Ce qui était confondu se trouve mis en ordre, et cette mise en ordre, c'est l'espace. L'espace-type naît donc de la différenciation du ciel et de la terre au début de chaque période cosmique ; voilà pourquoi il restera qualitatif : pour toute la spéculation indienne, il n'a cessé d'être le *lieu* où les premières qualifications se sont séparées, opposées, et produites par cette opposition, l'espace étant né d'elles, comme elles nées en lui. L'*ākāça* sera toujours une position définie par sa périphérie, et où s'ordonnent en s'affrontant des termes primitivement confondus dans un état neutre et non étendu. On en peut conclure que ces termes sortent de lui et qu'ils y rentreront, quand ils se rejoindront dans l'indifférencié.

A ce moment du repli du monde, les éléments antagonistes Est-Ouest, etc., pour se rejoindre et s'annuler, devront en quelque sorte faire chacun la moitié du chemin à la rencontre l'un de l'autre. Ils s'évanouiront précisément en ce centre qu'ils définissaient, et qui, eux séparés, était l'*ākāça* explicité. C'est bien là la notion fondamentale des cosmodicées de l'Inde, directement appuyées sur les mythes anciens, où l'espace est produit par l'insertion, entre ciel et terre, d'un étai cosmique. De par sa nature même, cette thèse identifie nécessairement le pilier mythique aux espaces atmosphériques : d'où les diverses figures où elle s'est alternativement exprimée. Tantôt l'étai est le soleil, tantôt un mont, un arbre ou un géant ; mais dans le principe, ç'a toujours été l'air — Shou en Egypte comme Agni-Vāyu dans l'Inde. Le monde est ainsi une vaste outre d'Eole, que maintiennent gonflée le Vent ou les Vents, comme on l'a vu en étudiant l'origine du diagramme des points cardinaux. Dans ces conceptions, l'essentiel est l'idée de la dilatation cosmique, thème même de la création, chaque jour répétée en plus petit. Tous les phénomènes et agents naturels y concourent : le soleil éclaire l'espace qui s'ouvre, l'air l'emplit, un dieu invisible soutient le ciel, et ces trois expressions, successivement ou simultanément admises, signifient la même chose. C'est l'endroit de répéter qu'il n'y a pas, dans l'Inde, de mythe solaire : le soleil est seulement le signe d'une évolution totale, qu'il permet de suivre, mais où il est pris. Le fait, c'est le tout.

Cette tendance nettement synthétique de la pensée ne se montre nulle part avec plus d'évidence que dans le passage même que nous commentons : « c'est le soleil, y trouve-t-on enseigné, qui est cet espace, car ce n'est qu'à son lever que nous voyons tout ». Le soleil est ainsi directement identifié à la création qu'il éclaire ; il en est l'emblème, en même temps qu'un mot pour

---

(1) *Jaim. up. br.*, I, 25, 1-2 ; Œrtel, p. 102 : *sa yas sa akaça aditya eva sa-etaşmin [hy] udite sarvam idam ākāçate.*

la désigner. Du soleil, c'est-à-dire de la phase cosmique marquée par son lever, toutes choses sont sorties. Ailleurs, on affirmera, sans contradiction réelle, que du Vent sortent toutes choses : nous saurons comprendre que c'est de l'*instant cosmique* où l'air (*vāta*, *vāyu*) sépare le ciel de la terre. Et quand ensuite les memes textes poseront que le vent est le soleil, ce ne sera plus pour nous un aussi grand paradoxe. C'est dire qu'ils sont des associés inséparables en leur fonction créatrice, ou mieux par leurs fonctions à la création. Selon un jeu logique que nous avons maintes fois signalé, le séparé n'est rien ; il trouve sa réalité dans le tout. Ceci étant vrai éminemment du Grand Tout (pensée exhaustive de toute pensée), mais aussi des états inférieurs de composition : le terme qui se trouve le plus proche de l'unification absolue contient la réalité des termes plus éloignés (1). Il en résulte que deux de ceux-ci, puisqu'ils équivalent chacun au précédent, s'identifient entre eux. Par exemple le soleil et le vent sont concurremment des signes de la création matinale. Donc le soleil est le vent. Il est inutile de faire observer combien ce mode assez lâche de pensée était favorable à la fusion d'éléments religieux de toutes provenances. La religion indienne commune, autant qu'on puisse la dégager des systèmes, procède largement de là. En l'espèce, soleil et air étant équivalents, équivalent encore au dieu qui fait lever le jour ; avec le nom d'Indra, on aura tout simplement désigné par un symbole nouveau cette création incessante (2). C'est la puissance d'Indra qui soutient le ciel ; les symboles s'entrecroisant, c'est encore Indra qui élèvera le pilier cosmique, comme c'est lui donnera à Viṣṇu la force d'accomplir ses trois pas, pour « ouvrir » l'espace.

« Certaines formules nous montrent en effet Indra, en même temps qu'il élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre, 'faisant briller le soleil' *RV.*, VIII, 3, 6, 'engendrant le soleil et l'aurore' III, 32, 8, 'ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil' I, 62, 5. Le rapport entre les deux œuvres est mieux marqué encore au vers X, 134, 1, où il est dit qu'Indra a élargi les deux mondes 'comme l'aurore' et au vers VIII, 12, 7, portant qu'il les a 'fait croître comme le soleil'. Le vers X, 111, 5, enfin, porte expressément qu'Indra a étendu, c'est-à-dire agrandi le ciel 'tout grand qu'il est' avec le soleil, et le soleil est peut-être aussi 'l'étai' avec lequel il le soutient » (3). Ces lignes heureuses de BERGAIGNE trouvent ici leur pleine justification, et même une signification peut-être plus étendue. On étaie les mondes 'comme le soleil', 'avec le soleil' ou 'par le soleil', indifféremment. Disons qu'il y a un

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 418, supra, p. 611 sq., etc.

(2) Cf. *Jaim. up. br.*, I, 28, 1-2. « Au début de toutes choses, c'est l'espace qui fut toutes choses, et il l'est encore ; or c'est Indra qui est cet espace... » On a purement et simplement substitué dans la formule de I, 25, 1-2 le nom d'Indra à celui du soleil (*aditya*).

(3) BERGAIGNE, *Rel. véd.*, II, p. 194.

étaiement des deux mondes, et qu'Indra et le soleil le désignent. Agni aussi supporte le ciel (1); il est lui-même la colonne cosmique (2); il est donc identique au stambha qu'Indra insère entre le ciel et la terre; bien mieux, il s'égale, comme il fallait s'y attendre, à Indra en personne: celui-ci est l'essieu qui, tenant séparées les deux « roues » symboliques de ces mondes, les dépasse par en dessous et par en dessous (3) et de même Agni (4).

Nous voyons maintenant très bien comment le *Jaiminīya brāhmaṇa* a pu identifier le souffle au Vent qui se glisse entre ciel et terre et engendre entre eux toutes choses: le monde ne commence qu'après cette séparation violente, dont les espaces atmosphériques, lieu du vent, sont l'effet, et mythiquement la cause. Ainsi en ira-t-il aussi de l'homme, en qui la vie et la discrimation commencent avec le souffle, et cessent avec lui. Ce n'est donc pas simplement un dynamisme naturel, inspiré par le spectacle de l'activité du vent, que les *Brāhmaṇa* ont introduit dans le corps humain, c'est leur cosmogonie toute entière. Il n'est pas étonnant que ce souffle primordial soit identifié à Agni, dans le passage du *Çatapatha brāhmaṇa* que nous avons cité. Agni ne revêt en effet la forme du Souffle, que parce que l'un et l'autre symbolisent la création: exactement dans le même sens que le soleil, selon le *Jaiminīya*, « est » l'*ākāça*, parce que c'est lui qui chaque matin l'éclaire.

Dans le corps humain, le souffle sera par conséquent un véritable pilier d'Indra, qui distendra ce corps et le fera être, comme son prototype cosmique a séparé les mondes et les a fait être en leur opposition. C'est la notion centrale: autour d'elle, le monde et le corps s'organisent respectivement. Du « tronc » cosmique se détachent des branches, qui ne sont pas autre chose que les directions de l'espace. Ces rameaux repoussent au loin les bornes du vide que le pilier central a ouvert, pour faire une plus large place au déploiement de la création (5). Rendue possible par la profondeur primordiale, celle-ci se développe en se répartissant dans tous les sens. Tantôt ce seront les 4 points cardinaux qui « grandiront » autour de l'axe (pilier de Sārnāth, Deopara, etc.), tantôt ce seront les 3 mondes ou les 7 mondes: aussi voyons-nous la colonne de feu, par laquelle Agni soutient le ciel, se diviser alternativement en trois ou en sept: il a trois têtes et sept rayons (6), il fait face à toutes les directions (7) et tous les feux que l'on allume dans l'étendue du monde sont comme des branches qui partent de lui (8). L'espace est

(1) *RV.*, I, 67, 5; VI, 8, 3, etc.
(2) *Ibid.*, IV, 5, 1; IX, 5, 10.
(3) *Ibid.*, VI, 24, 3.
(4) *Ibid.*, X, 88, 14.
(5) *BEFEO.*, XXXII, p. 428.
(6) *RV.*, I, 146, 1; II, 5, 3.
(7) *Ibid.*, VIII, 19, 33.
(8) *Ibid.*, II, 3, 1 et passim.

organisé par lui, on le voit, selon une extension de plus en plus compliquée du principe de différenciation, d'abord simplement mis en jeu entre la surface terrestre et la surface ou le « plafond » céleste.

C'est aussi tout juste ce qui arrive dans la personne humaine : le souffle primordial se répartit en fonctions sensorielles ; celle-ci mettent en nous la diversité et créent un être mental en fonction de la diversité ainsi produite. L'indication paradoxale d'un orient pour chacun des souffles secondaires ne peut se comprendre que par cette raison. D'ailleurs ce qui nous semble décisif, c'est que le *Jaiminīya brāhmaṇa* met explicitement Indra et le Soleil au centre du corps comme au centre du monde. Pareil à Agni, Indra a sept rayons, répartis, aussi bien dans le monde que dans le corps, entre les points cardinaux, le zénith, la direction « transversale » et la directiod « afférente » ; c'est par le pouvoir de ces rayons que tout ce qui parle, parle, que tout ce qui pense, pense, que tout ce qui voit, entend, etc., voit, entend, etc. (1). Aussi le *Çatapatha brāhmaṇa* fait-il d'Indra le générateur des souffles. « Du non-être, résume M. Keith, les sept Prāṇa (souffles) s'élevèrent sous la forme des Sept Sages : ils furent allumés par le Prāṇa au centre, *assumant l'activité d'Indra.* » (2) Souffles, feux, branches, poteaux, *ṛṣi*, aurores, exploits d'Indra, ce n'est encore là qu'une partie du riche vocabulaire dont dispose le *Brāhmaṇa* pour évoquer une expansion classificatrice dans le sein d'un organisme clos, — macrocosme ou microcosme indifféremment.

Une conséquence immédiate de ce parti pris vaut d'être notée ici. Nous avons fait voir que la structure du monde se réalisait dans le temps autant que dans l'espace, chaque orient étant daté. Transporté à l'étude de l'organisme vivant, ce principe a forcément conduit à attacher une grande importance à l'embryologie. On a voulu voir naître le corps d'une masse neutre, puis se gonfler et s'aménager en « orients », qui sont les souffles ou les sens : et c'est de cette façon qu'une conception pneumatique puis cyclique et solaire du monde a pu fournir à la physiologie indienne une méthode, on n'ose dire d'observation, mais en tout cas de réflexion qui prélude à certaines des acquisitions les plus valables de nos sciences naturelles. A une date il est vrai assez tardive, le *Harivaṃça*, où se conservent tant de données anciennes, fournira un clair exposé de la théorie. « Quand... l'embryon est arrivé à la taille d'une masse de chair, le Vent le pénètre, uni à l'Ame suprême, puis il émet et sustente les membres, en se développant, lui qui résidant dans le corps se divise en cinq parties en s'accroissant encore : prāṇa, apāna, samāna, udāna et vyāna. Prāṇa s'accroissant, accroît son premier séjour (le centre du corps de

(1) *Jaim. up. br.*, I, 28, 2 sq. L'essai assez gauche de mise en correspondance des 7 rayons avec les orients trahit le mélange de deux séries bien distinctes, celle des sept mondes (sept planètes peut-être, en tout cas sept rivières, etc.) et celle des quatre, cinq, six ou dix points cardinaux.

(2) Keith. RPhVU., II, p. 454. Les italiques sont de nous.

l'embryon), apāna la partie postérieure du corps, udāna le haut, vyāña s'étend en tous sens, aussi samāna retourne-t-il en arrière [pour se concentrer] » (1).

A ce niveau, le thème du « gonflement » de l'embryon rappelle encore distinctement les principes de la cosmogonie pneumatique : les sources antérieures, naturellement moins riches en détails, sont par contre encore plus nettes sur ce point capital. L'*Aitareya āraṇyaka*, par exemple, décrit l'entrée du Souffle dans la personne humaine avec des expressions qui semblent toutes empruntées à ce genre de mythes. L'atmosphère, c'est-à-dire Vāyu, sépare le ciel et la terre, et de même l'haleine est placée dans le nez, entre la bouche, homologue à la terre et qui symbolise la partie inférieure de l'homme, et le front, réplique du ciel et siège de ce qui est le plus haut en nous (2). Terre, Vent, Ciel, personnifiés par Agni, Vāyu et le Soleil, à eux trois, c'est le « soufflet » des anciens mythes pneumatiques (3). Un peu plus loin, le même *Āraṇyaka* nous dépeint de nouveau l'entrée du Souffle, présenté cette fois-ci sous le nom de *brahman* ; il entre dans l'organisme par la pointe des pieds, et à mesure qu'il progresse, il gonfle le corps en y suscitant les organes. Il s'élève plus haut que les pieds et du coup engendre les deux cuisses. « Alors il dit 'Avale largement', et ce devint l'estomac. Alors il dit 'large place pour moi' et ce devint le thorax. » Il arrive enfin à la tête (4). Il est impossible, en lisant ce passage, de ne pas évoquer la formule classique prononcée par Indra à l'instant où Viṣṇu exécute sa marche cosmique : « Ami Viṣṇu, fais largement tes pas ! » (5) Dans la manière de voir adoptée par ce texte, le sac de peau qu'est le corps prend donc forme sur le modèle du grand sac cosmique.

Or, entre diverses expressions mythologiques à peu près équivalentes, Indra a été par excellence, à date ancienne, le protagoniste de la création cosmique : il n'a fait, croyons-nous, que conserver ce pouvoir dans des psychologies démarquées de la théorie du monde, et c'est ce que tend à montrer l'étymologie même du mot *indriya* « sens » ou « fonction sensorielle ». Comme le pilier cosmique d'Indra, identifié au feu (Agni) avec ses rayons, supporte l'univers, en sa répartition coordonnée, de même le dieu, par l'entremise des souffles qu'il « allume » dans notre personne, fait être les sens. Il ne saurait dès lors suffire, si l'on remonte aux sources de ces notions, de traduire *indriya* par pouvoir, puissance ou même régence (6) ; c'est puissan-

---

(1) Filliozat, *loc. cit.*, p. 415-16.

(2) A. B. Keith, *The Aitareya āraṇyaka*, Oxford, 1909 (Anecdota Oxoniensia Aryan series IX), II, 1, 2, p. 101-102 et p. 201-202 ; cf. Belvalkar — Ranade, *op. cit.*, II, p. 154.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 438.

(4) *Ait.-ār.*, II, 1, 4 : Keith, p. 103 et 204.

(5) Oldenberg — Henry, *Religion du Veda*, p. 116, 190 sq., etc.

(6) Comme font les pālisants, PTSD., s. v., cf. C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*[2], 1924, p. 121, 168, etc. Il va de soi que la restitution du nom personnel d'Indra à l'arrière-plan d'*indriya* a, pour des textes aussi tardifs que les *sutta* palis, une valeur étymologique assez lointaine.

ces d'Indra, fonctions indraïques que l'on devrait écrire : le nom personnel du dieu est essentiel, car c'est de son mythe que sort directement le vocable. Revenons en effet au début du Livre VI du *Çatapatha* : « Ce souffle qui est au milieu, y est-il dit, c'est Indra lui-même. C'est lui qui par son pouvoir (*indriya*) suscite (litt. allume : *indh*) les [autres] souffles, à partir du milieu... » (1). Témoignage catégorique, et qui éclaire parfaitement le processus : on a tiré un substantif au nominatif de cet emploi circonstanciel de l'instrumental (*indriyeṇa*), et les sens (*indriya*) ont eu un nom : nés de la force d'Indra, ils sont des forces d'Indra.

⁂

Mais ne commettons pas l'erreur d'identifier dès les plus anciens *Brāhmaṇa* et sur la foi d'une *Upaniṣad*, la liste des cinq sens et celle des cinq prāṇa. Il est sûr que les prāṇa excitent l'activité sensorielle ; mais leur définition est plus large.

On aura observé, dans les citations qui précèdent, que la correspondance des souffles et des sens n'est pas homogène dès le début. La série du *Çatapatha* est : souffle, parole, vue, ouïe et esprit ; ce ne sont pas les cinq indriya (*pañcendriya*) classiques que l'on trouve, par exemple, jointes aux karma-indriya (2) dans la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* : toucher, goût, odorat, vue et ouïe, localisés dans la peau, la langue, le nez, les yeux et les oreilles ; comme l'observe justement M. KEITH, dans ce passage, le mot d'indriya n'apparaît pas. La première mention serait fournie par la *Kauṣītaki upaniṣad*, II, 15 : le père, à l'instant de mourir, fait comparaître son fils, et lui transmet ses indriya. Le contact s'effectue de sens à sens (*indriyair indriyāṇi saṃspṛçya*) ou bien le père et le fils étant assis face à face, le premier confie une à une ses facultés au second.

Dans ce texte les catégories sensorielles (*vijñāna-indriya*) ne sont pas exactement les cinq sens, mais des éléments assez mélangés et tels à peu près que les énuméraient les sources plus anciennes : parole, souffle, vue, ouïe, goût. La série de la *Chāndogya*, relevée par M. FOUCHER était : vue, ouïe, parole, pensée — le cinquième terme devant sans doute être le souffle, en tant que principe sensoriel général, comme dans le *Çatapatha* (M. FOUCHER restitue 'toucher', mais c'est une glose). On voit assez aisément ce qui est arrivé. Les souffles étaient en relation avec les « ouvertures » de la tête : celles-ci sont sept ou cinq, suivant que l'on comptera les yeux et les oreilles pour deux ou pour un (3). Or la série des ouvertures et celle des sens interfèrent. Elles.

---

(1) *Çat. br.*, VI, 1, 2 ; ed., p. 1-2 : SBE., XLI, p. 143.
(2) Supra, p. 852, n. 1.
(3) KEITH, RPhVU., II, p. 453.

ont des termes communs et les yeux et les oreilles notamment ont sans doute répondu de tout temps, dans ces énumérations, à la notion de la vue et de l'ouïe. Mais à date ancienne nous trouvons la parole en relation avec la bouche à la place du goût, et on notera surtout que le toucher n'a aucune attache apparente avec le groupe primitif des ouvertures.

On peut finalement conclure de tout ceci que les souffles, dans leur rapport avec les « issues » du corps, ont du se voir nommés assez tôt des *indriya* ou « dépendances d'Indra » ; qu'une série purement sensorielle, interférant d'abord avec la précédente, s'est naturellement constituée concurremment avec elle, et l'a supplantée, à mesure que s'affinait la psychologie. En fin de compte, nous aboutissons à nos cinq [*vijñāna-*] *indriya*, qui ont des affinités profondes avec les prāṇa et se relient aussi au « pouvoir » d'Indra, mais sont relativement indépendants des listes anciennes.

Cette analyse (qui nous sera plus tard utile lorsque nous aborderons la donnée tantrique) était nécessaire pour débrouiller la relation des termes mythologiques et des termes psychologiques dans les systèmes — à tout prendre fort comparables — que le brâhmanisme et le bouddhisme ont édifiés sur des bases communes. Si psychologie et mythologie se disputent la priorité, il n'y a, croyons-nous, qu'à les renvoyer dos à dos. Les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad* mettent des groupes de dieux en regard des groupes de souffles : il serait vain de se demander si cinq régents divins ont donné l'idée des cinq souffles ou si le contraire est arrivé ; mais c'est un même schématisme qui s'exprime dans l'une et l'autre notion. Fondées sur une répartition caractéristique et classificatoire dans l'espace et le temps, la mythologie et la psychologie ne se commandent pas véritablement l'une l'autre ; leurs coïncidences s'expliquent par leur référence à un schéma identique.

Des données naturelles, comme la collection physiologiquement bien définie des cinq sens, ont fini par s'imposer de place en place. Mais on peut dire que c'est au fond la notion synthétique des orients qui a organisé d'une part le collège des régents de l'espace, et de l'autre les souffles qui leur correspondent dans le microcosme humain. C'est si vrai, que dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, où des listes de souffles numériquement différentes se succèdent, on trouve habituellement auprès d'elles la mention connexe d'un nombre égal de « régions » ou de « directions » de l'espace, aussi bien que de saisons (1).

Sur ce schème fondamental, les *Brāhmaṇa* comme les *Upaniṣad* se sont complu à fixer des noms de personnages divins : nous avons observé cette addition à propos de l'ākāça, du soleil et d'Indra, trois termes se recouvrant et alternativement introduits dans des formules équivalentes. Le souffle central, qui est Indra, sera aussi Agni, et nous avons vu qu'il se propage et s'in-

(1) *Çat. br.*, VI, 7, 1, 16, 18 et 20 : six régions, six saisons, six souffles vitaux ; VI, 2, 2, 34, dix régions, dix souffles vitaux, etc.

sinue dans les souffles périphériques, devenus autant d'Agni particuliers. Cette unité est appuyée sur une diversité ; dans son sein, on peut aisément reconnaître une part de personnalité aux régents des orients dans le monde, qui sont aussi ceux des souffles dans l'homme. La *Chāndogya upaniṣad* les nommera : Āditya, Candramas, Agni, Parjanya et Vāyu.

Chapitre XV.

La reconstruction de Prajāpati et l'unité de l'univers.

Si l'on s'en tenait là, cet exposé laisserait échapper un élément que nous croyons fondamental : le principe d'unité coordonnant toutes ces répartitions orientées. En effet, la multiplicité des dieux, intégrée dans l'unité médiane, nous ramène à une idée que nous avions naguère dégagée des témoignages architecturaux. Agni est Agni sous des noms de dieux particuliers, dispersés aux quatre orients ; il est eux ; mais en même temps ils sont des formes subalternes, et se réalisent en lui : ils sont lui. Double mouvement d'expansion et de retour, où s'atteste une fois de plus l'ontologie (cette fois-ci mythologique) « de position », incorporée avec tant d'évidence dans les monuments cosmiques, ceints de leurs propres répliques. Mythologie, architecture et liturgie sont donc étroitement mêlées et ne sauraient s'expliquer séparément. Une simple remarque le fera pressentir : c'est du VIe kāṇḍa du *Çatapatha brāhamaṇa* que nous venons de tirer les documents décisifs sur la question des souffles, de leur analyse et de leur synthèse ; mais c'est des mêmes pages qu'était sortie auparavant l'explication des systèmes architecturaux : c'est que ce kāṇḍa est consacré en entier à la construction de l'autel du feu, centre des cosmologies synthétiques dont nous avons si souvent trouvé la trace au fond de la pensée de l'Inde.

L'essentiel de ces symbolismes est la reconstruction du Dieu-Tout, Prajāpati, dispersé lors de la création : l'autel sera sa personne restaurée, sous ce nom ou sous celui d'Agni, son « fils », qui lui est, en l'occurrence, identifié. Sous les apparences d'un verbalisme intarissable, le procédé adopté se réduit ainsi à une répartition complète et strictement régulière d'éléments orientés fixant, avec les directions de l'espace, toutes les parties de l'univers en lesquelles Prajāpati est morcelé. Le Dieu naît (ou plutôt renaît) de l'ordre de l'ensemble, au centre de cet ensemble. Tous les rites y convergent, et nous en avons assez dit à cet égard pour qu'il soit inutile d'insister (1).

***

Nous ne nous étendrons un peu que sur le quintuple sacrifice humain et animal (homme, cheval, bœuf, bélier et bouc), où le mécanisme religieux et cosmique

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 425 n. 1 ; supra, p. 611 sq., 775-789 etc.

est particulièrement distinct. Ce sacrifice sanglant suit immédiatement le récit de la naissance d'Agni. Tous les êtres, qui sont, dans leur diversité, identiques aux saisons (*tad yāni tāni bhūtāni ṛtavas*) et en même temps qu'eux Prajāpati, qui, en son unité, équivaut à l'année (*saṃvatsara*), tous ensemble donc, les êtres et Prajāpati engendrèrent dans l'Aurore (*Uṣas*) un enfant qu'elle porta un an. A peine né, le jeune garçon se mit à pleurer, et demanda qu'on le nommât. « [Prajāpati] lui dit : 'Tu es Rudra'. Et parce que [Prajāpati] lui a décerné ce nom, Agni a assumé la forme correspondante. Car Rudra est Agni... » Il reçoit de même successivement les noms de Sarva, Paçupati, Ugra (= Vāta), Açani, Bhava, Mahān Deva et Īçāna : soit huit noms au total. « L'enfant entra dans ces [huit] formes successivement. On ne le voit jamais sous l'aspect d'un enfant : c'est qu'il est entré successivement dans ces formes (*tāni hi rūpāny anupraviçat*) (1). Pour échapper à Prajāpati, le dieu ainsi formé se cache dans les cinq êtres sacrificiels. « Il devint ces animaux » (*sa ete pañcapaçavo 'bhavat*). Mais Prajāpati le reconnaît en eux, et entreprend de se les intégrer. « Il réfléchit et se dit : 'Ils sont Agni ; je vais me les identifier'. » (2) Dans son désir d'intégrer ces animaux à sa personnalité, c'est-à-dire évidemment à la personnalité sacrificielle que tout le rite vise à lui constituer, il forme d'abord le projet de vouer les cinq victimes à cinq dieux différents : l'homme à Viçvakarman, le cheval à Varuṇa, le bœuf à Indra, le bélier à Tvaṣṭṛ et le bouc à Agni. Pour comprendre ce point, il importe de ne pas perdre de vue qu'à cet instant Prajāpati, « épuisé » par la création, s'est dispersé dans celle-ci, et éminemment dans les dieux issus de lui qui en sont les régents. Or les cinq noms qu'on vient de lire forment un groupe cohérent. Agni est le dieu qui gouverne l'Orient, comme Varuṇa l'Occident. Indra est le régent normal du Sud ; le Nord est habituellement dévolu à Soma : il semble que Tvaṣṭṛ le remplace ici (3) et le cinquième dieu, Viçvakarman, nommé le premier dans le texte, est obligatoirement au centre : « créateur » ou « constructeur de toutes choses », pourvu de quatre visages tournés vers les quatre vents du

---

(1) *Çat. br.*, VI, 1, 3, 8-19 ; SBE., XLI, p. 158-161.

(2) *Ibid.*, VI, 2, 1, 5 ; EGGELING, p. 162, traduit « I will fit them unto my own self » et en note « I will make them part of mine own self (*imān evātmānam abhisaṃskaravai*) ». Il relève l'interprétation contraire de DELBRÜCK : « I will make myself to be these, change myself into these ». Il est évident que le rapport d'identification est réciproque ; cependant l'interprétation d'EGGELING nous semble légèrement préférable, étant d'autre part fondée grammaticalement sur l'analogie de VI, 8, 2, 1. C'est qu'il nous semble difficile, dans ce texte conçu pour illustrer le retour de toutes choses en Prajāpati, d'interpréter *abhisaṃ°* comme la marque d'un mouvement contraire du Dieu central vers les êtres périphériques. Prajāpati est dispersé ; il faut en réunir les parties : nous allons voir comment le sacrifice des cinq êtres y pourvoit.

(3) Soma et Tvaṣṭṛ sont d'ailleurs en étroit rapport : « Tvaṣṭṛ is especially a guardian of Soma, which is called the mead of Tvaṣṭṛ. *RV.*, I, 117, 22. It is in his house that Indra drinks Soma... » MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 116 ; en plaçant au Nord du diagramme orienté la « maison » de Tvaṣṭṛ, on y met donc le Soma à son orient normal.

monde, son nom devient dans le Veda tardif l'épithète de Prajāpati lui-même, en son activité totale. Ces cinq divinités constituent ainsi un schéma complet des cinq orients, c'est-à-dire un pentagramme représentatif du monde. Ils symbolisent la division de Prajāpati, l'état où il se trouve au terme de la création, et au début du rite qui doit le restaurer. Le Prajāpati « épuisé » des premières pages du kāṇḍa VI, lorsqu'il se dispose à sacrifier à ces cinq dieux, tombe donc dans une erreur qui lui serait fatale. Il a perdu sa personnalité, il l'a dispersée en des dieux multiples, dont ceux-là sont les représentants. Loin de ressaisir cette personnalité, il en consacrerait au contraire la destruction en leur adressant son quintuple sacrifice. Tel est le danger auquel l'expose l'obnubilation de son esprit, que la fatigue accable. Mais la réflexion lui vient à temps. « Il se dit : 'Voilà que je veux sacrifier pour des divinités multiples (*nānā*) ; mais je désire, moi, les formes d'Agni. Eh bien donc, je sacrifierai ces [victimes] aux Agni (*agnibhyaḥ*), que je désire !' » (1) On n'est pas sans saisir le fil de ces réflexions. S'il veut entrer dans les « formes » d'Agni, c'est en tant qu'Agni les unifie en un être unique où cet Agni se retrouvera lui-même (2). Prajāpati, pour se retrouver lui aussi, devra réabsorber rituellement les dieux qui sont sortis de lui. En sacrifiant aux cinq régents, il eut donné au contraire son aval à leur dispersion. Mais Agni est déjà devenu, à la fin du précédent kāṇḍa, un dieu synthétique, fait de huit dieux dont il porte les noms. Ici, par un symbolisme analogue, il est entré dans cinq êtres distincts, ceux-là mêmes que l'imprudent Prajāpati allait sacrifier à Viçvakarman, Varuṇa, Indra, Agni et Tvaṣṭṛ, dieux du monde divisé. Agni, en face de ceux-ci, est unique dans les cinq victimes, de même qu'à son baptême il s'était fait le principe central où s'était réunie la nature de huit dieux. Bien mieux, on devine que ces huit dieux, plus Agni lui-même en leur centre, sont ceux des huit « régions » (3). Ils constituaient donc déjà un autre diagramme ésotérique de la totalité du monde équivalent au pentagramme, et Agni, en s'identifiant à

---

(1) *Çat. br.*, VI, 2, 1, 6 ; ed., p. 54 ; SBE., XLI, p. 162-163.

(2) *Ibid.*, VI, 1, 2, 21 ; SBE., XLI, p. 153.

(3) « Ce sont les huit formes d'Agni ; l'Enfant (*kumāra*) est le neuvième : [eux et lui ensemble] ils constituent la triplicité d'Agni » (*Çat. br.*, VI, 1, 3, 18 ; ed., p. 43 ; SBE., XLI, p. 160) : c'est-à-dire, comme le note EGGELING en suivant SĀYANA, que celui-ci est avec eux trois fois trois. Or il est constant que cette division d'Agni en neuf Agni répond à une division de l'espace en neuf régions (les quatre points cardinaux, les quatre points collatéraux et le centre), correspondant d'ailleurs dans le corps humain, à neuf « souffles vitaux » (VI, 3, 1, 21 ; 4, 2, 5 ; 8, 2, 10 : « il y a neuf orients, Agni est les orients ; il y a neuf prāṇa, Agni est les prāṇa. . . *nava diço diço 'gnir nava prāṇāḥ prāṇā 'gniḥ*. . . » ed., p. 452 ; SBE., XLI, p. 296). Les huit dieux en qui se répand Agni neuvième, ce qui fait un total de neuf « Agni », sont donc évidemment les dieux des huit points du compas, et lui du centre. A l'exception d'Açani, remplacé par Bhīma, cette liste de noms subsistera d'ailleurs dans la littérature sectaire (*Purāṇa*, etc.), où elle s'appliquera aux huit dieux régents des points cardinaux et intermédiaires, qui sont huit formes de Çiva.

eux, avait dès lors secrètement réalisé à son profit le processus d'unification qu'ici Prajāpati ambitionne pour lui-même: voilà bien pourquoi Prajāpati court après Agni, afin de l'absorber, et pourquoi Agni se cache. C'est d'ailleurs le thème fondamental du rite, qu'une fois Agni (c'est-à-dire l'autel) bâti d'éléments représentatifs des parties du monde (parties de temps comme d'espace), cet « Agni » est Prajāpati.

La succession des opérations se montre ainsi clairement. Agni est devenu les cinq victimes (1). Prajāpati se saisit de celles-ci et les sacrifie ; en même temps il construit un autel composé de cinq couches : il identifie les cinq animaux et les cinq couches (2). Mais ils étaient déjà identifiés aux cinq parties d'Agni, ou à cinq Agni. En faisant un autel unique avec les cinq couches, qui sont les cinq victimes, qui sont les cinq Agni, Prajāpati a donc bâti un Agni unique. Magiquement, cet Agni devient lui-même. Le texte est donc transparent, qui dit que : « [les victimes] sont cinq ; car il y a les cinq Agni, qui sont les [cinq] couches ; c'est donc pour ceux-ci qu'il crée ces cinq demeures. Ce que voyant, Agni vient à lui. » (3)

Les cinq Agni en question, qui retrouveront une unité par leur mise en ordre dans le système, sont répartis entre les cinq saisons et par conséquent président aux cinq orients. « Assurément, ces [cinq] couches sont les saisons. » (4) Or, quand on a disposé les saisons dans l'ordre de la pradakṣiṇā cosmique, nous savons que de cet arrangement des unités d'ordre inférieur est née « par position » l'unité d'ordre supérieur : ici l'année, qui sera Agni en son unité. « L'autel du feu a cinq couches, [chaque couche est une saison], les cinq saisons font une année, et Agni est l'année » (5). Prajāpati lui-même est essentiellement l'Année : le voilà donc reconstitué.

---

(1) VI, 2, 1, 4, 12, etc.

(2) VI, 2, 1, 11, 16.

(3) « *Pañca bhavanti — pañca hy ete 'gnayo yad etāç citayas tebhya etat pañcāyatanāni nidadhāti tad enaṃ paçyan Agnir upāvarttate* », VI, 2, 1, 16 ; ed., p. 57 ; SBE., XLI, p. 159-160.

(4) « *Ṛtavo haite* », VI, 2, 1, 36 ; ed. p. 62 ; SBE., XLI, p. 170.

(5) « *pañcacitiko 'gniḥ pañcartavaḥ saṃvatsaraḥ saṃvatsaro 'gnih* », VI, 8, 1, 15, ed. p. 440 ; SBE., XLI, p. 293 ; il y a un jeu de mots : agni = autel du feu et Agni = le dieu. L'autel (agni) a cinq couches ; comme celles-ci s'identifient aux cinq saisons, l'autel (agni) égale l'année. Mais dès lors Agni est l'année (puisque l'agni l'est !) et l'Année, c'est Prajāpati : l'opération rituelle est réussie. Ces énoncés purement verbaux ont donné l'impression que la pensée indienne s'y était perdue en platitudes. Mais la comparaison constante des monuments aux textes prouve que sous ces calembours, simples artifices ésotériques et mnémotechniques, des conceptions fort anciennes et d'une tenue philosophique honorable se perpétuaient. La notion qualitative du temps et de l'espace, conjointement saisis, avec l'ontologie relativiste qui s'y attache, mérite l'examen, et le soutient. Ajoutons à ces considérations un peu abstraites l'intérêt que peut présenter leur mise en rapport avec le fond ethnographique auquel nous les avons précédemment rattachées : car nous saisissons ici la transposition brâhmanique la plus systématique de la notion de l'héritage par confusion de personnes, qui dominera dans le bouddhisme les relations de Çākyamuni et de Maitreya.

En absorbant Agni, Prajāpati s'est assimilé la structure spatio-temporelle. Ou plutôt il récupère avec elle sa propre nature qui est celle de l'Année, d'abord divisée pour donner lieu et substance aux espaces et aux temps qualifiés, mais retrouvant cependant une manière d'unité religieuse par la présence d'Agni (c'est-à-dire du sacrifice) en tous les points de l'étendue, et à chaque moment de la durée. C'est là ce que consacre l'établissement de l'autel du feu, qui en fin de compte est, à travers Agni, Prajāpati, soit l'Unité, religieusement recomposée, après avoir été cosmogoniquement pulvérisée :

« Or ce Prajāpati, qui était tombé en morceaux, c'est l'Année ; et les cinq parties de son corps tombé en morceaux (litt. les cinq « corps » tombés en pièces), ce sont les saisons. Cinq saisons, cinq couches : ainsi, quand on empile les couches, c'est avec les saisons qu'on [re]construit [Prajāpati]...

« Or ce Prajāpati qui est l'Année, et qui était tombé en morceaux, c'est le Vent purificateur qui souffle par ici ; et ces cinq parties de son corps tombé en morceaux, qui sont les saisons, elles sont aussi bien les orients. Cinq orients, cinq couches : ainsi quand on empile les couches, c'est avec les orients qu'on [re]construit [Prajāpati]...

« Or il est dit : Prajāpati, tombé en morceaux, interpella les dieux : 'rétablissez-moi !'; les dieux dirent à Agni 'en ta personne nous soignerons Prajāpati, notre père'; [Prajāpati] déclara : 'J'entrerai donc en lui, en tant qu'il sera complet'; 'Soit', répondirent-ils. Et voilà pourquoi on le nomme Agni, tout en étant Prajāpati. » (1)

Ce passage confirme l'identification des cinq orients aux cinq saisons dans le cycle de l'année. Il démontre aussi d'une manière définitive le mécanisme d'identification, partie à partie puis *in toto*, de Prajāpati avec Agni. Il y a cinq Agni. En les mettant, selon la norme, aux cinq orients, ils prennent la « date » de ces orients, deviennent les cinq saisons et recomposent une année. Agni s'est ainsi fait l'Année, par leur synthèse : il sera l'Agni unique, commun à tous les êtres (*vaiçvanāra*), le tronc dont tous les foyers cultuels sont issus comme autant de branches (2). On a donc avec lui reconstruit un monde. Toutefois ce n'est qu'un univers rituel, tout en valeurs religieuses. Il équivaut au monde réel, émis de son corps par Prajāpati, mais par une identification uniquement magique : en Agni, Prajāpati est reconstruit, mais sur un autre plan, tout comme l'autel est l'Univers, mais sur un autre plan. Le sens profond de ces dispositions ne doit plus nous échapper. Le rite accompli par chaque sacrifiant tend à s'égaler à l'univers. Mais il n'y parvient qu'à sa date et à sa place, c'est-à-dire qu'il en reste un simple reflet, ou mieux qu'il travaille à le renforcer, mais ne trouve de réalité qu'en lui. De sorte que tous les autels que l'on peut construire n'entrent

(1) VI, 1, 2, 18, 19, 21 ; ed., p. 20-21 ; SBE., XLI, p. 152-53.
(2) Cf. *Çat. br.*, VI, 6, 1, 5 sq., à interpréter en s'aidant de VI, 1, 3, 8.

pas en conflit mais en composition, et se rejoignent dans l'unité du cosmos total, religieusement interprété comme un Sacrifice incessant (1).

***

Donc, cinq Agni, un au centre, et quatre aux points cardinaux, et qui tous ensemble ne font qu'un : mais c'est le schéma qui nous est apparu pour la première fois à Sārnāth, où la grande roue absorbait les quatre autres dans son symbolisme central. On voit combien le dispositif est d'application aisée et rigoureuse à la façon dont l'Inde a entendu la physiologie et la psychologie. Pourtant on entrevoit une différence entre les deux ordres de conceptions. La théorie psychologique amenait bien à répartir en souffles « orientés » le souffle vital, et en sens spéciaux la sensibilité totale, à l'image des orients dans le monde. Mais à l'opposé des applications astronomiques, où la variété est perçue, l'unité supérieure conclue seulement, ici la totalisation des parties est l'objet d'une expérience mentale : on sent l'unité de la personne de la manière la plus directe. Le premier souffle à la naissance peut bien être conçu comme se divisant lorsque la vie s'organise : il a nécessairement été un d'abord, il reste un par le sentiment que nous en avons, et enfin dans le dernier souffle, tous les souffles conflueront. Cette unité des sensations dans une personne qui sent, en tant que théorie philosophique est peut-être relativement tardive, mais sa perception va de soi.

Nous avons essayé de déterminer l'origine et l'histoire des premières tentatives faites pour introduire le système cosmologique dans l'étude de l'homme. Or, une fois atteint ce premier stade, il est évident que la pensée indienne, trouvant toute formée dans la personne la connaissance de l'unité, si difficile à maîtriser dans la nature, devait être conduite à chercher par contre-coup dans cette expérience psychologique, plus directement ouverte à une méditation assidue, une authentique révélation de l'Univers lui-même. L'Un dans le macrocosme, qu'on nommait le brahman, et l'Un dans le microcosme humain, qu'on nommait l'ātman (2), se réfléchissaient désormais l'un

---

(1) On se reportera à la division du corps de la Loi du Buddha en 84.000 sections, et autant de stūpa, qui à eux tous le reconstituent en son unité (supra p. 683-684).

(2) Mot qui à l'origine désignait aussi le souffle. Sur le Prāṇa et l'Ātman, M. Filliozat a quelques lignes excellentes : « Les Upaniṣad ne manquent point de passages qui les identifient complètement. Tous deux désignaient... à l'origine un souffle et ils sont devenus l'essence de l'être vivant quand on a cru s'apercevoir que la vie était un souffle. Les deux mots étaient au fond synonymes mais prāṇa insistait sur la nature pneumatique de l'entité que tous deux désignaient ātman insistait sur sa qualité d'essence. De ce fait, tandis que le concept d'Ātman devenait celui d'être en soi, le concept de Prāṇa restait plus matériel et concret. Précisément deux méthodes de salut dominent l'activité religieuse de l'Inde quoiqu'elles ne la représentent pas toute entière : l'identification à l'Ātman par la « connaissance » parfaite, et la discipline pratique du yoga, qui vise à réaliser dans l'adepte, par une action physique prenant en partie l'aspect d'une régulation respiratoire, le parfait rassemblement (yoga) des forces organiques en une unité supérieure identique au Prāṇa, la Force cosmique. » (*loc. cit.*, p. 429.)

l'autre. Selon un jeu d'inductions réciproques, comme nous en avons si souvent observé dans ces développements religieux, chacun empruntait à l'autre ce qui pouvait le plus heureusement le compléter. La doctrine du monde, transportée dans le corps, incitait à y reconnaître analytiquement un assemblage coordonné de forces; la perception de l'unité personnelle, élaborée en dogme et projetée sur l'Univers, y renforçait la connotation synthétique d'unité. En leur opposition, ces deux ordres de spéculations sont donc complémentaires.

Par le fait, de même que le processus universel est doublé rituellement par le cérémonial de l'*agnicayana*, de même l'un et l'autre sont imités par la vie même de la créature, aussi bien qu'ils l'imitent : la correspondance est constante dans les chapitres que le *Çatapatha* consacre à l'autel du feu, et où on a vu que les régions de l'espace et les souffles vitaux vont de pair. Car il ne faut pas oublier que si l'un des buts de l'opération est l'édification de Prajāpati, l'autre, d'une importance non moindre et plus directe, est l'identification du sacrifiant à ce Prajāpati : il se crée un corps rituel. Là est le lien profond qui unit l'homme (puruṣa) au Dieu-Tout (Puruṣa) (1).

Il en résulte, par raison d'homothétie, que les cinq Agni, qui sont cinq Souffles, en même temps qu'on en fait les régents des Orients, deviennent, et par cela même, les régents des facultés humaines. Il n'y a là, projeté sur deux plans, qu'un système.

Chapitre XVI.

Des cinq Agni aux cinq Jina.

Une unité définie par la répartition coordonnée des parties en lesquelles elle s'est rompue, mais parties qui par leur ordre spatio-temporel la maintiennent, et qui s'orientent vers un retour en son sein, où en les reprenant, elle les anéantira, pour autant qu'elles avaient acquis un être distinct : ce schéma philosophique est du bouddhisme qui se prépare. Une pareille ontologie de position, avec ses lointaines attaches, constitue historiquement une préface au *relativisme* étudié avec tant de profondeur par M. le Prof. Stcherbatsky. Il ne serait ni très difficile ni peut-être très long de retracer l'enchaînement des deux doctrines.

L'ātman, source du réel, ne l'était pas au même titre que ses parties, puisque la matière est qualification, et que la qualification est fonction de catégories constituées elles-mêmes par la division de l'un dans le schème spatio-temporel. Lorsqu'en l'ātman se rejoignent ses composantes, qui, selon les tables du vulgaire, sont le réel, elles perdent leur réalité matérielle : fin des classifications, fin de la matière. L'ātman est donc, en ce

(1) Supra, p. 609-612, 618 sq., etc.

sens, une résultante qu'on peut dire idéale. D'autre part, si c'est à titre de résultante qu'il nous est seulement connaissable, à nous qui partons de la matière, il sera obligatoirement situé, dans le progrès de notre spiritualité, au terme d'une composition réglée qui le fera apparaître comme l'ordre final et suprême de ses parties: toute la construction de l'autel du feu est l'expression matérielle de cette synthèse. Nier l'ātman central et résoudre l'être en ses parties, comme l'a fait l'école bouddhiste, n'est plus dès lors une aussi grande révolution qu'on le pourrait croire. La structure du système n'est pas changée : il faut toujours partir des composantes concrètes, et s'élever jusqu'à un point d'où, d'une part, on les ait devant soi complètement apparentes, intelligibles à fond en leur connexion, et où d'autre part on touche à une vérité qui soit au delà de ces apparences et les détruise. Avec le bouddhisme, la définition du *summum bonum* a peut-être un peu changé, mais il se localise toujours au même point. L'échafaudage de la méditation indienne est partout à peu près pareil à lui-même, et l'architecture mystique, qu'elle les réalise en bois, briques ou pierre, construira uniformément, à l'usage des diverses religions, toujours des *monts* cosmiques. On allait jadis à l'ātman, identifié au brahman ; on tend maintenant vers le nirvāṇa. Mais l'analogie va plus loin et se poursuit jusque dans le développement médiéval des doctrines : en même temps que dans les religions brâhmaniques sectaires l'ātman a prétendu rejoindre, pour s'y fondre, un dieu personnel plutôt qu'une abstraction, le Mahāyāna n'a-t-il pas peuplé le nirvāṇa, ou ses approches, de Jina accueillants, dont Amitābha est le type ?

En dépit de ces personnifications, il semble qu'à la pointe des choses, à la cime marquant la culmination et la cessation de l'existence — gardons ces deux expressions, à la fois cosmologiques et architecturales — les religions indiennes maintiennent cependant plus ou moins fermement un lieu abstrait où aboutit le processus universel. Ce n'est ni l'être ni le non-être ; à l'origine, ce lieu paraît n'avoir été que le concept proprement magique d'un changement de plan. Porte du Dieu, dès Babylone ; mais alors la pensée magique n'allait au delà que pour se représenter le monde des dieux à l'image du nôtre. L'Inde a voulu, par moments du moins, écarter cette solution facile, et penser la transcendance pure: idée à laquelle il lui était difficile de se tenir sans la dénaturer, comme nous tenterons de le montrer par la suite. Mais pour l'instant cet ordre de recherches nous éloignerait par trop des thèmes mythiques et architecturaux sur lesquels a reposé jusqu'ici notre argumentation. Nous nous en tiendrons donc à des données qui font image, et nous continuerons à ne prendre en considération la théorie abstraite que dans la mesure où elle est indispensable à l'intelligence des faits rituels ou techniques. Ce parti n'est d'ailleurs nullement arbitraire : il servira même à faire mieux apparaître combien fortement le rituel et les formules architecturales attestent l'homogénéité globale du bouddhisme et des autres religions indiennes, en dépit des conflits sectaires, et pour ainsi dire au-dessous d'eux.

Disons seulement que les écoles bouddhiques s'opposent surtout entre elles et diffèrent des doctrines brâhmaniques par l'interprétation divergente d'une

transcendance cosmique restée toujours, au fond, de même nature, car elle n'a cessé de se régler sur la conception concrète de l'unité suprême, que nous avons vu dominer tous les cosmogrammes indiens tant rituels qu'architecturaux : ces oppositions suffisent sans doute pour établir une distinction morale et religieuse très nette ; mais la cohésion de la pensée de l'Inde n'en reste pas moins certaine, du fait qu'à travers de telles variantes le système élémentaire ne change guère, en dehors des modalités de la reconstitution synthétique ; les répartitions et les classes analytiques du cosmos sont toujours demeurées à peu près les mêmes. S'il y a plusieurs religions et plusieurs métaphysiques dans l'Inde, il n'y a véritablement qu'un seul vocabulaire cosmologique et psycho-physiologique et il n'y a, en dernier ressort, qu'une architecture, sous des formes variables dans le détail : n'avons-nous pas reconnu en effet que les stūpa et surtout les stūpa composés, comme les temples ceints de leurs propres répliques, et comme déjà les briques au pourtour de l'autel du feu elles-mêmes, établissent des versions spatio-temporelles identiques du chronogramme structural du monde, — voire que celui-ci a ses sources architecturales lointaines en Mésopotamie aussi bien que ses antécédents les plus directs dans une religion du pouvoir et une politique dont l'ethnographie nous conserve des traces ?

L'antique symbolisme des orients, en leur liaison avec les temps du monde, reste lisible jusqu'au centre des dogmatiques sectaires les plus différenciées, telles la théorie transcendante des Jina ou la reconstitution de Prajāpati à l'aide des cinq Agni, fondus en un Agni unique. Les noms et la substance éthique et religieuse — autrement dit le contenu — ont pu changer : le cadre est resté le même.

Il en a été à peu près de même d'un autre thème emprunté par le védisme tardif à des cosmologies rudimentaires : le monde comme un sac, où s'ouvre l'espace, matrice de toutes choses, quand survient le Vent, à l'aube de la création. Le *Çatapatha* en reparle plus d'une fois, assimilant Prajāpati à Vāyu, en tant qu'il engendre les régions de l'espace (1), ou encore faisant de Mitra, dieu solaire, — nous avons expliqué ce syncrétisme, — un Vent créateur (2). L'œuf de Prajāpati, cette bulle d'air dans l'eau, où tout est contenu, exprime lui aussi à sa manière et non moins clairement la dilatation pneumatique : et nous savons enfin que le Bouddhisme a repris l'image pour modeler sur elle son stūpa, gros du mont cosmique (3). Il est même bien possible que l'étymologie primitive, si controversée, du mot *nirvāṇa*, nous ramène aux mêmes conceptions : il serait conçu à l'image d'un souffle « passant en dehors » de l'enveloppe du saṃsāra (4). Parallèlement, dans la théorie brâhmanique, ce

(1) VI, 1, 2, 19.
(2) VI, 5, 4, 14.
(3) *BEFEO.*, XXII p. 377 sq.
(4) Nous reviendrons plusieurs fois sur ce point important.

sont les souffles, ou, dans l'homme, les fonctions sensorielles, qui étayent et tiennent ouvert le sac cosmique, ou le sac de peau limitant le microcosme, et la transcendance se nomme *brahman*.

Or ce qui apparaît de la sorte, n'est-ce pas la combinaison des deux thèmes ? Le diagramme des orients complète et précise le symbolisme de la poche cosmique, en s'y incorporant. Il passe à l'intérieur et maintient ouvert le monde : et c'est bien pourquoi les cinq orients ont été si souvent comparés, comme les dieux créateurs du Veda, à un arbre dont le tronc et les branches étayent le monde en son extension. La formule bouddhique de la pyramide sous le stūpa fixe la même image, encore que ce soit à l'aide d'un matériel allégorique renouvelé. La pyramide orientée est, avec ses cinq pointes, le pentagramme des orients géométriquement réalisé, à l'état pur, dans l'espace ; elle étaie intérieurement la création, l'illusoire création : et voilà tout le symbolisme du stūpa, fait, à certains égards, d'idées pré-bouddhiques à peine remaniées. C'est là une première transposition, relativement aisée, si l'on observe toute la différence des valeurs morales à l'armature des deux systèmes. Est-il permis de se représenter un second transfert de ce symbolisme, en passant du stūpa ancien, celui d'Açoka ou celui des Cinghalais, à celui des Népalais et des Tibétains, ou déjà aux stūpa mahàyànistes de l'Inde, qui, par leur iconographie, préparent l'ordonnance somptueuse du Barabuḍur, avec ses terrasses placées sous le signe des Jina ? En un sens, ceux-ci ne sont qu'une nouvelle figuration du diagramme spatio-temporel du cosmos et de son évolution. Ont-ils donc, comme le voudraient nos thèses, assumé à leur tour le rôle d'étais au sein de l'expansion du monde ? Dans le temps, c'est assez clair, puisqu'ils président chacun à l'une des grandes périodes de la création. Simultanément, ils se répartissent par ailleurs les régions de l'espace. Mais peut-on dire qu'ils les créent, et qu'ils maintiennent « ouvert » entre eux cet espace dont ils délimitent l'étendue ? Leur position symbolique aux orients du stūpa tendrait à le suggérer : ils y remplacent en effet les rosaces hélio-planétaires, celles du pilier de Sārnāth, que nous avions naguère reconnues dans le dispositif des stūpa cinghalais, et qui manifestement y jouaient ce rôle de fixation. Et on ne manquera pas d'observer, à l'appui de ces vues, que l'on retrouve dans le système des Jina, et en particulier dans leur application au stūpa, la disparité essentielle maintes fois relevée entre les quatre « pointes » horizontales et l'orient sublime des combinaisons antérieures. A Sārnāth, quatre petites rosaces définissent le plan de base, que domine la roue faîtière ; à Ceylan, quatre joyaux sont répartis en carré au-dessous d'un cercle de cristal, emblème du haut du monde. Nous connaissons à présent le sens et la portée de ces arrangements : les quatre sommets de la figure horizontale, matériellement réalisée sur cette terre, servent à déterminer, au-dessus et à l'aplomb du centre, l'emplacement du suprême mystère, la « porte » ou la « pointe » terminant le cosmos. Mais c'est exactement de la même façon que nous voyons figurer, à la base du stūpa mahàyàniste, l'image des quatre Jina des orients horizontaux, tandis que le Jina du point

d'en haut, Vairocana, reste d'ordinaire invisible : il est réputé mystiquement inclus sous la coupole. Il se définit (tout comme naguère la cime du mont cosmique caché dans la coupole) comme une construction idéale à laquelle on aboutit pour ainsi dire géométriquement, à partir d'un schéma concrètement réalisé dans un plan de base, qui est le plan terrestre des plus anciennes cosmogonies. Nous rencontrons donc bien les cinq Buddha transcendants, comme avant eux les cinq régents planétaires, aux extrémités de l'expansion spatiale. Leur groupement se ressent encore des anciennes structures pneumatiques, antérieures au schème hélio-planétaire et qui se perpétuent en lui. Il va d'ailleurs nous être aisé de trouver dans les textes une confirmation décisive de ces inférences archéologiques : nous conclurons sur cette preuve le présent chapitre.

⁂

Le plus considérable des tantra bouddhiques est sans doute le *Tathāgataguhyaka* ou *Guhyasamāja Tantra*, qui figure aux côtés de textes comme le *Saddharmapuṇḍarīka*, le *Lalitavistara* ou l'*Aṣṭasāhasrikā Prājñapāramitā* dans la liste des neuf livres sacrés du Népâl (1) : M. Bhattacharyya vient de le publier dans la collection de Gaekwad (2). Peut-être est-il un peu optimiste de faire remonter la rédaction de l'ouvrage au IIIe siècle de notre ère et de lui assigner pour auteur l'illustre Asaṅga (3) ; l'ouvrage est en tout cas cité

(1) Eug. Burnouf, *Introduction*, p. 68 sq. ; M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Litteratur*, II, Leipzig, 1920, p. 230, 262, 274.

(2) B. Bhattacharyya, *Guhyasamāja Tantra* or *Tathāgataguhyaka*, G. O. S., n° LIII, Baroda, 1931.

(3) Les recueils de Sadhana mettent sous le nom d'un Ācārya nommé Asaṅga une formule où sont énumérés les cinq Jina. Ceux-ci (dont certains sont cités déjà dans le *Lotus*, les *Sukhāvatī vyūha*, etc.) semblent former groupe à part pour la première fois dans le *Tathāgataguhyaka*. Or cet ouvrage est un tantra, et la tradition chinoise et tibétaine veut qu'Asaṅga ait reçu de la bouche de Maitreya les premiers tantra. M. Bhattacharyya en conclut qu'il est l'auteur de notre texte. Il écarte l'objection qu'il a bien prévue ; il n'est pas prouvé que l'auteur du sadhāna est l'Asaṅga du IIIe siècle A. D. Mais comme on ne connaît pas d'autre Asaṅga, dit M. Bhattacharyya, l'identification ne peut faire de doute. Cette inférence est un peu abrupte. La charge de la preuve incombe, quoiqu'en dise le savant éditeur, à celui qui propose l'identification, plutôt qu'elle n'incombe à ses critiques. Toutefois on ignore trop complètement l'histoire du tantrisme pour que toutes les chances soient contre les conclusions de M. Bhattacharyya. On sait que Tāranātha a enregistré une tradition d'après laquelle les textes tantriques seraient restés secrets pendant plusieurs siècles entre Asaṅga et Dharmakīrti et ne se seraient vraiment répandus que sous la dynastie des Pāla [A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, 1869, p. 201, cf. p. 104 sq. et 275 ; H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* [Grundr. d. Indo-Arischen Phil. u. Altertumskunde, III, 8], Strasbourg, 1896, p. 133 ; Bhattacharyya, *Guhyasamāja*, p. xxxv ; *BEFEO.*, XXVIII, p. 202].

par ÇĀNTIDEVA (1), et on ne peut guère en ramener la composition plus bas que le VIe siècle, ce qui en ferait déjà une source du plus grand intérêt pour l'étude du système des Jina. La révélation en est attribuée à une forme transcendante de Çākyamuni, dénommée « le Diamant de la Pensée de Bodhi » (*Bodhicittavajra Tathāgata*); la scène initiale de la prédication se place en effet dans « la matrice du diamant intime de la pensée, de la parole et du corps de tous les Tathāgata »: on nage là en plein tantrisme. L'opération rituelle formant le véritable fondement de l'affabulation aboutit à la constitution d'un maṇḍala des cinq Jina (M. BHATTACHARYYA a très bien reconnu dans ce cercle magique « le prototype en miniature des grands stūpa » népālais) (2). C'est de l'esprit du Buddha Diamant de la Pensée de Bodhi que toute cette fastidieuse fantasmagorie est émanée : en s'absorbant dans une certaine méditation dite *jñānapradīpavajra*, ou Diamant de l'Eclairement du Savoir, et en prononçant la formule magique dite *Vajradhṛk*, il se transforme instantanément: il devient le Jina Akṣobhya. En recommençant, avec d'autres méditations et d'autres mantra, il se change de même à tour de rôle en Vairocana, Ratnaketu (= Ratnasambhava), Amitābha et Amogha (= Amoghasiddhi). Ce sont les cinq Jina classiques, mais ici, le mot vajra est constamment ajouté à leur nom : Vairocanav°, Akṣobhyav°, Ratnaketuv°, Amitav° et Amoghav° ; selon la doctrine des tantra, ce suffixe indique leur communauté de nature, qui est l'essence du diamant (ou de la foudre : *vajra*). D'autre part et bien que foncièrement unis en cette substance mystique, ils se différencient en un système orienté, celui-là même que nous a fait reconnaître l'archéologie népālaise. Chacun devient par conséquent le chef d'une « famille » caractérisée par un emblème (la roue, ou *cakra* pour Vairocana, le *vajra* pour Akṣobhya, le joyau, *ratna*, pour Ratnaketu, le lotus, *padma*, pour Amitābha et le glaive, *khaḍga*, pour Amoghasiddhi) et par une formule évocatoire (*mantra*) : entre ces cinq grandes catégories magiques, exhaustives de toute réalité, les dieux, les créatures, les couleurs, les éléments de la nature, ceux de la personne humaine, sens, etc. se trouvent uniformément répartis.

Ces divers points de doctrine n'ont rien de nouveau pour nous et nous en avons suivi la formation et la transmission. Car, par quelque côté que l'on aborde le système des Jina, on le trouvera situé dans l'exact prolongement de traditions qui ont été examinées dans les chapitres précédents. Iconographiquement, ils ont pris la place des rosaces hélio-planétaires, aux orients du pilier cosmique et du stūpa; cosmologiquement, ils se tiennent toujours aux sommets du pentagramme ou du tétraèdre des orients. Dans le détail de la théorie du monde comme dans celui de la psycho-physiologie, ils constituent enfin cinq rubriques générales sous lesquelles s'inscrivent les éléments, tout comme on sait que la pensée mésopotamienne classait déjà couleurs, métaux, etc., à la suite des différentes planètes, en autant de catégories astrologiques et magiques.

(1) WINTERNITZ, *loc. cit.*, p. 262.
(2) *Guhyasamāja*, p. XXXV.

D'autre part, on n'aura pu manquer d'être frappé par le procédé qu'adopte le « Diamant de la Pensée de Bodhi » pour projeter dans le monde le maṇḍala orienté des Jina : n'assume-t-il pas successivement leur nature et leur forme, exactement comme Agni, dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, se revêtait cycliquement de la personnalité de Rudra, Sarva, Paçupati, etc., régents des orients du monde, unifiés en sa personne ? Bien mieux, le même Agni, dans les *Brāhmaṇa*, s'identifie d'une manière analogue aux régents du système à cinq orients, et aux cinq souffles qui leur correspondent dans la personne humaine ; Prajāpati, le dieu suprême, se « retrouvera » lui-même à son tour en s'égalant à l'Agni total, après s'être identifié successivement aux cinq Agni des Orients. Les cinq Jina ne seraient donc, à tout prendre, que cinq autres noms génériques pour les souffles, pour les sens, pour les éléments matériels, et pour la régence des orients, s'il est vrai que leur unité se réalise dans le Tathāgata suprême qui les engendre et naît d'eux, comme c'était le cas des régents brâhmaniques, d'Agni et de Prajāpati. La correspondance va plus loin ; le déploiement des cinq Tathāgata cardinaux se produit dans un espace magique que leur assemblée définit ou crée en s'étendant. Or cette dilatation est décrite en des termes où se retrouve une fois de plus l'imagerie habituelle des cosmogonies pneumatiques. « Avec tous ces Tathāgata qui étaient comme insufflés dans l'espace (*samādhmāta*), rangés à la suite d'Akṣobhya, Vairocana, Ratnaketu, Amita (1) et Amogha ; avec ces Tathāgata insufflés dans tout l'élément de l'espace, cet élément de l'espace apparaissait comme un grain de sésame (*tilabimba*), tout bondé de ces Tathāgata. » (2) Non seulement le dogme, mais le langage où il

---

(1) Amitavajra = Amitabha, ou Amitayus. On obtient le nom personnel en ôtant le suffixe « passe partout » °vajra, simple étiquette tantrique (comparer Amoghavajra et Amoghasiddhi). Amitavajra, le Vajra infini, cela fait un nom, qui a un sens ; mais l'élément terminal, commun à toute la série, prend de ce fait un caractère de notation générale, donc adventice (cf. Akṣobhyavajra). Au contraire, dans les formules Amitabha, Lumière infinie ou Amitayus, Âge infini, les mots Lumière et Âge sont le trait caractéristique, et *amita*° la qualification subordonnée (si importante soit-elle pour la doctrine). On comprend donc mieux la réduction d'Amitavajra en Amita que celle d'Amitabha, °āyus en cette même forme. Or c'est à un sanskrit Amita, tout court, que se rattachent les transcriptions chinoise, A-mi-t'o 阿彌陀 et japonaise Amida. Serait-il possible qu'elles attestassent l'existence ancienne d'un nom ésotérique, en °*vajra* ? Hypothèse sans doute fragile, mais qui valait d'être notée, car en matière de tantrisme la recherche est à peine entamée et nous ne savons trop encore les directions qu'elle pourra prendre. Il serait intéressant d'étudier la formation du terme parallèle Amoghavajra, qui a été adopté comme nom personnel, et de voir s'il ne s'expliquerait pas à partir d'Amogha[-siddhi]-vajra comme Amitavajra par Amita[-ābha]-vajra. Sur Amida, cf. *Hōbōgirin*, s. v.

(2) *Guhyasamāja*, p. 2... *sarvākāçadhātusamādhmātaiç ca tathāgataiḥ — tadyathā api nāma tilabimbam iva paripūraḥ sarvākāçadhātuḥ sarvatathāgataiḥ samdṛçyatesma.* La traduction chinoise est littérale 譬如胡麻遍滿虛空而無間隙[一切如來金剛三業最上秘密大教王經, Taishō Issaikyō, n° 885, XVIII, p. 470ᵃ, col. 8-9; le traducteur est Che-hou (Sego) 施護, originaire de l'Oḍḍiyāna dont l'activité commence à K'ai-fong vers 982, cf. *Tables du Taishō Issaikyō*, *Hōbōgirin*, fasc. annexe, p. 147 ᵇ].

s'exprime, tout porte encore, dans ce texte tardif, la marque évidente des plus anciennes spéculations concernant l'expansion cosmique.

Il est intéressant de noter qu'après ce thème de la création de l'espace intervient dans le tantra, toujours comme dans le symbolisme brâhmanique, la répétition microcosmique du processus à l'intérieur du corps. C'est le Jina Vairocana qui manifeste ce prodige.

« Or le grand Vairocana, le Bienheureux, le Tathāgata, s'étant mis dans le recueillement dit du Diamant de la Grande passion (*rāga*) de tous les Tathāgata, fit entrer dans le triple diamant de son propre corps, de sa voix et de sa pensée [i. e. en lui-même] toute cette assemblée de Tathāgata. Et tous les Tathāgata, pour complaire au Bienheureux Roi du vajra du corps, de la voix et de l'esprit de tous les Tathāgata, métamorphosèrent leurs corps en des corps de femmes, et jaillirent sous cette forme du corps du Bienheureux Vairocana, qui avec l'apparence de [la déesse] Buddhalocanā, qui de Māmakī, qui de Pāṇḍaravāsinī, qui de Samayatārā. Et en leurs manifestations ils avaient comme nature propre (*svabhāva*) qui la Forme, qui le Son, qui l'Odeur et qui le Toucher. » (1) Comme Vairocana est au centre de ce dispositif issu de sa personne et constitué en collaboration par ses quatre collègues, on remarquera que sa parèdre particulière, Vajradhātvīçvarī (2) n'est pas nommée, et que de même quatre sens seulement sont énumérés (3).

L'apparition des déesses tantriques (les *çakti*, « puissances ») est seule un fait nouveau : et encore doit-on se rappeler que souffles et sens reposaient déjà, dans la doctrine brâhmanique, sur la *puissance* d'Indra. Ne rencontrons-nous pas en ces déesses, comme dans les Jina eux-mêmes, « un nom et une forme » (*nāma-rūpa*) renouvelés, mais illustrant toujours les idées cosmologiques et physiologiques les plus anciennes que l'Inde ait conçues ?

Mais il ne saurait être question d'aborder ici en son ensemble le problème des çakti. Il nous suffira d'observer que le passage cité s'éclaire directement par référence aux dispositions rituelles et à l'ontologie mythologique du *Brāhmaṇa*. Vairocana, nous dit-on, absorbe en lui la totalité du déploiement (*vyūha*) des Tathāgata cardinaux : de même Agni s'intégrait les dieux des orients. Agni, par là, finissait par s'égaler à Prajāpati, Roi des dieux : Vairocana, lui, devient le Roi des Tathāgata, en leur essence — et en son essence — de vajra (*sarvatathāgatakāyavākcittavajrādhipati*). Absorbés en lui, ils y déploient une activité, qui, comme jadis celle des « souffles » brâhmaniques, se traduit toujours par l'exercice des sens. Enfin les Jina sont alors groupés dans le « cœur » du Tathāgata suprême, comme

---

(1) *Guhyasamāja*, p. 2-3.

(2) B. Bhattacharyya, *Indian Bud. Icon.*, p. 7 et 9.

(3) Sur le rôle de Tathāgata central assumé ici par Vairocana, mais que ses collègues s'arrogent aussi parfois (notamment Akṣobhya ou Amitābha), cf. infra, *Appendice*, § 10 sq.

les Souffles ont, dans les *Brāhmaṇa*, le lotus d'Or du cœur pour demeure secrète (1). Or ce lotus, avec ses parties orientées répondant à la répartition des Souffles, c'est évidemment le lotus orienté de l'*ākāça*, que naguère nous décrivait OLDENBERG (2) et nous savons déjà comment et pourquoi les Tathāgata se répartissent en son centre et sur ses pétales (3). Décrire les Tathāgata dans l'espace, et les transporter ensuite dans le corps, n'est-ce point toujours jouer sur l'assimilation brāhmanique de l'*ākāça* interne et de l'*ākāça* extérieur? L'affectation d'un Jina à chaque fonction sensorielle est, dans le sein du bouddhisme mahāyāniste, l'expression la plus claire de cette correspondance traditionnelle.

***

Voilà donc comment il nous semble que se présente l'une des sources principales du système des Jina. Ils ne sont sans doute pas une déification *ex abrupto* des cinq sens ou des cinq skandha : ils sont des noms nouveaux pour exprimer la corrélation classique du microcosme humain et de l'univers. Il est bien certain qu'en acceptant la théorie commune des sens, le bouddhisme le plus archaïque a dû d'abord répudier le cadre mythologique où s'inscrivaient la physiologie et la psychologie des *Brāhmaṇa*. Mais sous l'emprunt, cette théorie des sens a gardé pour ainsi dire la forme du cadre ancien. Les régents externes du complexus sensoriel intérieur restaient comme en suspens autour d'une conception provisoirement rationalisée par le bouddhisme primitif. En adoptant les Jina, le bouddhisme mahāyāniste a sans doute eu le sentiment de remplir une place vide : il en a en tout cas éprouvé le besoin, puisqu'il s'y est résolu.

Comment cette accrétion a-t-elle été rendue possible et comment le caractère en a-t-il été déterminé? Car enfin les Jina, ou du moins plusieurs d'entre eux, sont chargés de trop de valeur religieuse pour en faire ainsi de pures et simples personnifications philosophiques. Sans doute ont-ils hérité en partie cette valeur religieuse de la notion commune des régents des Orients. En tant qu'emblèmes classificatoires, sous lesquels se distribuent les temps, les espaces, les couleurs, etc., nous savons qu'ils prolongent les traditions les plus anciennes. Mais ces traits restent loin d'épuiser la conception que le bouddhisme s'est faite d'un Amitābha, d'un Vairocana, ou d'un Akṣobhya.

---

(1) KEITH, RPhVU., II, p. 565.
(2) *BEFEO.*, XXXII, p. 408.
(3) Supra, p. 701 sq.

Le culte voué aux cinq Buddha des quatre temps passés et de l'avenir a pu de son côté préparer l'apparition d'un groupe de personnages transcendants, qui, à plus d'un égard, recouvre le chronogramme des Maîtres humains, notamment dans la composition des monuments ; c'est une autre série d'antécédents. Mais nous avons déjà dû constater que le schème spatial (donnée tout à fait générale de la pensée indienne) rapprochait seul les deux groupes : les mudrā différentes que prennent les Jina ne paraissent pas leur devenir des Buddha humains, qui répètent régulièrement le même geste (1) ; de plus, on se rappelle que la correspondance terme à terme n'est pas assurée, puisque Maitreya, qui répond à Amoghasiddhi reste en dehors du carré des orients dans le plan cultuel ancien, tandis que pour les traditions nouvelles, c'est Vairocana, qui est lié à Krakucchanda.

Resterait enfin, à titre complémentaire, l'hypothèse énoncée par M. Bhattacharyya, que les Jina soient la transposition mythique de cinq mudrā rendues populaires par l'iconographie de Çākyamuni (2). Elle a pour elle les vues pénétrantes de M. Foucher sur l'identité primitive des arts hînayâniste et mahâyâniste, lesquels ont sculpté les mêmes images sous divers noms (3). Elle a été reprise avec plus de détails par M. Banerji, qui assimile la *bhumisparçamudrā* d'Akṣobhya au geste de Çākyamuni à l'instant où il défait Māra ; la *dharmacakra°* de Vairocana à la Première prédication de Bénarès ; l'*abhaya°*, celle d'Amoghasiddhi, à l'épisode de l'éléphant furieux ; enfin la *varadamudrā*, caractéristique de Ratnasambhava, au retour sur terre de Çākyamuni après son séjour au ciel Trayastrimça, où il était allé convertir sa mère (4). En fait, il est assez vraisemblable que ces images du Buddha historique ont pu fournir au système des Jina au moins les modèles de son iconographie. Ce rapport tout formel cache-t-il des coïncidences plus profondes ? Tant que ce point n'aura pas été tiré au clair, c'est l'un des éléments fondamentaux du Mahāyāna qui échappera à notre connaissance.

---

(1) Au Tibet, où ils prennent parfois des mudrā différentes, ce ne sont pas celles des Jina correspondants ; cf. Waddell, *Lamaism*, p. 346 : Krakucchanda est en *abhayamudrā*, Kanakamuni en *vitarka°*, Kāçyapa en *varada°* et Çākyamuni en *dharmacakra°*.

(2) Bhattacharyya, *Indian Bud. Icon.*, p. 2.

(3) A. Foucher, AGB., II, 1 (1918), p. 385-388.

(4) R. D. Banerji, *Stupas or Chaityas*, p. 143°. Reste la *samādhimudrā* d'Amitābha ; elle est prise par Çākyamuni en diverses occasions : à Bodh-gayā, sous le capuchon du Nāga Muchilinda (ASI. AR., 1904-05, pl. xxx^b), etc. Les identifications relatives à l'*abhaya°* et à la *varada°* sont assez faibles, le Buddha étant normalement debout, aussi bien lorsqu'il soumet l'éléphant que lorsqu'il redescend des cieux, alors qu'on ne connaît guère de Jina — du moins en tant que ceux-ci forment un groupe — qui ne soient assis.

APPENDICE.

LES SEPT PAS DU BUDDHA ET LA DOCTRINE DES TERRES PURES.

§ 1.

SUR LE MAHĀVASTU, SENART, I, p. 317, l. 4 sq. :
INTRODUCTION AU JYOTIPĀLA SŪTRA (1).

Ce passage présente quelques difficultés. Le Buddha s'est arrêté dans un bosquet (*vanaṣaṇḍa*); il y loge dans un *vihāra*. C'est là un terme qui en est venu à désigner spécialement les monastères bouddhiques et même les temples, par opposition avec les stūpa. Mais dans le bosquet de Mārakaraṇḍa, ce mot ne s'applique sans doute encore qu'à une hutte forestière (*parṇaçālā*, *parṇakuṭī*). D'autre part, la « longue marche » du Buddha (*dīrgha caṅkrama*) évoque le promenoir (*caṅkrama*) de Bodh-gayā, que HIUAN-TSANG nous a décrit en ces termes : « Au Nord de l'arbre de la Bodhi, il y a un endroit où le Buddha s'est promené. Lorsque le Tathāgata eut obtenu l'intelligence accomplie, il ne se leva point de son siège et resta sept jours dans la méditation. Quand il se fut levé, il alla au Nord de l'arbre de la Bodhi et marcha pendant sept jours en allant et venant de l'Est à l'Ouest, sur un espace d'environ dix pas ; des fleurs extraordinaires, au nombre de dix-huit, surgirent sur ses traces. Dans la suite, on éleva en cet endroit un soubassement en briques d'environ trois pieds de haut ». Le pèlerin ajoute que ce « promenoir » du Buddha a la propriété miraculeuse de renseigner les gens sur la durée de leur vie. « Il paraît s'étendre ou se raccourcir, suivant que la vie d'un homme doit avoir une longue ou une courte durée. » (2) Une claire conception de ce monument fameux, qu'on a effectivement retrouvé *in situ* à Bodh-gayā, est de première importance pour l'intelligence du texte même du *Mahāvastu*. Nous donnerons donc un aperçu des problèmes qui se sont posés à son endroit et nous tâcherons d'en fournir une solution approximative.

WATTERS corrige JULIEN, que BEAL avait à peu de chose près exactement suivi, et l'accuse de prendre des libertés avec son texte ; nous ne le suivrons pas dans tous les détails de ses critiques, et notamment nous n'examinerons pas le bien-fondé de son hypothèse, que le « soubassement » 基, construit ultérieurement, serait un mur protégeant le promenoir proprement dit. Par contre, il nous semble possible de nous faire une opinion au sujet des signes miraculeux qui marquaient les traces du Buddha. Le texte dit : 異花隨迹, 十有八文, ce que WATTERS traduit « there were eighteen strange ornaments for the footsteps [in the ten paces of his walking] » (3). Sa raison serait

(1) Supra, p. 813 sq.

(2) HIUAN-TSANG, *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 470-71, trad. BEAL, II. p. 122-23.

(3) Th. WATTERS, *On Huan Chwang's travels in India*, RAS., Oriental Transl. Fund, n. s., XV, London 1905, II, p. 120.

que 文 n'est pas une numérale habituellement employée pour des fleurs ; 花文 désignerait donc seulement « des figures ou schémas ornementaux ». Cette discussion n'a peut-être pas un intérêt majeur ; JULIEN s'est laissé guider (à bon droit selon nous) par la conception, si fréquemment attestée, d'une production magique de fleurs — ordinairement des lotus — sous les pas du Buddha, ou d'autres êtres surnaturels : les sept premiers pas de Çākyamuni ont été signalés par autant de lotus. Il ne s'agit pas là de fleurs quelconques, mais de signes prodigieux : dès lors, l'emploi de 文 ne se justifiait-il pas ? Il s'imposait. Les « strange ornaments » de WATTERS, qu'étaient-ils, sinon des fleurs ? Le texte, en fait, les nomme expressément 花, « fleurs », si nous suivons JULIEN : une image de caṅkrama « fleuri » relevée à Bhārhut, et dont nous reparlerons tout à l'heure, appuiera cette supposition, que met hors de doute le témoignage concordant de YI-TSING. Les divers caṅkrama rencontrés dans l'Inde par ce dernier avaient tous la même apparence (1) et celui de Nālanda peut être pris comme exemple : « Il est fait de rangées de briques ; il est large d'environ deux coudées, long de quatorze ou quinze et élevé de plus de deux. Sur le promenoir on a façonné, avec de la chaux qu'on a laissée blanche, des représentations de fleurs de lotus ; elles sont hautes d'environ deux *pouces* et larges de plus d'un pied ; il y en a quatorze ou quinze ; elles marquent les traces des pieds de *Fo* (Buddha). » (2) L'ouvrage traduit par M. TAKAKUSU donne aux fleurs de lotus deux pouces (寸) de haut, l'ouvrage qu'a traduit CHAVANNES, deux coudées (肘). CHAVANNES a respecté son texte, mais noté que la leçon *deux pouces* lui paraissait préférable : un simple coup d'œil jeté sur le caṅkrama de Bodh-gayā suffit à lui donner raison et nous avons cru pouvoir faire passer cette lecture dans la traduction elle-même, bien que M. TAKAKUSU ait introduit la correction contraire dans le passage correspondant (3). En fin de compte, il est donc clair que, si même on devait construire comme WATTERS la phrase de HIUAN-TSANG, et croire que le grand pèlerin a simplement parlé d' « objets symboliques » en pierre, brique ou *chunam* placés après coup par la main des hommes, sans faire nommément mention des fleurs miraculeuses apparues sous les pas du Buddha, la variante serait de mince conséquence, ces « objets symboliques » n'ayant pu être après tout que la représentation des fleurs mêmes du miracle. On notera cependant que YI-TSING signale l'absence, sur le caṅkrama de Bodh-gayā, des piédestaux ronds (en forme de lotus) qu'il semble avoir vus

(1) I-TSING, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay archipelago*, trad. J. TAKAKUSU, Oxford, 1896, p. 114-115.

(2) I-TSING, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les Religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*, trad. Ed. CHAVANNES, Paris, 1894, p. 96.

(3) *Loc. cit.*, p. 114, n. 2.

sur d'autres sites. Une modification passagère avait dû dissimuler ces courtes bases, car effectivement on les a retrouvées en place: ceci complète l'accord des deux pèlerins chinois (en se référant à la description générale de YI-TSING) et des trouvailles archéologiques. Un seul point varie : le nombre des fleurs. Mais comme pour les étages du Lohaprāsāda cinghalais, ces variations tiennent sans doute à des différences dans le détail numérique du symbolisme (1).

Pour nous, ce qu'il importe de retenir, c'est le souci que l'on a eu, dans les deux cas, de jalonner avec précision la marche du Buddha. Cette marche est en effet un acte prodigieux, qui prend place parmi les merveilles ayant suivi l'Illumination. La traduction de JULIEN « marcher pour faire de l'exercice » nous semble donc inexacte. Sans doute les monastères bouddhiques se sont-ils trouvés munis de bonne heure de caṅkrama, autrement dit de promenoirs, couverts ou non, où les moines « faisaient de l'exercice » (2) — mais il est clair que cette disposition, en dehors de son côté pratique, a, lorsqu'il s'agit du Buddha, un aspect légendaire et symbolique, qui est surtout à retenir dans la circonstance présente (3).

Ce thème en effet a tendu à se confondre avec la marche miraculeuse du Buddha dans les airs, lors du « grand miracle » (4). Les Siamois, qui se sont donné une riche iconographie de Çākyamuni, connaissent un Buddha au caṅkrama, dans le cycle de Bodh-gayā : sur ce caṅkrama miraculeux « to whatever place the Buddha expressed his wish to proceed, such wish was fulfilled » (5). La *Vie* traduite par ALABASTER relie comme toutes les autres le caṅkrama à l'endroit d'où le Buddha passe pour avoir contemplé pendant sept jours l'arbre de la Bodhi « . . . the holy Lord of compassion stood with unclosed eyes for seven days as an offering to the holy Bo-tree. . . Then many of the angels wondered and doubted, saying: 'Is it all that happens on the attainment of the Buddhahood. . . ?' And the Lord, the conqueror, knowing their thoughts relieved them by a great miracle, causing the miraculous appearance of a crystal [*kêu* = *ratna*] portico for himself to walk in, a crystal portico with ten thousand golden columns. »

---

(1) Supra, p. 724 sq.

(2) Cf. PTSD., s. v. *caṅkama, caṅkamana, °sala*, avec références.

(3) Sur la « promenade » du Buddha après la Bodhi, cf. T. W. Rhys DAVIDS. *Buddhist birth stories*, p. 106; S. HARDY, *Manual of Buddhism*, London, 1860, p. 181 « The dêwas made a golden path. . . and Buddha continued during seven days to walk in it from end to end »; P. BIGANDET, *The Life or legend of Gaudama. . .*, London, 1911, vol. I, p. 100; S. BEAL, *The Romantic legend of Sâkya Buddha. . . .* London, 1875. p. 237, etc.

(4) Cf. HARDY, *Manual*, p. 724.

(5) O. FRANKFURTER, *The attitudes of the Buddha*, Journ. Siam Society, X. 2, 1913. p. 10 et pl. 7.

(6) H. ALABASTER, *The wheel of the Law*, Buddhism illustrated from siamese sources, London, 1871, p. 161-62.

CUNNINGHAM a consacré tout un chapitre de sa monographie de Bodh-gayā au caṅkrama mentionné par les *Vies* méridionales et décrit par HIUAN-TSANG. Tel qu'il se présente actuellement, c'est une sorte de muret épais, ou de longue table de maçonnerie (53' × 3' 6" × 3') ; on y accède par un petit escalier, sis à son extrémité Est ; sur le dessus s'alignent 19 courts piédestaux circulaires, en forme de boîtes rondes massives de faible hauteur, et qui correspondraient aux 18 « fleurs » mentionnées par HIUAN-TSANG (1). De part et d'autre de ce promenoir, CUNNINGHAM a relevé des bases de piliers qui ont dû autrefois supporter une construction légère (un toit ou une longue halle), couvrant le banc médian : c'est probablement un monument analogue que figure un bas-relief de Bhārhut (2), que CUNNINGHAM interprète comme suit : « . . . it gives a very good picture of a 'Cloistered Walk '. The flowers carved on the top are intended to mark the spots of Buddha's footprints. They are placed in two rows, apparently to show the right and left footsteps » (3). CUNNINGHAM s'appuie sur Rhys DAVIDS, qui traduit ainsi le passage de la *Nidānakathā* relatif à ce monument : « Then he [i. e. the Buddha] created between the throne and the spot where he had stood a cloistered walk and he spent seven days walking up and down in that jewelled cloister which stretched from East to West » (4). Cette description convient assez bien au mur de Bodh-gayā, avec son escalier à l'Est. Mais la traduction de Rhys DAVIDS se donne une apparence de précision qui reste étrangère au texte. Celui-ci mentionne bien un *caṅkama* qui est un *caṅkama* de pierreries (*ratanacaṅkama*. Les Siamois conservent cette expression et disent *čŏngkrŏm kĕu* ; voir aussi *Cūlavaṃsa*, LXXXV, 94-95, etc.), mais il ne dit pas qu'il soit couvert (5) : « cloistered walk » est une glose de Rhys DAVIDS et elle ne répond apparemment pas à l'état de choses primitif (cf. infra, p. 885). Le texte pāli peut très bien se rapporter à un promenoir en plein air. C'est ce que suggère HIUAN-TSANG. WATTERS fait même remarquer que FA-HIEN ne mentionne que la présence d'un caitya (塔) pour signaler l'endroit, sans faire le moins du monde état d'un promenoir surélevé, ni à plus forte raison couvert (6). On sait tous les remaniements qu'a subis le site, au cours des âges. Si CUNNINGHAM a raison de rapporter au caṅkrama les deux piliers inscrits de lettres qui les dateraient des Maurya [p. 10], la couverture est un trait

(1) A. CUNNINGHAM, *Mahâbodhi or the Great buddhist Temple under the bodhi-tree at Buddha-gaya*, London, 1892, p. 8 sq., 35 ; pl. v ; cf. pl. II, XI.
(2) *Ibid.*, pl. v[a].
(3) *Ibid.*, p. 9-10. On y avait d'abord cru voir des trônes carrés juxtaposés.
(4) *Buddhist Birth stories*, p. 106.
(5) *The Jātaka*. . . . ed. FAUSBÖLL, I, p. 77-78.
(6) *On Yuan Chwang*. . . . II, p. 120-121 ; cf. FA-HIEN, trad. LEGGE, Oxford, 1886, p. 89, trad. GILES, Cambridge, 1923, p. 55, etc.

ancien (ce que confirmerait le bas-relief de Bhārhut, si CUNNINGHAM ne se trompe pas sur sa signification) : elle aurait disparu du temps de HIUAN-TSANG et peut-être déjà de FA-HIEN — toutefois ce dernier est si concis qu'on ne peut faire fonds sur son silence. Il reste ainsi acquis que la tradition d'un promenoir surélevé sans couverture est seule explicitement établie par les textes anciens : c'est là le *ratanacaṅkama*. Et encore, selon HIUAN-TSANG, n'a-t-il été construit qu'après coup, le premier état du dispositif cultuel n'ayant évidemment comporté que le lieu naturel où le Buddha passait pour s'être promené, ce qui est l'état naissant du caṅkrama : celui-là même auquel le *Mahāvastu* fait allusion, quand il nous montre le Buddha choisissant un endroit bien uni (*samaṃ ca bhūmibhāgaṃ samavekṣitvā*) pour y accomplir la « longue promenade » (*dīrgha caṅkrama*).

Mais il subsiste un désaccord important entre la relation de HIUAN-TSANG et le monument de Bodh-gayā. CUNNINGHAM en est réduit à admettre que le pèlerin chinois s'est trompé dans les mesures qu'il donne. Les *Mémoires* nous expliquent en effet que le Buddha s'est promené sur une longueur « d'environ dix pas » soit, dit CUNNINGHAM, vingt-cinq pieds, alors que le mur a 53 pieds ; l'archéologue anglais ajoute : « I would, therefore, correct the first statement to 20 paces or 50 feet. . . » (1). C'est là une difficulté qui serait assez sérieuse pour compromettre les inférences qu'on a cru pouvoir établir sur le témoignage de HIUAN-TSANG, et qui supposent qu'il avait bien sous les yeux le même édifice que nous. Mais le désaccord n'est qu'apparent, car en se référant au texte on constate aussitôt qu'il attribue à la marche du Buddha une étendue, non de dix *pas* mais de dix *doubles pas* (*pou* 步), ce qui s'accorde parfaitement avec les découvertes archéologiques et avec les mesures de CUNNINGHAM : bien mieux, le fait que sur le bas-relief de Bhārhut deux rangs de fleurs répondaient, selon CUNNINGHAM lui-même, aux traces du pied gauche et du pied droit auraient dû l'engager à supposer que les dix-huit fleurs du texte se rapportaient à 18 : 2 = 9 doubles pas, ce qui est très proche des 10 *pou* « environ » de HIUAN-TSANG. Nous disons 9 plutôt que 8, car si l'on veut bien se donner la peine de dessiner le dispositif, on observera qu'il suggère en fin de course un changement de pied comptant comme un pas : le dédoublement de Bhārhut l'impose même et la « trace » supplémentaire de Bodh-gayā, la 19e, y répondrait peut-être. D'autre part pour accéder au premier lotus, il faut un pas et ce lotus par conséquent peut compter comme la marque d'un *pas*, ou d'un demi-*pou*.

Une autre tradition relative au caṅkrama de Bodh-gayā appellerait un commentaire ; mais nous l'avons examinée en son temps : c'est qu'il est en relation à la fois avec l'arbre de la Bodhi et avec un Vihāra construit, par les dieux ou

(1) *Mahābodhi*, p. 8 ; cf. p. 35.

par les hommes, à l'endroit où le Buddha s'était placé pour regarder sans cligner de l'œil pendant sept jours l'arbre sous lequel il venait de conquérir l'illumination (1).

***

Revenons au *Mahāvastu*. Après la mise en scène du début, le *Jyotipāla sūtra* prête à Çākyamuni une série d'identifications relatives à son prédécesseur immédiat, Kāçyapa : il montre d'abord à Ānanda l'endroit où avait été le « parc » (*ārāma*) de ce Buddha, puis l'emplacement de sa hutte (*kuṭī*) et enfin de son promenoir (*caṅkrama*). Ce qui se dissimule sous ce récit, il n'est pas bien difficile de reconnaître que c'est un symbolisme des Retours périodiques : Çākyamuni s'assied là où se sont assis ses trois précurseurs, il a son caṅkrama auprès de celui de Kāçyapa, et aussi de ceux de Kanakamuni et Krakucchanda, sans doute, bien qu'il ne l'ait pas dit à Ānanda. A titre de comparaison, on pourra se reporter au paragraphe où Fa-hien décrit le culte de ces trois Buddha du passé, centré autour de Çrāvastī. Chacun se voit élever un stūpa commémoratif à l'endroit de sa naissance, à l'endroit où il a rencontré son père venu au devant de lui, et à l'endroit où il est entré dans le nirvāṇa. Moins ramassé qu'à Mārakaraṇḍa, c'est cependant un dispositif « à tiroirs » comparable à celui que suggère le *Mahāvastu* (2). A Mārakaraṇḍa, le « parc » de Kāçyapa répond au bosquet où s'est installé Çākyamuni (confirmation assez claire, soit dit en passant, du bien-fondé de la correction introduite par M. Senart) ; à la *kuṭī* du buddha le plus ancien correspond le *vihāra* de son successeur ; enfin les deux caṅkrama s'apparient.

Celui de Kāçyapa est nommé *caṅkramaṣaṣṭi* « une *soixantaine* de caṅkrama », ce qui a fort embarrassé M. Senart. « *Caṅkrama*, dit-il, ne peut désigner ici que ce qu'il marque en pāli : un lieu réservé à la promenade, une sorte de portique ou de cloître. Quelle peut être la signification de *ṣaṣṭi* [= soixante] en composition avec ce mot ? A coup sûr il ne s'agit pas de soixante cloîtres ou portiques. Le texte doit être fautif, et la conjecture la plus probable qui se présente à mon esprit est *caṃkramabhūmiḥ* (*bhūmi* comme équivalent de *vastu*) : l'emplacement du promenoir de Kāçyapa » (3). Mais c'est là une substitution pure et simple, plutôt qu'une correction ; il n'y a graphiquement aucune vraisemblance en sa faveur, puisque les mss. sont unanimes à donner °*ṣaṣṭi*. Connaissant le soin méticuleux avec lequel on paraît s'être attaché à fixer le nombre des pas accomplis par Çākyamuni lors de sa « promenade » de Bodh-gayā, il nous paraît plausible de traduire

---

(1) Hiuan-tsang — Julien, I, p. 471 ; Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 106, etc. ; cf. supra, p. 816.

(2) Fa-hian, Legge, p. 63-64, Giles², p. 36.

(3) *Mahāvastu*, I, p. 608.

caṅkramaṣaṣṭi par « une promenade », ou « un promenoir de soixante pas ». Ne parlons pas de cloîtres ou de portiques : ce sont des additions postérieures sur des lieux qui ont d'abord été saints par eux-mêmes. Dans le cas présent, il n'y a sans doute rien de visible à l'endroit que le Buddha désigne à Ānanda, tout comme il n'y a pas de trône à l'endroit où il va s'asseoir à la suite de ses trois prédécesseurs. Le matériel qu'admet ce culte est simple, et c'est bien ce que l'examen des indications de HIUAN-TSANG relatives au groupe des quatre Buddha nous avait conduits à supposer : cette tradition religieuse a ses premières attaches à une époque où l'iconographie et l'architecture sacrées n'avaient pas encore — la première surtout — l'importance qu'elles devaient acquérir plus tard.

YI-TSING donne d'intéressants détails sur la façon dont les religieux interprétaient les caṅkrama du Buddha, vers la fin du VIIe siècle p. C., à la lumière des règles monastiques de leur époque. « Dans l'Inde, prêtres et laïques ont généralement coutume de se promener, allant et venant au même endroit dans un sens et dans l'autre, à des heures propices, et à leur gré ; ils choisissent des lieux écartés du bruit. Cela guérit les malaises et cela favorise la digestion. Les heures qu'on y consacre sont le matin (avant onze heures) et la soirée, sur le tard. Les uns sortent du monastère pour une promenade prolongée, d'autres arpentent avec componction les corridors... Cette pratique maintient le corps en ordre et permet d'avancer dans la doctrine. » (1) Un tel exercice n'est donc profitable à l'esprit qu'indirectement : il n'a rien de sacré, mais contribue à assurer au corps un état d'équilibre favorable à l'activité spirituelle. A ce sujet on se reportera à T. W. Rhys DAVIDS — H. OLDENBERG, *Vinaya Texts*, SBE., XVII, p. 6 sq. : c'est l'histoire du moine Soṇa Kolivisa qui marche avec une ardeur excessive, au point que son caṅkrama est inondé de sang ; le Buddha lui prêche la juste mesure (*Mahāvagga*, v. 1, 13 sq.) ; et aussi au troisième tome des *Vinaya Texts*, SBE., XX, p. 103 sq. (*Cullavagga*, v, 14, 1 sq.), où le Buddha autorise successivement l'aplanissement du sol, l'érection d'un soubassement, l'emploi de pierre, de brique ou de bois pour revêtir ce soubassement, l'adjonction de marches donnant accès à la plate-forme, l'installation d'une balustrade, d'un railing, et en dernier lieu d'un toit qui achève de transformer le sentier primitif en « cloistered walk ».

On saisit dans cet ensemble de documents un double processus d'élaboration. Des dispositions rudimentaires présentées aux plus hautes époques par l'appareil des sites sacrés, la tradition monastique tire à la fois un arrangement pratique et une interprétation positive. Les moines ont maintenant des galeries couvertes pour y faire de l'exercice et les caṅkrama attribués au Buddha, aussi bien que les paroles que lui prête le *Vinaya* ne tendent qu'à la justifica-

(1) I-TSING — TAKAKUSU, p. 114.

tion des règles de couvent. Au contraire la tradition artistique, avec ses fleurs miraculeuses, insiste sur le côté symbolique de la donnée primitive : si bien que nous aboutirons par cette voie divergente à l'idée fabuleuse que les Siamois se sont faite du caṅkrama. Bien qu'extérieurement ils lui prêtent l'aspect d'un promenoir couvert, comme ceux des couvents, il est surtout devenu pour eux le théâtre d'un miracle manifesté par le Buddha « qui allait où il voulait, de par la seule force de son pouvoir surnaturel ».

Le récit le plus archaïque d'aspect de ce qu'on pourrait nommer le cycle de Mahābodhi, c'est-à-dire le récit qui ouvre le *Mahāvagga* du *Vinaya* pāli, ne fait aucune mention d'une « promenade » du Buddha après son illumination (1). Le *Lalitavistara* au contraire l'amplifie démesurément en la dédoublant : « La seconde semaine, le Tathāgata fit une longue promenade (*dīrgha caṅkrama* : c'est l'expression même du *Mahāvastu*) comprenant les régions des trois mille grands milliers de mondes . . . La quatrième semaine, le Tathāgata fit une courte promenade (*daharacaṅkrama*) depuis la mer d'orient jusqu'à la mer d'occident (*pūrvasamudrāt paçcimasamudram upagṛhya*) » (2).

Il semble donc que le thème se soit progressivement introduit et développé dans le canon et la littérature post-canonique. Quelle en est l'origine et quel sens lui attribuer ? M. Senart retrouve dans la version du *Lalitavistara* une allusion au Cakrapravartana « c'est-à-dire, dans le sens primitif de l'expression, à la mise en mouvement, à la réapparition du disque solaire, vainqueur et des ténèbres de l'orage et des ténèbres de la nuit » ; et il ajoute : « Ainsi que le remarque la *Vie* birmane [Bigandet, p. 111] le disque du soleil disparaît et la lune paraît au ciel dans le moment même où s'achève le Cakrapravartana' » (3). Mais de cette opposition astronomique tardivement attestée à la mention de la Mer orientale et de la Mer occidentale dans le *Lalitavistara*, l'inférence semblera peut-être un peu brusque. A vrai dire, nous ne croyons nullement qu'elle soit malheureuse. Mais ici encore M. Senart a trop prêté à l'élément « solaire » du mythe. C'est même une excellente occasion de saisir une fois de plus les faiblesses de son principe d'explication : car la lune se trouve à égalité avec le soleil, dans la source birmane, et si M. Senart veut identifier à tout prix le Buddha avec le second de ces astres, le premier n'aurait par conséquent pas moins de droits à nous suggérer un héros lunaire. En réalité, ces données ne cachent pas un symbolisme du Buddha solaire ou lunaire, mais ont valeur de date : elles introduisent dans la légende le cycle du temps, objet profond de la pensée bouddhique. Voilà seulement à quel titre certains rapprochements sont possibles entre la promenade du Buddha et la « Mise en mouvement de la Roue de la Loi » à Bénarès, ou la légende du Cakravartin. C'est une relation seconde.

---

(1) *Vinaya Texts*, SBE., XIII, p. 79 sq.

(2) *Lalitavistara*, ed. S. Lefmann, Halle, 1902-1908, I, p. 377, trad. Ph. Ed. Foucaux, Paris, 1884-1892, I, p. 314.

(3) E. Senart, *Légende du B.*, p. 219.

§ 2.

Le caṅkrama et les Sept Pas de la Naissance.

Il est beaucoup plus instructif de comparer la tradition des caṅkrama et celle des sept pas exécutés par le Buddha à sa naissance. Le texte pāli fondamental est dans l'*Acchâriyabbhutadhamma sutta* du *Majjhima nikāya* : « Aussitôt né, ô Ānanda, le Bodhisatta, les deux pieds posant à plat à terre, fait sept enjambées vers le Nord, un parasol blanc tenu derrière lui au-dessus de sa tête ; il examine (*viloketi*) tous les points de l'espace et pousse ce mugissement de taureau [« taureau du monde » signifie *chef* du monde, *guide* du troupeau des créatures ; on pourrait traduire : cri de commandement] : 'C'est moi qui suis en tête de ce monde, c'est moi qui en suis le meilleur, c'est moi qui en suis le premier-né ! Voici la dernière naissance ! Il n'y aura plus pour moi de retour !' » (1). La *Nidānakathā* donne quelques indications complémentaires : « [le Bodhisatta fut d'abord reçu, à sa naissance, par quatre Mahā Brahmā ; lorsqu'on le posa sur le sol] il se tint debout sur la terre, face à l'Est. Des milliers d'univers, autour de lui, furent comme une place découverte et unie... Il passa en revue les quatre orients et les quatre directions collatérales, le nadir et le zénith : dans ces dix régions, il ne vit personne qui fût pareil à lui. 'Voici le Nord', se dit-il, [litt. la région supérieure, *uttarā disā*] et il fit sept enjambées [dans cette direction]. Mahā Brahmā cependant tenait son parasol blanc ; Suyāma avec l'éventail et les autres dieux tenant dans leurs mains les insignes royaux formaient son cortège. Et c'est alors que s'arrêtant debout à son septième pas (*sattamapa le ṭhito*), il émit ce cri de commandement, ce rugissement du Lion : 'Je suis à la tête du monde', etc. » (2).

Ces deux sources ne mentionnent pas le miracle des lotus, qui figure au contraire en bonne place dans le *Buddhacarita* d'Açvaghoṣa :

> *anākulāny abjasamudgatāni niṣpeṣavanty āyatavikramāṇi*
> *tathaiva dhīrāṇi padāni sapta saptarṣitārāsadṛço jagāma.*

« [Le Bodhisattva], semblable aux étoiles des Sept Sages (la constellation de la Grande Ourse), fit sept fermes pas, calmes, sous lesquels apparurent des lotus, des pas écrasants et allongés — tels furent ces sept pas » (3).

---

(1) R. Chalmers, *The Majjhima-nikāya*, ed. PTS., London, 1887-1902, III, p. 123 ; *Further dialogues of the Buddha*, translated from the pali of the *Majjhima nikāya*, II, SBB., vol. VI, London, 1927, p. 225 ; K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos* ², München, 1921, III, p. 248-49.

(2) Faŭsbŏll, *Jātaka*, I, p. 53, Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 67.

(3) E. B. Cowell, *The Buddhacarita of Açvaghoṣa*, Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, I-VII, Oxford, 1893, p. 5 ; G. R. Nandargikar, *The Buddhacarita of Açvagho-*

La version chinoise *Fo souo hing tsan* 佛所行讚, due à Dharmakṣema (1) qui travailla à plusieurs reprises à Kou-tsang de 412 à 433 (2), donne :

正眞心不亂　　安庠行七步
足下安平諦　　炳徽猶七星 (3).

Ce que Beal traduit : « Upright and firm and unconfused in mind, he deliberately took seven steps, the soles of his feet resting evenly upon the ground as he went, his footmarks remained bright as seven stars » (4). Il est matériellement exact de traduire « la plante des pieds bien à plat sur le sol », et c'est ce que le *sutta* pāli confirme (*samehi pādehi patiṭṭhahitvā*) : mais il faut savoir reconnaître là un attribut du Grand Homme impliquant tout autre chose qu'une simple attitude ou une particularité anatomique. Ce caractère (*mahāpuruṣa lakṣaṇa*), attribué ici au Buddha, s'énonce : « *supratiṣṭhitasamapādaḥ* » ou, comme traduit Burnouf : « Il a les pieds unis et bien posés » (5). M. Senart rejette la traduction littérale qui, dit-il, « n'aboutit qu'à lui donner des pieds plats » (6). L'interprétation correcte découle d'un texte pāli cité par Burnouf : « Là où s'avance le chef du Monde, les lieux bas se relèvent et les endroits élevés deviennent unis, ainsi que la terre insensible. Les pierres, le gravier, le sable, les trous, les endroits raboteux, tout devient un bon chemin, là où s'avance le chef du Monde. Quand marche le plus parfait des Buddhas, la plante de ses pieds qui est douce, est par tous les points également en contact avec la terre, et n'est pas souillée par la poussière. Avec le pas balancé d'un éléphant, le Jina brille par sa démarche, le chef du Monde atteint l'autre rive, le remplissant de splendeur, ainsi que les Dêvas » (7). Les trois épithètes appliquées ici au Buddha : *lokanāyaka*, « celui qui mène le monde », *seṭṭha*, « le meilleur », *lokagga*, « celui qui est à la tête, à la *pointe* du monde », reproduisent presque identiquement celles de l'*Acchariyabbhutadhamma sutta* : *jeṭṭha* « l'Aîné », *seṭṭha*, (*lokassa*-)

---

sha, Poona, 1911, I, p. 7 ; trad. Cowell in *Buddhist Mahâyâna Texts*, SBE., XLIX, Oxford, 1894, p. 6 ; R. Schmidt, *Buddha's Leben*, Asvaghosa's Buddhacaritam, Hannover, 1923, p. 14 ; Carlo Formichi, *Açvaghoṣa poeta del Buddhismo*, Bari, 1912, p. 128 : dans ces versions ce vers est numéroté 1, 33 ; cf. la version tibétaine, F. Weller, *Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa*, Leipzig, 1926-1928, I, *Übersetzung*, p. 4 ; *Text*, I, 14, p. 6. — Cette dernière version ne mentionne pas les lotus ; l'édition de Poona donne *ajñasamudgatāni*, corrigé en marge *°abja°* « probably by a Buddhist Pandita ». Un des mss. de l'édition d'Oxford lit *°ajja°*, évidemment pour *°abja°*, la confusion étant graphiquement aisée.

(1) Cf. P. C. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, Paris, 1927, p. 212 sq.

(2) Nanjio le nomme Dharmarakṣa, *Catalogue*. . . App. II, 67 : Les tables du *Taishō Issaikyō*, *Hōbōgirin*, fascicule annexe, Tōkyō, 1931, ont Dharmarakṣa, p. 11, mais le corrigent en Dharmakṣema (?), p. 132, à la suite de M. Bagchi.

(3) *Taishō Issaikyō*, IV (N° 192), p. 1 b.

(4) *Fo-sho-hing-tsan-king*, I, 16 ; SBE., XIX, p. 3-4.

(5) Eug. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, II, Appendice, n° VIII, p. 575 sq.

(6) *Lég. du Buddha*, p. 143.

(7) *Lotus*, II, p. 576.

agga, et il est clair que les deux textes reposent sur une tradition identique. BURNOUF a tiré avec son exactitude coutumière la leçon de ce passage : « La plante des pieds du Buddha est unie, et cette perfection recherchée est chez lui si grande, qu'elle se communique aux surfaces inégales qu'il vient à rencontrer dans sa marche. » Ces considérations rendent son plein sens au mot *nispeṣavanti* qui a embarrassé les interprètes. M. FORMICHI traduit : « passi sonori », ce qui est assez loin du texte, M. SCHMIDT : « zermalmende... Schritte », ce qui est littéral mais un peu obscur, COWELL : « [footsteps]... set down with a stamp » ; « écrasants » au sens d' « aplanisseurs » est une transposition approchée : l'idée est trop riche pour s'exprimer d'un mot. Qu'est-ce qui se dissimule derrière ce trait fabuleux ? L'explication de M. SENART est fort intéressante et comporte certainement une grande part de vérité : « C'est, dit-il, l'expression imagée des rayons lumineux qui, sans peine et sans effort, se posent également dans les profondeurs et sur les cimes, qui, d'un pas toujours sûr, vont visiter les vallées et les monts... Ainsi, dans les hymnes védiques Savitṛi s'avance 'par-dessus les profondeurs, par-dessus les hauteurs... en détruisant tous les obstacles' ou littéralement 'les mauvais chemins' *viçvā duritāni bādhamānaḥ* (*Ṛgveda*, I, 35. 3) ; ainsi 'pour Indra les plus hautes montagnes sont des plaines ; il trouve le fond de n'importe quel abîme' (*ṚV.*, VI, 24, 8) » (1).

Pour un texte relativement tardif comme le *Lalitavistara*, sur lequel M. SENART s'appuie surtout, il est sans doute permis de faire sérieusement état d'une systématisation « solaire » : mais ce que nous avons reconnu jusqu'ici du symbolisme bouddhique doit même là nous conseiller la prudence. Souvent, nous l'avons vu, l'expression solaire n'est qu'une spécification tardive de notions plus amples, qu'elle aidera à pénétrer, mais qu'elle n'épuise pas. Réservons donc notre jugement sur cette idée manifestement très complexe, où, croyons-nous, il sera possible de discerner d'autres apports que celui qu'a mis en valeur l'auteur de l'*Essai sur la Légende du Buddha*, et, pour l'instant, notons seulement l'analogie existant entre l'aplanissement du sol donné par le *Vinaya* pāli comme l'origine première des caṅkrama, et celui que mentionnent les légendes de la Naissance — et cela dit, poursuivons l'examen de celles-ci.

Selon le *Manuel* de S. HARDY, quand naquit le Bodhisattva, « à l'endroit où ses pieds se posèrent pour la toute première fois sur le sol, apparut un lotus. Il regarda vers l'Est et sur le champ il aperçut la totalité des mondes infinis qui sont situés dans cette direction ; tous les deva et les hommes de cet orient lui présentèrent des fleurs et diverses offrandes en s'écriant : 'Tu es le plus grand des êtres', etc... Il examina de la sorte les quatre points cardinaux et les quatre points intermédiaires, le zénith et le nadir... En regardant au Nord il

(1) *Lég. du Buddha*, p. 144.

fit sept pas dans cette direction et un lotus surgit à chaque pas. . . » (1). Le récit birman est identique, sauf qu'il ne parle pas des lotus (2). La *Vie* siamoise est très développée à cet endroit. Elle relate, elle aussi, le tour d'horizon du Bodhisattva et ses sept pas vers le Nord, sans faire allusion aux lotus ; puis elle introduit ces commentaires : « Il se tourna vers le Nord pour manifester qu'il sauverait tous les êtres des fausses doctrines. Il fit sept pas pour attester qu'il maîtriserait les sept éléments de la sagesse suprême. . . Des lotus apparurent en tous lieux, présageant qu'il obligerait la diversité des Chemins et des Fruits à se montrer, pour le bien de tous ceux qui pourraient recevoir l'enseignement, etc. (3). La *Vie* tibétaine traduite par ROCKHILL ne mentionne pas plus les sept lotus que ne le font les précédentes. Par contre, elle multiplie les pas du Bodhisattva, qui en accomplit sept vers chacun des points cardinaux (4). C'est également un trait de la *Vie* traduite du chinois par BEAL, mais là, chacun des pas est de nouveau marqué par l'apparition d'un lotus sorti de terre (5).

Il est assez curieux que le miracle des lotus ne soit pas attesté avec plus de régularité. Dans certaines versions il est l'un des traits les plus frappants ; dans d'autres il est omis : est-ce un élément considérable du récit symbolique qui disparaît avec lui ? Et s'il est au contraire négligeable, comment se fait-il qu'il prenne tant de relief dans plusieurs traditions aussi bien méridionales [HARDY] que chinoises ? Ce désaccord et cette contradiction seraient assez sérieux, s'ils étaient irréductibles.

On notera avec M. SENART qu'un thème analogue au miracle bouddhique des sept lotus reparaît dans la légende Jaina : « la description de Mahāvīra. . . nous le représente reposant ses pieds sur neuf lotus d'or, apportés par les deva » (6). L'apparition de fleurs sur ou sous les pas d'un être surnaturel ou d'une princesse est d'ailleurs un motif général du folk-lore (7). Mais ce motif, tel qu'il est repris dans la légende bouddhique, s'est chargé d'un sens particulier, dont la claire compréhension est nécessaire pour interpréter correctement les textes auxquels nous venons de nous référer. Le désaccord observé s'évanouira du même coup.

---

(1) HARDY, *Manual*, p. 145-146.

(2) BIGANDET, *Life*, I, p. 37-38.

(3) ALABASTER, p. 102-106.

(4) W. Woodville ROCKHILL, *The Life of the Buddha. . . . . derived from Tibetan works. . .*, London, 1884, p. 16.

(5) *Romantic Legend*, p. 44 ; cf. L. WIEGER, *Buddhisme*, T. II. *Les vies chinoises du Buddha*, 1913 ; H. DORÉ, *Recherches sur les superstitions en Chine*, IIIe partie (T. XV), *Vie illustrée du Bouddha Çakyamouni*, Chang-hai, 1929 — Variétés Sinologiques, n° 57, p. 28 sq.

(6) *Lég. du Buddha*, p. 141

(7) Cf. par exemple l'histoire de Padmavatī, *Mahāvastu*, III, p. 153 sq. et p. XVII-XVIII.

Rappelons d'abord que l'ordre du récit et ses éléments sont identiques (à une donnée près : la naissance hors du sein de Māyā, point sur lequel cf. supra, p. 822 sq.) dans le passage du *Mahāvastu* relatif à Mārakaraṇḍa et dans les multiples recensions de la Naissance du Buddha. Ce dernier, dans l'un et l'autre cas, commence par inspecter les régions de l'espace : l'Est, le Sud, l'Ouest, le Nord, le Zénith et le Nadir ; après quoi, à la naissance, il éclate de rire :

Jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvi
diçāṃ ca praviloketi mahāhāsaṃ ca ūhati.

« Aussitôt né, il fit sept pas sur le sol, examina les régions de l'espace et fit résonner le Grand Rire » (1), tandis qu'à Mārakaraṇḍa, son inspection des points du compas se termine par un mystérieux sourire. Bref, c'est le même schème plus ou moins développé, mais présenté de la même manière — après quoi le Buddha du *Mahāvastu* se lance dans la Longue Promenade, sur un sol parfaitement uni (*dīrgha caṅkrama*), tandis que le Bodhisattva nouveau-né accomplit ses sept pas « niveleurs » vers le Nord.

Le témoignage archéologique permet de serrer la comparaison : sur les caṅkrama de la Grande Promenade comme sous les pas du Bodhisattva, nous voyons surgir des lotus miraculeux. A bien y regarder, l'analogie va jusqu'au nombre de ces signes. YI-TSING, dont le témoignage est si détaillé et si digne de confiance, nous dit avoir observé « quatorze ou quinze lotus » sur les promenoirs monumentaux des sites sacrés. Or nous avons vu que ceux-ci étaient vraisemblablement établis avec, comme unité de mesure, non point le pas, mais le *double pas* du Buddha. A chacun de ces doubles pas correspondaient donc deux lotus, un pour le pied droit, un pour le pied gauche. La promenade symbolique du Maître comptait ainsi 14 : 2 = 7 doubles pas, comme à la Naissance. Ce rapport se discerne assez clairement, malgré une légère divergence numérique, dont il ne nous semble pas impossible de rendre compte. HIUAN-TSANG nous parle en effet de 18 lotus correspondant à « environ dix pas » et ce dispositif se traduirait par la formule 18 : 2 = 9 (doubles) pas : ce chiffre ne sera pas sans évoquer les 9 lotus de Mahāvīra. Les Bouddhistes, comme les Jaina, auraient-ils eu une ennéade symbolique doublant en quelque sorte l'heptade et pouvant s'y substituer ? A propos des neuf lotus de Mahāvīra, M. SENART a cette note suggestive : « Le nombre neuf représente sans doute les sept planètes avec Rāhu et Ketu ; rien ne force à le regarder comme ancien, encore moins comme primitif » (2). En fait, l'alternance 7/9 que nous avons déjà relevée dans certaines traditions pâlies rappelle bien la double série des « planètes », qui sont sept ou neuf selon les écoles. Quelques réserves qu'il nous va falloir faire ne compromettront pas,

(1) *Mahavastu*, II, p. 21.
(2) *Lég. du Buddha*, p. 141, n. 4.

croyons-nous, l'application au caṅkrama de cette interprétation de M. SENART, formulée non pas à vrai dire à l'endroit de ce monument et des lotus qui l'ornent, mais au sujet des lotus de Mahāvīra, comparés à ceux de la naissance du Buddha : mais toute notre thèse est justement que la tradition des promenoirs et celle de la naissance sont en étroite corrélation.

Les réserves sont de deux sortes ; en premier lieu, le *Buddhacarita* chinois, traduit par BEAL, compare les traces du Bodhisattva à sept astres, ce qui est dans la ligne de M. SENART, mais non à sept planètes : c'est des étoiles de la Grande Ourse qu'il fait état ; d'autre part YI-TSING ne dit pas 14 lotus, mais 14 *ou* 15, et aussitôt on est frappé par l'alternance 18 (HIUAN-TSANG) /19 (CUNNINGHAM) qui est exactement parallèle à la précédente, les deux pouvant s'écrire, en pas, 14 contre 14 + 1, et 18 contre 18 + 1, ou, en doubles pas, 7 contre $7 + \frac{1}{2}$, et 9 contre $9 + \frac{1}{2}$. A la date où ces variations sont attestées (VIIe siècle p. C.) un symbolisme astronomique très étudié peut se dissimuler derrière elles : nous n'entreprendrons pas de le rechercher ici. Faisons seulement observer que le changement de pied au bout de la série suggère un appui additionnel, ce qui est une indication concrète (à moins qu'on ne suppose que le Buddha est revenu sur ses pas à reculons, ce qui ne découle pas des textes que nous avons cités et ce qui serait en tout cas une systématisation s'écartant de la définition pratique de la « promenade hygiénique » telle que nous la décrit YI-TSING), et renvoyons simplement à BERGAIGNE pour une documentation relative au rôle que joue l'« unité supplémentaire » dans les plus vieux symbolismes indiens (1). Il reste en somme que dans les alternances 14-15 et 18-19. 14 et 18. ou plutôt 14 : 2 et 18 . 2, si nous prenons le double pas pour unité, seraient les nombres fondamentaux, à condition qu'il fût possible de montrer que dans cet emploi précis ils ont une signification bien déterminée, en relation étroite avec le contexte. Ce qui tendrait à le faire présumer, c'est que l'alternance 7/9 s'est déjà offerte à nous dans l'histoire du Lohaprāsāda cinghalais, plusieurs fois détruit et reconstruit : c'était à l'origine une « tour » à neuf étages, qu'on ramena à sept. Dans l'état actuel de la science, il paraîtra peut-être abusif de rapprocher les promenoirs de Bodh-gayā ou de Nālandā et l'édifice royal cinghalais ; la coïncidence numérique, à elle seule, ne prouverait rien ; mais justement elle n'est point isolée : elle s'encadre dans un ensemble de correspondances profondes, décisives, croyons-nous, quant à l'identité symbolique des deux traditions, si dissemblables que soient à première vue leurs réalisations matérielles.

---

(1) *Rel. védique*, II, 123 sq. Nous n'accepterions pas toutes les lois de l'Arithmétique mythologique élaborée par ce savant, mais les faits, en eux-mêmes incontestables, qu'il a rassemblés, au sujet de l'adjonction mystique d'une unité, sont susceptibles d'aider à concevoir la valeur du lotus supplémentaire de la tradition bouddhique. Ajoutons que dans le cas présent l'unité additionnelle est *incomplète*. Ce point n'est sans doute pas négligeable.

Le Bodhisattva naissant fait sept pas vers le Nord et se proclame celui qui est « à la cime du monde » (*lokagge*) ; de son côté, le *sattabhūmakapāsāda*, ou prāsāda à sept étages, figure le monde culminant au Nord cosmique et composé de sept étages, à quoi on sait que répondent les sept planètes : à sa cime on touche à la Terre suprême de Buddha (1) ; si bien qu'en somme la marche « à plat » du Buddha vers le Nord ne serait pas autre chose qu'un *sattabhūmakaprāsāda* conventionnellement couché sur le sol.

La considération des orientations, dont s'inspire clairement toute la légende (primat du Nord, inspection de l'Espace, rôle de Brahmā et des Quatre Rois des Régions cardinales, etc.), peut confirmer cette assimilation : il suffira à cet égard de se reporter à l'analyse du lotus de l'*ākāça*, poussée plus à fond dans un précédent chapitre. Le lotus, avec ses pétales, est un symbole des quatre orients et des points intermédiaires. Au-dessus de ce diagramme plan, il soutient d'autre part en son centre une verticale mystique indiquant le point d'en haut, la direction céleste : en un mot le Nord cosmique, dont le Nord terrestre, rapporté à l'horizon du lieu, n'est que l'image approchée. Chacun des sept lotus qui se succèdent sous les pieds du Bodhisattva définit par rapport à son plan une direction qui reste toujours la même, à mesure que l'on s'élève de plan en plan. C'est par convention que ces lotus sont placés les uns auprès des autres. En réalité, sitôt qu'on les remet dans l'espace mystique, ils se superposent. Il n'y a pas, vers le sommet du monde, quand le Buddha fait ses sept pas, sept progressions qui soient distinctes : c'en est une seule, qui, bien que matériellement couchée sur le sol, correspond à la « verticale » polaire et si ses schémas se succèdent du Sud au Nord, ce n'est que pour symboliser la culmination septentrionale des étages cosmiques. Telle est aussi, nous le savons, la fonction que remplissent, chacun à sa façon, les prāsāda indiens ou cinghalais, comme aussi la ziqqurrat ou comme la tour chinoise et même peut-être la boussole du géomancien : autant d'allégories reposant sur une même conception étagée de l'univers.

Cette interprétation permet d'expliquer la répétition des sept pas aux quatre orients, relevée dans les sources les plus récentes. Dans la version simple, le Bodhisattva, après s'être assuré de sa souveraineté sur les quatre orients, part vers le Nord pour gagner le faîte de toutes choses et se montrer debout au sommet du monde (*lokagge*), symbolisé par un point du sol. Il gravit donc, en projection plane, la pyramide cosmique — ou le Meru céleste, si l'on préfère cette image indienne. Par conséquent, nous ne serons pas surpris si l'action doit être répétée aux quatre points cardinaux : le tour d'horizon du « point céleste » n'a plus rien de caché pour nous, depuis Sārnāth, où c'est un pilier figuré que nous avons vu se diriger à tour de rôle vers les quatre orients. Cette image du cycle cosmique représente une révolution cosmique (jour, année,

(1) *Buddhabhūmi*, cf. *BEFEO.*, XXXII, 363 ; supra, p. 724 sq.

Grande année), par laquelle les points de l'espace se succèdent, sous le primat de la direction axiale, aux diverses époques du temps. La marche vers le Nord signifie, elle aussi, la suprématie de Çākyamuni qui dans toute l'étendue de ce monde n'a plus d'égal, pour la durée d'une phase religieuse de l'univers : il passe au haut de cette immense échelle des êtres que constitue la transmigration. En répétant ce signe cosmique aux quatre orients, cycle qui figure mystiquement le temps, il aura donc manifesté sa suprématie non seulement sur l'étendue de son univers, mais sur la totalité de l'unité autonome de temps qui est affectée à sa doctrine. On sait de reste que par sa production, son rayonnement, son déclin et son anéantissement, la religion instituée par chaque Buddha suit et marque le rythme d'une évolution morale du monde. La révolution solaire est une autre figure, de même nature, de cette théorie : et il ne faut pas chercher ailleurs qu'en cette connexité la raison des analogies qui se discernent entre la carrière du Buddha et le cycle solaire. A ce niveau du développement, le Buddha n'est pas une personnification de l'Astre roi, contrairement aux conclusions de M. Senart et de Kern : l'un et l'autre, l'Astre et l'Illuminé marquent les temps d'un mouvement dont ils sont peut-être une cause, mais surtout un signe.

On remarquera que les quatre passages cosmiques auxquels se rapportent les quatre progressions du Bodhisattva annoncent déjà la stance introduite par le pandit Amṛtānanda dans son addition au *Buddhacarita*, compilée au début du siècle dernier sur des manuscrits népalais : « Après s'être baigné dans les quatre océans et s'être assis sur son trône, il passa la troisième semaine à empêcher ses yeux de voir » (1). On reconnaîtra sous cette forme irrégulière le regard immobile, sans clignement, que le Buddha, selon les versions anciennes, attache sur l'arbre de la Bodhi ; mais l'on ne reconnaîtrait sans doute pas dans le bain aux quatre océans le thème du caṅkrama, si l'on ne pouvait se référer, à titre de transition, aux deux mers du *Lalitavistara* : « la quatrième semaine, le Tathāgata fit une courte promenade depuis la Mer d'Orient jusqu'à la Mer d'Occident » (2). Dans ces deux Mers, celle du Levant et celle du Couchant, on a évidemment deux données-limites, fixant le point de départ et l'arrivée de l'ascension et de la descente quotidiennes du soleil : c'est le diagramme médian que forment à Sārnāth les trois rosaces orientale, zénithale, occidentale, prises ensemble à part des autres. Dans la cosmologie asiatique définitive le système des quatre mers se rattache à un symbolisme plus ample. Elles définissent une terre centrale, ou mieux, du moins dans l'Inde, un Mont central à quatre versants : c'est le trône du Buddha qui en tient lieu dans la version de l'érudit népalais. Or, ces quatre orients s'inscrivent dans l'année. Ils répondent au groupe complet des quatre

(1) Cowell. SBE., XLIX. p. 150, cf. x-xi.
(2) Supra, p. 819, 886.

rosaces périphériques de Sārnāth, sous une prédominance sise en leur milieu. Les quatre séries de sept enjambées prêtées au Bodhisattva par certaines *Vies* répondent indubitablement à ce système. Le cañkrama orienté d'Est en Ouest matérialise au contraire la conception précédente, et symbolise en même temps que la course quotidienne du soleil, et précisément par le symbole de cette course, l'acquisition du point suprême du monde, réalisée au terme du cycle cosmique, mais préfigurée dans la révolution journalière.

§ 3.

Le Buddha Lokottara.

Par l'effet des sept enjambées symboliques, nous proposerons donc d'admettre que le Buddha passe au pôle mystique du monde : ne doit-on pas retenir en faveur de cette interprétation que ce long effort d'analyse nous ramènera en définitive à traduire pour la première fois littéralement en cet endroit du *sutta* les mots *lokassa aggo* « celui qui est au haut du monde », édulcorés dans les traductions actuelles ? Qu'une pareille expression soit souvent figurée, d'accord. Mais elle ne vaut toujours que par l'image évoquée, et c'est celle-ci que nous croyons nécessaire de restituer, en son acception précise. Pour la légende de la naissance, il y a plus qu'une métaphore : c'est au pied de la lettre que le Buddha est installé au Sommet du Monde, le sens concret et le sens figuré se recouvrant exactement ; le cañkrama, réduit à deux orients, fait apparaître entre ceux-ci la direction verticale, l'antique « porte du ciel » : les vieux systèmes cosmologiques gardent toute leur vigueur sous ces combinaisons mystiques. A cet égard, M. Senart a eu raison de rapprocher la mention de la Mer d'orient et de la Mer d'occident, placées aux deux bouts du cañkrama dans le *Lalitavistara*, du spectacle astronomique constitué par l'opposition équinoxiale du soleil et de la lune à leurs coucher et lever respectifs. Ce double phénomène fixe en quelque sorte la ligne horizontale du milieu de laquelle doit partir la direction zénithale. Ce qui prouve que l'idée restait présente, du moins sous un aspect concret, à la conscience indienne, c'est que cette opposition du Soleil et de la Lune, encadrant le Meru, devait rester l'attribut et presque la définition iconographique de celui-ci (1). Les sept pas faits vers le Nord et ceux que le Buddha accomplit d'Est en Ouest attestent donc une même ascension de la cime cosmique, diversement réalisée par rapport aux orients et aux temps qui y sont liés, mais identique en ce qu'elle place le Maître au-dessus de ces combinaisons spatio-temporelles, à l'intérieur desquelles seulement nous sommes à même de saisir sa manifestation personnelle.

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 382.

Eu égard aux entrecroisements de symbolisme que présentent les faits religieux indiens, tels que les textes les ont fixés pour nous et tels qu'ils se réfléchissent dans les monuments, on ne saurait rattacher exclusivement un passage scripturaire ou une construction à un système précis, hors le cas où toutes les données du passage ou tous les caractères du bâtiment découlent de façon homogène du système envisagé. Or, il n'en va pas tout à fait ainsi pour le caṅkrama, si l'on fait entrer en ligne de compte toutes ses attestations textuelles. L'alternance 7/9 répond bien à deux conceptions fort voisines des étages planétaires et des niveaux du mont cosmique qui y correspondent; elle entre donc dans un même cercle théorique: indépendamment de la manière dont on le chiffre, le système des étages planétaires s'y retrouve ainsi fidèle à lui-même, et proche de ses plus anciennes expressions connues, les ziqqurrat mésopotamiennes. Mais, par contre, en reprenant le *Mahāvastu*, nous trouverons l'indice d'une autre manière de concevoir le caṅkrama, où ne paraît pas intervenir la considération des étagements planétaires. A la naissance du Bodhisattva, ce texte spécifie en effet qu'il fit sept pas, « et non pas huit, et non pas soixante » (*ṣaṣṭi*) :

... sapta kramate kramān na ca aṣṭa na ca ṣaṣṭi ...

[*Mahāvastu*, II, p. 21.]

L'indication fait immédiatement songer à la *caṅkramaṣaṣṭi* du Buddha Kāçyapa : nous avons traduit : « promenade de soixante pas » — cette interprétation trouve ici sa confirmation ; du même coup se vérifie le bien-fondé du rapprochement que nous avons institué entre les pas du Buddha à sa naissance et la promenade mystique exécutée par lui en diverses occasions. Dans les deux cas, il semble qu'un double symbolisme ait pu alternativement se voir choisir : soit sept pas (ou neuf), soit soixante. Les promenoirs de Yi-tsing comptent sept doubles pas ; ceux de Hiuan-tsang, neuf : mais les deux ne se séparent guère en ce qu'ils transcrivent simplement deux versions de la liste des planètes et des étages cosmiques. Le promenoir de Kāçyapa était au contraire long de soixante pas et la description des premiers pas de Çākyamuni dans le *Mahāvastu* prend soin d'écarter la supposition qu'il ait exécuté soixante enjambées ; c'est donc qu'il existait une théorie du caṅkrama attachée à ce nombre, et qui en d'autres circonstances (par exemple pour le caṅkrama de Kāçyapa) pouvait prévaloir. Quelle est-elle ? Nous ne tenterons pas de le dire: non plus que nous n'essaierons de faire cadrer le chiffre huit (*na ca aṣṭa*) avec quelque répartition cosmologique : une coïncidence numérique est en soi de faible valeur, et il faut que les identifications sortent de source plus profonde. En l'espèce, il nous suffira d'avoir dégagé une des interprétations du caṅkrama, la plus courante, semble-t-il, celle qui dépend de l'alternance numérique 7/9, et qui par là évoque les deux façons de compter les cieux et les planètes. D'autres cycles spatiaux ou temporels ont pu, sans dommage pour notre thèse, se matérialiser ou s'exprimer dans des monuments ou des textes parallèles à ceux qui soutiennent la présente analyse.

Nous réclamerons par contre pour celle-ci le bénéfice d'une grande rigueur, dans le champ de la documentation dont nous la dégageons. Pour l'*Acchariyabbhutadhamma sutta*, tout s'explique en effet en fonction d'un système des orients horizontaux complété par une élévation centrale étagée qui culmine au pôle du monde, point où le Buddha va se placer, et vers lequel tout converge. Le parasol porté au-dessus de sa tête renforce le symbole (1). Nous allons voir que le miracle des lotus et le miracle de la terre aplanie en procèdent également. Mais avant tout, complétons et éclairons le système en indiquant avec plus de précision la valeur de temps qui lui est attachée. En faisant procéder la création par couches successives, du haut vers le bas, les cosmogonies indiennes impliquent que le point initial du monde en reste le sommet. La création s'est faite graduellement au-dessous de lui, par étages successifs ; il en résulte que le pôle du monde n'est pas seulement à l'axe des mouvements cosmiques : il est, de toute la création, l'endroit le plus « vieux ». On connaît en Chine une curieuse expression de cette idée : la tradition place au centre et au point initial de l'espace la tombe du premier ancêtre, origine du temps dynastique ou, ce qui est la même chose, de la microcosmogonie politique. L'origine de l'espace et l'origine du temps sont ainsi confondues. C'est par des considérations analogues que doit se comprendre le cri de victoire poussé par Çākyamuni à l'instant où il s'élève au « sommet du monde » : *aggo'ham asmi lokassa... jettho' ham asmi lokassa* « c'est moi qui suis à la pointe du monde... c'est moi qui en suis l'Aîné ». Ces deux suprématies sont une même chose.

Il déclare aussi qu'il est « le meilleur des êtres » (*settho' ham asmi lokassa*). Comme les deux autres, cette troisième assertion est susceptible d'une interprétation générale atone ; s'il se prouve cependant que la tradition la rattache à des données précises liées aux mêmes conceptions centrales que les deux formules précédentes, il s'imposera de la comprendre à la lumière d'une doctrine qui dès lors dominera, mot par mot, tout le *sutta* pāli.

C'est bien le cas, et voici comment on peut s'en rendre compte. Les récits de la naissance du Buddha se rangent sous deux catégories. Les uns décrivent ses sept pas miraculeux en indiquant simplement que « ses pieds se posaient à plat sur le sol » ; les autres font surgir de terre des lotus sur lesquels il prend appui. Ces divergences, qui nous ont déjà arrêtés, attestent-elles alternativement la présence ou l'absence du symbolisme qui est lié à l'apparition des fleurs miraculeuses ? Au premier abord, on serait porté à le croire ; considérant que le premier groupe réunit les sources anciennes, on pourrait être tenté d'en conclure que les lotus, plus tardivement attestés, marquent un progrès des croyances, une notion plus merveilleuse et plus idéale de la personne du Buddha. L'inférence n'est sans doute pas tout à fait inexacte.

(1) Cf. *supra*, p. 770, n. 2, 837, n° 1.

Mais la portée de cette observation sera fort réduite, en même temps que nos textes retrouveront sur ce point une véritable unité, dès que l'on aura clairement conçu que l'aplanissement du sol et l'apparition des lotus ne sont que deux expressions équivalentes d'une seule idée. En posant le pied sur une fleur sortie tout exprès du sol, le Buddha évitera de fouler celui-ci. Il restera pur de tout contact avec un étage du monde où circulent les créatures empêtrées dans les liens de la matière. C'est en effet la loi fondamentale de la cosmologie bouddhique que les créatures, à chacun des étages superposés du monde, soient faites de la même substance que l'étage lui-même. De bas en haut, pour celui qui va à sa délivrance, les sens et les objets des sens s'effacent graduellement et simultanément ; ordres de créatures et niveaux de la création se dématérialisent maintenant par paliers, comme jadis, aux origines du monde, ils s'étaient différenciés et chargés de matière par tranches successives au-dessous du point initial, d'où tout est parti. La fable bouddhique exprime crûment cette idée capitale en contant que les créatures, d'abord purement immatérielles, virent apparaître une « terre » odorante et parfumée, dont elles mangèrent, qui les pénétra, les matérialisa et les alourdit, créant ainsi simultanément au-dessous des purs esprits un étage et une catégorie d'êtres descendus à ce niveau particulier de substantification. L'histoire se répétant, le monde est produit (1). Cette théorie *alimentaire* qui offre des analogies particulièrement évidentes avec certaines conceptions védiques, exprimées par exemple dans le *Puruṣasūkta*(2), est une expression indienne de la vieille notion magique de l'identification par contact (3), dont nous avons déjà signalé l'active influence sur la doctrine de la réincarnation, et par contre-coup sur le symbolisme architectural (4). Mais si chaque catégorie de créatures se définit avant tout par le niveau cosmique auquel elle est placée, nous montrer le Buddha debout sur un lotus, c'est nous le révéler pur de tout dharma mondain : il est « au-dessus du monde » (*lokottara*). D'ailleurs, indépendamment de cette théorie des plans de l'être, ce que nous avons dit plus haut du lotus des orients nous permettrait déjà de comprendre que Çākyamuni n'est pas seulement élevé à quelques pouces au-dessus du sol : ce sont tous les orients horizontaux qu'il

---

(1) Cf. *Mahāvastu*, I, 338-348 ; *Hōbōgirin*, I, p. 10a, s. v. AHAE.. etc. Nous reprendrons cette question dans notre sixième partie, où nous nous efforcerons de lui donner tous les développements nécessaires. Il s'agit en effet, à notre avis, d'une notion fondamentale ; la part qui lui revient dans la formation de la théorie indienne de la transmigration sera indiquée dans le cours de la septième partie du présent travail.

(2) Cf. aussi BERGAIGNE, *Rel. véd.*, II, p. 140, 143. etc. sur les « places » (i. e. niveaux cosmiques) de la « nourriture ».

(3) On devient ce que l'on touche ou perçoit ; les êtres s'interpénètrent, de même les concepts : quand un magicien très puissant subit un échec partiel, toute sa puissance s'écroule, l'échec se propageant dans toute sa puissance, etc.

(4) Mécanisme de la « dernière pensée » ; efficacité de la perception du microcosme architectural, reconduite sur l'heure de la mort: *BEFEO.*, XXXII, p. 314 sq., 335-336.

tient rassemblés sous lui et la fleur magique, diagramme de l'ākāça, l'emporte au haut de la cinquième direction de l'espace : ce lotus, avec sa tige, est un raccourci conventionnel de la perspective céleste, formule dont nous avons donné précédemment la justification iconographique (1).

Mais c'est ici l'endroit d'écarter définitivement une interprétation erronée que l'on pourrait donner de nos thèses, et de laquelle nous nous sommes déjà défendu. L'expression « au-dessus du monde » est en effet fameuse dans la polémique bouddhique. Il a existé une école nommée l'école des lokottaravādin, ou des théoriciens du Buddha supra-mondain, qui s'est trouvée en opposition avec le hînayànisme rigoureux et que l'on considère souvent comme l'amorce de la systématisation mahàyàniste. Elle reconnaissait un Buddha nettement surnaturel, en attendant que des écoles plus audacieuses vinssent multiplier ce personnage transcendant au point d'en peupler l'infini des âges et des espaces. Soutiendrons-nous qu'il faut attribuer aux Lokottaravādin, comme secte, l'apparition des lotus sous les pieds du Buddha, dans les monuments et dans les récits de ses pas symboliques et est-ce à leur secte qu'incombe la responsabilité de ce remaniement de la vie du Buddha sur le modèle du symbolisme royal ? Il est vrai que ce sont surtout les *Vies* procédant des états seconds de la doctrine [Açvaghoṣa, *Vies* chinoises] qui fournissent à cet égard notre documentation ; mais la conception du lotus transcendant avait conquis, au VIIe siècle, l'architecture bouddhique tout entière [Yi-tsing, Hiuan-tsang] et ses manifestations tangibles remontent beaucoup plus haut (2) ; enfin la tradition cinghalaise orthodoxe la connaît aussi [Hardy]. La formule du lokottaravāda aurait-elle eu un rayonnement et une influence plus considérable qu'on ne l'a cru, et jusque sur le theravāda cinghalais ? Nous répondrons sans hésiter par l'affirmative, si l'on se borne à postuler une diffusion ancienne des principes mis plus tard en système par l'école : tout le bouddhisme en est imprégné, même celui qui s'est ultérieurement dressé contre la mise en forme dogmatique d'idées d'abord subrepticement introduites dans son sein (3) ; nous le nierons au contraire, pour autant qu'il faudrait supposer une ère de suprématie connue par l'école proprement dite des « théoriciens du Buddha au-dessus de ce monde ». Un plus ample examen de la légende des sept pas va mettre ce point hors de doute.

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, 1928, p. 204-205.

(2) Cunningham, *Mahābodhi* ; cf. Beal, *Fo-sho-hing-tsan-king*, p. 3, n. 5 : Fergusson, *Tree and Serpent worship*. London, 1868, pl. LXV, fig. 3 : à Bhārhut les lotus seraient marqués sur l'étoffe que les dieux, à la naissance du Buddha, étendent pour le recevoir. Sur l'exemplaire défraîchi du livre de Fergusson dont nous disposons à Hanoi ces marques sont peu apparentes.

(3) Nous avons expliqué ces contaminations, en grande partie, par l'entrée du bouddhisme au service d'une politique religieuse, qui a marqué sur ses dogmes comme sur son rituel et sur ses manifestations artistiques, inséparables du rituel (supra, p. 790 sq.).

Le symbolisme du lotus *lokottara* ne fait en effet que reproduire, sous une forme plus imagée, le thème de l'aplanissement du monde sous les pas du Buddha : « là où s'avance le chef du Monde, les lieux bas se relèvent et les endroits élevés deviennent unis... La plante de ses pieds... n'est pas souillée par la poussière... ». La dernière indication évoque la classique comparaison du Maître avec le lotus né pur du sein de la boue, au-dessus de laquelle il s'élève sans qu'elle l'ait touché (1), et ce rapprochement nous permettra de mieux comprendre ce qu'a pu signifier l'aplanissement du sol : poussière, graviers, cailloux, montagnes, tout le théâtre matériel où se joue le drame de la transmigration sur terre, sous terre, et dans les cieux du Kāmaloka, de tout cela il ne saurait plus être question pour le Mahāpuruṣa doué des 32 perfections, dont ce pouvoir de nivellement est une des plus remarquables. La roue merveilleuse qu'il a comme autre marque, sous la plante des pieds, atteste d'ailleurs, tout aussi clairement, et par un symbolisme de même nature, qu'il repose sur un plan supérieur au niveau du monde qui nous porte, qui nous entoure, qui nous pénètre, et qui, en un mot, est consubstantiel aux créatures que nous sommes. Dans toute la force de l'expression, le Buddha aux 32 lakṣaṇa est déjà *lokottara*, « au-dessus du monde ». Le lotus précisera l'allégorie : il ne la créera pas. Nous n'aurons donc pas à introduire une différence radicale entre les textes qui ont et ceux qui n'ont pas ce symbole particulier. Le lakṣaṇa de l'aplanissement du sol, universellement attribué au Buddha, suffit à exprimer l'idée, et la fleur magique est un enjolivement.

Mais on notera que le prodige se répète à chacun des sept pas accomplis par le Mahāpuruṣa nouveau-né. Qu'est-ce à dire ? L'allusion doit maintenant être claire : si un lotus signifie que l'on s'élève au-dessus du niveau de réalité qu'il domine, sept répétitions de ce processus dénoncent autant de degrés franchis sur l'échelle des êtres, autant d'étages cosmiques successivement dépassés — en d'autres termes les lotus jalonnent l'ascension des gradins de la Montagne cosmique. Ne disions-nous pas tout à l'heure que le trajet du Bodhisattva vers le Nord était la projection sur le sol d'un prāsāda ? Les lotus symbolisent les marches de ce vaste escalier. Le nouveau-né n'a pas touché le sol de cette Terre, en sa réalité matérielle, avec sa poussière, ses cailloux, etc. Il s'est tenu à un niveau supérieur. C'est dire qu'il n'avait plus de contact avec notre plan d'existence et les êtres qu'il contient. De même pour les étages plus abstraits de la pyramide cosmique, situés au-dessus de nos têtes : tous se sont comme nivelés sous les pas du Maître et sans avoir trouvé d'égaux, il a gagné enfin la pointe de l'univers. C'est par conséquent à bon droit que, parvenu à ce sommet, il s'écrie : « par tout ce monde, c'est moi le meilleur ! (*seṭṭho' ham asmi lokassa*) ».

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 342, n. 2.

Il apparaît ainsi clairement que les thèmes fondamentaux de la spéculation postérieure ont leurs racines dans le commun bouddhisme, et sans doute bien avant qu'il ne soit permis de prononcer les mots de Mahāyāna, ou même de lokottaravāda, au sens restreint. Ces inférences, on le remarquera, rejoignent ce que nous a fait entrevoir l'étude du stūpa. Les amples symbolismes dont nous poursuivons ici l'étude sont donc familiers aux rédacteurs des *sutta* pāli : après le *Dīghanikāya*, voici le *Majjhima* qui s'en montre imprégné. Le Bouddhisme du stūpa, celui des 32 lakṣaṇa, est une religion irréductible au point de vue rationaliste qu'avait cru devoir adopter un OLDENBERG, avec tout son talent. Les interprètes européens se sont sans doute mépris sur l'ancienneté et le caractère du « puritanisme » dont ils font honneur au Petit Véhicule. Même à Ceylan, aussi haut que l'on remonte, et même dans les *sutta* les plus authentiques, la religion s'offre à nous plus vivante, plus riche et plus largement ouverte qu'on n'a coutume de le dire. En maints endroits, elle rendrait des points au Mahāyāna, en ce qui touche à la profondeur de leurs communs symboles. Son Buddha conquiert le sommet du monde, et de là se proclame l'Aîné des êtres. Il introduit ainsi dans sa notion tout le système cosmologique qui a donné à l'Inde, comme nous l'avons vu, l'armature de sa pensée philosophique et morale. Il s'agrandit de ce fait de tout l'arrière-plan historique que comportent ces idées, nées peut-être en Mésopotamie, et qui ont sans doute constitué une koinè religieuse de l'Asie ancienne. Il résume en lui des siècles de spéculation : figure complexe, qui savait parler à l'imagination et qui, pratiquement, a fourni avec facilité aux Cinghalais eux-mêmes un motif et un appui à des cultes royaux ne le cédant aucunement à ceux qu'a pu inspirer, dans l'Inde médiévale, une religion aussi substantielle que le Çivaïsme. L'Aîné du monde, debout au point initial de toutes choses — donc en même temps au point où, libéré de tout contact et dominant cet univers, il semble prêt à s'en évanouir — c'est déjà presque l'Ādi-buddha de la spéculation postérieure ; il en possède par avance toute la valeur philosophique et religieuse. Si les deux Véhicules se séparent profondément, c'est avant tout par la théorie du salut personnel, et sur la carrière du bodhisattva. Là sont les dissentiments réels. Quant à la bouddhologie proprement dite, on pourrait presque dire qu'il y a identité, au vocabulaire et à l'imagerie près.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que M. L. de LA VALLÉE POUSSIN a relevé dans le canon pāli l'amorce de la doctrine « apparitionnelle » des trois corps, que la majorité de nos auteurs voudraient encore croire spécifiquement mahàyàniste : « Il y a huit sortes d'assemblées, nobles, brahmanes, bourgeois, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux compagnons des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur, je fais que ma voix soit comme la leur, je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut. Mais ils ne me connaissent pas pendant que je leur parle : 'Quel est cet être qui nous instruit ?

un dieu ou un homme ?' Ainsi pensent-ils. Et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage. 'Quel est celui qui a disparu, un dieu ou un homme ?' » (1). Nous venons d'observer que la prééminence cosmologique et l'« antériorité » mystique du Buddha du *Majjhima nikāya* contiennent en germe les doctrines futures, relatives à l'omniprésence des Buddha et à l'antériorité d'un Buddha suprême. Les cultes royaux cinghalais nous ont permis de reconnaître, dans le Saint des Saints du Theravāda, de véritables Buddha vivants, se manifestant dans la personne royale. Dès Sāñcī, le groupe des quatre Buddha, auquel se complaît le symbolisme, nous figure-t-il les Buddha du passé, reconnus par tout le bouddhisme, ou le carré des Jina « horizontaux », spécialement mahâyâniste ? L'ambiguïté est par elle-même assez éloquente. Nous avons constaté que ces systèmes se démarquent l'un l'autre et s'équivalent, sauf une diversité nominale, et la surimposition d'un symbolisme plus complexe et plus abstrait dans le second cas. Dans un précédent mémoire, n'avions-nous pas d'ailleurs été conduits à admettre que les diverses écoles ont de tout temps adoré les mêmes images en les chargeant seulement d'interprétations différentes ? Une couronne, des colliers, des bracelets transformaient la figure monastique du Maître en un Buddha glorieux, et le Buddha de Bodh-gayā lui-même était un Buddha paré (2). Pour achever l'analyse, nous reviendrons à la page capitale écrite par M. Foucher dès 1918 : « Est-on bien sûr que le panthéon du Mahāyāna ait jamais différé foncièrement de celui du Hīnayāna ?... Nous apercevons bien un écart de doctrine et de pratique entre les soi-disant saints, qui cherchent leur salut personnel dans le néant par les huit voies vertueuses, et les prétendus surhommes, qui ne tendent à rien de moins, à travers les dix perfections, qu'à réaliser par leur propre illumination le salut des autres ; mais que cette opposition entre leurs attitudes morales entraîne un contraste non moins radical dans l'aspect des lieux et objets de culte de leurs zélateurs respectifs, cela nous ne le voyons pas. Qu'ils crussent ou non à la théorie des trois corps mystiques du Bienheureux, de ces trois corps il n'y en avait qu'un, toujours le même, qui intéressât leurs imagiers. Ou encore ils pouvaient avoir un assortiment de noms plus riche les uns que les autres pour désigner leurs statues de Buddhas et de Bodhisattvas : cela n'empêchait pas les statues d'être pareilles... Force est, semble-t-il de convenir que du Ier au Ve siècle

(1) *Mahāparinibbānas°*, III, 22 ; cf. *BEFEO.*, XXVIII, 1928, p. 199.

(2) *BEFEO*, XXVIII, p. 165 sq., 171, 173, 186, 202, 253, 257, 270-275 ; Çākyamuni apparaissant à Vaidehī est devenu au Japon l'Amitābha dit Amida de Yamagoshi, p. 258-261 ; les statues parées de Çākyamuni préfiguraient en même temps Maitreya, p. 262 sq., etc.

de notre ère, dans toutes les parties du monde bouddhique, Hīnayāna et Mahāyāna n'ont guère usé que d'un seul et même panthéon » (1). On pourrait compléter ces vues en montrant que la méditation mystique savait clairement saisir les corps transcendants à même la perception sensible des images, communes à toutes les écoles et conservées aux lieux de culte traditionnels (2) : nous venons justement de rappeler l'imposition de parures, habillant un Buddha en Cakravartin ou en Saṃbhogakāya : ce qui atteste bien la cohérence de deux traditions que l'on oppose trop souvent, c'est l'admission des parures par le culte hīnayāniste, à Ceylan (3) au Siam (4) ou en Asie centrale, dans des couvents relevant du Petit Véhicule (5). En fait, ce ne sont pas seulement le panthéon et le culte, mais dans une mesure appréciable la cosmologie et la bouddhologie qui entretiennent des rapports étroits d'un bord à l'autre d'une faille que la science européenne s'est plu à agrandir, peut-être parce que deux écoles philologiques — pâlisants contre sanskritistes — ont repris à leur compte le conflit.

Ce n'est sans doute pas une si mauvaise méthode que d'aborder ici ces problèmes difficiles sur des points précis, sur des objets limités, en remettant à plus tard le soin des synthèses. La théorie du caṅkrama sera justement, à notre avis, l'une de celles qui pourront mener le plus loin dans la voie de ces comparaisons. Nous avons vu en détail sa portée et sa signification véritables à la fois dans les *sutta* pāli et dans un texte comme le *Mahāvastu*, très voisin, à ce propos, du canon méridional. Nous nous attacherons maintenant à suivre le développement pris par ce thème, commun à tous les bouddhismes, dans les sūtra spécifiquement mahāyānistes.

§ 4.

Le caṅkrama et les Terres pures.

Ce qui découle en droite ligne, dans le Mahāyāna, des caṅkrama archaïques et de la marche égalisatrice du Buddha qu'ils symbolisent, ce n'est rien de moins que la théorie des Terres pures, ou tout au moins certains traits essentiels de leur description. Nous avons précédemment montré que les Paradis du Grand Véhicule, avec les Buddha qui y président, sont des maṇḍala, au sens développé que nous avons appris à attribuer à ce mot.

---

(1) AGB., II, 1 (1918), p. 385-388.

(2) Méditation de Yun Chou à Bodh-gayā, partant de la statue pour aboutir au Dharmakaya, *BEFEO.*, XXVIII, p. 203 sq.

(3) Supra, p. 642.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 165.

(5) Hiuan-tsang — Julien, *Mémoires*, I, p. 4 sq..

Ce sont, dans l'absolu, des répliques idéales du sommet de la montagne cosmique, des Instants du Monde, ce que rend manifeste la succession dans le temps, pour l'exercice de leur autorité sur notre univers, des cinq Jina présidant à ces Paradis, alors qu'en eux-mêmes ils demeurent au-dessus des vicissitudes de la durée.

Ces développements surtout philosophiques sont des variations sur un motif capital: celui de la « cité-calendrier » du Cakravartin, et l'origine occidentale de ces conceptions chronographiques est une hypothèse fort vraisemblable. Tel est le scion. Mais il reste à savoir comment il a pris sur le sujet: pour l'histoire du bouddhisme, c'est là le véritable problème, trop négligé jusqu'ici. Ces villes célestes, avec leurs sept terrasses, leurs enceintes de pierres précieuses, leurs pavillons, les sept rangées de palmiers qui les encerclent, évoquent les « jardins suspendus » dont s'entouraient telles villes « cosmiques » de la Mésopotamie, ou les arbres plantés sur la vieille ziqqurrat d'Ur; ce sont donc, dans la doctrine, des corps étrangers. Comment tiennent-ils à elle? D'une réponse à cette question, satisfaisante ou non, nous paraît dépendre la possibilité ou l'impossibilité de rendre à l'ensemble du bouddhisme son unité véritable.

Ouvrons les livres amidistes: tous nous enseignent que la Terre bienheureuse est parfaitement aplanie et couverte d'un réseau de cordes d'or qui s'entrecroisent à sa surface. Nous aurons plus tard l'occasion d'examiner de près cette dernière indication: nous aurons par elle de nouveaux arguments en faveur de notre thèse; mais celle-ci s'établit suffisamment sur la première caractéristique. La Terre pure est parfaitement lisse: « de toutes parts elle est unie, cette terre de Buddha, elle est plaisante, elle est comme la paume de la main » (1). Mais ce n'est pas là un simple caractère physique et pour ainsi dire naturel: c'est la réalisation ésotérique de vœux antérieurs d'Amitābha, énoncés du temps qu'il était encore le moine Dharmākara: les vœux auxquels nous renverrons sont même le premier et le second des quarante-six souhaits formulés par lui en présence du Buddha Lokeçvararāja, place qui fait apparaître toute l'importance de la donnée: « ô Bhagavat! dans cette terre de Buddha [qui sera la mienne] s'il doit se trouver un enfer, un règne animal, un pays des trépassés ou un royaume des Asura, puissé-je alors ne jamais m'éveiller à l'Illumination parfaite! ô Bhagavat! dans cette terre de Buddha, si les créatures qui y naîtront doivent, une fois décédées, tomber dans l'enfer, le règne animal, le pays des trépassés ou le royaume des Asura, puissé-je alors ne jamais m'éveiller à l'Illumination parfaite » (2). Il fait vœu

(1) *Samaṃtāc ca tad buddhakṣetraṃ samaṃ ramaṇiyaṃ pāṇitalajātaṃ..., Sukhavatīvyūha,* description of Sukhāvatī, the Land of Bliss, ed. Max Müller — B. Nanjio, *Anecdota Oxoniensia,* Aryan series, I, II, Oxford, 1883, p. 36; trad. Max Müller, in *Buddhist Mahāyāna sūtras,* SBE., XLIX, II, p. 36.

(2) *Ibid.,* éd., p. 11, trad., p. 12.

ensuite que toutes les créatures de son univers soient couleur d'or, et que les hommes y soient pareils aux dieux. Au premier abord, on n'apercevrait guère de lien entre ces souhaits et la mention de la surface uniforme attribuée à la Terre pure. Notre analyse de la Marche du Buddha nous a cependant appris qu'un nivellement de ce genre signifiait matériellement la disparition des circonstances tangibles (vallées et montagnes, cailloux, etc.) caractérisant un niveau d'existence, et du même coup, par une conséquence nécessaire, la disparition de la catégorie de créatures liée à ce niveau. En nivelant la terre, le Buddha des textes pāli l'efface, et passe au-dessus d'elle. En nivelant successivement les sept étages cosmiques il gagne la pointe du monde, prêt à quitter celui-ci, pour se perdre dans l'insondable nirvāṇa. L'aplanissement du sol de la Terre pure procède donc, de la façon la plus directe, de ce symbolisme ancien. En arrivant dans le royaume d'Amitābha, on se trouve littéralement porté sur un plan de réalité transcendante qui domine et contient noyés au-dessous de lui les étages du monde concret. C'est avoir quitté ceux-ci, que de se voir sur le sol magique de la Sukhāvatī, tout comme le Buddha des *sutta* surmontait en esprit ces étages, lorsque les mondes s'aplanissaient magiquement sous ses pas : la seule différence est que le bouddhisme ancien ne s'étendait pas aussi longuement sur la nature de l'existence ou de la non-existence à laquelle Çākyamuni — et lui seul — avait ainsi accédé, tandis que l'amidisme décrit avec une inépuisable complaisance et avec les couleurs et les traits les plus fabuleux, le sort réservé à ceux qui s'élèvent avec Amitābha au-dessus d'une réalité laissée « aplanie », c'est-à-dire supprimée, derrière eux.

Voici en effet le dialogue que le *Mahā sukhāvatī vyūha* prête sur ce sujet à Ānanda et au Buddha : « ... Et d'autre part, ô Ānanda, dans cette Terre de Buddha, il n'y a nulle part de Monts noirs (*kālaparvata*), nulle part de Monts de pierres précieuses, nulle part de Sumeru, rois des monts, nulle part de Cakravāḍa, ni de Grands Cakravāḍa, rois des monts. De toutes parts elle est unie, cette Terre de Buddha, elle est plaisante, elle est comme la paume de la main, avec de multiples compartiments (*bhūmibhāga*) couverts de joyaux et de pierreries. » A ces mots, le vénérable Ānanda dit à Bhagavat : « Mais, ô Bhagavat, et les dieux compagnons des Quatre grands Rois, qui demeurent sur les flancs du mont, et les dieux Trāyastriṃça, qui demeurent sur la cime du Sumeru, où donc se tiennent-ils [dans cet univers-là] ? » Le sens immédiat de la réponse que va lui faire le Buddha n'est pas douteux : le nivellement des étages inférieurs du monde qui correspondent à ces dieux atteste l'inexistence de ceux-ci dans la Terre pure où ils n'ont pas leur place. Mais la révélation, dans les sūtra amidistes, s'enveloppe de plus de mystère, si transparent que celui-ci devienne quand on en tient le principe. Voici la réplique de Çākyamuni : c'est une question qu'il oppose à la question d'Ānanda. « Et où crois-tu, Ānanda, que se tiennent, en ce monde-ci (*iha*), les dieux qui sont au-dessus du Sumeru, roi des monts, je veux dire les dieux Yāma, les Tuṣita, les Nirmāṇarati,

les Paranirmitavaçavartin, les Brahmakāyika, les Brahmapurohita, les Mahābrahma, jusqu'aux Akaniṣṭha ?» A quoi Ānanda ne trouve à répondre que ceci : « ô Bhagavat, la maturation des actes et la rétribution des actes, cela passe l'entendement ! » (1).

L'exclamation du disciple éclaire tout ce qui précède : on vient de nous énumérer une succession d'étages cosmiques s'échafaudant au-dessus de la pointe du mont Meru. Ce sont autant de degrés de l'échelle des êtres, et l'obtention de chacun d'eux est le fruit d'actes d'une certaine nature, accomplis au cours de vies précédentes. Quand Ānanda déclare incompréhensible la rétribution, il fait donc allusion à l'accès à ces étages divins, et l'on voit bien quelle difficulté l'arrête : c'est la rupture de plan que la description de la Sukhāvatī vient de lui révéler dans l'étagement cosmique. Il demande compte au Buddha du paradoxe que constitue l'absence alléguée par le Maître de tout mont cyclique et de tout Meru dans le monde d'Amitābha : sans cette base, un monde ne se conçoit pas. Tel est l'étonnement d'Ānanda. Le Buddha ne fait rien pour l'atténuer, car sa réponse est une nouvelle énigme : il oblige son disciple à avouer qu'il ne sait pas au juste où se tiennent, en ce monde-ci, les dieux placés au-dessus du Meru. Il ajoute que seuls les Buddha peuvent comprendre ces choses, et le tout se termine sur une profession de foi d'Ānanda.

Ce qui nous paraît se dégager de ces quelques lignes, c'est la différence très nette introduite entre les deux ordres de réalité. Deux mondes s'opposent : dans le premier règne Amitābha, et les étages inférieurs y sont supprimés ; dans le second, nous vivons, entourés de créatures et d'une création pesantes comme nous ; plus haut, mais attenant à cette terre, nous distinguons encore un Mont Meru, avec des séjours divins couvrant ses flancs et sa cime : au delà, Ānanda l'avoue, c'est l'inconnu. On pourrait dire qu'en gros un monde matériel et un monde idéal s'opposent ; mais ils ne s'opposent pas seulement, ils se superposent. Comment cela se conçoit-il, quel en est l'agencement ? C'est une question qui touche à la relation des deux Buddha, Amitābha et Çākyamuni ; elle ne pourra donc recevoir sa solution complète que plus tard. Ce qui précède suffira du moins à nous assurer que le nivellement miraculeux des Terres pures figure un processus d'annulation des niveaux inférieurs de la matérialité.

Or n'est-ce pas tout le Barabuḍur que nous retrouvons là, avec son blocage où le monde des sens est enseveli, y compris le Meru (2) ? Dans toute l'acception du terme, le grand édifice javanais est une Terre pure architecturale. Les initiés y circulent sur la terrasse rapportée au-dessus d'une réalité annulée sous eux : le sol uni qu'ils foulent atteste qu'ils sont passés au-dessus

(1) *Sukhāvatīvyūha.*, éd., p. 36-37, trad., p. 36-37.
(2) Cf. *BEFEO.*, XXXII, fig. 26, p. 380.

d'elle. L'architecte a doué symboliquement leurs pieds du pouvoir magique de tout temps attribué à ceux du Buddha : il a su faire de la terrasse pourtournante un véritable caṅkrama du Buddha. On n'a pas oublié la pénétrante observation de M. STUTTERHEIM : les Buddha de la première rangée, juste au-dessus du blocage, n'appartiennent pas à la première galerie, bien qu'insérés avec leurs niches dans sa balustrade : ils doivent être rattachés aux mondes effacés avec la base, c'est-à-dire aux mondes où nous enchaînent les séquences inférieures de la loi du karma (1). Ils sont des Buddha humains, ou *mānuṣibuddha* (2). Placés au-dessus de la masse de maçonnerie sous laquelle est nivelé le spectacle illusoire de ce monde terrestre, ces Maîtres « humains » ne se distinguent donc en rien du Buddha au caṅkrama des traditions anciennes. Le promenoir, matérialisation du pouvoir « niveleur », c'est-à-dire de la transcendance du Mahāpuruṣa, suppose sous lui justement ce que l'architecte javanais, avec ses bas-reliefs condamnés, a réalisé à grands frais, par un dispositif resté si longtemps incompris : au Barabuḍur, on passe au-dessus des apparences sensibles de ce monde et des cieux du désir, en un mot on s'élève sur un plan transcendant au delà de la pointe du Meru.

Il reste une différence, qui justement va nous permettre, en mesurant les progrès de la tradition, d'en contrôler l'homogénéité : les statues des caṅkrama indiens sont debout, celles qui surplombent la première terrasse du Barabuḍur, assises. Mais nous avons reconnu le sens du premier symbole : il fait allusion à la venue du Buddha. Ce n'est pas un hasard si les vieux promenoirs de l'Inde gangétique étaient arpentés par des statues comptant parmi les plus anciennes du bouddhisme et qui figuraient ésotériquement Maitreya, le sauveur attendu, sous les traits d'un Buddha accompli (3). Au contraire, le monument javanais s'attache à transcrire une domination toute spirituelle, actuelle, et non plus liée à la mission terrestre d'un Maître à venir, attendu sur la foi d'une prophétie. Ce qu'il figure, c'est la présence actuelle, ou plutôt extra-temporelle du Collège des Buddha, au-dessus de ce monde. Mais la donnée ancienne y menait : il a suffi, une fois le Buddha arrivé au sommet du monde (*lokagge*), une fois qu'il s'était fait, en quelque sorte rétroactivement, le Premier-né du monde (*lokajeṭṭha*), de concevoir qu'il n'avait pu s'identifier ainsi à l'illimité dans le temps et l'espace qu'en sortant de ces derniers, et de mettre en théorie, par le mythe et par l'image, cette émancipation. Les mondes mystiques qui dominent désormais le nôtre sont, ou du moins ont passé aux yeux de la foi nouvelle, pour le contenu même du nirvāṇa primitif. Voilà comment le caṅkrama archaïque peut être dit une sukhāvatī avant la lettre : le Buddha y est seul, mais c'est déjà une Terre pure.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII. p. 296.
(2) *Ibid.*, p. 341-342.
(3) Supra, p. 833 sq.

§ 5.

Les grottes bouddhiques chinoises et les « Paradis » d'Asie centrale.

Il est possible de déceler les traces du passage de l'un à l'autre de ces états de la doctrine. Dans un travail auquel nous avons déjà dû plusieurs fois nous référer (1), nous avons attiré l'attention sur l'inexactitude de beaucoup des identifications de Paradis données par Petrucci dans *Serindia* (2). Depuis lors M. A. Waley a publié un bon *Catalogue des peintures de Touen-houang*, où il a consigné une somme considérable d'informations recueillie de première main dans les textes bouddhiques : l'ouvrage marque un progrès fort net par rapport à la précédente tentative (3) ; cependant, et quelle que soit la valeur des identifications de détail, nous craignons que l'interprétation générale ne soit à reprendre, tout au moins en ce qui concerne les Paradis. Notre savant confrère ne semble pas avoir pris connaissance de notre modeste contribution dont il cite toutefois l'illustration, fort médiocre, hâtons-nous d'en convenir [p. 169]! Il a donc laissé échapper le sens et la source littéraire des processions de Samantabhadra et de Mañjuçrī, tirées du *Lotus de la Bonne Loi* (4); il continue d'autre part à nommer « Paradis de Çākyamuni » des illustrations de sūtra tournant non pas autour d'une Terre pure, mais bien autour d'une prédication du Buddha historique. Car il faut renoncer, le plus souvent, au principe établi par Petrucci et appliqué encore sans réserve par M. Waley : que la divinité de grande taille occupant le centre des compositions serait celle à laquelle sont consacrées les petites scènes latérales, quand il y en a ; par exemple, un Buddha entouré de bandes à vignettes figurant les étapes de la méditation sur Amitābha serait Amitābha lui-même.

Pour mettre de l'ordre dans l'abondante documentation de Touen-houang, il est nécessaire de se reporter aux sculptures de Yun-kang et de Long-men, plus anciennes et plus simples. Petrucci l'a tenté, mais maladroitement : il a reproduit l'erreur fondamentale de Chavannes, qui, partout où il

---

(1) *Le Buddha paré* [BP], *BEFEO.*, XXVIII, p. 213 sq.

(2) R. Petrucci — L. Binyon, *Essays on the buddhist paintings from the caves of the Thousand Buddhas, Tun-huang*, dans Aurel Stein, *Serindia*, Oxford, 1921, vol. III, appendix E, p. 1392-1431. Petrucci porte toute la responsabilité des identifications, le rôle de M. L. Binyon, éditeur posthume, s'étant nécessairement borné à corriger dans ses traductions chinoises quelques-uns de ses contre-sens.

(3) A. Waley, *A Catalogue of Paintings recovered from Tun-huang*, by Sir Aurel Stein, preserved in the sub-department of oriental prints and drawings in the British Museum and in the Museum of Central Asian antiquities, Delhi-London, 1931. Se reporter à l'important article critique de M. Pelliot, *Toung pao*, XXVIII, 1931-32, p. 383-413, où est mise en lumière la valeur indiscutable du travail de M. Waley, en même temps qu'y sont apportés de nombreux compléments de détail.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 228 sq.

rencontrait des images multiples de Buddha, visiblement associées dans une action commune, croyait, sur la foi de M. FOUCHER, se trouver en présence du Grand Miracle de Çrāvastī, notamment lorsque les images combinées étaient au nombre de trois (1) ; dans un autre groupe, celui des deux Buddha Çākyamuni et Prabhūtaratna, assis l'un près de l'autre, CHAVANNES identifiait d'autre part « un des motifs favoris de l'art bouddhique » qui « se fonde d'ailleurs sur un texte célèbre ; d'après le *Lotus de la Bonne Loi*, en effet, le stūpa contenant le corps de l'ancien Buddha Prabhūtaratna vint planer au-dessus de Çākyamuni, celui-ci, par un effet de sa puissance surnaturelle, ouvrit le stūpa et y pénétra lui-même en s'élançant dans les airs ; c'est alors que la foule émerveillée put voir les deux Buddhas assis à côté l'un de l'autre et conversant ensemble » (2) ; quant au fait même de la répétition à tant d'exemplaires de l'image du Buddha, bref quant à « l'origine de toutes ces statues qui se comptent à Long-men par centaines et par milliers », le grand sinologue s'était contenté d'observer (d'ailleurs d'une manière pénétrante) que toute la révélation bouddhique est attachée à la personne du Buddha, la religion ne lui survivant que grâce à ce qu'il a laissé de lui-même dans les textes et dans ses effigies ; celles-ci, depuis qu'on en a fait, ayant pris une importance croissante, « il importe donc, si on veut transmettre aux générations à venir le flambeau de la foi, de multiplier les images et de répandre les livres saints » (3). Or ce sont bien là quelques éléments de l'interprétation, mais ce n'en est pas le fond.

Ce qui a échappé à CHAVANNES, c'est que l'iconographie des grottes chinoises, comme d'ailleurs celle des stèles parallèlement étudiées par lui (4), procède par ensembles et non par « motifs », choisis au gré des sculpteurs, en raison de leur popularité littéraire ou artistique. Prabhūtaratna et Çākyamuni, assis l'un près de l'autre, ne font pas médaillon. Ils sont à leur place assignée dans une ample mise en scène. Ce que représentent une stèle comme celle du Chao-lin sseu 少林寺, de 535 p. C., où ils prennent place au milieu de rangées de Buddha (5), ou bien une grotte les entourant d'un décor « formé d'un quadrillage de petites niches renfermant chacune un Buddha » (6) ce n'est pas une marqueterie de sujets, ou seulement une version développée du « Grand Miracle », ni même, figurée pour

(1) C'est, on le sait, de cette façon que les sculpteurs ont symbolisé la multiplication à l'infini de sa propre personne développée par le Buddha Çākyamuni. Ed. CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine Septentrionale*, I. II. Paris, 1915. p. 319, 328, 367.

(2) *Ibid.*, p. 550.

(3) *Ibid.*, p. 558.

(4) *Ibid.*, p. 577 sq. et *Six monuments de la Sculpture Chinoise*, Ars Asiatica, II, Paris, 1914.

(5) *Miss. Arch.*, p. 578-583.

(6) *Ibid.*, p. 303.

elle-même, la collection des Buddha du Kalpa: c'est la prédication d'un texte, — du *Lotus de la Bonne Loi*. En effet, ce sūtra ne décrit pas seulement la « conversation » de Çākyamuni et de Prabhūtaratna; il montre, avant que le premier ne délivre son enseignement, l'installation en plein ciel d'une assemblée magique de Buddha; il énumère ceux-ci, il les peint, tantôt méditant, tantôt manifestant des prodiges en même temps que Çākyamuni. Et justement, la stèle du Chao-lin sseu les nomme elle aussi: sur ces 42 désignations, celles qui se laissent ramener au sanskrit avec certitude sortent toutes en droite ligne du *Lotus de la Bonne Loi* (dont on se rappelle que le texte même a été gravé à Long-men) (1): non seulement Çākyamuni et Prabhūtaratna sont jumelés sur le monument comme dans le sūtra, mais dans les deux cas Akṣobhya et Amitābha/Amitāyus figurent, et figurent seuls d'entre les Cinq Jina des sources postérieurs; enfin des noms aussi caractéristiques que Candrasūryapradīpa, Mahābhijñābhibhū, Nityaparinirvṛta, Jambunādaprabhāsa, Tamālapatracandanagandha, Tamālapatracandanagandhābhijña, etc., se retrouvent de part et d'autre. Il est à remarquer que le *Lotus de la Bonne Loi* ne contient nulle part une énumération systématique des Buddha qu'il nomme; il a une fois une liste de seize Buddha, liste qui a passé sur la stèle chinoise, où Chavannes identifie la transcription de treize de ces noms (2); mais pour compléter les quarante-deux cases, l'on a dû en outre prendre des noms un peu partout, là où il s'en trouvait, dans divers chapitres du sūtra: et si l'on a fait de Mañjuçrī et d'Avalokiteçvara deux Buddha, c'est en plein accord avec le texte, qui attribue justement aux Bodhisattva transcendants le pouvoir d'assumer la forme d'un Buddha (3).

Mais on peut aller plus loin : ce que le sculpteur a figuré, ce n'est pas seulement la réunion céleste des personnages en présence desquels le sūtra est délivré, c'est un instant précis de l'action. C'est pour prêcher que Çākyamuni s'assied auprès de Prabhūtaratna: l'enseignement proprement dit ne tient toutefois qu'un chapitre (4); douze autres chapitres nous montrent ensuite les deux Maîtres assis ensemble au milieu des bodhisattva qui leur rendent hommage: aussi, dans la sculpture chinoise, présentent-ils d'ordinaire l'un et l'autre une mudrā figurant l'enseignement ou la bénédiction. D'autre part, parmi les Tathāgata qui les entourent, certains, comme Akṣobhya, possèdent une mudrā caractéristique. La stèle au contraire nous montre toute l'assemblée en dhyāna-mudrā, c'est-à-dire méditant les mains posées à plat dans le giron. Or dans le *Lotus*, avant que n'intervienne la révélation suprême, tous les Buddha méditent en silence « pendant cinquante kalpa »: c'est une donnée

(1) *Ibid.*, p. 358, 534.
(2) *Ibid.*, p. 582, n. 1.
(3) Supra, p. 841.
(4) BP., p. 175-178.

importante, qui marque le caractère transcendant de la prédication (1) : il nous paraît hors de doute que c'est elle qu'a prétendu fixer l'image chinoise (2).

PETRUCCI était en somme en bonne voie lorsqu'il écrivait que stèles et grottes pouvaient être considérés comme de véritables maṇḍala (3). Mais cette remarque intéressante n'a pas porté les fruits qu'on en aurait pu attendre, parce que l'on n'a pas bien vu, jusqu'à présent, le rôle et l'ancienneté, du « cercle magique » dans le bouddhisme. On associe communément ces formes artistiques et cultuelles au tantrisme (4) et on les fait dans une large mesure procéder d'un contact avec l'hindouisme (5). En fait nous avons des maṇḍala sculpturaux et animés dans le bouddhisme pāli : la coupe horizontale d'un stūpa meublé de statues représentant le Buddha, ses parents, ses disciples, etc. forme un authentique maṇḍala (6) ; les assemblées réunies autour du roi cinghalais personnifiant le Bodhisattva Maitreya ou le Buddha sont des maṇḍala scéniques (7). Nous avons déjà montré que dans le *Lotus de la Bonne Loi* lui-même toute l'affabulation était conçue de manière à transporter le Buddha, ses acolytes et ses auditeurs dans une sorte d'île de la réalité transcendante, tranchant sur notre réalité physique et échappant aux lois de l'espace et du temps (8) : qu'est-ce d'autre qu'un maṇḍala ? Et voilà précisément ce que les Chinois ont taillé dans la pierre, de Yun-kang à Long-men, au sein de ces grottes où s'annonce Touen-houang.

CHAVANNES et PETRUCCI n'ont pas su reconnaître des mises en scène de sūtra dans l'art ancien de la Chine septentrionale. Toute l'interprétation des grandes compositions d'Asie centrale a souffert de cette méprise initiale. Nous retrouvons en effet le *Lotus de la Bonne Loi* à Touen-houang. Bien des fois, en feuilletant les albums de la *Mission Pelliot*, l'œil est saisi par les nobles ensembles que compose, au centre d'un tableau, une scène dominée par un Buddha qui enseigne, tandis qu'au-dessous et sur les côtés se rangent de petites scènes anecdotiques : en celles-ci il est aisé d'identifier la parabole de la Maison incendiée, celle de l'Enfant prodigue, etc. On a là en images tout le texte du sūtra, soit cela même que prêche le Buddha au

---

(1) BP., p. 194.
(2) *Ibid.*, p. 211.
(3) *Serindia*, III, p. 1425-1427 ; BP., p. 209 sq.
(4) Cf. B. BHATTACHARYYA, *An Introduction to Buddhist esoterism*, Oxford, 1932, *passim*.
(5) « Le maṇḍala surgit dans le domaine des formes bouddhiques comme un détail de l'irrésistible poussée vers les idées et les symboles de l'hindouisme, dont l'influence sur son développement constitue un facteur essentiel ». H. ZIMMER, *Kunstform und Yoga*, 1926, p. 95.
(6) Supra, p. 730, n. 1.
(7) *Ibid.*, p. 725 sq.
(8) BP., p. 194.

milieu du tableau — autant dire que c'est une matérialisation de sa parole (1). C'est toujours le même principe qu'à Long-men, mais la scène de la prédication, l'appareil extérieur du sūtra sont maintenant commentés, au bord de ces représentations, par l'illustration des mots mêmes que prononce le Maître en sa gloire. Ainsi trouvent leur valeur et leur sens les compositions où se déploient d'une part le cortège de Samantabhadra, sur son éléphant blanc, de l'autre celui de Mañjuçrī, porté par un lion, avec parfois entre eux un Avalokiteçvara, le tout surmonté par une prédication céleste : c'est celle du *Lotus de la Bonne Loi*, et le reste en est la projection artistique sur la paroi des grottes. Car les processions des deux premiers bodhisattva et l'infatigable activité du troisième constituent la trame du texte lui-même (2), en ses chapitres ésotériques. Un autre thème favori est celui des périls dont Avalokiteçvara sauve ceux qui l'invoquent : c'est une partie du sūtra qui a été si populaire, qu'on l'a éditée à part (3). Qu'elle ne soit cependant pas toujours représentée simplement pour elle-même, la planche CXVIII de la *Mission Pelliot* l'atteste. Il n'est pas fait mention expresse de Prabhūtaratna dans le chapitre en question, mais en réalité, si on se reporte au texte, on constate que Çākyamuni est toujours assis, à ce moment, auprès du Buddha surnaturel, dont il partage le trône. Si ces tableaux visent avant tout à représenter la délivrance d'un texte et son essence magique, plutôt que son contenu anecdotique, un imagier bien au fait de l'action du *Lotus* devait donc nécessairement se trouver porté à adjoindre la figure de Prabhūtaratna à celle de Çākyamuni au-dessus de la scène classique des Périls. C'est bien le cas sur la planche que nous citons. Flanqués de deux bodhisattva, les Buddha y sont assis, vers le haut, dans la stūpa ouvert. A côté s'étalent les petites images habituelles. On distingue en particulier avec une netteté parfaite l'image du *Péril en mer* en haut, à droite (4).

Dans tous ces exemples, comme déjà à Yun-kang et Long-men, nous ne croyons pas possible d'identifier au milieu du tableau autre chose qu'une de ces scènes glorieuses de la prédication de Çākyamuni, sur lesquelles justement les introductions des sūtra mahāyānistes sont intarissables. Il n'y a pas davantage un paradis véritable sur des peintures consacrées aux péripéties d'un simple *avadāna*, comme est la légende de Kalyāṇaṃkara et

---

(1) BP., p. 219 sq.

(2) BP., p. 228-230.

(3) Cf. NANJIO, n° 137. Une autre possibilité serait que ce chapitre du *Lotus* ne fut qu'une interpolation, le sūtra d'Avalokiteçvara ayant eu, dans ce cas, une existence indépendante avant comme après son insertion dans le grand traité mahāyāniste. Quoi qu'il en soit, à la date où se place l'art de Touen-houang, la fusion est un fait acquis.

(4) BP., p. 220 ; cf. *Mission Pelliot en Asie centrale*, série in-quarto. I. *Les Grottes de Touen-houang*, Paris, 1914-1924, II, pl. CXVIII.

Pāpaṃkara [1] : tout ce qu'on nous montre, c'est une prédication transcendante. Les deux principes essentiels admis par PETRUCCI, et qu'il a fait admettre, sont donc ici inopérants. Il n'est pas vrai que les Buddha fabuleux et les bodhisattva mythiques aient éliminé de l'art de Touen-houang le Buddha historique, qui avait joui, dans l'art de la Chine du Nord « d'une prédominance écrasante » [2] : ce Buddha garde tout son prestige, ce qu'on aurait pu prévoir, puisque la plupart des textes mahàyànistes, amidistes et autres, fidèlement suivis par les peintres et les sculpteurs, prennent grand soin de rattacher à l'enseignement de Çākyamuni la révélation des doctrines transcendantes [3]. Il est faux de dire que « c'est dans un sūtra consacré à la divinité qui figure dans la partie centrale de la peinture que sont empruntées scènes et inscriptions, soit qu'elles restent enfermées dans un espace marginal, soit qu'elles viennent s'incorporer à la peinture même » [4]. Chaque fois qu'au centre s'étale une prédication, c'est son objet réalisé, autrement dit la matière du sūtra, qui l'accompagne à son pourtour : cet objet est parfois un enchaînement d'épisodes, reproduits en miniature, parfois un grand personnage de bodhisattva, comme sur les tableaux des processions ou sur ceux consacrés à Avalokiteçvara « partout agissant » (litt. *samantamukha* : qui a la face tournée de tous côtés). Mais le Buddha enseignant que nous montrent les peintures reste le prédicateur, non le sujet, de l'enseignement.

Nous irions jusqu'à faire entrer dans cette catégorie de tableaux plusieurs illustrations du *Sūtra de la Méditation sur Amitāyus* [5], où le Maître de grande taille répresenté dans l'attitude de la prédication, au milieu d'images tirées de cette prédication, est à notre sens beaucoup plus proche de Çākyamuni, auquel la révélation est explicitement attribuée, et même avec une grande insistance, que d'Amitābha, lequel, dans le sūtra, se contente simplement d'apparaître, régnant au loin sur sa Terre pure, et n'enseignant rien qui soit rapporté dans l'ouvrage.

La représentation la plus complète de l'*Amitāyur dhyāna sūtra* actuellement mise à notre portée est donnée par la planche CCCIII, tome V, des *Grottes de Touen-houang* : et c'est justement elle qui va nous apporter la meilleure confirmation de notre hypothèse. Elle se caractérise par le fait qu'outre les vignettes marginales (méditation sur Amitābha, etc.) de petits dessins s'introduisent dans le corps même de la peinture : répartis autour du grand Buddha enseignant, ils illustrent la prédication, jouant en somme le même rôle que la scène de la maison incendiée, ou l'histoire du fils prodigue sur les grandes images de la prédication du *Lotus de la Bonne*

---

(1) BP., p. 227.
(2) *Ibid.*, p. 210.
(3) *Ibid.*, p. 244 sq.
(4) *Serindia*, III, p. 1419.
(5) *Amitāyur dhyāna sūtra*, trad. TAKAKUSU. SBE., XLIX, II, p. 161 sq.

Loi. On remarquera notamment, au-dessus du Buddha central, tout à fait dans le haut, l'image réduite d'un autre Buddha assis en méditation entre deux bodhisattva. Quelques arbres les flanquant évoquent ceux de la Sukhāvatī. Les trois divinités flottent sur des nuages ou plutôt sur des torsades de vapeur qui prennent naissance au-dessus du front du grand Buddha-enseignant. Ce trait est décisif: on sait en effet que dans le sūtra, c'est une grande lumière issue du front de Çākyamuni qui fait apparaître aux yeux de son auditoire l'illustration de sa parole, en allant éclairer, au fond de l'Occident, la Terre pure d'Amitābha, Amitābha lui-même et, de part et d'autre de celui-ci, les bodhisattva Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta. On trouve donc dans le texte un Buddha qui enseigne, et qui fait surgir au-dessus de lui un Buddha installé sous les arbres magiques d'une lointaine Terre pure: sur l'image aussi. Que la torsade matérialise une révélation partie du Buddha central, il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre de se reporter, sans quitter Touen-houang, à une image du *Vimalakīrtinirdeça sūtra*, étudiée en détail par M. Waley: la torsade y figure aussi, et là on ne peut conserver de doute sur sa signification. Le sūtra cité décrit la puissance d'un bodhisattva fabuleux et ses entretiens avec les bodhisattva entourant Çākyamuni et avec les disciples, au milieu desquels il s'était rangé (1). Vimalakīrti, dans ce texte, fait miraculeusement apparaître dans l'espace plusieurs terres de Buddha; et voici, en conséquence, comment se présente la peinture: « ... Le Buddha qui est à droite, Gandhakūta, a été manifesté par la puissance spirituelle de Vimalakīrti: aussi a-t-on ici figuré ce dernier projetant sa vision sous l'aspect d'un nuage blanc issu de sa main... Le Buddha qui est à gauche, Akṣobhya, est, lui aussi, une projection apparitionnelle due à Vimalakīrti, et représentée de la même façon que du côté droit... Sur un piédestal que supporte le nuage de la révélation (litt. cloud of volition), on voit les symboles du soleil et de la lune; car le texte dit aussi que Vimalakīrti fit apparaître 'le soleil, la lune, les étoiles et les constellations' » (2). Le document de la *Mission Pelliot* tire de cette comparaison sa pleine autorité: c'est bien Çākyamuni dont il nous offre la prédication, et la torsade issue de son front symbolise la révélation de la Sukhāvatī par l'enseignement du maître « historique ».

Par contre, d'autres reproductions picturales du sūtra d'Amitāyus échappent, à première vue, à cette interprétation: ce sont celles où l'on voit aux pieds du grand Buddha central neuf lotus accostés d'inscriptions où sont nommées les neuf catégories d'âmes destinées à renaître sur des lotus en

---

(1) Cf. Hokei Izumi, *Vimalakirti's discourse on emancipation*, in *The Eastern Buddhist*, vol. II-IV.

(2) A. Waley, *op. cit.*, p. 91-92; cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 383.

présence d'Amitābha dans sa Sukhāvatī (上品上生, 上品中生, 中品上生, etc.). Ces traits dénoncent plutôt le paradis du Buddha mythique que l'assemblée de la prédication transcendante (1).

Faudra-t-il réviser ce qui précède ? Car le Buddha enseignant au centre de ces Sukhāvatī ne se distingue en rien de celui en qui nous venons de reconnaître Çākyamuni révélant Amitābha. Aurons-nous deux classes de tableaux, les uns consacrés au prédicateur, les autres à l'être surhumain, Buddha ou bodhisattva, qui est l'objet principal de la prédication ? Une distinction aussi brutale surprendrait, alors qu'aucune particularité de style ne paraît autoriser à l'attribuer, soit au conflit, soit à la succession de deux écoles. Nous aboutirions donc, en fin de compte, à imposer à nos documents une division que rien ne justifierait.

Il serait vain de nier qu'il y a des Paradis à Touen-houang et il ne le serait pas moins de prétendre que la scène glorieuse du séjour auprès d'Amitābha n'a pas progressivement éclipsé, dans les préoccupations spirituelles, la scène de l'enseignement de Çākyamuni au Gṛdhrakūṭa, que nous considérons cependant comme la source de toute la bouddhologie transcendante. Les images elles-mêmes témoignent clairement de cette évolution. Prenons l'exemple du *Lotus de la Bonne Loi*, texte où le Buddha historique, dans sa manifestation surhumaine, reste pourtant le centre obligé de la religion. A Yun-kang, à Long-men, on a sculpté l'assemblée des Buddha apparus dans l'espace et rangés autour de Prabhūtaratna et de Çākyamuni : cela suffit, c'est l'appareil de la prédication, et celle-ci est convenablement représentée par lui ; à Touen-houang, auprès d'images illustrant l'ensemble du sūtra, donc toutes proches, aux enjolivements près, que facilite la peinture, des compositions de la Chine du Nord, nous voyons l'accent se déplacer, et l'intérêt se reporter sur des images particulières et qui ne se réfèrent plus qu'à certains chapitres. Elles sont toujours rattachées à la prédication historique : c'est, pourrait-on dire, une nécessité de l'exégèse. Mais au-dessous de Çākyamuni, qui remonte et se rapetisse au haut du tableau, nous voyons graduellement croître de grandes figures de bodhisattva : Mañjuçrī, Samantabhadra, Avalokiteçvara. On prévoit aisément que la prédication finira par s'éliminer, et c'est bien ce qui est arrivé.

§ 6.

Le rayonnement de Çākyamuni dans le Mahāyāna.

Cette transformation, il convient de le noter, n'est qu'une phase particulière de l'ample mouvement dont l'origine a été iconographiquement fixée d'une manière si heureuse par M. Foucher, quand il a montré l'identité primitive

(1) BP., 259 sq.

du panthéon artistique des hīnayānistes et des mahāyānistes. C'est d'abord le Buddha historique qu'on a sculpté partout, et sans doute peint (1), au milieu de son auditoire primitif, dieux et moines : de là sont sortis les bodhisattva transcendants, du moins pour leur iconographie (2), en même temps que la multiplication des figures du Maître conduisait par degrés insensibles aux formes d'art médiévales, où ce sont certainement des Buddha transcendants que personnifient des images restées pourtant toujours conformes, en gros, à leurs prototypes « humains » (3). M. Foucher nous fait donc voir la représentation des divinités transcendantes du Mahāyāna primitivement superposée aux représentations du Maître et de ses auditeurs (une même réalisation artistique admettant alternativement les deux valeurs, au gré du spectateur), puis s'en différenciant. Mais n'est-ce pas ce même processus, dont les deux phases feraient par leur succession tout le conflit de nos identifications et de celles de Petrucci ? Faute d'avoir compris la liaison profonde existant entre la scène de l'enseignement transcendant et les maṇḍala paradisiaques, cet auteur et ceux qui l'ont suivi risquent d'avoir opposé ce qui s'enchaînait. Renoncer à voir des paradis authentiques à Touen-houang, ou nier que l'Assemblée du Buddha historique y conserve un rôle de premier plan, l'un et l'autre sont également impraticables. Mais il n'y a pas rupture, car les deux traditions s'interpénètrent, et non pas seulement dans l'iconographie : dans la dogmatique, elles ne s'excluent pas, elles se commandent l'une l'autre. En d'autres termes nous croyons que les images ambiguës de Touen-houang, mi-prédications, mi-paradis, mi-Gṛdhrakūṭa, mi-Sukhāvatī, sont telles avec intention, pour nous peindre un Çākyamuni donnant en sa personne la révélation d'Amitābha, ce qui se change, par un glissement imperceptible, en un Amitābha se révélant en la personne de Çākyamuni. Historiquement, ç'a été le sort du Çākyamuni de Touen-houang, apparaissant derrière le Gṛdhrakūṭa, et qui est devenu au Japon l'Amitābha de Yamagoshi (4).

Ces superpositions, passées curieusement inaperçues ou crues tardives, sont, croyons-nous, aussi fréquentes qu'anciennes dans le bouddhisme, où elles sont le signe et l'instrument du passage de la croyance primitive, plus sobre, aux conceptions développées par le Grand Véhicule. Le culte sacrosaint du monde bouddhique, celui du Buddha paré de Bodh-gayā, s'adressait par exemple, nous avons tenté de le démontrer, à la fois à Çākyamuni et à Maitreya, réunis dans une même image royale, où le souvenir et l'attente trouvaient leur compte, celle-ci authentifiée par celui-là. Ce qu'on adorait,

---

(1) Mais de la plus ancienne peinture gandhārienne, il ne nous reste rien, AGB., II, 2, p. 402 sq.

(2) A. Foucher, *Les bas-reliefs du stūpa de Sikri*. JA., 1903, II, p. 232-233 ; AGB., II, 1, p. 206-213.

(3) AGB., II, 1, 323-362.

(4) Cf. BP., p. 258-61.

sur le trône de la Bodhi — où se sont assis et s'assiéront tous les Buddha — c'était leur type collectif, qui est justement défini, dans les inscriptions de la Chine du Nord, « l'être toujours pareil à lui-même en qui le passé, le présent et l'avenir se confondent » (1). Le docétisme de certaines écoles bouddhiques et les mythologies élaborées par d'autres sont autant d'expressions particulières de cette formule religieuse, où toutes les personnalités qui se précisent à divers titres devant les adorateurs sortent d'un fonds commun, non pas à vrai dire impersonnel, puisqu'il se personnifie en elles, mais dont aucune d'elles n'épuise la nature : modalités de pensée qui dominent non seulement le bouddhisme, mais peut-être toute la pensée indienne et qu'on n'arrivera à saisir pleinement qu'en les rattachant au sol. Nous avons analysé ailleurs ces formes religieuses où se perpétuent les catégories du culte chtonien (2). La prédominance des lieux saints dans toute la structure effective du bouddhisme indien (3) en atteste la persistance dans son sein, autant que la facilité avec laquelle il a répondu, même sous sa forme hinayâniste, aux exigences des cultes royaux territorialement fondés.

Dans le cas précis qui nous occupe, nous ne retiendrons qu'un argument typique. On sait que chaque Buddha se voit attribuer un certain nombre de caractères numériques qui, s'il est permis de s'exprimer ainsi, repèrent sa place sur la courbe d'évolution du monde, à une périodicité de laquelle répond la succession de ces Docteurs. Leur taille, le nombre de leurs disciples, la durée de l'église fondée par chacun d'eux, sont déterminés. Selon une tradition très générale, Çâkyamuni avait seize pieds ou seize coudées de haut : la mention d'un Buddha de seize pieds ou de seize coudées l'évoque donc. C'est ce qui est confirmé notamment par les traditions chinoises, d'ailleurs apocryphes, relatives à l'Homme d'or de cette taille qu'aurait aperçu en songe l'empereur Ming des Han au Ier siècle de notre ère (4). Amitâbha, lui, est d'une taille immense : elle est, en lieues, exprimée par un nombre six cent mille millions de trillions de fois plus grand qu'il n'y a de grains de sable dans le Gange (5). Mais on n'accède pas du premier coup, comme on peut bien le penser, à la perception de ce corps merveilleux. Les sûtra amidistes constituent justement une méthode graduelle d'extase conduisant à cette vision complète, et par son efficacité, à une naissance au Paradis occidental. L'un des procédés préliminaires consiste à « méditer sur une image du Buddha haute de seize coudées », que l'*Amitâyur dhyâna sûtra* dit être

(1) BP., p. 262 sq.

(2) *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra, p. 374 sq.

(3) Cf. BP., p. 163, 251-53 (les « endroits convenables »), 254-55 (les lieux de pèlerinage), 257, 270 sq., 278.

(4) Cf. H. Maspero, *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*, BEFEO., X, 1910, p. 112 sq.

(5) *Amitâyur dhyâna s°*, SBE., XLIX, p. 180.

une sorte de reflet ou de résumé d'Amitābha lui-même. Le choix de ces mesures suffirait à suggérer que c'est dans la personne de Çākyamuni que le Buddha transcendant se manifeste ésotériquement, si même le texte n'ajoutait : « Le Buddha Amitāyus est doué d'un pouvoir surnaturel. Tout lui est possible, et il se métamorphose à sa guise dans les dix parties du monde. Tantôt il se montre avec un corps splendide, emplissant tout le ciel, tantôt il assume un corps qui semble petit, haut de seize ou dix-huit coudées. Ce corps avec lequel il se montre a toujours la couleur de l'or pur ». (1) Cette apparence, identique à l'Homme d'or des Chinois, par la taille et l'aspect, symbolise évidemment la personnification d'Amitābha en Çākyamuni : la légère variante introduite par la mention d'une taille de 18 coudées ne compromet pas l'inférence, bien au contraire, puisque certaines sources, notamment cinghalaises, connaissent la variante (2). Ces considérations sont d'ailleurs susceptibles d'une contre-épreuve ; elle ressort de HIUAN-TSANG, qui a relevé au Magadha la légende suivante : « Jadis un brâhmane, ayant appris que le corps de Çākya Buddha était haut de seize pieds, conservait constamment des doutes et se refusait à le croire ; alors avec un bâton de bambou haut de seize pieds, il voulut mesurer le corps du Buddha, qui s'éleva constamment au-dessus de l'extrémité du bâton, et dépassa seize pieds. Il continua à grandir encore, de sorte que le brâhmane ne put connaître à fond la vraie taille ». (3) Cette histoire s'éclaire par tout ce que nous venons de noter : elle trahit l'idée que le corps et les images du Buddha historique contiennent en puissance le Buddha transcendant. C'est vrai pour l'iconographie : le premier, M. FOUCHER l'a établi; c'est aussi vrai dogmatiquement : on en aura dans la suite de ce travail des preuves suffisantes.

M. FOUCHER a évité toute analyse des doctrines, pour s'en tenir strictement au point de vue archéologique ; mais il ne faut pas oublier qu'il traitait des origines de l'art gandhārien, se plaçant ainsi à une date où nous n'avons sur l'avancement, voire même sur l'existence du Mahāyāna que des indications très précaires. Il a donc eu pleinement raison, « au lieu de rechercher la problématique influence que le Mahāyāna a pu avoir sur une école [d'art] qui, de toute évidence, ne s'est enrôlée que très tardivement, si jamais, à son service », de préférer « étudier l'action certaine que les compositions de cette dernière ont exercée sur les conceptions abstraites du Mahāyāna » (4). Mais cet utile préjugé de méthode a été pris trop généralement pour une doctrine positive, et plus d'un chercheur s'en est inspiré, qui cependant traitait d'époques où les réserves de M. FOUCHER n'avaient plus leur raison d'être.

D'autre part, nous avouerons que ces réserves nous paraissent reposer en partie sur une conception des rapports et de l'opposition des bouddhologies

---

(1) *Ibid.*, p. 187.
(2) S. HARDY, *Manual*, p. 364.
(3) *Mémoires*, trad. JULIEN, II, p. 10.
(4) AGB., II, i, p. 378.

hînayâniste et mahâyâniste que nous ne croyons pas tout à fait juste. En fait, si les deux iconographies sortent l'une de l'autre par ce qu'on pourrait appeler un simple changement d'éclairage spirituel, il nous semble bien qu'il en va pareillement des doctrines. Séparer historiquement la multiplication des images de celle des Buddha eux-mêmes, pour faire de la première le principe de la seconde, ce n'est atteindre qu'une vérité partielle : les chapitres qui précèdent nous ont prouvé par exemple que des idées abstraites antérieures au développement des images avaient déjà déterminé un groupement orienté des Cinq Buddha, formule d'abord sans doute aniconique (HIUAN-TSANG semble avoir encore trouvé des traces de cette phase ancienne), et dont les infinis développements, accompagnés de listes de noms fraîchement formés — le plus souvent ce ne sont que des épithètes substantivées, ce qui adoucit encore la transition, — ont conduit au plein épanouissement des panthéons mythiques. Une fois de plus, nous sommes là en présence d'un développement par séries associées et réciproques. L'action des idées sur les images ne le cède pas à l'action inverse, et l'a presque sûrement précédée : car, ne l'oublions pas, les spéculations bouddhologiques sont antérieures à l'iconographie ; elles étaient fort avancées (1) quand celle-ci a débuté, les aidant sans doute à se préciser, mais partant d'elles.

Pour nous qui avons retrouvé le groupe des cinq Jina en germe dans la série traditionnelle des Buddha du Kalpa, sinon même reconnu une préfiguration d'Âdi-buddha dans l'« Aîné du monde » des *sutta* pâli, nous sommes assez préparés à voir Amitâbha s'identifier avec Çâkyamuni : nous ferons simplement cette réserve que dans un ensemble doctrinal où ces superpositions sont fréquentes, profondément chargées de sens et anciennes, celle à laquelle nous nous attachons pour l'instant se présente plutôt, par exception, comme un emprunt assimilé que comme un développement indien spontané.

***

M. WALEY était donc dans le bon chemin lorsqu'il écrivait, en 1923, qu'à son avis Çâkyamuni ne s'était pas vu attribuer un « Paradis », dans le bouddhisme de Touen-houang, par une simple et tardive imitation des Terres pures mythiques et qu'il lui semblait entretenir avec Amitâbha une relation plus profonde et plus directe. M. WALEY s'était référé à l'idée courante, dit-il, dans certaines écoles japonaises, que Çâkyamuni, après son nirvâṇa, est devenu Amitâbha (turned into Amida). Il citait notamment ce couplet de *nō* :

---

(1) Même s'il faut admettre qu'elles ne concernaient encore que la personne de Çâkyamuni et peut-être celle de son successeur immédiat Maitreya, outre les Buddha du passé, dont on ne dit rien toutefois qui ne paraisse purement et simplement démarqué de la légende de Çakyamuni, le fait de leur groupement mis à part.

Once on the Vulture Peak he preached the Lotus Law.
Now in Western Land he is called Amida.

Ce thème a été aussi interprété comme décelant une métamorphose épisodique d'Amitābha en Çākyamuni, ce qui se rapprocherait également de certaines de nos thèses (1). Il restait un effort à faire pour reconnaître que ces conceptions se laissent suivre jusqu'aux plus anciennes sources amidistes, et surtout qu'il n'y a pas lieu de parler, à cette date, d'un Çākyamuni se changeant « à sa mort » en Amitābha.

La scène glorieuse de la prédication au Mont du Vautour a en effet de tout autres tenants et aboutissants que ne l'imaginait M. WALEY. Elle a constitué le plus clair des sujets représentés à Yun-kang et à Long-men, et elle domine encore à Touen-houang, où l'on n'a pas toujours exactement saisi son importance. Sur ce point particulier, le *Catalogue* de 1931 est même en recul sur ce que son auteur avait lui-même suggéré huit ans auparavant : il s'est trouvé partagé, cette fois-ci, entre les deux thèses antagonistes que nous opposions tout à l'heure. Çākyamuni est-il figuré au milieu d'une Assemblée de la Loi ou au milieu d'un Paradis (2) ? M. WALEY n'a pas dominé cette difficulté. Nous le savons maintenant, c'est l'un et l'autre, pour bien faire, qu'il aurait fallu dire, car l'un sort de l'autre, et les images réunissant les traits des deux Buddha témoignent délibérément de cette synthèse des symbolismes.

⁂

Nous avons rencontré un nombre appréciable d'indications allant dans ce sens, rien qu'en nous en tenant à la personnalité du Buddha qui règne au centre des scènes fastueuses où l'art de l'Asie centrale a donné sa mesure. C'est maintenant dans l'examen direct des Terres pures elles-mêmes, comparées d'une part avec la Prédication au Gṛdhrakūṭa et d'autre part avec les traditions plus anciennes déjà étudiées au début de cette note, que nous allons en chercher la démonstration complète.

Nous avons montré dans *Le Buddha paré* tout ce qui rapproche l'assemblée de Çākyamuni, tenue sur un Gṛdhrakūṭa transcendant, hors du temps et de l'espace, des Paradis où l'on va renaître en présence d'Akṣobhya ou d'Amitābha : le *Lotus de la Bonne Loi* témoigne expressément que l'on naît de même en présence de Çākyamuni et que sa « terre de Buddha » est peuplée d'êtres qui s'y livrent à des jeux et à des plaisirs variés : « ils y possèdent des koṭis de jardins, de palais et de chars divins, etc. » (3). Nous devons à

(1) A. WALEY, *An Introduction to the study of Chinese painting*, London, 1923, p. 33 et 126. Cf. infra, §§ 10 et 11

(2) *Catalogue*, p. XXIII-XXIV.

(3) BURNOUF, p. 197 ; KERN, p. 308 ; BP., p. 259.

M. WALEY de reconnaître que, s'il est dans son *Catalogue* plus loin que dans son *Introduction* de saisir la valeur du syncrétisme de Çākyamuni et d'Amitābha (malgré d'intéressantes indications sur les extases, p. XII), il n'a pas été sans apercevoir quelque chose des caractères que nous prêtons à la grande scène du *Lotus*. Il écrit au sujet de ce qu'il nomme *la Terre pure du Mont Gṛdhrakūṭa* : « C'est sur cette montagne que Çākyamuni enseigna le texte saint du Lotus. Mais comme on l'apprend au chapitre XIV du texte, la présence du Buddha sur ce mont peut, outre le fait matériel, être envisagée aussi comme un fait transcendant, hors du temps. Non seulement en ce moment, dit le Buddha, mais dans le cours d'âges infinis quand tous les autres êtres animés sont témoins de la fin des temps et quand brûle le Grand Feu cosmique, je me tiens ici en sécurité, au milieu de troupes de dieux'. » (1) En se reportant à notre article, M. WALEY aurait pu observer que le texte lui-même discrimine formellement les deux « présences » de Çākyamuni : sa présence matérielle sur le Gṛdhrakūṭa, la célèbre montagne voisine de Rājagṛha, et sa présence surnaturelle dans l'espace, au-dessus de la scène terrestre de sa prédication prémonitoire. Avant de délivrer le suprême enseignement, il ne s'élève pas seulement en plein ciel, pour s'asseoir auprès de Prabhūtaratna : il y enlève, par l'exercice de sa puissance magique, l'auditoire entier de ses fidèles mahāyānistes. Le maṇḍala du Lotus, que nous avons défini « une île de la réalité transcendante », est donc supraterrestre (2) : une assemblée céleste (*lokottara*) reçoit d'un Çākyamuni transcendant un enseignement secret. C'était là la donnée ancienne et capitale ; il est regrettable que M. WALEY l'ait négligée, pour ses nouvelles interprétations, au profit d'une identification tirée d'un *Parinirvāṇa sūtra* accessible dans une version chinoise qui n'est pas antérieure à 419 p. C., et où Çākyamuni se voit attribuer un Paradis visiblement refait sur le modèle de celui d'Amitābha (3). On ne saurait toute fois tenir trop grande rigueur à M. WALEY d'avoir cédé à ces doutes et à ces contradictions, en une matière aussi difficile.

Le rapprochement que nous avions naguère nous-mêmes établi entre l'assemblée transcendante et les Terres pures, n'est pas en effet exempt d'ambiguïté. Des deux traditions, laquelle est antérieure, laquelle postérieure et subordonnée ? On pourrait à la rigueur soutenir que la fréquentation des idées relatives aux Terres pures, idées dérivées sans doute pour une bonne part des conceptions occidentales, a pu accoutumer l'Inde bouddhique, à la longue, à se représenter sous de semblables couleurs la prédication même de son Buddha historique. Sans nier la part de réalité qui doit revenir, mais secondairement à notre avis, à un effet aussi naturel, nous croyons cependant

---

(1) *Catalogue*, p. XXIII.
(2) BP., p. 182-86. 193-96.
(3) *Catalogue*, p. XXIV.

possible de reconstituer autrement l'enchaînement principal des faits. C'est qu'indiens ou non, les éléments dont est faite la conception définitive de la Sukhāvatī nous paraissent avoir commencé d'agir sur le bouddhisme bien avant la systématisation amidiste, soit à l'état libre, soit plutôt qu'ils entrassent alors dans des synthèses fort différentes des théories ultérieures. En d'autres termes, la dogmatique des Terres pures nous semble une conséquence assez tardive d'une cosmologie religieuse, qu'on saisit à l'œuvre dès le canon pāli et qui, si elle n'est pas celle du premier bouddhisme (duquel nous ne savons rien de source sûre), domine déjà les plus hautes expressions doctrinales qui nous soient parvenues.

Le Buddha des Sept Pas vers le Nord, le Buddha sur ses caṅkrama architecturaux, marqués de sept ou neuf doubles pas, c'était déjà l'image d'une présence supraterrestre. Au-dessous du Mahāpuruṣa, ses pieds merveilleux effaçaient la diversité du monde, lui constituant un plan magique où se tenir : passé à la pointe du monde, remonté à la source des temps, tel était, et sans doute avant aucun système sectaire, le Buddha *lokottara* du bouddhisme tout entier — le Buddha des 32 lakṣaṇa.

Comparons-le avec la description que les sūtra postérieurs donneront d'Amitābha, et de sa Sukhāvatī. Celle-ci est hors du temps et de ses vicissitudes et ceux qui y accèdent y demeureront constamment jusqu'à leur nirvāṇa définitif (1). Cette terre, nous l'avons dit, est située au-dessus du monde des sens nivelé sous elle, et la surface unie qu'on lui prête matérialise ce symbolisme. Vallées et montagnes sont une figure allégorique du théâtre de la transmigration, peuplé par les acteurs innombrables du drame qu'est le *saṃsāra* ; les poussières et les cailloux dénotent les obstacles, les achoppements et les souillures qui entravent le progrès sur la voie du salut : mais le Buddha aux plantes des pieds unies des textes pāli, et, ce qui revient au même, le Buddha au caṅkrama, domine ces contingences, qui ne l'atteignent plus. Les Terres pures sont donc un instrument magique de tout point comparable aux antiques « promenoirs », avec cette différence qu'elles accueillent plus largement les créatures à qui s'ouvre le salut et qu'elles leur font obtenir à toutes ce séjour au-dessus du monde supprimé sous leurs pas, privilège des Buddha de l'ancienne foi (2). Et c'est pourquoi les sūtra amidistes nous représentent les naissances célestes comme ayant lieu au-dessus d'un plan d'arasement, ce que de son côté l'architecte du Barabudur a matériellement et passagèrement réalisé au profit des fidèles exécutant la pradakṣiṇā au-dessus du blocage.

Deux considérations pourraient appuyer cette analyse. En premier lieu, si le caṅkrama du *Vinaya* pāli s'oppose aux aspérités et souillures du sol

(1) SBE., XLIX, II, p. 44, etc.

(2) Nous aurons à revenir plus tard sur l'extension du salut dans le Hīnayāna et la communication de la nature de Buddha, en laquelle réside la définition mahāyāniste des bodhisattva.

naturel, et particulièrement aux cailloux que les promeneurs méditatifs heurtaient du pied (1), plus d'un sūtra mahāyāniste nous dira à son tour que la surface des Terres pures, outre qu'elle nivelle les étages inférieurs de la création, est en contraste mystique avec les cailloux et pierrailles dont est semée la surface terrestre. Un bon exemple en est apporté par le début du *Sūtra des admirables procédés par lesquels le Buddha récompense les bienfaits [reçus de ses parents]* (2). A un certain moment, Ānanda lui demandant s'il recommandait la piété filiale, Çākyamuni sourit. Une clarté versicolore jaillit de sa bouche et va éclairer, du côté de l'orient, « d'innombrables centaines de myriades de centaines de milliers de Terres de Buddha. Par là se trouve un univers dont le nom est Agravijaya (? 上勝). Dans cette région est un Buddha appelé Pramodyarāja, le Tathāgata, l'Arhat, le Sage parfaitement accompli, etc. Son paradis se nomme Excellemment Orné. Cette Terre est entièrement plane et le sol en est fait de vaiḍūrya ». Suit la description de cette autre Sukhāvatī, avec tous ses accessoires obligés, arbres, lacs, lotus, etc. Les bodhisattva qui entourent Pramodyarāja lui demandent ce que signifie cette grande clarté venue de l'Ouest et qui illumine leur monde. Il leur nomme alors Çākyamuni et entreprend l'éloge de ce Buddha: « Le Tathāgata Çākyamuni, pendant d'innombrables centaines de milliers de myriades de centaines de milliers d'asaṃkheya de kalpa a bravé toutes les difficultés et enduré toutes les souffrances, en manifestant ce grand vœu de compassion : 'Si je dois parvenir à me réaliser comme Buddha, que ce soit dans une Terre souillée et pervertie, avec des montagnes, des collines, des buttes et des tertres, des [débris de] tuiles et de la pierraille, avec des ronces et des épines, où les créatures commettent tous les péchés, les cinq crimes de damnation immédiate et les dix transgressions — que ce soit là que je devienne Buddha, pour leur salut ! Puissé-je les amener à rejeter tous les maux et à acquérir toutes les félicités ! [Puissé-je leur faire] atteindre le Corps de la Loi et l'extinction sans résidus !' Tel fut le vœu originel de ce Buddha. »

On voit comment les accidents matériels de notre Terre s'apparient avec les écarts de conduite des créatures qui circulent à sa surface ; on ne peut manquer non plus de sentir combien le choix des images accumulées ici comme à plaisir nous rapproche du symbolisme ancien du caṅkrama et de la marche surnaturelle du Buddha. Bref, la description du nivellement des Terres pures, trait essentiel de leur conception est directement tirée du bouddhisme archaïque, où figure déjà une donnée équivalente.

---

(1) On autorisait les moines à retirer les pierres et graviers des sentiers frustes qui constituèrent leurs premiers caṅkrama, *supra*, p. 885.

(2) *Ta fang pien Fo pao ngen king* 大方便佛報恩經, Taisho Issaikyō, vol. III, n° 156, p. 124-126.

D'autre part, il ne sera pas sans intérêt de revenir ici brièvement sur ce que nous avons fait observer tout à l'heure, en nous en tenant au bouddhisme ancien, à propos des signes magiques apparus sous les pas du Maître. Le lotus, diagramme orienté, désigne, disions-nous, et fixe par son centre la « trace » dans le plan horizontal de la direction céleste. Il jaillit de la surface des eaux, emportant vers le « point d'en haut » le cosmogramme schématique de ses verticilles : et ce n'est pas fortuitement que le pilier de Sārnāth est un lotus, avec sa tige et sa corolle arrivée à la limite de l'épanouissement. Nous l'avons reconnu : l'aplanissement magique et l'apparition du lotus forment, en leur intime corrélation, deux manières d'exprimer une même transcendance. Les deux symboles se complètent : dans l'archéologie du caṅkrama, aussi bien que dans les récits des Sept Pas, les lotus ouverts au-dessus de la surface unie du sol magique ne font qu'achever l'allégorie, sans y rien ajouter de nouveau.

A bien y regarder, ce sont encore les titres d'origine d'une notion capitale de la théorie des Terres pures que nous retrouvons là : auprès d'Amitābha, proclament unanimement les sūtra amidistes, on renaît sur un lotus — et à Touen-houang les illustrations de l'assertion ne se comptent pas. Un lotus élève les élus au-dessus du plan magique de la Sukhāvatī. Il n'échappera à personne, après les analyses qui précèdent, que la première attestation connue de ce type de naissance miraculeuse nous a été fournie par les *sutta* pāli et concerne Çākyamuni, venu au monde, nous disent-ils, sur un monde aplani par ses sept pas symboliques : un lotus l'a soutenu, à ce moment, hors des atteintes de la poussière et au-dessus des aspérités de la terre que nous foulons.

Or, si quelques doutes étaient permis tout à l'heure quant à l'antériorité de la prédication transcendante de Çākyamuni par rapport aux Paradis proprement dits (1), au contraire, au niveau de doctrine que nous atteignons avec la documentation pāli, toute hésitation serait hors de saison. Même en refusant au canon pāli la prééminence catégorique qu'on lui a si souvent attribuée, même en faisant sa large part à l'hypothèse d'une doctrine déjà à demi mahāyāniste, qui se serait conservée secrète pendant un temps plus ou moins long avant la mise en forme des sūtra mahāyānistes, on ne saurait sérieusement soutenir que l'amidisme soit antérieur au bouddhisme du *Dīgha* et du *Majjhima nikāya*, où figurent en bonne place le *Mahāparinibbāna sutta* et l'*Accharyabbhutadhamma sutta*, que nous avons utilisés, ni qu'il soit antérieur à la liste des trente-deux lakṣaṇa, fondement de toute notre recherche.

---

(1) A l'image desquels elle a été certainement refaite plus tard, mais qu'elle a dû, sous une forme moins caractéristique, précéder dans le bouddhisme.

Les faits s'établissent donc comme suit : de bonne heure on s'est figuré le Buddha au-dessus du monde et des créatures, dominant une réalité arasée sous lui. L'idée est ancienne, car nous ne remontons nulle part assez haut pour saisir un bouddhisme qui en soit exempt. De là sans doute est partie la spéculation du Grand Véhicule : pour l'instant, laissons de côté ces débuts (1). Allons droit à la doctrine des Terres pures, en son entier développement, qui met sous nos yeux une infinité de mondes transcendants, dont la Sukhāvatī d'Amitābha reste le plus typique. Là ce n'est plus seulement un Buddha, mais autour de lui une foule de créatures élues, qui jouissent d'une existence surnaturelle au-dessus d'un sol magique, plan de clivage de la matérialité et de l'idéalité. Par ce qui est commun comme par ce qui diffère, ce rapprochement contrasté des images où s'expriment deux états de la croyance séparés par un aussi long intervalle nous paraît singulièrement instructif. Si l'on s'en tient au fond du symbolisme, on ne peut que remarquer entre les deux formules un rapport tendant à l'identité pure et simple, hormis le nombre des bénéficiaires. Caṅkrama et Terre pure : comment ces deux états s'enchaînent-ils historiquement ? Si la transition s'établit avec certitude, le bouddhisme sous ses divers aspects reprendra une unité, et ses différents « Véhicules » se rejoindront sur l'essentiel : peut-être du dehors paraîtront-ils toujours de dimensions différentes, mais pour qui s'y voit admis, on apprendra à reconnaître que leur contenu spirituel est de même substance. Pour ne point abandonner les expressions artistiques et archéologiques, qui nous ont jusqu'ici guidés en ces questions, nous dirons que le passage du caṅkrama du Buddha à la Terre pure structurale du Barabudur n'a fait que réfléchir et matérialiser les changements intervenus dans les textes : ce n'est pas autre chose que la transmission à un corps plus nombreux d'élus de la « position dans le monde » primitivement réservée au Buddha. Nous allons essayer de montrer la manière dont cette transformation s'est produite.

§ 7.

La « position de Buddha » dans le Petit et le Grand Véhicules.

Notre point de départ est maintenant éclairci : quelle qu'ait été la conception primitive du bouddhisme, il est pénétré, dès la corbeille des *sutta* pāli, d'une cosmologie religieuse très caractéristique et dont nous avons par ailleurs exposé les analogies occidentales. Debout au Nord (*uttare*),

(1) Nous avons déjà en partie montré ce que ce symbolisme doit à la religion royale et à la conception que l'Inde s'est faite du souverain « au-dessus du monde », c'est-à-dire passé au point de commandement du schématisme spatial et temporel que le rapprochement de l'architecture chronographique et des mesures royales de temps (ères, calendriers) nous a fait entrevoir (supra, p. 697 sq., 707 sq., 742 sq. etc.).

au sommet des sept étages du monde (*lokagge*), au point dont les espaces sont issus, au point où le temps a commencé (on le nomme en conséquence *lokassa jettho*), au point enfin où la réalité matérielle tout entière se résorbera, comme jadis elle en était sortie, le Buddha du *Majjhima nikāya*, qui touche au Nirvāṇa, le Lieu suprême (*anuttara*), l'Incréé (et ces deux dernières expressions veulent dire la même chose, puisque toute création se développe en profondeur, par étapes, au-dessous d'une origine que domine nécessairement l'incréé) — ce Buddha n'est pas autrement placé, sur l'échelle des êtres, que le Roi-dieu babylonien, lequel s'élevait vers la Porte divine, autrement dit vers l'Issue du Cosmos, par les sept étages de sa ziqqurrat culminant « au Nord ». Le Buddha, comme lui, a trouvé l'Issue (*nissaraṇa*). D'ailleurs, les « vents », héritages des théories pré-astronomiques, sont encore à l'origine de la cosmogonie bouddhique (1) ; c'est un vent qui, le premier, introduit dans la vacuité ou l' « eau » primordiale un mouvement qui précède la création matérielle, et c'est finalement dans le vent que tout s'anéantira, après les destructions partielles par le feu et l'eau : enfin le vent est spécifiquement lié à l'ignorance (*avidyā*) qui est devenue pour les bouddhistes le principe abstrait de la création, comme le vent en est l'agent imaginaire et figuré, et cela aussi bien dans le bouddhisme cinghalais que dans des doctrines plus empreintes de mythologie (2) ; mais ces vents cosmiques restent pris dans l'enveloppe du monde, qui borne celui-ci, aussi loin que soient repoussés les orients marquant son extension : nous préciserons, aux dernières pages de ce travail, la forme que le bouddhisme a fait revêtir à cet élément fondamental des cosmologies « fermées », mais dès maintenant, on en sait assez pour comprendre que la création s'y enveloppe et y tient tout entière. Les orients sont contenus dans leur propre système et les « vents » dont ils procèdent sont prisonniers avec eux dans la grande poche de l'univers (3), où ils se heurtent et tournent sans fin. Mais il y a une échappée : les *sutta* ne se lassent pas de le proclamer, et le Buddha n'est tel que pour l'avoir découverte ; aussi passera-t-il au delà de tout ce qui se conçoit ; il sortira de la Maison du monde, où la transmigration enferme les créatures. Le « souffle », pour lui, n'y tourne plus prisonnier ; il s'échappe, il en sort : c'est son nirvāṇa. Bien des valeurs s'attacheront plus tard à ce terme fameux, mais s'il est vrai qu'une cosmologie « pneumatique » doit être antérieure aux systématisations astronomiques du monde, c'est de ce côté-là qu'il nous semble qu'on aurait à chercher la première signification du mot *nirvāṇa* ; c'en est d'ailleurs l'étymologie pure et simple : *nir* « en dehors » + *VĀ* « souffler ».

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 435-439, 711 sq., 852 sq., etc.

(2) S. Hardy., *Manual*, p. 28-35, etc.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 358-359, 374 sq., 428, etc. ; la théorie est en germe dans la profonde analyse de l'akaça que nous avons empruntée à Oldenberg, *ibid.*, p. 406 sq.

Lorsqu'on nous dit que le nirvāṇa est au-dessus de l'espace (1), la formule, eu égard à l'opinion que nous nous faisons ordinairement de la dogmatique bouddhique, devrait étonner : le rapprochement de deux termes aussi hétérogènes en apparence sera-t-il attribué à l'intempérance verbale des textes indiens et à leur goût des métaphores compliquées ? On a abusé de ce moyen commode d'écarter les problèmes. En l'espèce, la comparaison s'explique de la manière la plus simple, aussitôt qu'on reconnaît derrière elle une conception du monde dont nous avons peu à peu dégagé les traits principaux : le nirvāṇa, qui est l'incréé, est placé de ce fait même au-dessus de l'espace, lieu de la création (ce qui est une première spécification), autant que cet espace lui-même domine ce qui prendra ultérieurement place en lui. Les trois termes font série : la comparaison est cohérente et même pleine de sens.

Cette théorie cosmique s'accuse clairement chez les docteurs de langue sanskrite : « Tout nirvāṇa, dit MĀTṚCETA, est néant, ou correctement, vide. Mais le vide où s'étend la voûte azurée et le creux que forment les pores, les 'puits', des poils, peuvent-ils être comparés ? » (2) On ne peut dire plus explicitement que le nirvāṇa s'étend au delà de la « voûte azurée » où ce monde est enclos : c'est une des meilleures expressions que nous ayons de la cosmologie *fermée*. Mais celle-ci est déjà fort apparente dans le texte même du *Suttavibhaṅga*, *Pārājika*, 1, 1, 4, où les modernes partisans d'une interprétation « de bon sens » du plus ancien bouddhisme pensent trouver la confirmation de leurs vues. « Ô Brahmane, lorsqu'une poule a pondu des œufs, huit ou dix ou douze, et que la poule s'est couchée sur eux et les a tenus au chaud et les a couvés suffisamment : lors donc qu'un des poussins, le premier, avec la pointe de sa griffe ou son bec brise la coquille et sort heureusement de l'œuf, comment nommera-t-on ce poussin, l'aîné ou le plus jeune ? — On le nommera l'aîné, vénérable Gotama, car il est le plus âgé d'entre eux. — De même aussi, ô Brahmane, entre les êtres qui vivent dans l'ignorance et sont comme enfermés et emprisonnés dans un œuf, je l'ai brisée, la coquille de l'ignorance, et seul dans le monde j'ai obtenu la bienheureuse, l'universelle dignité de Buddha. Ainsi je suis, ô Brahmane, l'aîné, le plus noble d'entre les êtres. » (3)

L'aîné, le meilleur des êtres, l'Unique au monde, c'est exactement le vocabulaire du *sutta* qui nous a décrit la naissance miraculeuse du Buddha. Les cadres cosmologiques auxquels s'appuie l'image sont-ils les mêmes ?

---

(1) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa*, Paris, 1925. p. 153.

(2) F. W. THOMAS, *The Varṇanārhavarṇana of Matriceṭa*, Indian Antiquary, XXXIV, 1905, p. 146 ; cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1925, p. 206.

(3) H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad.[3] A. FOUCHER, Paris, 1921, p. 321.

Prisonnier de son interprétation, OLDENBERG ne se serait sans doute pas trouvé en mesure de se poser la question. Pourtant, il y a identité, et l'archéologie en témoigne. La comparaison, nous l'avouons, est familière, tout unie : mais d'autant plus trompeuse en cela. La naissance du Buddha comparée avec celle d'un oisillon nous abuserait singulièrement si nous y cherchions une veine de poésie champêtre : comment OLDENBERG a-t-il pu ne pas évoquer ici l'œuf cosmique ? C'est la rupture de cette immense et fatale enveloppe du saṃsāra, et c'est cette seule rupture qui saura justifier le cri de fierté sur quoi s'achève le morceau : « Je suis l'aîné, le plus noble d'entre les êtres ! » Et en même temps reviennent à l'esprit certains détails du texte parallèle du *Majjhima nikāya*, où la naissance du Buddha est décrite plus directement et non sous le couvert d'une métaphore : il fait sept pas, franchissant les sept étages cosmiques, et parvenu au sommet de ces degrés, il s'écrie là aussi qu'il est le plus haut, le meilleur, l'aîné des êtres. Dans le premier cas, il a percé l'œuf cosmique, pour plonger dans un au-delà indescriptible ; dans le second, il s'élève au septième étage de la pyramide cosmique, il domine ce septième étage, et se trouve alors, dit le *sutta*, au-dessus d'un monde, que par ailleurs nous savons clos. Ne faut-il pas qu'il en ait à ce moment percé l'enveloppe ? Le rapprochement est saisissant et les deux légendes se complètent l'une à l'autre. Ce que le Maître perce, au haut des sept étages qu'il a franchis, ce ne peut être que la paroi de l'œuf cosmique, tout comme dans l'image du *Suttavibhaṅga* ce ne peut être qu'en s'élevant au sommet de « l'échelle » des êtres (si l'on transpose, comme le texte le demande, en valeurs cosmiques) qu'il acquiert le droit de s'en dire le meilleur, et, ouvrant la voie, le privilège de passer le premier par delà l'enveloppe opaque de l'*avidyā*, où reste enclos le *saṃsāra*.

Cette analyse théorique nous ramène au stūpa. Le prāsāda à sept (ou neuf) étages, autrement dit le Meru qu'il enferme allégoriquement, équivaut à l'étagement hiérarchique allégoriquement franchi à sa naissance par le Buddha, ou à celui qu'il gravit magiquement sur ses caṅkrama, à un stade plus raffiné de la doctrine, et le mont interne du stūpa, avec ses gradins idéaux, correspond par là étroitement aux récits de la naissance du Maître et à ses Pas. D'autre part, la coquille de l'œuf cosmique est évidemment symbolisée dans le monument par la coupole close et lisse de partout, sauf à son sommet : le nom même qu'on lui donne, *aṇḍa*, « l'œuf », suit de près la fable d'OLDENBERG, et l'éclaire. L'archéologie illustre donc la tradition scripturaire de la naissance hors de l'œuf. Les deux légendes, celle des sept pas et celle de la coquille d'œuf, et les deux éléments architecturaux, la pyramide interne et le dôme, sont adaptés entre eux et entre elles, se combinent, se pénètrent réciproquement, se complètent, et en fin de compte l'émergence de la pointe du Mont intérieur au pôle du stūpa marque le point divin où est située l'issue du monde clos : là sera par excellence le lieu du nirvāṇa.

Il est sans doute inutile d'allonger la liste de ces indications convergentes. Le détail en est bien établi textuellement : on a seulement omis jusqu'ici de les

rassembler à la suite d'une interprétation générale du genre de celle que nous avons proposée et qui nous paraît seule susceptible d'ôter à la prolixité des textes bouddhiques un caractère puéril et fastidieux qu'on s'est trop aisément résigné à leur reconnaître. Parlera-t-on de coïncidences ? Mais elles constituent un système trop serré pour qu'il soit permis de les croire fortuites, quand bien même ce système ne serait pas déjà attesté, comme il l'est, dans les traditions pré-bouddhiques de l'Inde : par surcroît, il se retrouve sous un aspect à peine différent dans des cultures qui touchent à cette terre d'élection du bouddhisme que fut le Nord-Ouest de l'Inde. Du temps des Maurya (pour ne rien dire de plus), les civilisations d'occident ont été historiquement en contact direct avec la culture gangétique. Le pilier de Sārnāth reste un jalon éclatant du passage de leur influence ; son style seul en témoignerait, et par surcroît nous avons vu tout ce que l'étude approfondie de ses symboles apporte de renseignements sur les sources de l'architecture indienne, en étroite liaison avec la magie architecturale mésopotamienne.

La réaction des cosmologies occidentales sur un bouddhisme primitif qui nous échappe encore en partie, voilà où nous devrons fixer notre point de départ : le Buddha *lokottara* des *sutta* se présente distinctement dans cette lumière. Avec ses quarante dents, sa longue langue, son organe éclipsé, les « roues aux mille rais », ayant une jante, un moyeu, etc., nées sous la plante de ses pieds, avec son pouvoir d'aplanir le sol, c'est un être merveilleux, ce n'est plus un homme.

Mais l'histoire d'une doctrine mythologique est de l'histoire au même titre qu'aucune autre. Poursuivons donc ici l'étude de son développement, à travers ce qui se réfléchit d'elle dans l'archéologie du stūpa.

***

Typologiquement, l'évolution est facile à saisir. Comme nous l'avons fait observer au début de ce mémoire, le centre de gravité du monument s'est éloigné du sol à mesure que les progrès de la cosmologie ont échafaudé, au sommet du monde, des paradis de plus en plus abstraits. Le rôle de la coupole s'est réduit en proportion. Image de la voûte céleste où les premières spéculations de l'Asie avaient enfermé le monde sensible, c'est haut au-dessus d'elle que planent désormais les univers transcendants, et les parasols étagés qui la dominent le font bien apparaître (1). Nous savons qu'ils sont une représentation de la pyramide des cieux suprêmes, dont le dernier est celui des Akaniṣṭha : le parasol le plus élevé le symbolise (2). Le parasol unique des stūpa archaïques s'est donc répété à autant d'exemplaires que le ciel

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 391.
(2) *Ibid*, p. 385. 302.

unique des premières conceptions. C'est par conséquent à la pointe du mât à ombrelles et justement à la dernière de celles-ci, que nous devons nous attendre à voir reporter la valeur mystique dont jouissait le faîte plus modeste des anciens monuments. Si nous avons eu raison d'y chercher le lieu du nirvāṇa, c'est au ciel des Akaniṣṭha que celui-ci va maintenant se retrouver.

Il est frappant que ce soit à ces mêmes conclusions qu'arrive, par de tout autres voies, l'un des maîtres de l'école japonaise, M. D. T. Suzuki dans ses remarquables *Studies in the Laṅkāvatāra sūtra* [London, 1930], où il a saisi un état de la doctrine mahàyàniste moins systématique et sans doute plus ancien que le dogme définitif des trois corps du Buddha. Au lieu du Corps de la Loi (*dharmakāya*), pure transcendance et lieu de l'Identité inconditionnée, du Corps de Gloire ou de Fruition (*saṃbhogakāya*), régnant sur l'assemblée céleste des bodhisattva, et du Corps Factice (*nirmāṇakāya*), celui que le Buddha montre sur terre à ses disciples, le *Laṅkāvatāra* connaît diverses espèces de corps, de définition plus flottante et qu'il nomme : Dharmatā-Buddha : c'est évidemment le Dharmakāya des développements ultérieurs ; Niṣyanda-Buddha, mot à mot le Buddha « coulant vers le bas » (flowing down) ou « coulant dans » (flowing in) ; Nirmāṇika, Nairmāṇika ou Nirmāṇa-Buddha, etc. : ce dernier personnage, qui enseigne les « sots » et le « vulgaire » (*bāla, pṛthagjana*), correspond, à beaucoup d'égards, au *Nirmāṇakāya* du Buddha « humain » (1). Le second type de Buddha, le Niṣyanda, a quelque peu embarrassé M. Suzuki : le texte n'est pas très explicite à son endroit. Son nom est énigmatique, et d'autant plus que les auteurs des versions chinoises ne l'ont pas traduit : ils lui substituent l'expression normalement employée pour rendre *Saṃbhogakāya* : pao-fo 報佛 « Buddha de Rétribution », ce qui apparemment n'a guère de rapport avec *Niṣyanda*. Il se rapproche du Nirmāṇa Buddha en ce qu'il fait lui aussi sentir son action sur le monde inférieur, mais ses procédés sont différents : il demeure dans le ciel des Akaniṣṭha (2) et ne vient pas prendre directement contact avec le monde des hommes (3). Son action est en somme indirecte. Il suscite chez ceux qu'il sauve une « maturation » de leurs éléments constitutifs qui leur ouvre l'accès du monde des Akaniṣṭha, où ils se perfectionneront, et où l'on arrive à la Bodhi (4). Sous ces formes transcendantes il est encore possible de reconnaître un mécanisme analogue à celui qu'Oldenberg discernait dans le *sutta* pāli de la naissance hors de l'œuf : le Buddha s'est élevé au sommet du monde de la forme, et il y fait arriver à leur tour les élus, en éveillant en eux le processus menant à la libération. Le « premier né » des poussins montrait de même l'issue aux autres. Mais d'un autre côté cette doctrine de transition prépare la théorie des Terres

(1) Suzuki, *op. cit.*, p. 142-146.
(2) *Ibid.*, p. 324.
(3) *Ibid.*, p. 327.
(4) *Ibid.*, p. 375.

pures. M. Suzuki l'a bien remarqué : « Aussi longtemps que des impulsions égoïstes nous emplissent de désir (*rāga*), nous sommes exclus de toute réalisation spirituelle ; quand nous atteignons celle-ci, c'est que nous ne sommes plus dans ce monde du désir... Le corps glorieux appartient donc au ciel où la forme ou l'individualité touche à son terme et se perd, les esprits n'y étant plus limités par le sens d'une existence matérielle, principe d'exclusion réciproque. Est-ce que ce ne serait pas de cette notion du Ciel Akaniṣṭha que sortirait la croyance à la possibilité d'atteindre l'Illumination suprême après être allé renaître dans une Terre pure (où l'on parvient à ce but ultime) ? » (1)

Le lieu du nirvāṇa, ou plus exactement celui où l'on obtient le nirvāṇa, s'est progressivement élevé en même temps que l'étagement cosmique : jadis situé au point où le Buddha perçait l'enveloppe du monde (par un antique symbolisme, antérieur de beaucoup au bouddhisme), il se place désormais, dans la dogmatique évoluée, au monde des dieux Akaniṣṭha. C'est bien ce que transcrit la progression architecturale : le parasol au faîte du monde, d'abord simplement posé au haut de la coupole (2), est maintenant séparé d'elle par une enfilade d'ombrelles se succédant au-dessous de lui le long de la hampe : ce n'est pas autre chose que la kyrielle de cieux introduite par la cosmologie nouvelle.

Nous l'avons plus d'une fois noté, c'est par son axe qu'il faut comprendre le stūpa. Analogue aux ouvertures ménagées dans les briques centrales des autels du feu (3), le puits qui reçoit le mât à ombrelles symbolise l'ascension zénithale, ou mieux « polaire », le long de l'axe du monde, marqué par les « portes » des étages successifs de celui-ci. La harmikā au sommet du stūpa ne symbolise que l'affleurement du mont cosmique intérieur, au pôle de la coupole céleste : le pilier, lui, passe outre. S'il perce les parasols successifs, c'est donc en somme par une répétition à plus petite échelle de sa percée de la coupole. Celle-ci, en sa solidité, représente la voûte de pierre où, selon une théorie naïve, notre monde serait enclos ; les parasols correspondent un à un à des mondes plus abstraits, placés au-dessus de cette voûte. Mais l'accès successif de ces mondes supérieurs n'est pas plus libre que la coupole inférieure n'est aisée à traverser. De l'un à l'autre d'entre eux, on ne peut progresser que par un surcroît de « mérites » ou par un élan extatique de même nature, à tout prendre, que l'effort surhumain par lequel le Buddha, dès les sources pāli, passait pour avoir transpercé l'enveloppe unique du saṃsāra. Si purifiés soient-ils, on ne doit souhaiter s'arrêter à aucun des étages transcendants : ils

---

(1) *Ibid.*, p. 375-76.

(2) Supra, fig. 29, p. 397 pour le stūpa de Sañcī ; la disposition est caractéristique de l'époque ancienne ; cf. A. K. Coomaraswamy, HIIA., pl. XII, fig. 42, pl. XIV, fig. 50, sur le début des superpositions de parasols.

(3) Supra, p. 643-644.

sont des étapes, mais aussi des entraves, et, à cet égard, ils reproduisent sous une forme plus immatérielle l'obstacle préliminaire constitué au-dessous d'eux par la voûte de pierre. Le stūpa est l'enveloppe d'un certain ordre de réalité ; de même les parasols successifs qui le surmontent sont autant d'enveloppes qu'il faut percer tour à tour, et qui chacune délimitent et rassemblent sous elles un monde transcendant. Une fois de plus, le témoignage archéologique et le témoignage philologique se complètent donc : le problème de la libération s'est transporté du franchissement de la coupole de pierre à celui du dernier parasol ; celui-ci passe en effet pour figurer le ciel des Akaniṣṭha ; et parallèlement, c'est bien jusqu'à ce ciel des Akaniṣṭha que des sūtra comme le *Laṅkāvatāra* reconduisent le site du Nirvāṇa.

Comment cela s'est-il fait ? L'étude de ce point est dominée par une courte et vigoureuse analyse de Burnouf, dont il n'a, il est vrai, pas fait l'application précise, mais dont les aperçus cosmologiques qui précèdent et leurs illustrations architecturales nous rendront facile de mesurer la portée. Toutes nos conclusions ont reposé en dernière analyse sur une interprétation du rôle joué dans l'ontologie indienne (et auparavant peut-être en Mésopotamie) par le sommet ou la pointe du monde. Or, voici les lignes substantielles consacrées à l'expression *bhavāgra* (cf. pāli *lokagga*, supra, p. 888) dans une note de la monumentale traduction du *Lotus* (1) : « . . . ce que j'ai traduit ici par 'jusqu'aux limites de l'existence' et ailleurs 'jusqu'aux lieux où commence l'existence' c'est l'expression *bhavāgra*, qu'il serait plus exact de rendre par 'le point culminant de l'existence' littéralement le sommet de l'existence, ou comme je l'ai dit plus bas... 'la limite extrême où finit l'existence' ; ce sommet est celui du dernier étage du monde sans forme (*arūpadhātu*) qui est la partie la plus élevée des mondes superposés » (2). Et Burnouf poursuit : « On trouve encore dans quelques textes, mais autant que je le puis croire jusqu'ici, dans des textes plus modernes, une autre expression qui paraît au premier abord synonyme de *bhavāgra*, mais qui en diffère par l'application qu'on en fait. C'est le terme de *bhūtakoṭi* qui est synonyme de *vide* selon le *Saddharma Laṅkāvatāra* ; dans cette acception, il est probable que *bhūtakoṭi* signifie 'le bout, l'extrémité de ce qui est' non pas inclusivement mais exclusivement, de manière qu'avant la première chose qui est, on ne voie encore que le vide. »

Par ce trait de lumière, Burnouf préfigurait la notion du *point du vide*, au-dessous duquel naît la profondeur organisatrice de l'existence : autant dire qu'il anticipait sur la théorie de la cinquième direction à laquelle mènent

---

(1) Burnouf, *Lotus*, I, p. 309.

(2) Rappelons que c'est là une cosmologie raffinant sur celle où le monde des Akaniṣṭha, le plus élevé des étages de la forme pure, avait été le point suprême. Le *bhavāgra* dont il est parlé ici est « le monde où il n'y a ni intelligibles (*saṃjñā* ; Hōbōgirin : connotations) ni absence d'intelligibles » (*naivāsaṃjñānāsaṃjñayatana*).

et les progrès faits depuis son temps dans tous les domaines de la connaissance de l'Asie ancienne, et l'accumulation de matériaux ethnographiques dont nous disposons aujourd'hui. Toutefois, à notre sens, le grand indianiste sépare peut-être trop formellement *bhūtakoṭi* de *bhavāgra*: c'est surtout l'opposition historique de leur emploi qu'il convient de retenir; par ailleurs, ils sont à peu près équivalents. *Bhūtakoṭi* ne semble pas attesté en pāli, où *bhavagga* est fréqent, désignant le sommet du monde par contraste avec l'enfer Avīci, qui en marque le point le plus bas [références in PTSD., s. v. *Bhava*, *°agga*]. M. L. de La Vallée Poussin fait même observer que le pāli emploie parfois *°agga* dans le sens transcendant si bien mis en lumière par Burnouf au sujet de *°koṭi* (1). Il renvoie au *Poṭṭhapāda sutta* du *Dīgha nikāya*. Ce texte est ici d'heureuse rencontre, car c'est précisément l'un des endroits du canon où est le plus nettement exposée la théorie des *questions écartées*: l'éternité ou la non-éternité, l'infinité ou la non-infinité du monde, etc., toutes choses qui n'ont pas de rapport avec la discipline morale du salut, objet immédiat de l'enseignement attribué au Buddha hīnayāniste. L'atmosphère, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est donc bien celle des recherches où nous sommes engagés. Or, le Buddha explique cependant au bhikṣu Poṭṭhapāda les étapes du progrès spirituel par quoi l'on dépasse à tour de rôle les divers« niveaux » de conscience (*saññā*). Quand on a dominé l'un de ceux-ci, on dit qu'on en a atteint la pointe (*saññagga*). Et le dialogue se développe:

« Cette question encore, Maître: est-ce que le Bhagavat enseigne qu'il n'y a qu'une seule pointe de la conscience, ou qu'il y en a plusieurs?

« Sur ce point, Poṭṭhapāda, j'enseigne qu'il y en a une, et j'enseigne aussi qu'il y en a plusieurs.

« Mais comment, Maître, le Bhagavat peut-il enseigner et qu'il y en a une et qu'il y en a plusieurs?

« J'enseigne, Poṭṭhapāda, qu'à chaque fois qu'on atteint la cessation (*nirodha* « barrage » i. e. d'une idée, d'un niveau ou état de conscience) on se trouve du même coup à la pointe [de l'état] de conscience correspondant [et ainsi de suite jusqu'à la dernière « pointe »]; c'est ainsi, Poṭṭhapāda, que j'enseigne qu'il y en a une et plusieurs ». (2)

Ici aussi la *pointe* d'un état se définit par la limite suppressive et non compréhensive: exactement comme Burnouf l'a entendu de sa *bhūtakoṭi*. Et c'est là le commentaire métaphysique direct du nivellement du sol et de l'apparition des lotus sous les pieds du Buddha. Lorsque le Bodhisattva nouveau-né franchit en sept pas les sept étages cosmiques, ce n'est pas au niveau de base, mais au niveau de comblement de chacun d'eux qu'il accède. Au terme de

---

(1) *Vijñaptimātratasiddhi*, VII, p. 750, n. 1.

(2) *Dīgha nikāya*, ed. PTS., I, p. 185, trad. Rhys Davids, *Dial. of the Buddha*, I, p. 251-52.

cette ascension symbolique, il se tient donc à la pointe du monde (*lokagge*), non pas sur le dernier élément de ce monde, mais au-dessus, là où « avant [*ou* : après] la première chose qui est on ne voit encore [*ou* : on ne voit plus] que le vide » : bref au point zéro, dans l'espace et le temps, de la création [et de la résorption] cosmique. L'image que nous dessinent les monuments et la légende de la Naissance est ainsi la mise en œuvre immédiate d'un enseignement tel que celui du *Poṭṭhapāda sutta*. Ajouterons-nous que d'une manière plus générale, l'obtention d'un état mystique se désigne par le terme *samāpatti*, chin. 等至, et que la table d' expressions techniques du *Hōbōgirin*, établie par MM. Sylvain Lévi et Demiéville sur des considérations purement doctrinales, traduit ce terme par *Aplanissement* (= accession de plan) ? Notre analyse archéologique recoupe le choix de ce mot, en tous ses sens.

Pareil accord met en relief un facteur qui nous semble avoir joué un rôle capital dans l'évolution de la doctrine, à savoir l'instabilité de ces positions évanescentes, de ces niveaux posés par la suppression de ce à quoi ils correspondent, se détruisant ainsi eux-mêmes, et où la pensée se trouve dans l'impossibilité de s'accrocher. On a toujours tendu à donner du corps à de tels niveaux de suppression. En fait, il faut bien saisir qu'ils ne sont pas négation pure, mais neutres, contenant en eux un être qui à son niveau est un être, et qui devient eux en se supprimant, ce qui permet de dire de chaque état de « barrage » (*nirodha*), selon la formule favorite de ces spéculations, que ni il n'est, ni il n'est pas. Ces arguties sont bien connues, s'étant appliquées par excellence au nirvāṇa, sujet que la science européenne a abordé de toutes les manières.

La moins bonne n'est sans doute pas de mettre en correspondance le témoignage architectural et celui de la dogmatique : c'est l'élan puissant et soutenu qui a tiré des premiers stūpa, tout écrasés, l'échafaudage gigantesque de la « tour » de Peshawar, qui seul pourra faire apprécier le dynamisme d'idées religieuses que l'on a souvent faussées, et sur lesquelles nous nous méprendrions peut-être irrémédiablement, si nous nous en tenions à leurs expressions scolastiques. Un grand élan vers la conquête d'un *point d'en haut* a soulevé la pensée bouddhique, élan dont l'archéologie porte la marque, et qui est un principe d'intérêt suffisant pour encadrer et soutenir tous les abus de la discussion métaphysique. Pour rendre justice au bouddhisme, il n'est pas inutile, croyons-nous, de reconnaître que c'est, au fond, au même mouvement spirituel qu'on avait dû jadis les audacieuses tours mésopotamiennes, tendues vers la Porte Divine. Ce que cachent les contrastes fastidieux, de l'être qui ni n'est ni n'est pas, ni n'est ni étant ni n'étant pas, et ainsi de suite, c'est un mouvement d'esprit naturel et non sans portée, que nous discernerons mieux maintenant : il peut se définir la matérialisation de limites d'abord posées par nivellement. De la suppression on revient à la compréhension, et le même mouvement logique se répétera. Pour nous reporter aux formes anciennes, le Buddha, au haut de son

septième pas, devrait être rigoureusement conçu au delà de tout ce qui se conçoit : exigence contradictoire. Il était fatal qu'on se demandât dans quelle réalité il était passé, au-dessus de la dernière réalité : aussi verrons-nous bientôt que ce « septième pas », d'abord simplement suppressif, s'est organisé, peuplé, concrétisé, puis divisé en paradis abstraits et mythologiques, mais qui, jusque dans les états les plus riches de la doctrine des Terres pures, restent très exactement la monnaie du « pas » suprême.

La raison de ces foisonnements ne nous paraît pas discutable : l'ambiguïté du *nirodha*-limite menait droit à de pareilles réduplications. Un objet se limitant lui-même absolument, c'est une pensée héroïque et la formule de BURNOUF le fait sentir, par l'effort qu'elle nous impose, pour pleinement l'entendre. On ne reste pas avec facilité sur une notion par où, « avant la première chose qui est on ne voit encore que le vide » ; on assume paresseusement une autre chose, limitant la première. Dans la dialectique d'un NĀGĀRJUNA, une pensée du même ordre, et plus destructrice encore, a réussi à se soutenir en sa rigueur et à s'étendre sur de vastes étendues, mais NĀGĀRJUNA est un homme de génie, et dans le bouddhisme, c'est une brillante exception. La spéculation religieuse ne le suit que de loin, même se réclamant de lui. A ce que nous croyons voir, la mythologie du bouddhisme est née de l'impossibilité de se maintenir à un point d'abstraction ontologique où, comme plus d'un critique l'a écrit, l'air est irrespirable. Après la superposition verticale des cieux, dénoncée par l'histoire du stūpa indien et chinois, une multiplication à la ronde des Terres pures dans le sein de l'espace a découlé de la même défaite de l'esprit abstrait : et c'est par excellence le Barabuḍur qui a fixé dans la composition de ses terrasses circulaires, peuplées de Tathāgata transcendants, cet état nouveau de la doctrine.

BERGAIGNE a reconnu dans la formation des traditions numériques du Veda un processus analogue, bien qu'il soit là question moins d'une scissiparité de la limite que de l'addition à une liste énumérative d'une unité supplémentaire, hors série, et représentative du tout indivis (1). BERGAIGNE la nomme « le monde du mystère ». Le résultat dans les deux cas est fort comparable : à une série concrète, un terme purement idéal s'adjoint, qui bientôt se matérialise, et aussitôt se trouve dépassé à son tour par une position pure de la pensée, elle-même bientôt intenable. Toutefois, il serait probablement inexact de s'imaginer que cet accroissement a toujours eu l'unité pour raison : c'est sans doute le tort le plus sérieux des analyses de BERGAIGNE que d'avoir voulu uniformiser les choses à ce point. Ses efforts, notamment, pour expliquer la valeur sacrée du nombre 7 en le décomposant en un 6 primitif, augmenté de 1, sont superflus. Il est évident que ce nombre a par lui-même une valeur qui l'imposait, du moment qu'on avait commencé à se représenter la division du

(1) *Rel. védique*, II, Ch. v, *L'arithmétique mythologique*, p. 114 sq.

monde en deux, puis trois, puis cinq étages. A la longue, tous les nombres ont été employés, si bien qu'on peut former une série continue jusqu'à 9, 10, 11, 12, 13 et davantage : mais rien n'indique que cet ordre arithmétique soit historique. Pour prendre un exemple commode, il existe une liste de 7 et une liste de 9 planètes. Une substitution pure et simple a pu produire, dans le cours de certaines traditions particulières le saut d'une liste à l'autre, sans arrêt sur le nombre 8. Nous avons entrevu à Ceylan un passage de cet ordre, et qui portait justement sur les nombres en question, dans l'histoire des bâtiments royaux à étages (1). Nous ne prétendrons donc pas que les 13 cieux suprêmes de la cosmologie bouddhique, figurés par les treize parasols du stūpa népalais ou tibétain, soient autant d'étapes successives du « lieu du nirvāṇa », identifié par certains textes avec le ciel des Akaniṣṭha, auquel correspond le treizième parasol : on n'a pas remonté douze fois le nirvāṇa d'un étage. Quand un niveau de la cosmologie, d'abord réputé suprême, s'est trouvé dépassé par la spéculation transcendante, on peut fort bien avoir remis tout l'édifice en question et au besoin s'être résolu à ajouter non pas une unité, selon la loi rigoureuse inventée par BERGAIGNE, mais tout un échafaudage nouveau, satisfaisant à un schéma numérique complexe. Le ciel des Akaniṣṭha lui-même n'a pas échappé à la loi commune : on lui a superposé des étages plus abstraits encore, le *Sans-forme* (*arūpa*) passant, ou plutôt s'organisant, au-dessus de la *Forme pure* (*rūpa*). Et nous nous trouvons en définitive devant quatre étages supplémentaires qui culminent avec le ciel où se neutralisent réciproquement l'affirmation et la négation de toute connotation, *naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana*, décoré du nom de *bhavāgra*, la « pointe du monde », mot que nous ne pouvons être surpris de retrouver en cet endroit. Mais, et c'est ici qu'interviennent les réserves précédentes, il est peu probable que ce système se soit formé par l'addition successive des quatre étages de l'*arūpa* à ceux, préexistants, du *rūpa*, qui sont quatre, eux aussi. L'addition nous paraît bien plutôt s'être faite d'un seul coup, par raison de symétrie.

Il n'en reste pas moins que le principe de la multiplication des étages cosmiques, en leurs valeurs abstraites et mentales aussi bien qu'eschatologiques, découle de la réalisation ou de l'extériorisation réalisée d'une pure limite. Cette dernière notion est fort ardue : car il ne s'agit pas d'un objet s'arrêtant dans l'espace à la limite naturelle de son existence, ce qui impliquerait qu'une autre existence lui ferait suite, qui ne serait pas lui. Ce que l'on prétend poser, c'est l'arrêt absolu, la pointe de l'existence même, non d'un existant. C'est ainsi qu'il faut entendre, en sa rigueur, la formule du *Laṅkāvatāra*, relevée par BURNOUF, que le bout de ce qui est, c'est le vide. L'*Abhidharmakoça* explique très clairement que l'on peut toujours s'élever au-dessus d'un étage du monde en s'imposant une discipline propre

(1) Supra, p. 724.

à assurer l'accès de l'étage immédiatement supérieur. On se détache de la « terre » où l'on se trouve, humaine ou divine, en s'attachant en esprit aux perfections de l'étage suivant : cette ascension est ce qu'on nommera le « chemin mondain ». Il est significatif qu'il n'ait plus de sens lorsqu'on atteint le sommet de l'existence : plus rien en effet ne se présente au-dessus à quoi l'on puisse se prendre et le *bhavāgra* est un cul de sac pour ceux qui s'y attachent concrètement (1).

Il y aurait beaucoup à dire sur les traces du moment des idées, attesté dans le *Laṅkāvatāra*, où le ciel des Akaniṣṭha était le haut du monde : l'*Abhidarmakoça* nous parle de deux catégories de Saints dont l'une atteint le nirvāṇa chez les Akaniṣṭha, tandis que l'autre l'obtient dans le *naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana* (2) ; il y a aussi un nirvāṇa « en cours de route » (3) ; pour être complet, il faudrait comparer le nirvāṇa des deux véhicules, et montrer pourquoi la doctrine de la *Prajñāpāramitā* pose que le Bodhisattva « ne doit pas se rendre présente la bhūṭakoṭi » parce que de la sorte il obtiendrait le nirvāṇa du Petit Véhicule (4). Mais sans doute est-ce assez de métaphysique dans cette étude d'archéologie.

⁂

Si nous revenons à des conceptions plus concrètes, et dont après tout les précédentes ne sont que la paraphrase, il nous sera aisé de voir combien, dans la pratique, il a été difficile aux diverses écoles de maintenir pure de toute spécification la « limite de nivellement », seule assignable, en orthodoxie rigoureuse, à la région la plus élevée de l'univers. A cet égard, rien n'est plus significatif que l'exposé des traditions cinghalaises donné par S. Hardy dans son *Manual* : lors de la dernière et de la plus complète destruction de l'univers, celle dont le vent est l'agent, les sources suivies par Hardy parlent encore d'êtres absolument purs survivant dans des mondes si élevés et si abstraits que l'anéantissement de tout ce qui est concevable ne les affecterait pas (5). Cette transcendance reste d'ailleurs nuageuse dans l'esprit des informateurs (6) ; mais la pente des croyances est ici fort visible : nous constatons

---

(1) *Abhidharmakoça*, trad. La Vallée Poussin, ch. vi, p. 233.

(2) *Ibid.*, p. 213.

(3) *Ibid* p. 215.

(4) R. Mitra, *Aṣṭasahasrikā...*, Calcutta, 1888 (Bibl. Indica), p. 370 sq. Cf. La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, VII, p. 751 ; noter le rapport qui existe entre l'acquisition de la *nirodhasamapatti* et le *bhavāgra*, à la 7e terre des Bodhisattva, sans oublier que celle-ci a sans doute été jadis la plus élevée du système, ultérieurement porté à dix. H. Dayal, *The Bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*. London, 1932. p. 271, etc. Nous reviendrons sur ces problèmes et sur leurs implications cosmologiques dans nos sixième et septième Parties.

(5) Hardy, *Manual*, p. 33.

(6) *Ibid.*, p. 35.

une fois de plus l'impossibilité où la réflexion religieuse s'est trouvée de maintenir la tension d'esprit imposée par la notion saisie avec tant de profondeur par BURNOUF ; cette notion se condense, et d'un nirvāṇa au-dessus de la pointe du monde, on glisse insensiblement à concevoir une cime transcendante, échappant à la destruction cosmique, donc qui tendra aisément à être tenue homogène au nirvāṇa, comme lui incréée, comme lui indestructible. Ce n'est toutefois qu'un lieu évanescent, et la doctrine signalée par HARDY peut prêter à controverse en stricte orthodoxie : elle ne nous en montre que mieux, prise sur le vif, l'action des facteurs qu'une analyse plus abstraite nous a permis de dégager.

Le transfert du site de base du nirvāṇa au ciel suprême des Akaniṣṭha, puis au ciel suprême du Sans-forme, en partie souligné par l'évolution du stūpa, se présente sous le même jour. Le Buddha de l'*Accharyabbhutadhamma sutta* avait rencontré à la pointe du monde la « position » de Buddha : non pas encore le nirvāṇa, mais sa condition. Le ciel des Akaniṣṭha, dans le *Laṅkāvatāra*, se donne de même comme la condition cosmologique, si l'on peut dire, de l'obtention du nirvāṇa ; enfin les Terres pures seront une nouvelle étape de la transcendance, ainsi que l'a fort bien observé M. SUZUKI. Par surcroît, le premier et le dernier terme, à savoir le Septième pas du Buddha et les Sukhāvatī, se rejoignent, nous le savons désormais, par le symbolisme du nivellement. Comment passer de l'un à l'autre ? Trouvera-t-on dans les textes l'intermédiaire attendu, et le trouvera-t-on, comme nous venons de la suggérer, dans la notion du faîte du monde, qu'un certain état des croyances avait fixé au ciel des Akaniṣṭha ?

§ 8.

CIME DU MONDE ET PARADIS.

Oui, à ce que nous croyons, et c'est ici le *Lotus de la Bonne Loi* qui va rendre témoignage. Tout proche à cet égard de la tradition cinghalaise atteinte par HARDY, cet illustre sūtra du Mahāyāna nous présente l'assemblée céleste de Çākyamuni comme un refuge, au sommet du monde, pour les temps terribles de la fin des Kalpa. « Alors même, enseigne le Buddha, que les êtres voient et se figurent que cet univers est embrasé, alors même la terre de Buddha qui m'appartient est remplie d'hommes, etc. » (1) La pointe du monde, où siège le corps transcendant du Maître, s'organise donc là en Terre pure, et une fois encore la notion du temps entre dans cette conception et l'éclaire. L'origine des temps est liée au point initial des espaces, dès le

(1) BURNOUF, p. 197 ; KERN, p. 308.

sutta pāli où au sommet de tout (*lokassa agge*) on est l'aîné de tout (*lokassa jeṭṭha*). Ici, la révélation est directement associée à une théorie mystique de l'âge infini de Çākyamuni. Le chapitre s'intitule *Durée de la vie du Tathāgata* (*Tathāgatāyupramāṇa*) ; on y lit cette déclaration remarquable : « Et quand un fils ou une fille de famille, ô Ajita, après avoir entendu cette indication de la durée de la vie du Tathāgata, laquelle est une exposition de la loi, y donnera sa confiance avec une application extrême, voici à quel signe devra se reconnaître son application. C'est qu'il me verra établi sur la montagne de Gṛdhrakūṭa, enseignant la loi, entouré d'une foule de bodhisattva, servi par une foule de bodhisattva, au milieu d'une assemblée de çrāvaka ; qu'il verra cette terre de Buddha que j'habite, c'est-à-dire l'univers Saha, faite de lapis-lazuli, présentant une surface égale, couverte d'enceintes tracées en forme de damier avec des cordes d'or... » (1). Voilà donc que s'introduit dans la description de l'assemblée céleste de Çākyamuni le thème capital de l'aplanissement, dont nous avons étudié en détail la valeur. Il nous fournit la transition cherchée. C'est par lui que le plus récent bouddhisme s'enchaîne au plus ancien, et ceci nous paraît faire définitivement la lumière sur le problème des Terres pures.

Ce thème se comprend en fonction d'une théorie de l'axe du monde : il ne symbolise pas autre chose, nous le savons, que l'annulation magique des niveaux inférieurs de l'étagement cosmique et la surface unie qu'il trace se localise en conséquence au-dessus du Meru, c'est-à-dire vers le « pôle » cosmique. Le septième pas du Buddha résume déjà ce symbolisme, si proche de celui que matérialisait la ziqqurrat, et qui a dû s'établir d'autant plus aisément dans le bouddhisme indien qu'il reproduisait en somme, avec un autre nombre, le rite des Trois Pas de Viṣṇu : comme les Pas du Buddha, ceux-ci sont en effet exécutés rituellement sur le sol, à plat, par le prêtre, mais ils se projettent allégoriquement sur la verticale, et le troisième d'entre eux est « le séjour de l'immortalité », comme le Septième pas du Buddha, où nous voyons la préfiguration de la Terre pure amidiste.

Tout était ainsi disposé, autour du Bouddhisme comme en lui, de manière à l'aider à développer le « pas » suprême en un séjour des élus. Au faîte du monde, l'aîné du monde. Au faîte du monde, les dieux. La première formule est textuellement donnée par le *sutta*. La seconde, qu'appuie l'analogie mésopotamienne, est la règle du brāhmanisme ancien. Le bouddhisme devait introduire dans cette conception préexistante un changement considérable : pour lui, les dieux sont des créatures prises dans le cycle des renaissances et des morts, donc tous promis à la mort ; mais, malgré tout, entre les êtres divers qui s'étagent de par le monde, ceux qui avoisinent le sommet se trouvent toujours plongés, selon des conceptions spatio-temporelles dont nous avons

(1) Burnouf, p. 205 ; Kern, p. 320-321.

vu la nature, dans le rayonnement auquel la tradition précédente avait attaché l'immortalité ; ces êtres-là étaient d'avance tout proches du dernier *pas* du Buddha. Dès qu'une croyance à la survie de celui-ci se manifesterait, ils étaient prêts à y participer.

C'est par un jeu de concepts analogues que le brâhmanisme cyclique s'est organisé à partir du védisme et dans les deux cas ce serait aller contre tout sens que de nier une influence profondequoi qu'indirecte des cosmologies occidentales.

Survie du Buddha, assemblée bienheureuse attendant le nirvāṇa hors du temps autour de lui — ces deux croyances dérivent ainsi en droite ligne du fonds ancien ; et elles ne s'expliquent l'une et l'autre dans leur détail qu'en fonction de la théorie du point suprême du monde. Loin de nous la prétention de nier que des considérations purement morales et religieuses aient été essentielles, dans le processus de la divinisation de Çākyamuni : mais elles se sont cependant associées à la notion cosmologique, en sont inséparables et en découlent peut-être. C'est en cette notion que nous les saisissons ici : c'est à des spécifications cosmologiques qu'est due, en fin de compte, le foisonnement en paradis de l'immortalité du Buddha.

Mais avant cette multiplication des paradis, l'évolution dont nous avons retracé les débuts devait logiquement conduire, par le mélange des deux formules : le Buddha à l'axe du monde, et les dieux (*maintenant* : les élus) à l'axe du monde, à la représentation d'un séjour bienheureux sis au centre, au haut et à l'axe de toutes choses : au Nord cosmique. Or, si le septième pas de Çākyamuni culmine bien vers cet « orient céleste », nous savons que c'est aussi le cas du Paradis de Maitreya, à telle enseigne que les Chinois l'ont confondu avec l'enceinte Tseu-wei de leur Seigneur du haut du Monde, le Chang-ti [supra, p. 720]. Lié au sommet du monde par son origine même (si notre thèse est exacte) le premier paradis authentique du bouddhisme devait donc être imaginé à l'axe et au Nord du monde : la croyance à Maitreya, croyance intermédiaire entre le plus ancien bouddhisme et celui des Terres pures, en logeant son ciel Tuṣita sur l'axe cosmique, fournit, on le voit, la vérification historique de nos inférences.

Mais dans ce cas, pourra-t-on objecter, ce paradis n'a-t-il pas fait double emploi avec celui de Çākyamuni, sur son Gṛdhrakūṭa céleste, lui aussi au sommet des choses, nivelées sous lui ? Ce serait poser la question des relations instituées par le Mahāyāna entre Çākyamuni et son successeur. Mais le problème à vrai dire ne se pose plus : nous avons montré que ces rapports tendent vers une identification symbolique des sauveurs passés et futurs dans le sein de l'être toujours semblable à lui-même, autrement dit dans la personne du Buddha Cakravartin, prototype des Maîtres terrestres. La statue de Çākyamuni, sous ses parures royales, évoque aussi bien Maitreya, sinon plus, en sa gloire du ciel Tuṣita, que le moine dont Ānanda et les autres reçurent l'enseignement. Du Buddha du *Lotus*, enseignant au haut

du monde, au Maitreya du Tuṣita, la transition est donc insensible. Beaucoup d'additions dogmatiques et cosmologiques compléteront ce premier processus et parfois le voileront à demi : mais il restera bien plus longtemps qu'on n'a coutume de le croire l'axe même de la spéculation bouddhique et c'est ce qu'un prochain paragraphe nous paraît devoir mettre hors de doute.

Reste à expliquer la multiplication des Terres pures. Si le paradis de Çākyamuni ou celui de Maitreya sont bien réellement un étage supérieur de la montagne cosmique, jusqu'où n'atteint pas la destruction périodique des êtres et des choses, et au-dessous duquel celles-ci et ceux-là sont comme nivelés, et si ces notions ne se comprennent justement que par la doctrine de l'étagement cosmique, comment se fait-il que dans un état plus avancé de la croyance nous trouvions d'innombrables Terres pures rangées en cercle, dans l'infini des cieux, autour de notre monde ? L'axe de celui-ci a-t-il perdu son importance ? Peut-être faut-il faire sa part à une multiplication pure et simple des univers : comme Çākyamuni, d'après le *Lotus*, règne sur le Gṛdhrakūṭa céleste, au-dessus du monde Saha, de même de nombreux Buddha se répartiraient les mondes à la pointe desquels ils brilleraient quasi éternellement. Y-a-t-il dans tout cela un système bien rigoureux et ce foisonnement mythologique ne s'est-il pas spontanément produit ? Un examen plus serré des textes prouve cependant qu'une telle interprétation n'est pas suffisante. La description des Terres pures nous les montre en effet « planes », c'est-à-dire transportées au delà des niveaux inférieurs de l'existence. Mais alors que pour l'assemblée transcendante de Çākyamuni, ce nivellement est en relation avec le monde Saha, où se tenait primitivement l'assemblée terrestre, aucune mention d'étages matériels n'est faite à l'ordinaire quand il s'agit du monde d'un Tathāgata transcendant. Il n'y a pas d'hommes, d'animaux, de damnés, ni même les dieux habitant le Meru dans leurs Sukhāvatī et il n'y a pas apparence qu'il y en ait jamais eu. Les « hommes » qui les habitent sont exactement des dieux (1) et les animaux merveilleux qu'on y rencontre sont des créations magiques (2). C'est le haut d'un monde, mais ce n'en est que le haut.

Le sūtra de Vimalakīrti fournit de son côté une indication intéressante. Son douzième chapitre est consacré à la Terre pure d'Akṣobhya, Abhirati. Vimalakīrti lui-même vient de cet univers ; mais lorsque Çāriputra lui demande son origine, il lui répond, dans la pleine gloire de sa fatigante sophistique, « qu'il n'y a ni allée ni venue, ni arrivée ni départ » et que de toutes choses l'apparence n'est que fantôme. Il consent cependant à faire apparaître Abhirati aux yeux émerveillés de l'assemblée qui se tient, autour de Çākyamuni, dans le monde Saha. « Il transporta, par son pouvoir magique, le monde Abhirati dans celui-ci. Parmi les bodhisattva, les dieux et les hommes de ce

(1) SBE., XLIX, II, p. 40, 42, 62.
(2) *Ibid.*, p. 61, 96 sq.

monde-là, ceux qui étaient doués de savoirs transcendants s'écrièrent tous à la fois 'Ô Maître ! Nous sommes emportés !' Le Buddha Akṣobhya répliqua 'Ce n'est pas moi qui produis ceci ; c'est le pouvoir magique de Vimalakīrti'. Les autres êtres, ceux qui n'avaient pas de savoirs magiques, n'en surent rien, et ne s'aperçurent pas qu'ils étaient emportés. Bien que ce monde Abhirati eût été transporté en ce monde-ci, rien n'en fut ôté et rien n'y fut ajouté ; et de même en ce monde-ci, ce transport ne produisit aucune augmentation ou compression. Tout resta comme avant. » L'assemblée de Çākyamuni n'en aperçut pas moins devant elle la Terre merveilleuse (1).

C'est donner à entendre aussi clairement qu'il se peut, en ces textes « à tiroirs », que la juxtaposition est tout idéale. Un monde se superpose à un autre, pour la vue transcendante, sans que le vulgaire en ait la moindre sensation. Et voilà encore une donnée dont nous n'aurons pas lieu d'être surpris ; nous n'aurons même pas à l'attribuer aux excès d'une spéculation tardive : elle figure déjà dans le *Lotus de la Bonne Loi*, où nous avons naguère démontré qu'elle était le principe fondamental de la rédaction. La bible du Mahāyāna, comme on dit quelquefois, contient en effet, symboliquement, l'ancienne loi et la nouvelle ; ce n'est pas simplement un Nouveau Testament. Nous avons établi que ce sūtra illustre fait déjà sienne la théorie des enseignements superposés. L'analyse y reconnaît deux sūtra distincts. Le premier est prêché à l'assemblée terrestre de Çākyamuni, le second l'est dans le ciel, à un moment où tous les auditeurs qui y sont transportés ont reçu la prédiction qu'ils seront un jour des Buddha. Quant aux tenant du Petit Véhicule, ils se sont levés, ils ont salué le Maître et ils se sont retirés. C'est ensuite seulement qu'au milieu d'innombrables Tathāgata rassemblés autour de lui, Çākyamuni délivre le sūtra véritable, qui est précisément constitué par le chapitre sur la *Durée de la Vie du Tathāgata*.

A première vue, cette analyse restituerait deux prêches successifs ; mais en regardant mieux, on s'aperçoit que l'allégorie a une portée bien plus profonde. C'est en effet des milliers de myriades de millions d'années et même de kalpa que dure la scène de la prédication céleste, logée au-dessus du cercle magique où la puissance du Buddha a transporté ses auditeurs. Et pourtant, le sūtra fini, Tathāgata et Bodhisattva se dispersent, la vie reprend son cours, Çākyamuni et ses disciples, celui de leurs occupations, comme si de rien n'était. La fantasmagorie décrite dans le texte et souvent illustrée à Touen-houang s'est insérée magiquement en un point de l'espace et en un point du temps qui n'en ont nullement paru changés. L'instant d'avant, Çākyamuni était sur terre ; l'instant d'après, il y est de nouveau : aucun intervalle n'a été perceptible aux profanes. Cependant la révélation du *Lotus* y a trouvé place. Nous avons longuement insisté sur le caractère apologétique de cette donnée. Le

(1) *Eastern Buddhist*, IV, p. 355-359.

Mahāyāna accepte en effet la biographie de Çākyamuni et le catalogue des textes conservés par les écoles du Petit Véhicule : il ne peut fonder son canon sur le rejet du précédent. L'artifice que nous venons d'examiner est une réponse aux doutes élevés par les écoles adverses relativement à l'authenticité de ses écritures (1). On a introduit, si l'on nous passe le terme, des rallonges mystiques dans le cours des journées du Maître. La scène glorieuse du *Lotus* contient ainsi par avance tous les éléments merveilleux dont s'entourera, dans le *Vimalakīrtinirdeça sūtra*, la révélation de la Terre pure Abhirati : le commun des hommes et des dieux ne s'est aperçu de rien.

Tout se résume en cette conclusion simple : les superpositions mythiques se réalisent hors du temps. L'inextricable confusion et l'enfantine invraisemblance que l'on prête au bouddhisme « flamboyant » s'ordonnent en un ensemble cohérent et assez vigoureusement conçu, aussitôt qu'on réintroduit en ces traditions le facteur temporel qui a présidé à leur invention.

Le titre même du chapitre où nous plaçons l'essentiel du *Lotus de la Bonne Loi* est riche en signification : il est la révélation de la durée véritable de la vie de Çākyamuni et il s'attache tout entier à montrer comment dans la personnalité de ce Buddha sont inclus tous ses prédécesseurs, à commencer par Dīpaṅkara (2). S'il a paru entrer dans le nirvāṇa en la personne de chacun de ceux-ci, c'est pour ôter aux créatures la dangereuse sécurité où elles se complairaient, s'il y avait toujours un Buddha en ce monde. Le nirvāṇa des docteurs les aiguillonne, leur fait sentir l'immensité de leur détresse et les incite à ne rien épargner pour s'en sortir. Il est bien un nirvāṇa réel du Tathāgata : mais il est reporté à l'infini des temps et sans doute toute la création y entrera-t-elle avec lui (3). Mais cela même, c'est peut-être une ultime illusion. C'est qu'en effet en Çākyamuni, transfiguré comme on sait, le passé, le présent et l'avenir, ou, c'est le terme technique, les *Trois Mondes* [chin. 三 世, ce qu'on pourrait traduire les Trois Générations, ou les Trois temps], sont réunis. « Le Tathāgata voit la réunion des trois mondes telle qu'elle est : ce monde, [à ses yeux] n'est pas engendré, et il ne meurt pas ; il ne disparaît pas et il ne naît pas ; il ne roule pas dans le cercle de la transmigration, et il n'entre pas dans l'anéantissement complet ; il n'a pas été et il n'est pas n'ayant pas été ; il n'est pas existant, et il n'est pas non existant ; il n'est pas ainsi et il n'est pas autrement ; il n'est pas faussement et il n'est pas réellement ; il n'est pas autrement et il n'est pas ainsi ; c'est de cette manière que le Tathāgata voit la réunion des trois mondes : en un mot, il ne la voit pas comme la voient les hommes ordinaires et les ignorants. » (4) Voilà bien déjà la doctrine que devait énoncer

(1) BP., p. 182 sq.
(2) Burnouf, p. 192 sq. ; Kern, p. 300.
(3) BP., p. 188 sq.
(4) Burnouf. p. 193 ; Kern, p. 302.

Vimalakīrti, avant de faire apparaître le monde Abhirati au milieu du monde Saha : rien ne vient, rien ne va, rien ne naît de rien, rien ne passe de nulle part à aucune autre. La révélation de l'Assemblée transcendante, dans le *Lotus*, celle de la Terre pure dans l'autre sūtra, constituent la matérialisation d'une même pensée et sont une même image.

La cohésion de ces différents états du bouddhisme sera plus apparente encore et embrassera même le Petit Véhicule, si l'on veut bien observer que nos sūtra reviennent à commenter mythiquement l'expression classique *naivāsaññānāsaññā* : « ni connotations ni absence de connotations », qui est le nom appliqué au sommet du monde dans les textes pāli. Ainsi, à tous égards, le Gṛdhrakūṭa du *Lotus* et les Terres pures sont-ils restés l'équivalent constant, pour mythique qu'il soit, du *bhavāgra* de la philosophie.

M. Stcherbatsky a relevé, en pure dogmatique, le rôle considérable joué par la théorie des Trois temps concentrés dans l'instantanéité (*kṣaṇa*). Il a montré son développement parallèle dans le Yoga, pour lequel « l'univers tout entier est enfermé dans un seul moment, puisque toutes les unités de changement concevables tiennent dans chaque instant particulier » (1) ; il y a reconnu le fond de la doctrine bouddhique savante de l'impermanence, en même temps qu'il caractérisait finement la différence que constitue dans un cas la référence à un sujet (*dharmin*) et dans l'autre, ce que le savant professeur de Léningrad considère comme un relativisme intégral. Eclairées maintenant d'un côté par les textes pāli relatifs au Septième pas du Buddha « Premier né du monde », d'un autre côté par la doctrine des Terres pures, la scène du Gṛdhrakūṭa et la dogmatique du *Lotus* nous permettent d'entrevoir que c'est toute la mythologie du Mahāyāna, avec l'iconographie apparentée qui constitue l'illustration de cette théorie des Trois temps.

Il est bien évident que la réunion des Temps et des Espaces en un point ou en un Etre unique impose la croyance à l'irréalité foncière des incompatibilités d'espace et de temps qui restent jusque-là, pour une pensée moins éclairée, l'armature de la réalité en son illusoire extension. D'où le fait que les divinités mahāyānistes, Buddha et bodhisattva, entrent toutes dans un système spatio-temporel cohérent et à prétention universelle, ce que l'étude de leurs répartitions orientées fait si clairement apercevoir. Ce système les explique, il les contient ; et lui-même, quand on le pousse en sa dernière nature, se retire de toute extension, se rétracte jusqu'à n'être plus saisissable ; enfin, au moment où l'on ne lui peut plus assigner aucune place, même à la pointe du monde, il se retrouve identifié à la totalité de ce monde apparent. C'est qu'il a absorbé en lui, par réduction, tous les temps et tous les espaces ; dans la terminologie technique, on peut dire que le Mahāyāna exprime l'aboutissement de ces réflexions par son ultime formule : le nirvāṇa *est* le saṃsāra.

---

(1) Vyāsa. *Bhāṣya*, III, 5. 2, cf. Th. Stcherbatsky, *The Central conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*. London, 1923, p. 43 sq.

Spéculations en apparence fantastiques et qui ont dérouté longtemps nos études. La théorie cosmologique, dont elles ne se sont jamais écartées (ce ne serait pas la moins bonne définition du bouddhisme que de l'appeler une cosmologie morale), peut heureusement fournir un fil conducteur : et c'est l'archéologie qui le met dans nos mains. L'histoire longue et confuse de ces idées resterait lettre close, si l'on s'en tenait à l'hypothèse d'une accumulation purement fortuite de croyances venues de tous les vents et combinées tant bien que mal dans le bouddhisme. Il est exact que cette religion multiple et ondoyante enferme des données de toutes provenances : nos prochaines parties s'essaieront à en esquisser le départ. Mais un ordre directeur n'a cessé d'être fourni par la théorie évolutive du cosmos, que nous nous sommes attachés, depuis le début de ce travail, à remettre au jour. La déduction des orients à partir d'un point d'en haut, et leur résorption en lui à la fin du monde, l'organisation de ce monde au-dessous de ce point dans un espace dont les parties sont datées en succession, voilà, autant que nous puissions en juger, le schème constant de la pensée indienne : emprunté par l'Inde, ou possédé par elle comme l'héritage d'une culture analogue à celle de la Mésopotamie, ou les deux ensemble, l'emprunt renforçant l'héritage, il est en tout cas certain que ce système existait tout formé dans l'Asie antérieure bien avant qu'il ne se fît sentir dans le brâhmanisme et le bouddhisme.

Cosmologie morale, disions-nous : ce n'est d'ailleurs pas subordonner sans réciprocité le second terme au premier, et en se plaçant au point de vue inverse, non moins fécond, on pourrait tout aussi bien écrire morale cosmologique. Seulement, jusqu'à présent, on l'a suffisamment écrit : c'est par exemple à cette morale que l'on a attribué les développements cosmologiques attenants au système de la transmigration. De fait, le bouddhisme tout entier s'expliquerait de la sorte, mais cependant au prix d'une grande confusion, lorsque l'on aborderait, selon les mêmes principes, la mythologie du Grand Véhicule. Il faudrait alors attribuer la surabondance de celle-ci à la confusion et à la complication naturelles de la pensée indienne. Mais ce ne serait peut-être que faute d'avoir su rendre à temps la prééminence à l'élément cosmologique dans ces matières, où il nous paraît l'emporter nettement sur l'autre facteur de la combinaison, à savoir l'élément moral. Divers auteurs ayant beaucoup demandé à celui-ci, il s'imposait, à titre complémentaire, d'aborder non moins attentivement l'autre aspect de la doctrine, mais c'est semble-t-il ce qu'on a oublié d'entreprendre. Somme toute, on a érigé en théorie du bouddhisme la méthode suivie, qui était partiale et partielle.

La méthode inverse aurait d'ailleurs, elle aussi, ses limites, et il est bien certain, par exemple, que la cosmologie babylonienne ne rendra pas directement compte de la transmigration bouddhique ; la preuve en est, sans remonter plus haut, que l'Iran paraît avoir largement imité la première sans en déduire rien qui rappelle la seconde. Cependant, et en dépit de ces réserves nécessaires, le développement du bouddhisme reste, en un certain sens, comme le dédouble-

ment religieux ou la transposition morale d'une spéculation cosmologique, progressivement réfléchie par les monuments, et dont nous ne pouvons plus méconnaître les affinités occidentales. Dirons-nous cependant que le bouddhisme n'a été qu'une longue méditation sur la Porte des Dieux et la ziqqurrat? Encore faudrait-il qu'il les eût connues ! Ce qui a dû se produire, c'est une transmission diffuse d'un système du monde, système très caractéristique, très bien lié en son processus spatio-temporel, qui a pu s'appuyer dans l'Inde sur des correspondances àryennes ou pré-âryennes, mais qui, en tout cas, était assez cohérent pour se trouver contenu tout entier dans ses parties : il était fatal, quoiqu'elle en ait d'abord connu (et par quelque voie que ce soit), que la réflexion bouddhique finît par le reconstituer, dans le détail de son ascension magique et libératoire, mais naturellement avec d'autres connotations religieuses et d'autres noms.

Dans ce commun schème, le Mahāyāna a évidemment introduit plus de noms propres que le bouddhisme hînayâniste, et la multiplication des images, qui en a été la conséquence, a pu l'affermir davantage dans le développement de ses vues. Mais les fondements de ses théories de la pointe du monde se retrouvent philosophiquement identiques dans les *sutta* pāli. Diverses troupes d'acteurs, mais un même théâtre, telle est l'unité du bouddhisme. Ne faisons donc pas d'une cosmologie tout le bouddhisme, mais sachons interpréter à sa lumière les enrichissements de doctrine qu'elle a suscités ou orientés.

⁂

Le motif partout présent, et que nous avons appris à bien connaître, c'est l'émission du monde par sa pointe : une pyramide en est la réalisation linéaire — et c'est ce qui domine l'archéologie des temples « en terrasses » ou du çikhara, — tout comme le groupe des cinq Jina équivaut à sa réalisation mythique. Le Barabuḍur combine les deux. Ceci nous ramène à l'apparition miraculeuse dans le monde Saha, du monde d'Akṣobhya évadé du temps. Evadé du temps : c'est une comparaison avec le *Lotus de la Bonne Loi*, et même, à l'arrière-plan, avec les *sutta* pāli qui nous l'a fait comprendre ; car Çākyamuni ne saurait passer, dans le *Majjhima nikāya*, pour être né au début de la période cosmique, et ce n'est que mystiquement qu'il peut se proclamer, parvenu au haut du monde, l'aîné des créatures. L'exégèse traditionnelle répondra que cette assertion est relative à son acquisition de la Bodhi. Mais une réflexion plus poussée convainc que la Bodhi elle-même, ou du moins l'état de Buddha conquis à la cime de l'existence, au septième pas du Puruṣa, est justement un retour à l'origine des temps, une évasion du temps : d'où l'affabulation du *sutta* pāli, et d'où plus tard les panthéons mahâyânistes, monnaie du Buddha.

Examinons en effet les textes amidistes à la clarté de nos précédentes conclusions. Nous rappellerons d'abord que si c'est un enseignement concer-

nant l'« âge illimité du Buddha » que Çākyamuni délivre au milieu de son Paradis du *Lotus*, le Buddha le plus caractéristique du système des Terres pures, Amitābha, a justement pour second nom Amitāyus, « Age sans limite ». Nous ferons observer aussi que le *Lotus* ne s'est pas contenté de proclamer d'une manière théorique que Çākyamuni, au Gṛdhrakūṭa céleste, règne sur une vraie Terre pure, au-dessus d'un sol magiquement nivelé. C'est au moment même où l'assemblée des Tathāgata des dix points de l'espace se réunit, et où la prédication se prépare, que ses compilateurs ont pris soin de nous décrire avec un grand luxe de détails un miracle où se développe toute la peinture d'une Sukhāvaī : « En ce moment, la totalité de cet univers [Saha] fut embellie d'arbres de diamant, elle apparut faite de lapis-lazuli [*vaidūrya-mayī*, BURNOUF n'a pas saisi là le thème du nivellement et a traduit à tort : reposant sur un fond de lapis-lazuli], etc. . . couverte d'enceintes tracées en forme de damier, avec des cordes d'or, . . . sans mont Meru, sans Cakravāḍa ni Mahācakravāḍa, etc., sans grands océans, sans rivières et sans grands fleuves, sans corps de Deva, d'hommes et d'Asura, sans Enfer, sans matrices d'animaux, sans monde de Yama. C'est qu'en ce moment tous les êtres qui étaient entrés dans cet univers par les six voies de l'existence avaient été transportés dans d'autres univers, à l'exception de ceux qui se trouvaient réunis dans cette assemblée » (1). Nous n'avons plus à nous étonner que l'histoire, et en particulier les *Vies* du Buddha lues par le Petit Véhicule n'aient pas enregistré ce cataclysme : comme lors du miracle de Vimalakīrti, personne n'a rien senti, et c'est justement ce que signifie le thème magique de l'aplanissement, laissé si longtemps inaperçu dans les textes et indéchiffré au Barabuḍur. — Hors de l'espace et hors du temps : tels ont été les premiers maṇḍala du Mahāyāna, préludant aux Terres pures. Du même coup, nous voici en état de résoudre la difficulté proposée à Ānanda par le Buddha lui-même, dans le *Mahāsukhāvatīvyūha* : s'il n'y a pas de Meru chez Amitābha et si d'autre part les étages supérieurs de notre monde, au-dessus du Meru, sont difficiles à localiser — parce qu'immatériels — n'est-ce pas que le monde matériel et le monde immatériel sont complémentaires ? Il existe un plan de clivage ; dans ce passage, on semble le placer au-dessus du Meru (2). Vers la fin du texte on paraîtra le reporter jusqu'au ciel des Akaniṣṭha (3). Quoi qu'il en soit, le fond de la doctrine paraît être que la « cime du monde » constituée par une Terre pure peut venir spirituellement surplomber notre propre terre.

Dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, quand Vaidehī demande à Çākyamuni de lui montrer le Paradis d'Amitābha, elle s'attire cette réponse : « Ignores-tu, ô

---

(1) BURNOUF, p. 148 ; KERN, p. 232-33, éd. KERN—NANJIO, *Bibliotheca Buddhica*, X, p. 244.

(2) SBE., XLIX, II, p. 36-37.

(3) *Ibid.*, p. 61.

Vaidehī, que le Buddha Amitāyus n'est guère éloigné d'ici ?» (1) C'est évidemment que le Buddha transcendant est présent en Çākyamuni, par une superposition mystique analogue à celle que nous avons retrouvée dans le *Lotus* : point sur lequel nous avons fourni plus haut quelques arguments (2). Par la puissance magique du fidèle, par la puissance de ses œuvres, ou encore par celle du Buddha lui-même, la Terre pure vient au-dessus de ce monde. Dans le *Vimalakīrtinirdeça sūtra* le recouvrement symbolique est plus complet encore, puisqu'il semble qu'outre la cime du monde, ce soit aussi un double des étages inférieurs de celui-ci qui vient interférer avec notre propre terre, lorsque l'invisible Terre Abhirati arrive pour s'appliquer à notre insu sur le monde Saha, aperçue par la seule Assemblée de la Loi. Mais la formule du *Lotus* ou celle du *Mahāsukhāvatīvyūha* sont plus fréquemment attestées : elles reviennent à placer au-dessus d'un Buddha humain (*nirmāṇakāya*) un corps glorieux (*sambhogakāya*), soit celui de Çākyamuni, soit celui d'Amitābha, et autour de ce corps glorieux, un « haut de monde » sous lequel se range le nôtre, ou, pour mieux dire, sous lequel prend place temporairement l'ensemble des étages inférieurs où la transmigration nous enchaîne.

§ 9

Superpositions de Buddha.

Dans la théorie des Terres pures que nous venons d'esquisser, ces constantes ambiguïtés, de Çākyamuni à Maitreya, de Çākyamuni à Amitābha, à Akṣobhya, etc., constituent un point délicat. Elles composent un système que nous avions tenté de définir en 1928, à propos de l'image de Çākyamuni adorée à Bodh-gayā et des représentations de ce Buddha à Touen-houang. Ontologiquement, disions-nous, chaque Buddha, en tant qu'il s'égale au Dharmakāya, s'identifie aussi bien aux Tathāgata actuels de l'espace infini qu'aux Buddha du passé et de l'avenir ; dialectiquement, la connaissance que nous avons de ces Tathāgata mythiques dérive de l'enseignement du Maître historique, au même titre que ce que nous savons de la venue future de Maitreya. Nous proposions donc de restituer, sur le modèle de l'identification symbolique de Maitreya avec Çākyamuni dans le Buddha paré de Bodh-gayā, un culte s'adressant aux Tathāgata abstraits à travers la personne ou la statue du Buddha historique (3). C'est de ce côté que nous allons rencontrer l'explication des plus difficiles problèmes que pose l'histoire des Paradis bouddhiques. Nous pouvons tout d'abord compléter aujourd'hui notre formule ; chaque élément de l'espace

(1) *Ibid.*, p. 167.
(2) Supra, p. 915 sq.
(3) BP., p. 272.

étant affecté d'une notation de temps et vice versa, l'identification de Çākya-muni aux Buddha des trois temps — Passé, Présent, Futur — comporte son identification avec ceux des espaces. Le système des Jina est la plus frappante illustration de ces systèmes spatio-temporels, puisque, héritier d'un des plus vieux dispositifs cultuels de l'Inde, il incorpore les temps aux espaces en distribuant corrélativement les uns et les autres entre ses cinq Régents cycliques.

Ainsi le Buddha central reste équivalent à tous ceux qui se déploient autour de lui dans les dix régions : la pointe du monde où régnait Çākyamuni ou Maitreya s'est divisée en un cercle de répliques idéales ; mais celles-ci en restent la monnaie. Les Terres pures sont autant de cimes ou de passages successifs de la montagne cosmique : leur multiplication reproduit au sein du bouddhisme un schéma rayonnant dont nous avons cru saisir le sens primitif en étudiant les architectures anciennes de l'Asie. Le Mont central ne fait le tour des différents orients que pour symboliser une procession dans le temps. Et c'est pour cela par exemple que notre univers doit successivement passer sous le commandement des cinq Tathāgata. Des changements profonds sont intervenus dans l'expression et dans le contenu du système : son mécanisme demeure identique. La ziqqurrat centrale se multipliait jadis en ses répliques périphériques, le long du crénelage ; l'axe cosmique de Sārnāth se divisait en quatre petits poteaux couchés vers les quatre orients, avec leurs rosaces, miniatures de la pièce faîtière ; le monument central, stūpa ou temple, s'entourait lui aussi d'édicules qui le répétaient : et tout cela n'était que l'image du cycle cosmique, de la Grande Année. De même maintenant, des Buddha mythiques marquent périphériquement les Temps et les Espaces du Monde, et ce faisant se fondent et se réunissent idéalement en un élément central où ils sont contenus, comme l'unité arithmétique de l'ordre inférieur est contenue, élevée à une certaine puissance, dans l'unité de l'ordre supérieur : telle est toujours en dernière analyse la forme de ces pensées [1]. La multiplication des Paradis rentre bien ainsi dans le cercle des faits archéologiques et mythologiques dominés par le symbolisme que l'examen du pilier de Sārnāth nous a permis d'élucider.

Naturellement, cela posé, tout n'est pas dit : mais les particularités s'ordonneront désormais et se comprendront mieux. Nous n'insisterons pas sur la notion d'un Ādi-buddha — que ç'ait été Vairocana ou Amitābha, — conçu comme le Tathāgata suprême, d'où sortirait le reste du système : l'étude de ces représentations ne ferait pas difficulté, car elles suivent fort exactement le schème « démultiplicatif » que nous avons exposé. Ce qui est plus ardu, c'est d'expliquer la relation de la partie au tout qui, dès les débuts du Mahāyāna, a été établie entre les divers Tathāgata abstraits et le corps glorieux assumé, en leur centre, par le Buddha historique. C'est là, à bien y regarder, le fond du problème que pose l'histoire de la bouddhologie mahāyāniste.

---

[1] Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 542, n. 1.

Le *Lotus de la Bonne Loi* enseigne de façon explicite que Çākyamuni, en sa nature transcendante, a combiné les Buddha de toutes les époques (1) : temps et espaces se conjuguant, c'est une expansion totale qui épuise la durée. Une inscription chinoise de Long-men fournit en effet ce commentaire : « Quand la doctrine de la Loi fut pour la première fois mise en honneur, c'est alors que les dix régions se rassemblèrent en une seule ; quand Çākya eut révélé sa réalité, c'est alors que tous les êtres doués de vie lui firent retour et se soumirent à lui » (2). Un autre document épigraphique, de même provenance ajoute, à propos des vœux successivement formulés par une personne pieuse de faire 1000 Buddha, puis une seule statue d'Amitābha à la place de ces 1000 : « les livres saints disent en effet : une seule personne de buddha devient plusieurs, plusieurs personnes deviennent une seule » (3). C'est ici un Buddha transcendant et non plus le Buddha historique, qui est le centre du rayonnement magique ; et cela même répond au plus ancien symbolisme : c'est en effet le propre du système, que chacun des passages périphériques soit à tour de rôle « central ». L'ordre de succession des Jina aussi bien que les principes de la composition architecturale nous ont rendu claire cette conception. Le déplacement d'intérêt est toutefois notable. Nous en avions déjà vu un exemple dans le changement de nom subi au Japon par l'Amida dit de Yamagoshi, précédemment identifiable avec Çākyamuni. Le Buddha historique, ou plutôt son Corps glorieux, après avoir atteint le faîte du monde, a foisonné. Il a multiplié sa personne à tous les points du compas : processus de division maintes fois mis en lumière par nous en d'autres matières. Ici, on aboutirait aux versions les plus élaborées du Grand Miracle de Çrāvastī.

Par là-dessus, des spécifications mythiques sont intervenues, réductibles souvent à des personnifications d'épithètes. Mais selon la « loi de position », que la bouddhologie emprunte indirectement à la spéculation arithmétique, l'unité centrale est restée la somme de ses répliques à échelle réduite. Le Buddha prêchant s'égale pour un temps aux Tathāgata des dix régions de l'espace. Inversement, on dira qu'à eux tous ils le composent. Le système des Terres transcendantes est commandé par cette idée.

Il est important d'observer qu'elle ne se réduit pas à une commune identification des Buddha avec le Corps de la Loi (*dharmakāya*) : cette identification reste fondamentale, mais, en son abstraction, ne suffit pas à expliquer le double processus mythologique et iconographique que nous considérons. Du Corps de la Loi, on ne saurait dire grand'chose, sinon qu'il dépasse incommensurablement toute expression (4).

---

(1) Cette doctrine sera étudiée plus complètement dans notre VI[e] partie.
(2) Chavannes, *Miss Arch.*, II, p. 595 ; cf. *Hōbōgirin*, p. 176[b], s.v. Busshin.
(3) *Miss. Arch.*, II, p. 398.
(4) BP., p. 191, 237 sq.

Comme le dit la version chinoise, due à FA-HIEN 法賢 (ou FA-T'IEN 法天, DHARMADEVA), de l'*Eloge des Trois Corps*: « il reste immobile et calme et n'a pas de degrés divers... uniforme et sans marque distinctive, il est comme le vide » (1). En fait, c'est le déploiement des Corps glorieux (*sambhogakāya*) qui peut seul donner extérieurement une communication approchée du Corps total, « qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même » (2).

L'ensemble des Corps de Buddha symboliquement multipliés dans toutes les parties de l'univers tend, à la limite, vers une omniprésence : cet ensemble, cet arrangement (*vyūha*) est ainsi l'*à peu près* sensible de l'idée en soi irréprésentable du Dharmakāya. De là provient que les Corps de gloire n'acquièrent leur pleine valeur que par la composition de chacun avec tous les autres : c'est par le système qu'ils valent. Le Corps glorieux d'un Buddha est inséparable de celui des autres Buddha. L' « éloge » de ce Corps par FA-HIEN le montre « concentré dans son lieu comme le soleil » et illuminant tout ; celui de YUN-CHOU déclare à son sujet que « De tous les Buddha le corps n'a point d'obstacle 佛佛身無礙 » (3). Qu'il s'agisse bien d'une sorte de corps collectif et omniprésent, l'éloge du trône de ce Saṃbhogakāya tendrait à le confirmer, où on lit : « comme un joyau, il s'est introduit dans le nombre [infini] des grains de poussière et de sable — doué de longue vie, il pénètre de toutes parts le grand vide» (4) : l'un portant l'autre, on ne peut guère douter qu'en même temps que du trône il ne soit ici question d'un Corps glorieux, unique et concentré en son lieu, mais aussi pénétrant ou éclairant *tout* sans obstacle, commun par conséquent à tous les Buddha en qui il se manifeste et se répandant uniformément à travers les âges et les espaces — pour tout dire, c'est le Buddha même que nous avons trouvé au centre du *Lotus de la Bonne Loi*.

Comment le système se passe-t-il de Çākyamuni, à un autre stade logique de son développement? Il a suffi, pour conserver intégralement le schéma de la révélation, de faire passer de Çākyamuni à Amitābha le privilège d'en occuper idéalement le centre. Arrivés au point où nous en sommes, une simple lecture des textes amidistes nous le montrera. Voici ce que Çākyamuni enseigne à Ānanda dans l'*Amitāyur dhvāna sūtra* : « Le Buddha Amitāyus a 84.000 signes de perfection, chacun pourvu de 84 marques secondaires, dont chacune émet 84.000 rayons qui s'étendent sur les mondes des dix points de l'espace... Si tu acquiers cette perception d'Amitāyus, tu verras du même coup tous les Buddha des dix points de l'espace... Ceux qui verront Amitābha verront aussi les Buddha innombrables des dix régions...» (5). Le

---

(1) CHAVANNES, RHR., XXXIV, 1896, p. 15-16.
(2) *Ibid.*, p. 206.
(3) *Ibid.*, p. 8, 12, 16.
(4) *Ibid.*, p. 13.
(5) SBE., XLIX, II, p. 180-181.

profit que les dévots d'Amitābha attendent de ce Buddha reste donc de même nature que la glorieuse révélation délivrée à ses fidèles par le Buddha du *Lotus de la Bonne Loi*. Dans les deux cas, ce que leur ouvre le Maître, au centre du miracle, c'est l'accès du système mystique des Orients, modèle traditionnel d'une réalité transcendante. On ne semble pas avoir suffisamment observé que toute l'existence menée par les élus de la Sukhāvatī est conçue de manière à réaliser cette formule eschatologique : c'est à chaque page pour ainsi dire que les trois textes réunis par Max MÜLLER et NANJIO nous les montrent quittant leur Paradis pour se rendre à ceux des dix points de l'infini. On pourrait presque soutenir qu'une Terre pure comme celle d'Amitābha est avant tout un point de vue sur les autres. C'est là une caractéristique très importante et nous croyons qu'elle met sur la voie d'une réponse acceptable à l'une des questions les plus débattues de la religion des Terres pures.

§ 10.

La doctrine des dix Pensées.

Dans les textes amidistes décrivant les procédés spirituels par lesquels on obtient de renaître auprès d'Amitābha, une idée qui revient souvent est l'efficacité d'une concentration de l'esprit sur sa personne ou sur son simple le nom : on naîtra à la Sukhāvatī si l'on a donné à ce Buddha dix pensées, ou même une seule pensée. Ces assertions ont provoqué, parmi les exégètes chinois et japonais, une interminable controverse qui dure encore. M. DEMIÉVILLE en a tracé un aperçu compréhensif dans son grand et beau travail sur *Les versions chinoises du Milindapañha* ; un exposé complet, écrit-il, équivaudrait à « entreprendre l'histoire même de l'amidisme chinois » (1). Il n'est pas plus dans notre projet que dans nos moyens de nous mesurer à un tel sujet : nous voudrions seulement indiquer une interprétation plausible de la valeur qu'a pu primitivement avoir, pour des Indiens, la question ainsi posée, quelles qu'aient été par la suite et ailleurs les façons de la prendre.

Le *Milindapañha* donne comme une croyance bouddhique commune que « les hommes qui ont fait du mal jusqu'à cent ans, s'ils pensent au Buddha au moment de mourir, obtiendront tous de naître en haut du ciel » (2). Nous avons étudié naguère ce mécanisme de la dernière pensée (3) ; ici, on compare le Buddha à un navire d'assez fort tonnage pour supporter le poids des fautes de celui qui, au moment de mourir, met sa pensée en lui. Il semble bien que ce

(1) P. DEMIÉVILLE, *Les versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO., XXIV, 1924, p. 238.

(2) *Ibid.*, p. 166.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 314-317.

soit de réflexions de cet ordre que soit partie la doctrine de la naissance au ciel par la « force étrangère » *t'a li* 他力 (1) et non plus seulement par la « force personnelle » *tseu li* 自力, c'est-à-dire par les œuvres. Le *Milinda-pañha* ajoute, quelques lignes plus loin, que le ciel de Brahmā, où une pensée donnée au Buddha fait renaître, a beau être infiniment éloigné, « lorsqu'on a atteint la voie de *lo-han* (arhat), [il suffit] d'un instant [rapide] comme [le geste] de plier et de redresser le bras pour s'envoler là-haut au septième ciel. . . » (2). Un savant japonais a rapproché cette indication de la parole dite par Çākya-muni à Vaidehī : « Sais-tu maintenant que le Buddha Amitāyus n'est pas loin d'ici ? » (3). M. Demiéville trouve le rapprochement forcé, l'accès au ciel de Brahmā n'étant, dit-il, qu'un des pouvoirs normaux des arhat. Cependant la singulière série de points de contact que nous avons relevés entre le « haut du monde » et le septième pas du Buddha du Petit Véhicule et d'autre part les Terres pures de la doctrine évoluée soulignera favorablement l'hypothèse du prof. Matsumoto Benzaburō. Quoi qu'il en soit, il n'est pas contestable que l'idée du salut par une pensée donnée au Buddha ne soit ancienne : ce qui nous intéresse, c'est de voir comment d'une pensée on a pu passer à dix pensées.

Il y a de graves désaccords entre les textes amidistes sur ce point capital. « Tantôt il s'agit d'une pensée unique, tantôt de dix pensées, tantôt de pensées ininterrompues pendant un jour et une nuit, ou de dix jours et de dix nuits, etc. » (4). La controverse fit rage au point qu'elle aboutit, par exemple, entre les disciples de Hōnen, à « un schisme. . . sur la question de savoir si l'accès à la Terre pure a pour condition une seule ou plusieurs pensées, c'est ce qu'on appelle 'la dispute de la pensée unique et des pensées multiples', *ichinen tanen no arasoi* — 念多念の諍 » (5). Les commentaires et interprétations recueillis par M. Demiéville donnent une idée des développements touffus et contradictoires auxquels on a abouti : on a mis, on a voulu mettre de tout dans cette doctrine. Mais il semble évident, en parcourant les thèses antagonistes, que l'amidisme naissant n'a guère pu s'inspirer de tels raffinements dialectiques.

Si l'on se réfère à l'origine que nous croyons pour notre part devoir attribuer à la doctrine des Terres pures, et si l'on s'en tient à la documentation fournie par les sūtra fondamentaux, une autre interprétation se dégage. Le « royaume » d'Amitābha est uniformément promis à ceux qui, pratiquant la voie des Bodhisattva, pensent constamment à lui d'un esprit pur [litt. pensent constamment des pensées (心, *citta*) pures se rapportant à lui] ; à ceux qui pensent à lui sans interruption de tout leur esprit, toute leur vie, ou un jour et

---

(1) *Ibid.*, p. 232-33.
(2) *Ibid.*, p. 167-68.
(3) Supra, p. 543-44.
(4) Demiéville, *loc. cit.*, p. 238.
(5) *Ibid.*, p. 241.

une nuit ; à ceux qui s'étant purifiés pensent au Buddha pendant dix jours et dix nuits d'une pensée unifiée (— 心) et désirent renaître en son paradis ; aux êtres des dix directions qui de tout leur esprit forment le vœu de venir naître auprès d'Amitābha. Se tourner de tout son esprit vers ce Buddha est une expression constante : on parle notamment de çramaṇa destinés à renaître à la Sukhāvatī parce que « donnant à leur pensée une orientation unique », ils « pensent spécialement » au Buddha Amitāyus (— 向 專 念) ; une autre classe d'élus doivent, « donnant à leur pensée une orientation unique, penser spécialement, dans la mesure de dix pensées, au Buddha Amitāyus et désirer naître dans son royaume... Si dans la mesure d'une seule pensée ils pensent à ce Buddha et que d'un esprit très sincère ils désirent renaître dans son royaume... ils... obtiendront eux aussi d'aller naître à la Terre pure ». On lit ailleurs : « ceux qui, fixés dans le Grand Véhicule, se tournent d'un esprit pur vers le Tathāgata Amitāyus, et dans la mesure de dix pensées, pensent au Buddha Amitāyus et désirent naître en son royaume... s'ils préservent leur *citta* (心) pur [ne fut-ce que] dans la mesure (1) d'une seule pensée (念, *smṛti* ou *anusmṛti*) ; si, concevant un *citta* [constitué par] une seule pensée, ils pensent au Tathāgata Amitāyus... ils naîtront au paradis. » Rappelons encore ce vœu du futur Amitābha : « Quand je deviendrai Buddha, les dieux et les hommes des mondes innombrables des dix directions, qui concevront le *bodhi-citta*, observeront l'abstinence et les défenses, pratiqueront les six pāramitā, cultiveront les mérites, et de tout leur esprit formeront le vœu de naître dans mon *kṣetra* — peu avant leur mort, j'apparaîtrai devant eux avec la grande assemblée et les emmènerai naître [à la Terre pure] ». D'autres passages ramènent ces exigences à de simples invocations, dix fois répétées, ou même uniques, du nom d'Amitāyus (2).

Au premier abord, la confusion de ces données semble irrémédiable. On y reconnaît en gros deux groupes d'indications, jouant de manières diverses sur l'alternance *un/dix*. Faut-il dix pensées, ou n'en faut-il qu'une ? Les textes les plus considérables disent l'un et l'autre à la fois : dans le même passage sont prescrites une pensée et dix pensées. C'est bien là-dessus qu'on a discuté à perte de vue.

On semble par contre avoir beaucoup moins remarqué une autre forme que revêt la même alternance numérique : dans les sūtra, il est question aussi des êtres des *dix* régions qui dirigent leurs pensées dans une direction *unique*, celle du Paradis d'Amitābha. Ceci, au premier abord semblerait n'avoir aucun rapport avec ce qui précède. Cette hétérogénéité ne doit-elle pas surprendre

---

(1) Nous reviendrons sur cette traduction communément admise, mais qui ne nous semble pas absolument exacte : c'est toute l'interprétation de la doctrine qu'elle met en question.

(2) Référ. ap. Demiéville, p. 233-237.

dans des textes où la doctrine s'énonce d'habitude avec une réelle cohérence et une grande unité ? Est-ce pur hasard si une même formule arithmétique se retrouve de part et d'autre ? Il y a là-derrière un ésotérisme, qu'il ne faut sans doute pas définitivement renoncer à pénétrer : les symboles bouddhiques sont fort précis, volontiers d'essence arithmétique ou géométrique, et les contradictions extérieures relevées dans leurs expressions sont justement ce qui met sur la voie de la règle cachée susceptible d'en rendre compte.

On a souvent analysé les « Vœux » d'Amitābha, formulés alors qu'il était encore le bhikṣu Dharmakāra. Ces vœux définissaient par avance ce que devait être sa *Sukhāvatī*. On a prêté une moindre attention à l'introduction du *Mahāsukhāvatīvyūha*, où sont exposées les circonstances dans lesquelles ils furent prononcés ; c'est cependant là, croyons-nous, qu'est la clef de l'énigme.

Une idée s'y affirme avec beaucoup de force : c'est que Dharmakāra s'attache à réunir dans sa future Terre de Buddha la totalité des perfections propres à toutes les Terres dispersées dans les dix régions de l'espace. Le Buddha Lokeçvararāja, devant qui sont proférés ses vœux, lui enseigne pendant des centaines de milliers d'années « la perfection de toutes les excellences et vertus des Terres de Buddha appartenant à quatre vingt une centaines de milliers de *niyuta* de *koṭī* de Buddha, avec leurs signes, indications, descriptions, etc. » (1). C'est en accumulant tout cela dans une Terre unique que Dharmakāra prétend former un Paradis qui soit supérieur à tous les autres : il y concentrera en quelque sorte toutes les Terres pures des dix points de l'espace. Aussi, dans cette Sukhāvatī, pourra-t-on adorer à la fois les Buddha bienheureux de toutes les innombrables Terres de Buddha (2).

L'influence d'Amitābha pénètre tous les mondes (3). C'est lui qui dans chacun d'eux tourne la pensée des êtres vers la Bodhi, c'est lui que ces êtres honorent, c'est par lui qu'en tous lieux on obtient le pouvoir merveilleux d'apercevoir d'innombrables Buddha, et mieux encore d'aller auprès d'eux pour leur rendre hommage (4). On comprend ainsi l'affirmation de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, que celui qui verra Amitābha, verra tous les Buddha des dix points cardinaux. La perfection de leurs Terres est réunie dans sa Terre ; celle de leurs personnes ne l'est-elle pas en la sienne ?

Nous avons observé plus haut que les dix Régions du monde, et les Buddha des dix Régions ont passé pour s'être réunis en un seul lieu et en une seule personne concrète lorsque Çākyamuni délivrait son enseignement sur cette terre : « une seule personne de buddha devient plusieurs et plusieurs person-

(1) SBE., XLIX, II, p. 10.
(2) *Ibid.*, p. 17.
(3) *Ibid.*, p. 19 sq.
(4) *Ibid.*, p. 31 = le *samādhi* « Samantanugata », ou le pouvoir spirituel de se rendre à son gré en tout endroit.

nes deviennent une seule » (1). Il est remarquable que cette formule, où tient toute la bouddhologie du *Lotus*, soit appliquée à Long-men non point au Buddha historique, mais à Amitābha, réputé équivalant aux Mille Buddha du Kalpa. La concentration jadis réalisée en Çākyamuni, matériellement pour ainsi dire, l'est maintenant idéalement en son contre-type transcendant. Le Buddha du *Lotus* était le point magique par où les fidèles pouvaient accéder au cercle surhumain des Tathāgata, cercle qui lui-même n'est que la manifestation développée en Saṃbhogakāya de l'insaisissable et omniprésent Dharmakāya. C'est maintenant Amitābha qui jouit de ce pouvoir, et il n'est pas étrange que son paradis soit avant tout, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, un point de vue sur les autres.

Ce sont ici les bases mêmes de l'amidisme, et c'est aussi par où il se rattache le plus directement à la spéculation mahāyāniste commune, dont les Assemblées célestes — constituées par excellence, il ne faut pas l'oublier, par la réunion des Buddha des dix Régions — préparent à tous égards la notion des Terres pures : la position de celles-ci dans l'univers se définit, comme celle de l'Assemblée du *Lotus*, par référence aux Buddha des dix points, tout comme nous avons vu que les éléments proprement descriptifs (nivellement, arbres, jeux, etc.) sont communs au Paradis et à l'Assemblée. Le Grand Miracle perpétuellement renouvelé autour d'Amitābha n'est pas autre chose que celui dont le *Lotus* décrit complaisamment la production autour de Çākyamuni, à l'occasion de sa prédication : c'est la révélation des Buddha des dix points de l'espace, autrement dit l'apparition d'un système de leurs Corps glorieux où tous les points cardinaux sont rassemblés en une réduction idéale de l'univers, la somme de ces Corps s'égalant au Dharmakāya (2). Le centre de ce grand concert cosmique est historiquement Çākyamuni ; idéalement, c'est devenu Amitābha : les deux étapes principales du Mahāyāna se caractérisent par ces deux formules.

La puissance d'Amitābha, avons-nous dit, est diffusée partout. Les bodhisattva des innombrables Terres de Buddha ont des Buddha qui les enseignent ; comment se fait-il que ce ne soit pas à eux mais à Amitābha qu'ils soient redevables de la pensée de Bodhi ? La comparaison du chapitre central du *Lotus* et des sūtra d'Amitābha nous le fait comprendre : Amitābha, comme jadis Çākyamuni et à son imitation, atteint une position transcendante telle que désormais tous les Buddha apparaissent comme sa manifestation. Dans les Terres pures des dix Régions, c'est donc lui, en ce sens, qui agit par la personne illusoire des Buddha qui s'y montrent. Il y a des lotus de pierres précieuses, dans son Paradis, d'où jaillissent trente-six fois cent mille koṭī de rayons lumineux. De chacun de ceux-ci, il naît trente-six fois cent mille koṭī

(1) Supra, p. 950.

(2) Voir aussi le début de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, loc. cit., p. 166.

de Buddha, dont le corps est couleur d'or et offre les trente-deux signes du Mahāpuruṣa. Ils s'en vont enseigner la Loi aux créatures habitant les mondes sans mesure et sans nombre de la région de l'Est. De même au Sud, à l'Ouest, au Nord, au Zénith, au Nadir et aux points collatéraux. Ils vont ainsi par tout l'univers et enseignent la Loi à cet univers tout entier » (1).

Les Buddha apparitionnels qui pénètrent ainsi les mondes innombrables y feront-ils double emploi avec les Buddha de ces mondes ? La question ne se pose pas, car il est justement manifeste que tout le miracle consiste en ce qu'Amitābha, dans sa subtile transcendance, passe derrière ces figures de Tathāgata enseignants, en devient l'essence réelle, et les réduit à être sa manifestation. Le Buddha apparitionnel qui semble se rendre de la Terre pure d'Amitābha à une Terre où enseigne un autre Buddha n'est que la figuration de l'essence transcendante qu'Amitābha délègue à ce Buddha enseignant, et qui l'anime, qui l'inspire, et en un mot le ramène à n'être plus qu'un reflet d'Amitābha, seul réel, seul actif par derrière l'apparence des multiples prédications délivrées, à travers tout l'univers, par des Buddha « factices ». Donc, ceux qui verront Amitābha verront tous les Buddha : est-ce maintenant assez clair ?

C'est en somme la théorie générale dont nous avions observé l'application, dans notre étude sur le Buddha paré, d'abord, sous une forme assez réduite, à Maitreya, puis à Amitābha lui-même.

Mais d'autre part, se rappelle-t-on comment les créatures de notre monde voient exotériquement Amitābha, avant de parvenir à la perception miraculeuse de son corps illimité ? Elles le voient haut de seize pieds, c'est-à-dire de la taille de Çākyamuni. Pour reprendre une formule déjà employée, mais dont on apercevra mieux maintenant la portée, l'amidisme des *Sukhāvatīvyūha* et de l'*Amitāyur dhyāna sūtra* sort de la bouddhologie du *Lotus* par un simple changement d'éclairage. Un même système des dix Points du compas est mystiquement révélé, mais la source de cette révélation a changé : elle s'est déplacée de Çākyamuni à Amitābha. L'histoire de l'art bouddhique, depuis Yun-kang et Long-men jusqu'aux écoles japonaises, en passant par la phase décisive attestée à Touen-houang, n'est qu'une suite d'images fixant les moments de ce déplacement. La scène initiale de la prédication incline de plus en plus vers la Sukhāvatī, dont l'ombre vient en quelque sorte entourer le Çākyamuni qui enseigne au centre des tableaux, bientôt reflet lui-même d'Amitābha, puis identifié à Amitābha en personne : évolution pareille à celle d'où provient l'Amida de Yamagoshi.

Ceci posé, la signification originelle des dix pensées et de la pensée unique ne nous paraît plus sujette au doute. Le terme essentiel est la pensée unique, la pensée, comme disent les textes, qui est tournée, par une orientation unique, vers le point de l'espace où se trouve la Terre pure d'Amitābha. Les dix

(1) *Mahāsukhāv.*, loc. cit., p. 36.

pensées en sont complémentaires, ou même plus exactement constitutives : non pas dix pensées ou une pensée, mais dix en une, dix régions en une, dix Tathāgata en un. Le *Mahāsukhāvatīvyūha* réunit les deux de la manière la plus formelle ; les êtres devront s'adresser au Buddha Amitāyus dans la mesure de dix pensées (*tathāgataṃ daçacittotpādāt samanuṣmariṣyaṃti*) et ils devront le méditer *jusqu'à* une pensée unique. En sanskrit : *antaça ekacittotpādenāpi*, jusqu'à [méditer] enfin par la production d'une pensée unique ; en chinois : *nai tche yi nien* 乃至一念, jusqu'à parvenir à une pensée unique. Les controversistes ont compliqué et torturé l'interprétation à plaisir (1). La valeur littérale des mots n'est cependant pas ambiguë. Tout l'amidisme chinois et japonais, comme M. Demiéville l'a bien dit, s'exprime peut-être dans les traductions variées que l'on a donné de cette courte phrase ; mais l'amidisme primitif, l'amidisme indien, celui des textes sanskrits que nous lisons dans l'original ou dans leurs traductions chinoises, demande au contraire que l'on se conforme à la traduction grammaticale la plus simple. Quand il s'agit de remonter à la source d'une croyance, cette condition philologique est ordinairement de bon conseil. L'analyse du *Mahāsukhāvatīvyūha* que nous avons esquissée ci-dessus nous porterait à comprendre que l'on pense Amitābha dix fois, autrement dit qu'on le pense sous l'aspect des Tathāgata des dix points cardinaux, et qu'on ramène ensuite en lui ces Tathāgata des dix Régions à l'unité du Dharmakāya, du fait que l'on médite jusqu'à l'obtention d'une pensée unifiée [*antaçaḥ* . . . 至 . . . pour « unifiée », cf. — P. Demiéville, p. 234]. A ce qu'il nous semble, le procédé consiste à prendre appui sur les *saṃbhogakāya* épars dans les dix régions de l'univers, à penser Amitābha en eux, et, rassemblant en sa personne ce grand déploiement, à faire de lui momentanément la source de tous les corps miraculeux par où le *dharmakāya*, auquel on l'identifie, manifeste sa présence dans « le nombre infini des moindres grains de poussière et de sable ». Çākyamuni n'est plus, qui avait le pouvoir de réaliser au profit de notre terre cette concentration passagère. Mais la doctrine idéaliste des Terres pures reporte sur Amitābha ce singulier prestige. Au fait n'est-il pas le Jina sous le signe duquel est placée cette époque du monde ? Il est, si nous n'oublions pas nos schémas archéologiques, la vérité suprême et « centrale » *telle qu'elle est pour nous* au point où nous en sommes du cycle cosmique, et ce moment cosmique, par l'unité qu'il trouve en Amitābha, préfigure pour nous la réalité suprême où le monde se résorbera et trouvera son repos. Manifestation « périphérique » dans l'absolu, mais temporairement et relativement centrale du Dharmakāya, Amitābha est installé sur l'un des monts célestes en lesquels s'est idéalement divisé le mont central des vieilles cosmologies réalistes. La concentration de toutes choses en lui est donc un fait d'ordre spéculatif. Une idéalité, mais une

(1) Cf. Demiéville, *loc. cit.*, p. 238 sq.

idéalité actuelle, s'est substituée à la révélation de Çākyamuni, révélation plus concrète, plus réelle, en un sens, mais *passée*, et qui ne nous concerne donc plus directement : c'est là l'origine de la faveur connue par une doctrine, qui ne pouvait que fleurir à mesure que les bouddhistes ont eu le sentiment de s'éloigner toujours davantage du fait matériel de la révélation de Çākyamuni, entourés qu'ils étaient par surcroît de convulsions sociales et politiques où ils croyaient reconnaître l'annonce de la fin du monde.

La nature idéale de l'accès auprès d'Amitābha est formellement attestée par les textes. Voici comment Çākyamuni définit devant Ānanda, dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, la perception intime d'Amitābha. « Tous les Buddha Tathāgata possèdent le corps universel de la Loi (*dharmadhātu kāya*), c'est-à-dire qu'ils ont le pouvoir de s'introduire dans l'esprit de toutes les créatures ; ainsi donc, lorsque l'on se forme une conception d'un Buddha, c'est l'esprit lui-même qui assume les 32 Signes [du Mahāpuruṣa] et les 80 Marques secondaires : c'est l'esprit qui devient le Buddha, c'est l'esprit qui est le Buddha 是心作佛是心是佛. » (1) Ceci nous apprend comment Amitābha peut assumer l'apparence des Tathāgata des dix régions aux yeux des créatures qu'ils instruisent. Il s'est foncièrement identifié au Corps de la Loi, et dans la mesure de cette identification, c'est lui qui produit devant les créatures l'apparence édifiante d'un Buddha, extérieurement autre dans chaque cas, avec un nom, un orient, etc. qui lui sont propres, mais qui reste cependant, en son fond, une simple spécification du Dharmakāya : dans le monde Saha, Amitābha produira donc d'abord un Buddha de seize pieds (Çākyamuni) qui est un corps factice, ou Nirmāṇakāya ; à ceux qui poursuivront leur effort, il montrera ensuite son corps gigantesque, et en même temps, autour de celui-ci, tous les Tathāgata des dix points cardinaux : c'est la perception collective des Saṃbhogakāya. Resterait enfin le corps suprême, le Dharmakāya, unique, insondable, impossible à définir par aucun mot ou par aucune image. Les bouddhistes renonceront-ils à rien en connaître, en dehors de la fantasmagorie des Saṃbhogakāya, qui sont ensemble sa révélation seconde ? En fait, ils devaient d'autant moins y renoncer que tout le mouvement d'esprit dont nous venons de suivre les traces conduit à cette vérité centrale : qu'Amitābha s'est identifié avec le Corps de la Loi. Par quel détour ont-ils résolu la difficulté ? Il ne nous semble pas impossible de l'entrevoir.

On nous dit que lorsqu'on perçoit un Buddha, c'est qu'il est entré en nous, et que notre esprit lui-même est devenu ce Buddha. D'autre part, il est prescrit de penser dix fois Amitābha, ce que nous avons reconnu équivaloir à penser d'abord en lui les Buddha des dix régions de l'espace, pour les rassembler ensuite sous son seul nom dans la pensée unique, but ultime de

(1) *Taishō Issaikyō*, XII, n° 365. p. 343ᵃ, col. 19 sq. ; cf. SBE., XLIX, II. p. 178.

ces exercices spirituels. Au moment des dix pensées, on s'est donc successivement identifié soi-même aux Buddha de tous les orients, personnages dont le corps glorieux, si grand qu'en soient les prodiges, ne laisse pas cependant de se laisser nommer et figurer : on connaît Akṣobhya, Amitābha lui-même, et les autres, Merukūṭa, etc. Au contraire, à l'instant où l'on a réuni les dix pensées en une, les Buddha se sont fondus en un être unique, absolument indéfinissable, et à qui tout au plus on pourra peut-être conserver, par un mouvement de gratitude et de piété, le nom de cet Amitābha, qui nous a conduit à lui. De ce corps, rien de plus n'est concevable : ces longues et laborieuses méditations aboutissent-elles finalement à un vide de pensée, au néant ? A l'effacement de toute connotation, sans nul doute ; mais quelque chose est conservé : l'esprit, le « cœur » (*citta*), qui s'est successivement égalé aux Buddha des dix régions, maintenant qu'il les a réunis en un seul, s'égale du même coup à leur total. Toutes les spécifications des Corps de gloire se sont anéanties, mais le « cœur » reste, où elles se sont anéanties. Et nous voici maîtres du sens profond de l'*Eloge* du Dharmakāya, précédemment cité : « Je l'adore, lui qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même » (1).

Tel est l'amidisme que nous offrent le *Mahāsukhāvatīvyūha* et l'*Amitāyur dhyāna sūtra* : doctrine compréhensive et cohérente, fondée sur un symbolisme cosmique dont il n'est pas possible de méconnaître l'ampleur, et même l'intérêt philosophique, lequel dépasse les cadres du bouddhisme. Les détails souvent bizarres, au premier abord, dont les textes sont encombrés, trouvent tous leur place assignée dans ce grand tableau, dont l'équilibre et la beauté intellectuelles étaient bien dignes d'inspirer les plus remarquables compositions dont le bouddhisme d'Asie centrale ait enrichi l'art.

***

Un point seulement compromettrait la rigueur de l'analyse : on a sans doute observé que nous avons laissé de côté le témoignage du plus court des deux *Sukhāvatīvyūha*, édité et traduit par Max MÜLLER à la suite de l'autre.

Or, ce sūtra diffère nettement des précédents en ce qu'il n'y est plus question de dix pensées, mais de sept. « Dans le Petit *A-mi-t'o king*, dit M. DEMIÉVILLE, il n'est question que des excellents hommes et femmes qui pour renaître au paradis de Sukhāvatī, doivent, après avoir entendu le nom d'Amita, le retenir dans leur esprit pendant un, deux, trois, quatre, cinq, six ou sept jours » (2). Le désaccord paraît sérieux, toute notre démonstration ayant roulé sur l'hypothèse que le nombre de dix assigné aux pensées ou aux invocations

(1) *Vande pratyātmavedyam... dharmakāyam*, traduction et restitution sanskrite de M. S. LÉVI, RHR., XXXIV, p. 19.

(2) *Loc. cit.*, p. 235.

désignait les dix points cardinaux et leurs Buddha. Mais le résumé que nous citons omet plusieurs traits essentiels, où il nous semble que se trouve la confirmation exacte de nos vues. Dans les textes précédents, il n'a pas seulement été fait mention, d'une manière générale, des dix points de l'espace : on nous a montré avec précision les formes de Tathāgata issues d'Amitābha se répandant par le monde, vers les quatre points du compas, le zénith, le nadir, et les points intermédiaires. Or, ces derniers disparaissent de la rédaction du petit *Sukhāvatīvyūha*, et il n'énumère plus par conséquent que six points, avec leurs Buddha, auxquels il ajoute expressément Çākyamuni lui-même, placé au centre : « En vérité, Çāriputra, tout comme en ce monde-ci, je glorifie cette [Sukhāvatī], de la même façon, ô Çāriputra, dans la direction de l'Est des Tathāgata bienheureux tels qu'Akṣobhya, Merudhvaja, Mahāmeru, Meruprabhāsa, Mañjudhvaja, et d'autres encore, égaux en nombre aux grains de sable qui sont dans le lit du Gange, ayant recouvert de leur langue leurs Terres de Buddha (1), délivrent la révélation. . . » (2). De même au Sud, avec Candrasūryapradīpa, etc., à l'Ouest avec Amitāyus, etc., au Nord avec Mahārciskandha, etc., au Nadir avec Siṃha, etc., au Zénith enfin, avec Brahmaghoṣa. Donc six directions, plus le centre, soit sept, au lieu des dix précédemment spécifiées : dans les deux cas le total des pensées est égal au nombre des régions (3).

A la fin de chacun des paragraphes énumérant les Tathāgata des orients, Çākyamuni ajoute cette indication : « Recevez cette exposition de la loi glorifiant les inconcevables Vertus [des Buddha], et qui se nomme *la Faveur de tous les Buddha* ». Il a pris soin en personne de fournir l'explication de ce titre : « Tout fils et toute fille de famille qui entendront le nom de cette exposition de la Loi et qui retiendront le nom de ces Buddha bienheureux, les Buddha les prendront en faveur, et ils n'auront plus jamais à renaître ; ils seront installés dans le sein de la Bodhi inégalable » (4). C'est donc la faveur des Buddha, et la vertu de leurs noms, à eux tous ensemble, qui donnent aux fidèles l'impulsion nécessaire pour échapper aux renaissances et atteindre la Terre pure : avec une numération différente, c'est bien l'idée qui se dégageait des autres livres amidistes.

On remarquera que Çākyamuni se place au centre de cette révélation : c'est un enseignement identique au sien qu'il attribue aux Tathāgata des six directions. S'ajoute-t-il aux six autres pour compléter une série de sept ? Ce

---

(1) Sur ce miracle qui signifie qu'ils répandent la loi, le Dharma, sur cette partie du monde, cf. BP., p. 234 sq.

(2) Ed., p. 97 ; trad., p. 99.

(3) On remarquera l'identité de cette coïncidence et de celle que nous avons relevée dans les *Brāhmaṇa*, où les « souffles », cosmiques et microcosmiques, et les orients sont ordinairement en nombre égal (supra, p. 862).

(4) Ed., p. 99 ; trad., p. 101.

serait un trait d'archaïsme : son rôle serait voisin de celui qu'un texte comme le *Lotus* assigne à son Buddha central. Il y a justement des relations de doctrine et de symbolisme assez nettes entre les deux sūtra : le miracle des langues, par exemple, en est une indication. Nous avons montré dans *Le Buddha paré* que le Corps de la Loi reste essentiellement une entité verbale. Le prodige dont BURNOUF et Max MÜLLER s'étaient montrés surpris revient à attribuer à chaque Buddha le pouvoir de répandre le Dharmakāya sur toute l'étendue du kṣetra qui lui est dévolu. La position centrale occupée par Çākyamuni dans le petit *Sukhāvatīvyūha* tire de là sa valeur : il est au milieu de cette expansion du Corps de la Loi et en même temps il est le prédicateur du sūtra. Si ce que nous avons dit dans le présent mémoire et dans le précédent contient une part de vérité, il est par excellence le Corps de la Loi, pour la durée de la prédication. Ce Corps, pour être complet, s'appuie donc sur sept enseignements, et sur sept « directions », dont le centre.

Le Buddha historique a-t-il été mis ainsi, purement et simplement sur le même plan que les Tathāgata des cieux infinis ? Le point est délicat, et le sūtra, en sa brièveté, d'une concision trop hermétique pour qu'on puisse arriver à des conclusions tout à fait satisfaisantes. Nous risquerons cependant une hypothèse. Tout d'abord, observons que si Çākyamuni a pu faire pareille figure, ce n'est évidemment pas en sa personnalité terrestre et limitée : on évoquera un personnage transcendant, tel que celui que nous a dépeint le *Lotus de la Bonne Loi*. Ce sera toujours le Buddha que ce monde a connu en Çākyamuni et qu'on a nommé ainsi ; mais il ne sera aucunement réductible au maître humain. Ceci dit, faisons aussi remarquer qu'Amitābha, dans la série des dix pensées, apparaît deux fois, la première, à l'Occident, comme l'un des Jina du système des orients, la seconde, en tant que tous ces personnages merveilleux s'unissent en lui au Dharmakāya. Avant de devenir ce Dharmakāya universel, Amitābha a donc joui, à son rang, d'un Sambhogakāya (1). Il y a de la sorte en lui, dans les textes de son cycle tout au moins, une dualité plus accusée que chez les autres Buddha, qui sans doute participent eux aussi au Dharmakāya, mais non pas comme lui éminemment et avec l'ambition de se poser en une manière d'Ādi-Buddha. Or justement Amitābha possède un second nom, Amitāyus. Ces vocables sont l'un et l'autre employés et définis dans le petit *Sukhāvatīvyūha*. « C'est parce que la durée de la vie [*āyupramāṇa*] de ce Tathāgata est infinie, aussi bien que celle des créatures [de sa terre], qu'on le nomme Amitāyus... C'est parce que la lumière [*ābhā*] de ce Tathāgata se répand sans obstacle

(1) Ceci s'entend de la progression suivie par la méditation du fidèle : il est évident que les Buddha ne deviennent tels qu'en acquérant le Dharmakāya, qui est leur corps véritable ; le Sambhogakāya et le Nirmāṇakāya ne leur viennent qu'ensuite, autant qu'il soit permis de donner un rôle au temps en l'affaire.

dans les Terres de tous les Buddha, qu'on l'appelle Amitābha. » (1) On remarquera que la première définition attache Amitāyus à sa Terre pure particulière, où, ajoute Çākyamuni, il vit depuis dix kalpa, avec ses élus. Amitābha au contraire personnifie un pouvoir illimité, qui tend à déborder dans l'univers entier, et à remplir cet univers de l'omniprésente activité du Buddha, assimilé plus directement que les autres Buddha au commun Dharmakāya. Amitāyus tend vers le Corps de gloire, Amitābha vers le Corps de la Loi. Aussi n'est-il pas surprenant que des deux, dans l'énumération des Terres pures des points cardinaux, ce soit le nom d'Amitāyus qui ait été retenu. Ces indications sont confirmées par certaines traditions mahāyānistes plus tardives, qui précisément séparent un Dharmakāya nommé Amitābha et un Sambhogakāya nommé Amitāyus (2). Il ne serait donc pas impossible que le rédacteur du petit *Sukhāvatīvyūha*, en mettant un septième Buddha au milieu du système que définissent, *primi inter pares*, Akṣobhya, Candrasūryapradīpa, Amitāyus, etc., ait entendu nous présenter, derrière l'éphémère stature de Çākyamuni, le Dharmakāya même d'Amitābha, en tant qu'il se distingue d'Amitāyus, contenu en lui avec les cinq autres.

Quoi qu'il en soit, nous sommes ici devant un système où une heptade se substitue à la décade, sept jours ou sept nuits de méditation sous le signe de sept Buddha « cardinaux » remplaçant les dix jours consacrés aux Buddha des dix directions. Que ces sept jours ne soient pas purement et simplement voués à Amitābha, c'est ce que montre assez le fait que la révélation délivrée par Çākyamuni soit en commun son œuvre et celle des six Tathāgata, qui l'enseignent en même temps que lui : ce n'est pas « la Faveur d'Amitābha », c'est « la Faveur de tous les Buddha », ou si l'on veut, ce n'est « la Faveur d'Amitābha » qu'en tant qu'Amitābha réunit en lui l'essence de tous ces Buddha. Il est prescrit de bien se rappeler tous leurs noms : indication évidemment parallèle à l'invocation du nom d'Amitābha.

Ce culte hebdomadaire se rapproche de celui qui est voué aux sept Tathāgata dits « de Médecine », dont le Bhaiṣajyaguru est le prototype. Là aussi les sūtra décrivent sept journées de méditation sur les sept Maîtres d'un groupe dont six participants sur sept ont surtout pour rôle d'encadrer un personnage central (3). Nous croyons avec M. Pelliot que les six acolytes sont une accrétion tardive. M. Waley fait état, à l'encontre de cette thèse, de ce que dans les sūtra consacrés à un seul Buddha de Médecine il est question cependant « des terres des divers Buddha ». Mais si l'on se reporte aux textes eux-mêmes, on observe facilement que ces terres de Buddha ne sont pas, comme il l'a cru, celles de six autres Maîtres de la médecine : ce sont celles des

(1) Ed., p. 95 ; trad., p. 97-98.
(2) Waddell, *Lamaism*, 1895, p. 348.
(3) Cf. P. Pelliot, *Le Bhaiṣajyaguru*, BEFEO., III, 1903, p. 33 sq. ; A. Waley, *Catalogue*, p. xxxvi, 62-70, 179, etc.

Buddha des dix quartiers, concentrées, par un symbolisme très proche de celui que nous venons d'étudier, dans la révélation du seul Bhaiṣajyaguru. Le système des points cardinaux, nous n'avons cessé de le constater, est cyclique ; il se déploie dans le temps aussi bien que dans l'espace. L'affectation d'une période de temps, jour, nuit ou semaine, à chaque Buddha particulier est donc un procédé justifié d'avance : penser Amitābha aux 7 ou aux 10 points de l'espace, c'est lui faire revêtir sept ou dix personnalités successives autant que séparées. A cet égard, dix pensées, ou sept, et dix jours de méditation, ou sept s'équivalent : ce sont dix ou sept positions de la pensée, traduisibles indifféremment en termes d'étendue ou en termes de durée. Ceci réduit à l'homogénéité les témoignages relevés par M. Demiéville où d'apparentes oppositions masquaient le sens de ces indications allégoriques. Nous pouvons maintenant reconnaître l'accord des textes où il est question de dix pensées à Amitābha, sans plus, et de ceux où on ajoute la pensée unique : dans le premier cas, on porte Amitābha à tous les orients, ce qui *ipso facto* réalise son Dharmakāya, les Tathāgata des dix quartiers ayant tous été intégrés successivement sous son nom dans le cœur du fidèle. Quand on parle d'une pensée unique, à la suite des précédentes, elle ne fait que spécifier cet accomplissement. Quand au contraire on la mentionne seule, elle suffit : elle atteste l'unification, qui est le seul but de ces pratiques transcendantes. Enfin les êtres des dix régions qui se tournent vers Amitābha « selon une orientation unique », obéissent au même symbolisme : il y a des Buddha dans leur région du monde, d'aventure il y en a actuellement dans leurs mondes particuliers, et s'ils s'en détournent pour se confier à Amitābha, c'est cependant à travers eux qu'ils atteindront celui-ci : nous avons suivi ce processus à propos du passage d'Amitābha derrière Çākyamuni. L'orientation mystique équivaut à la mise en jeu du système complet.

Sous ces multiples aspects, une même idée se poursuit : s'identifier en esprit à l'essence secrète du monde, par une sorte de périple transcendant des régions de l'espace. A chaque étape, le *citta* du fidèle s'égale au régent de l'orient qu'il franchit et ce voyage merveilleux se répartit dans une durée comme dans une étendue cycliques. Tous les signes divins qui marquent les parties de ce cycle sont maintenant changés, et ce sont désormais des Tathāgata abstraits qui jouent le rôle tenu jadis par les rosaces, les planètes, les souffles ou les Agni des cinq points cardinaux : le schéma des traditions anciennes se survit cependant sous cette imagerie renouvelée. Pour conquérir le monde, le Cakravartin indien, héritier déjà du symbolisme mésopotamien, ne procédait pas autrement que le fidèle d'Amitābha, quand celui-ci entreprend la conquête spirituelle du Dharmakāya. Nous avons trop insisté sur la nature et le mécanisme du « tour d'horizon » royal pour ne pas retrouver sans peine, au cœur même de l'amidisme le plus évolué, la survivance quintessenciée d'un *digvijaya* (1).

(1) Nous avons expliqué plus haut les raisons profondes pour lesquelles un sym-

Résumons-nous. Le bouddhisme du Petit Véhicule avait élaboré une théorie philosophique de la cime de l'univers. Au-dessus du dernier étage « aplani » de la réalité, et sur le lotus que certains textes y font naître sous ses pieds, le Buddha se trouvait déjà porté « au-dessus du monde » (*lokottara*), au sens immédiat et réel de cette expression. Les textes mahàyànistes de la classe du *Lotus de la Bonne Loi* nous montrent ensuite le sommet du monde organisé en une Assemblée transcendante, installée, comme le Buddha du pāli, au-dessus d'un aplanissement symbolique, sous lequel la réalité périssable disparaît. Enfin la doctrine des Terres pures n'a eu qu'à transposer le thème de l'Assemblée céleste, en répartissant celle-ci dans le temps et dans l'espace, selon le schème des cinq orients cosmiques : il y a maintenant plusieurs Paradis, dont celui d'Amitābha demeure le modèle ; ils sont hors du temps et au-dessus d'une réalité nivelée sous eux, et l'on y attend le nirvāṇa final autour d'un Jina, tout comme naguère les élus du *Lotus de la Bonne Loi* l'attendaient autour du Maître transcendant, à la cime du Gṛdhrakūṭa céleste.

Un principe cosmologique constant fait en effet de la partie la plus haute de l'univers la source du déploiement ultérieur des choses, aussi bien que l'ultime réceptacle où elles se résoberont à la fin des temps ; principe qui nous paraît procéder directement de l'idée fort primitive du « soutien » cosmique, ce pilier qui a progressivement détaché, en leur différenciation, les parties du monde d'un chaos ou plutôt d'une sorte de plan de neutralisation primitif : elles passent pour s'être étagées le long de cet étai, dans l'ordre chronologique. D'abord associé à une cosmologie pneumatique, ce naïf système du monde s'est régularisé en s'imprégnant d'astronomie. Tel que le bouddhisme naissant a pu le connaître, il fournissait, à sa cime, une représentation du sein des choses et de leur émission, aussi bien que de leur anéantissement par leur retour dans ce sein (1). Pour autant que les principes secrets des choses ne s'anéantissent pas à la fin de la période cosmique, et que les séries individuelles ne sont point alors définitivement rompues, on pouvait donc, et on devait les imaginer (ce qui était d'utile secours pour l'esprit, en ces abstractions) réfugiées à ce point zéro, en attendant une nouvelle création. Et c'est bien ce que montrent les textes où sont décrites la destruction périodique de l'univers et la mise en place d'un nouvel ordre cosmique, par une matérialisation graduelle. Ce ne sont là que de vieilles idées cosmogoniques, moralisées par l'intervention du karman.

Mais dans le bouddhisme, la pointe du monde prend un nouvel aspect : limite de la réalité, où celle-ci revient et d'où elle repart périodiquement.

---

bolisme d'essence « royale » a été appliqué même aux simples particuliers dans tous les domaines spirituels où a prévalu une conception relativiste de la « position » (*supra*, p. 790-791.).

(1) Cf. l'image fameuse de MILTON, décrivant le Chaos :

The womb of great Nature, and perhaps her grave.

elle sera nécessairement le lieu du nirvāṇa. Celui-ci comporte, dans la conception ancienne, un long progrès par quoi tous les étages de la création sont un à un franchis ; la dernière étape n'est pas sans doute simplement le *bhavāgra*, mais elle le transperce ; on passe au delà : la représentation des approches du nirvāṇa, sinon l'idée qu'on a de sa nature, garde ainsi quelque chose de l'antique Porte des dieux.

Et justement, l'organisation de ces approches du nirvāṇa, à la pointe du monde, et leur accès plus largement ouvert aux créatures, voilà, croyons-nous, tout l'apport du Mahāyāna. Dans les sūtra développés, le mont cosmique, repris à titre de métaphore, mais de métaphore profondément sentie, devient le Gṛdhrakūṭa, et Çākyamuni y règne sur des créatures divines, au milieu de jardins et de palais merveilleux : c'est une Ville des Dieux. Il est significatif que les mêmes ouvrages, et le *Lotus* plus explicitement qu'aucun autre, comparent de façon régulière le nirvāṇa à une ville, le Buddha à un Roi, et s'imaginent l'accès au nirvāṇa comme l'accès à la ville royale (1). Ce qui soulignera d'ailleurs le bien-fondé de l'interprétation, c'est que le *Lotus* ajoute à ce nirvāṇa, assez lourd, pour ainsi dire, de contexture matérielle une transcendance ultime, comparée non plus à la ville, mais à la couronne même du roi : bel exemple de ces inclusions successives que nous avons étudiées dans les rituels royaux, et où les vêtements et les parures du roi — éminemment sa couronne — sont une reproduction condensée de sa Ville, concentration elle-même du royaume (2). Une cité où l'on attend la révélation suprême et où on l'attend autour d'un Buddha transcendant, son souverain, tel devient dans le *Lotus* le sommet cosmique : l'Asie centrale, la Chine et le Japon en multiplieront les images.

***

Quels que soient les facteurs qui ont favorisé le développement, à partir du bouddhisme primitif, d'une véritable religion de Maitreya, il est clair qu'un symbolisme parallèle à celui que nous venons d'examiner s'est constitué autour de la figure royale du ciel Tuṣita. A date ancienne, ce Maitreya couronné est pris pour un double de Çākyamuni, ainsi que l'atteste le rituel de Bodh-gayā, où les deux Maîtres sont réunis dans une seule statue. Par ailleurs la nouveauté qu'a présentée le « paradis » royal de Çākyamuni, tel que le montre le *Lotus*, se trouve bien réduite, par le fait qu'on l'a toujours imaginé comme une réplique transcendante de sa prédication. Et voilà pourquoi ce prétendu paradis est toujours resté une Assemblée de la Loi, plutôt qu'un simple séjour bienheureux. Il était en effet impossible de réduire le Buddha historique, prédicateur de tout

(1) Burnouf, p. 175 sq. ; Kern, p. 274 sq. ; BP., p. 273 ; le nirvāṇa palais royal, G. Cœdès. *Inscriptions de Bàt-Čùm*, JA., 1908, II, p. 247.

(2) Supra, p. 707 sq., 721 sq.

le canon ancien, au rôle d'un régent bienveillant. Maitreya au contraire, plus libre dans ses allures, est davantage un dieu et sa Ville davantage un Paradis: on lui prête encore un enseignement, mais dans la conscience de ses fidèles, il se voit bien qu'auprès de la promesse de cet enseignement, celle des jeux et des joies de sa terre fortunée comptaient plus que ce n'est apparemment le cas pour le Gṛdhrakūṭa transcendant du Maître du *Lotus* : cette manière de concevoir le Ciel Tuṣita forme une première étape vers la tradition des Terre pures proprement dites.

Lorsqu'Amitābha — marquant la troisième phase de l'évolution — est venu à son tour s'incorporer au bouddhisme, ç'a été sans doute au milieu d'un nouvel afflux d'idées occidentales, cosmologiques et surtout eschatologique, dont une bonne part a dû nécessairement se rapporter aux « Paradis ». Nous montrerons par la suite comment Amitābha s'est fixé (en le colorant de tout cet apport eschatologique) dans un système analytique du monde, déjà familier à l'Inde, et dont les orients spatio-temporels marquent la structure. Une telle « naturalisation » d'Amitābha ne se comprendra complètement qu'après que nous aurons, au début de notre VIe partie, précisé les sources du système des Jina et fait apparaître les antécédents de chacun d'eux. On verra alors quelle place particulière il convient d'attribuer à Amitābha. Mais en réservant le problème des origines, il nous sera possible dès maintenant, en nous appuyant sur ce qui précède, de nous faire une idée assez exacte du système, en son plein développement. Il reste avant tout une cosmologie. Concomitante avec une spéculation philosophique qui scinde le monde en éléments constitutifs faits à l'image du tout, cette cosmologie s'explique par elle, et réciproquement. Les Jina sont les régents des composantes idéales en lesquelles la réalité, ou l'apparence matérielle du monde, s'est brisée. Une ample circulation cosmique leur accorde successivement la prééminence. Le fond du système reste donc toujours l'ancienne notion d'une transcendance d'où sortent ces états datés et localisés du procès universel, et dans laquelle le procès se résorbera, quand toutes les composantes s'y rejoindront en s'annulant les unes les autres.

Reportons-nous une fois de plus aux grandes lignes du schème pur des orients, où le raisonnement, se dépouillant de mythologie, a plus de rigueur géométrique. D'un point initial, qui deviendra la « cinquième direction », la création s'élance par l'intervention d'une profondeur au-dessous de ce point. Cette ligne de la profondeur définit aussitôt un plan normal à son pied où naissent simultanément les quatre orients horizontaux, en fonction les uns des autres. Sitôt que l'on peut dire que quelque chose est à l'Est, l'assertion implique l'existence corrélative d'un Ouest par rapport à quoi l'Est existe. Matériellement, la région orientale créée d'un côté de l'axe primordial a dans l'espace une contre-partie occidentale. C'est une métaphore astronomique déduite de ce schéma qui règle dans le temps l'apparition des quatre « orients », de l'Est au Sud, puis à l'Ouest et au Nord, comme va le soleil: mieux vaudrait dire explicitation que création. Ou, si l'on veut, les quatre régions horizontales existent idéalement, dès l'instant

où la première se pose réellement, et l'évolution du cosmos les réalisera successivement. Le « tour » symbolique du Cakravartin — Roi en puissance et qui le devient en acte après avoir conquis un à un les orients, dans l'ordre prescrit, — ne fait que reproduire cette histoire du monde : microcosmogonie royale, comme nous l'avons reconnu.

Dans l'infini de l'espace aussi bien que du temps, la théorie achevée des Buddha transcendants les fait de même présider séparément et successivement aux étapes d'un cycle universel. Ils y sont des positions idéales et momentanées, le tour passant de l'un à l'autre : leurs Terres pures sont ces positions idéales elles-mêmes, suspendues hors du temps et sous chacune desquelles notre monde doit passer par une manière de permutation circulaire. Elles ne cessent d'être en rapport avec lui, puisqu'elles en sont les composantes idéales. Mais la régence circule : conception dont les fondements astronomiques restent assez apparents. Dans les trois applications considérées — orients, microcosme royal, système des Terres pures, — telle est la phase d'expansion.

Mais une résorption finale achève le processus : ce qui précède la rend aisée à concevoir, car il ne faut qu'inverser l'ordre des facteurs d'une création. Si, dans l'absolu, l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord se rapprochent jusqu'à se toucher, au moment où ils s'interpénètrent, ils ne sont plus. Idée fantastique, si l'on concevait ces points de l'espace comme les parties d'une spatialité pure, dans laquelle, ce serait un jeu de le montrer, s'effectuerait cette ultime opération elle-même, si bien que l'espace ne serait pas détruit par la « fin du monde » mais la contiendrait ; idée précise et cohérente au contraire, lorsqu'il est question, comme ici, de parties qualitatives, groupées en un monde fermé qui se limite lui-même, qui se pose par l'opposition de ses éléments, et qui s'anéantit en conséquence quand ceux-ci se rassemblent. Une analytique des formes pures n'a rien à voir en l'espèce : c'est directement des cosmologies primitives (on pourrait dire « expansives ») que sont tirées les notions mises en jeu par la réflexion asiatique savante. Par conséquent, la résorption du monde ne sera pas notre néant, qui est rigoureusement néant de qualité et de quantité : nous ne concevons pas que l'une et l'autre aillent séparément dans la matière concrète. Mais, pour la pensée caractéristique que tentent de restituer ces pages, la fin du monde se définirait au contraire le plein de la qualité dans la perte de la quantité. Ce qui spécifiait l'Est pour lui-même, ce qui l'explicitait (disons Akṣobhya, par exemple), se rapprochera du terme antagoniste (Amitābha) sans renoncer à soi-même. C'est la distance entre les deux qui seule s'anéantit, et quand les deux Tathāgata rentrent l'un dans l'autre, ils se réalisent en un être commun, lequel réunit et neutralise leurs qualités en perdant les conditions de leur répartition séparée dans l'étendue. De dix « pensées », on en fait une. Le total n'est plus Akṣobhya, ni Amitābha, ni aucun autre, et les enferme pourtant : tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est le « cœur » de celui qui pense ainsi.

Sous des images empruntées à la réflexion primitive, c'est bien un des symboles les plus remarquables que l'on ait inventés pour exprimer la condition purement idéale d'une conscience ayant surmonté sa dispersion dans un monde auquel elle s'appliquait, et dont elle a maintenant extrait l'essence en se retirant en elle-même. Le retour de l'Est et de l'Ouest au point zéro du processus préfigure ainsi, à bien considérer les choses, la réalisation transcendante du Dharmakāya, en qui les contraires sont conciliés. Il est superflu de faire observer l'étroit accord de cette dialectique et de la cosmologie royale chinoise, reposant elle aussi sur des oppositions partie à partie, issues d'une neutralité où elles s'annulaient réciproquement et destinées à s'y rejoindre dans un même état sans expansion.

§ II.

Çākyamuni, Maitreya et Amitābha.

Nous terminerons par trois indications de détail qui préciseront l'ordre historique des doctrines successivement étudiées dans cette note et qui en illustreront les trois phases essentielles : à savoir, comment le mahâyânisme, en se développant, a repris le thème initial des Pas du Buddha ; comment se sont posées l'une par rapport à l'autre la foi en Maitreya et la croyance au Paradis d'Amitābha ; enfin, comment ce dernier se place relativement à notre monde terrestre.

On lit dans le *Lalitavistara* qu'au moment où Çākyamuni eut accompli son septième pas, « les Buddha Bhagavat qui demeurent aux dix points de l'espace de la réunion des mondes donnèrent à cet endroit de la terre la nature du diamant, de sorte que la grande terre en cet endroit ne fut pas bouleversée » (1). Le miracle se reproduisit lorsque le Buddha fut sur le point de parvenir à l'illumination suprême : l'esplanade de Bodh-gaya, le Bodhimaṇḍa, s'aplanit magiquement. « Et cet endroit de la terre, qui est de la substance [*sāra*] des trois mille grands milliers de mondes, solidifiée par le diamant, resta une essence de la nature du diamant, qu'on ne peut briser... » (2) C'est bien une cime du monde qui est ainsi réalisée, une Terre pure avant la lettre, car : « le grand Brahmā qui préside aux trois mille grands milliers de mondes, dirigea, en ce moment, cette partie du monde appartenant aux trois mille grands milliers de mondes devenue unie comme la paume de la main, sans pierres et sans gravier, etc... Et ni les Lokāntarika, ni les Kālaparvata, ni les Cakravāla et Mahācakravāla ne furent plus aperçus... » (3).

(1) Trad. Foucaux, I, p. 80.
(2) *Ibid.*, p. 240.
(3) *Ibid.*, p. 238-39.

Le *Lalitavistara* possède donc la théorie complète du maṇḍala de la cime cosmique, et, si nous nous reportons aux miracles accompagnant les Sept Pas, nous constaterons qu'il l'utilise précisément dans sa description de l'épisode dont nous avons vu que la doctrine est en grande partie dérivée : c'est un choc en retour. Toutefois, le texte du *Lalitavistara* semble plus concis, moins imagé, en ce qui concerne le Septième Pas de la naissance, qu'il ne l'est à l'endroit du Bodhimaṇḍa. C'est que le motif est essentiel dans le second cas, et surajouté dans le premier, où par la mention de l'efficace des Tathāgata des dix régions le compilateur se contente de développer le miracle ancien de l'aplanissement de la terre. Mais on distingue, malgré cette différence de détail, un certain souci de représenter la scène qui eut lieu à la naissance du Bodhisattva comme une image anticipée de la Bodhi elle-même (1).

D'ailleurs, le *Lalitavistara* abonde en données qui confirment point par point le système des Terres transcendantes que nous venons d'essayer de rétablir en sa valeur primitive. Dès le miracle de la naissance, il est intéressant de voir les Tathāgata des dix quartiers se réunir pour soutenir par leur commune puissance la manifestation de Çākyamuni. Mais les développements que comporte la scène du Bodhimaṇḍa sont bien autrement explicites. Cent mille Terres de Buddha, aux dix points de l'espace, entourent la Terre pure où Çākyamuni va atteindre l'Illumination. « Et tous ces champs de Buddha apparurent comme un seul : *sarvāṇi ca tāni buddhakṣetrāṇy ekam iva buddhakṣetraṃ saṃdṛçyante sma* » (2) : matérialisation saisissante, il nous est maintenant loisible de l'observer, du principe des dix pensées en une, et de la recomposition du Corps de la Loi dans la personne d'un Buddha central, qui va être ici Çākyamuni. L'essence de tous les « dharma » du monde est si bien présente au *bodhimaṇḍa*, qu'on peut dire que cet endroit *est* à lui seul toute la multitude des mondes (3) : c'est là que « Brahmā vint se poser à la tête du Monde des Trois mille chiliocosmes ». Foucaux traduit : « ... partie du monde appartenant aux trois mille grands milliers de mondes ». C'est une glose, mais intelligente. En cet emplacement est en effet concentrée l'essence [*sāra*] de tous les mondes nivelés au-dessous d'un sol de diamant indestructible [*abhedyavajramaya*]. Ils se trouvent présents dans le maṇḍala qui les domine. Leur essence est passée en lui, et c'est pour cela qu'il est dit « consolidé par le diamant [*vajra* : on pourrait comprendre en même temps ' essence de foudre ', — les deux vont ensemble] des trois mille grands Chiliocosmes [*trisāhasramahāsāhasralokadhātuvajreṇābhidṛdha*] » (4). Ainsi l'aplanissement d'un monde est désormais conçu comme

(1) Cf. supra, p. 822, 837.

(2) *Ibid.*, p. 238-39 ; ed. Lefmann, I, p. 277.

(3) Noter la persistance, sous les développements métaphysiques, du schéma traditionnel de la concentration d'un territoire, voire du monde lui-même, en un site magique. Le bouddhisme le plus savant reste fidèle, sans le savoir, aux principes des vieux cultes chtoniens.

(4) Ed., p. 278.

une surface de diamant (*vajra*), contenant l'essence indifférenciée du monde au-dessus duquel elle se place, et supprimant alors sous elle toute la diversité où joue la transmigration dans l'étage du monde considéré. Nous retrouvons là le « sol de diamant » du rituel tibétain assurant l'obtention d'une longue vie, qu'aux premières pages de cette recherche nous avions rapproché du blocage du Barabuḍur (1). Et nous voyons aussi maintenant que cette cérémonie magique des Tibétains reste d'accord avec le principe fondamental des documentations si variées passées en revue depuis : sur le niveau transcendant où il s'agit d'accéder, on échappe au temps et à la servitude qui promet à la mort tous ceux qu'il tient.

Au delà du cours du temps, et au point suprême du monde, le Çākyamuni du *Lalitavistara* a rejoint l'essence des Buddha des dix directions : il est pour notre terre un intercesseur. Il se place momentanément entre eux et des créatures inférieures, qui ne peuvent les atteindre qu'à travers lui. Si l'on accepte l'image, d'eux tous il est la *polarisation* à notre profit. On voit sans peine que cette doctrine, qui est la doctrine cachée du Mahāyāna, contenait déjà en puissance la théorie des Terres pures. Elle permet en même temps de discerner, entre le Buddha historique et les Tathāgata abstraits, l'existence d'un rapport mystique du tout aux parties analogue à celui que décrit ésotériquement le *Lotus de la Bonne Loi*. Elle nous paraît donc, par cette double affinité, fournir une explication simple, coordonnée et humaine d'une littérature religieuse et philosophique dont on a souvent mal reconnu la valeur ainsi que l'unité.

Le dogme n'a nulle part trouvé une expression plus condensée et plus fidèle que dans une inscription chinoise de 543 p. C. traduite par CHAVANNES, et que nous entendrons mieux, après ce qui précède : « La sainte intelligence est intensément profonde ; si on n'a pas des images, on n'a pas le moyen d'en voir le véritable aspect. C'est pourquoi soixante-dix personnes, à la tête desquelles est l'homme pur et croyant, disciple du Buddha, Lo Tseu-k'ouan, révérencieusement pour le bénéfice de Sa Majesté l'Empereur, pour celui de leurs ancêtres de sept générations, et pour celui de leurs parents encore en vie, on fait avec respect une image en pierre de Che-kia (Çākyamuni). Ils désirent que, par ce moyen, les innombrables êtres du monde de la Loi de tout leur cœur fassent retour à l'impersonnalité ; que cette action méritoire s'étende en même temps aux êtres extérieurs et au moi ; qu'on abandonne la double individualité, cause d'attachement ; que l'être et le non être n'aient plus qu'un seul nom ; que, profitant de la réalité et employant la présence momentanée, la pensée des dix régions se transporte au delà » (2). Voilà un compendium du Mahāyāna, si profondément conçu qu'il exprime l'essence du bouddhisme en sa pleine généralité et que le Petit Véhicule n'y trouverait guère à reprendre ; et c'est

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 360.
(2) *Six monuments . . .*, p. 17-18.

en même temps le programme d'un art religieux. L'image de Çākyamuni est substituable à ce Buddha, parce qu'elle est un signe de même nature que sa personne. Le Dharma, la Loi, ou plus précisément l'essence des dix Régions s'est « historiquement » concentrée pour un temps en lui. Avec à peine moins de prestige, la réalisation artistique sera aussi une réalisation magique, à l'exemple de la réalisation historique. Aussi peut-on dire qu'il subsiste quelque chose du Buddha dans sa statue (1).

Çākyamuni est ici le centre de la révélation. C'est par son intermédiaire que les créatures réalisent dans leur cœur le retour à l'impersonnel 歸无; ce dernier terme, comme CHAVANNES le remarque bien dans sa note, « n'est pas à proprement parler le non-être; c'est l'absence de personnalité » — ou plutôt, dirons-nous, le substrat de toutes les personnalités, atteint à travers le total mystique et universel de ces personnalités (d'où la nécessité de l'intercesseur ou de son image) et réalisé dans le cœur (心) du fidèle : nous avons suivi le processus. On a vu que le total de l'être se réalise dans la non différenciation qui est le Dharmakāya : être et non être n'y ont plus qu'un seul nom. Mais pour cette conquête de l'impersonnalité, il faut s'appuyer sur le Buddha historique, apparition momentanée mais totale, et aller jusqu'à son essence, qui est au-delà du momentané. « Le mot 實, réalité, désigne le Buddha dans son essence, en tant que noumène; le mot 權, momentané, désigne le Buddha dans son apparition momentanée au milieu du monde sensible, en tant que phénomène. » (2) Le Buddha momentané saisit donc l'esprit et le conduit vers le Buddha essentiel. Pour cela, le Buddha « historique » s'identifie au monde en s'égalant particulièrement aux Buddha des dix régions : c'est le déploiement du Grand Miracle ; mais il faut ensuite aller plus loin que cette expansion et obtenir que ces Sambhogakāya multiples reviennent se perdre dans l'unique Dharmakāya, qui est l'Impersonnel, et qui est aussi le cœur « unifié » (— 心) du fidèle : « Que la pensée des dix régions se transporte au delà 十方思運矣 » : c'est sur ce vœu que s'achève l'inscription. CHAVANNES commente : « Que la pensée des êtres qui sont dans les dix régions de l'univers se transporte au delà de ces dix régions et atteigne à l'absolu » (3). Cette extension du sens est bien dans l'esprit de la doctrine, le procédé mental qui s'accomplit dans la personne de chaque fidèle étant inséparable du procédé total poursuivi lentement dans l'infini du monde : on ne réalise par la Bodhi pour soi, car on n'est pas soi à part de l'univers, et tout l'univers deviendra Buddha en même temps. Cet événement merveilleux est préfiguré par l'illumination individuelle, mieux, par chacune des pensées aboutissant à l'« unification » du cœur : réalisation anticipée, conformément à la loi arithmétique si souvent retrouvée dans le cours de nos recherches et où l'unité de l'ordre inférieur

(1) Cf. BP., p. 212-213, 248-255.
(2) *Six monuments...*, p. 18, n. 4.
(3) *Ibid.*, n. 5.

est l'esquisse de la Grande Unité, ou celle-ci sur un plan réduit. Sans avoir reconnu ces conséquences, et sans avoir pu mesurer par elles la portée de sa conclusion, CHAVANNES ne s'est donc pas égaré en la formulant. Le texte fait évidemment allusion à la réalisation personnelle et si l'on veut prophétique de ce retour à l'absolu, dans le cadre d'une cosmologie symbolique : c'est la doctrine des Dix pensées en une qu'enregistre le monument chinois, mais en la rapportant à Çākyamuni et non à Amitābha.

***

On n'opposera plus, comme PETRUCCI et d'autres après lui, la religion des sculpteurs du Yun-kang et Long-men et celle des artistes de Touen-houang. Pour les premiers, Çākyamuni était déjà l'instrument d'une révélation transcendante. Pour les seconds, il l'est resté. La dévotion à Amitābha a si peu fait oublier le Buddha historique que c'est lui que nous voyons sans doute dans la plupart des grandes compositions fondées sur l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, où il révèle dans sa personne le Jina céleste, conformément à la doctrine même du sūtra. C'était déjà la doctrine des grottes chinoises, où l'on a sculpté des statues de Çākyamuni dans l'espoir de renaître à la Terre pure occidentale, auprès d'Amitābha : « La troisième année yong-p'ing, le vingt-neuvième jour du onzième mois (14 janvier 511) la bhikṣuṇī Houei-tche, pour le bénéfice de ses ancêtres, tant hommes que femmes, de sept générations, et de ses père et mère qui l'ont mise au monde, a fait avec respect une statue de Che-kia (Çākya) ; elle souhaite obtenir d'assurer ainsi sa naissance dans la région d'occident, dans le pays de la joie merveilleuse... » (1). En s'appuyant sur la présence momentanée figurée par cette statue, on passe à la région d'Occident : ce mécanisme est maintenant clair pour nous. La dévotion à Amitābha n'a donc pas éliminé Çākyamuni de l'art de Touen-houang, pas plus qu'à Yun-kang et Long-men l'apparente prédominance iconographique de Çākyamuni n'avait exclu l'adoration spéciale d'Amitābha, à travers la personne et l'image du Buddha historique. C'est faute d'avoir saisi en toute son ampleur le système du Mahāyāna qu'on a voulu introduire un conflit entre les deux tendances : elles sont en réalité complémentaires, et, jusqu'à l'époque où la ruine de l'Inde bouddhique a compromis la suprématie de Çākyamuni, elles n'ont cessé de se supposer l'une l'autre.

Du même coup tombe en grande partie l'opposition que l'on s'est complu à imaginer entre la dévotion à Amitābha et le culte du futur Buddha « humain », Maitreya. C'est un dogme de la bouddhologie européenne que le premier ait supplanté le second, notamment en Chine et en Asie centrale, et c'est devenu un lieu commun d'en faire des rivaux. Qu'ils reconnaissent une diversité

(1) *Miss. Arch.*, I, II, p. 493-494.

d'origine et que des différences profondes séparent les rôles qu'on leur prête dans les textes, cela ne se nie pas. Mais, ce dont on ne s'est pas aperçu, c'est que ces oppositions, dans la plus large mesure, sont complémentaires (comme l'opposition d'Amitābha et de Çākyamuni) et non pas exclusives. D'où qu'il vienne, Amitābha s'est intégré dans le bouddhisme à la faveur d'une division idéale de la personne du Buddha « humain » : on l'a admis à titre de composante spirituelle de ce dernier — de Maitreya aussi bien que de Çākyamuni.

C'est même ce qui a le plus sûrement travaillé à la fortune de ce personnage : la théorie le faisait survivre à la dissociation de l'éphémère accord des dix régions en la personne de Çākyamuni, et laissait les fidèles libres de s'ingénier à l'atteindre dans son séjour immatériel. Mais, tous les textes en font foi, on va chez lui pour attendre le nirvāṇa, non pour le réaliser. Où et comment l'Illumination suprême se réalisera-t-elle pour les élus de la Sukhāvatī ? Plusieurs interprétations de ce point capital ont pu se recommander à des titres divers ; la seule qui nous soit historiquement connue par le détail, saisie dans le vif de la conscience religieuse, et avec le nom des témoins au-dessous de la date, c'est à l'épigraphie chinoise, donc à Chavannes, que nous en sommes redevables : c'est, dans ce système, auprès de Maitreya et par la vertu de son enseignement que l'on atteindra un nirvāṇa attendu, jusqu'à la venue du nouveau Buddha humain, dans la Sukhāvatī du Jina transcendant.

Comme Çākyamuni qu'il « double », Maitreya a donc beaucoup plus de contacts avec la théorie des Terres transcendantes qu'on ne se l'est figuré jusqu'ici. Toute l'essence des Buddha des dix quartiers s'était réunie en Çākyamuni, réalisant sous ses traits, et par derrière sa réalité contingente, l'unification momentanée du Dharmakāya. Ce miracle ne se reproduira-t-il pas quand Maitreya viendra naître en ce monde ? L'image de Maitreya, de ce fait même, n'est-elle pas dès maintenant un moyen d'accès auprès des Buddha transcendants, tout comme l'était l'image de Çākyamuni, et ceci d'autant mieux qu'un lien fondamental réunit ces deux expressions iconographiques ? Ecoutons les donateurs de Long-men : « Le onzième mois de la dix-neuvième année t'ai-ho (495), dame Wei-tch'e, femme de K'ieou-mou-ling Leang, qui a les titres de che-tch'e-tsie, grand dignitaire sseu-k'ong et roi de Tch'ang-lo, a prié des artisans de sculpter la pierre et de faire cette statue de Mi-le (Maitreya) pour le bénéfice de son fils défunt Nieou-hiue. Elle souhaite que Nieou-hiue abandonne ce monde de division et de sectionnement pour monter se divertir dans le domaine de l'illimité ; s'il est encore destiné à avoir des naissances, qu'il naisse dans les cieux à l'endroit où sont tous les Buddha, et, s'il naît dans ce monde, que ce soit dans une situation merveilleuse, heureuse et indépendante » (1). Tel est le pouvoir d'une image de Maitreya : par sa vertu, on peut espérer que l'on se réunira au Dharmakāya, par delà le monde de la division,

(1) *Miss. Arch.*, I, II, p. 473-74.

c'est-à-dire au delà des dix régions ; à défaut, on peut du moins aspirer à renaître dans le haut du monde, au niveau spirituel où se déploient « tous les Buddha », bref dans le concert cosmique des Sambhógakāya ; et même l'homme qui est lié à une naissance inférieure, la bienveillance de Maitreya l'y suivra. En l'espèce, le principal est d'observer que ce texte de la fin du Ve siècle attribue à Maitreya la même qualité d'introducteur aux Terres transcendantes dont nous avons vu jouir le Çākyamuni des sūtra les plus anciens. Il est vrai qu'ici Amitābha n'est pas nommé : on voit déjà cependant combien le Maitreya de Dame Wei-tch'e est loin de pouvoir entrer en rivalité véritable avec un Buddha des Terres pures.

Il est surprenant de constater comme la croyance à une opposition radicale d'Amitābha et de Maitreya a conduit à négliger les documents les plus clairs et les plus accessibles, au détriment de notre connaissance de l'histoire religieuse. On doit il est vrai à M. PELLIOT une tentative de redressement, dans un paragraphe court et ferme de son bel article sur *Les Fresques de Touen-houang et les fresques de M. Eumorfopoulos*. « Parlant de l'iconographie de la Chine centrale... M. WALEY a dit que le Ve siècle était dominé par Maitreya, le VIe par Çākyamuni et le VIIe par Amitābha. Si on entend par là que le culte d'Amitābha ne se développe pas avant l'an 600, j'en tombe d'accord et même je crois qu'il ne devint vraiment populaire qu'à partir du milieu du VIIe siècle ; dans le second quart de ce siècle, le grand pèlerin HIUAN-TSANG concevait encore l'espoir de sa vie future comme une renaissance au ciel Tuṣita de Maitreya et non dans la Sukhāvatī occidentale d'Amitābha. Même quand Amitābha s'est imposé de plus en plus, le culte de Maitreya a dû se modifier parallèlement aux croyances qui faisaient prospérer celui d'Amitābha, mais il n'a pas été abandonné. Une dédicace invoquée par PERI (*BEFEO.*, XI, p. 447) nous montre un donateur faisant exécuter dans une grotte de Long-men, en 680, cinq cents images de Maitreya. Un des textes classiques du culte de Maitreya a été encore traduit par le pèlerin YI-TSING en 701 (NANJIO, n° 207 ; cf. *BEFEO.*, XI, p. 444). Le culte de Maitreya subsiste encore longtemps après, et aussi bien au milieu qu'à la fin du Xe siècle nous voyons des dévots souhaiter d'aller renaître dans la « cour intérieure » du ciel Tuṣita, c'est-à-dire auprès de Maitreya » (1).

Cet exposé réserve dans une certaine mesure les droits de Maitreya ; il sacrifie peut-être encore trop cependant à l'idée courante que Maitreya et Amitābha, tout en pouvant se juxtaposer, s'excluent au fond. PERI signalait la popularité prolongée du culte de Maitreya, « qui ne disparut que devant celui d'Amitābha ». M. PELLIOT note bien qu'il n'a pas disparu. Mais il n'a pas été jusqu'à observer que les deux cultes, en Chine comme dans les sources indiennes, sont allés de pair, et qu'ils s'y complétaient en s'interpénétrant,

(1) *Revue des Arts Asiatiques*, V, 1928, p. 201.

toujours comme dans l'Inde. Il est bien vrai et il était intéressant de noter que HIUAN-TSANG a formulé, au VIIe siècle, le vœu d'aller renaître au Tuṣita, près de Maitreya, et non à la Sukhāvatī, près d'Amitābha. Mais il y avait mieux à dire: c'est qu'à Long-men, depuis le début du VIe siècle jusqu'à la fin du VIIe, maints donateurs ont fait le vœu d'aller renaître à la Sukhāvatī d'Amiṭābha par le mérite acquis en élevant une statue de Maitreya, ou bien ont formulé celui et d'aller renaître provisoirement auprès d'Amitābha, et de naître ensuite sur un lotus auprès de Maitreya, pour assister à son enseignement et se faire ouvrir par lui le nirvāṇa: où est la prétendue opposition des deux Buddha ? Voilà la donnée, en sa brutalité.

« La troisième année yong-p'ing, le quatrième jour du neuvième mois (21 octobre 510) la bhikṣuṇi Fa-k'ing, pour le bénéfice de ses ancêtres, tant hommes que femmes, etc... a fait avec respect une statue de Mi-le (Maitreya) ; elle désire obtenir par là que, dans les existences futures, elle assure sa naissance dans le pays des félicités exquises de la région d'Occident,... en outre, elle souhaite pour elle-même de naître avec Mi-le (Maitreya) dans un lotus et sous l'arbre [aux fleurs de dragon]... » (1). Le 24 mars 511, c'est le fonctionnaire du 5e rang Houang Yuan-tō qui fait exécuter une statue de Maitreya au profit de sa mère défunte, pour qu'elle ait « sa naissance assurée dans la région d'Occident.». Il souhaite aussi que tous les êtres vivants deviennent ensemble des Buddha (2). Or, près de deux cents ans plus tard, aux toutes dernières années du VIIe siècle, alors que le culte d'Amitābha aurait dû avoir éliminé celui de Maitreya, ils étaient toujours si peu en conflit que c'est encore à la fondation d'une statue de Maitreya que recourt le pieux K'ong Sseu-yi pour obtenir que tous les êtres encore liés par la transmigration « obtiennent promptement de naître dans la terre pure (生淨土) » et que « simultanément ils deviennent Buddha » ; la date : 27 juin 696 (3). Auprès de ces dédicaces nous en trouvons d'autres où les mêmes vœux se formulent sur une statue de Çākyamuni, et non plus de Maitreya : la bhikṣuṇi Houei-tche, déjà citée, souhaite par ce moyen, en 511, non seulement « d'assurer sa naissance dans la région d'Occident », mais de « naître avec Maitreya sur une fleur de lotus » (4). On a là autant d'attestations décisives d'un système religieux où se combinent le Buddha historique des sūtra, le Buddha humain qu'il préfigurait, qui attend son heure au ciel Tuṣita et qui lui succédera, et enfin les Tathāgata abstraits, monnaie idéale d'un type de Buddha « total » et momentané réalisé par exemple par le Çākyamuni du *Lotus*, et à travers lesquels le fidèle atteint réellement, pour ainsi dire, les Jina transcendants. Ceux-ci sont donc matériellement coupés de ce monde

(1) *Miss. Arch.*, I, II, p. 493.
(2) *Ibid.*, p. 494.
(3) *Ibid.*, p. 427.
(4) *Ibid.*, p. 494.

en attendant la venue de Maitreya ; ils sont accessibles cependant, faute de mieux, à travers la statue de Çākyamuni, ou celle de Maitreya, ou à travers des statues unissant les deux, et ils sont aussi accessibles mentalement par les procédés extatiques décrits dans les textes amidistes. C'est là le bouddhisme des Terres pures en son plein épanouissement, tel que l'Inde a pu le transmettre à l'Asie centrale et à la Chine, avec des textes comme le *Lotus de la Bonne Loi*, les *Sukhāvatīvyūha*, etc., où il est important d'observer qu'auprès du Buddha Çākyamuni, organe de la révélation transcendante, une place de premier plan est réservée à son futur successeur, le bodhisattva Maitreya, qui paraît soit sous ce nom, soit sous celui d'Ajita (1). Un témoignage concordant est d'ailleurs apporté par les sūtra fondamentaux du culte maitréyen ; ils posent eux aussi, avec toute la netteté désirable, le triple étagement de la Loi : on va du Buddha historique à Maitreya, et de celui-ci aux Buddha transcendants des dix régions. Selon le *Mi-lei tch'eng fo king* 彌勒成佛經, la ville de Maitreya s'élèvera sur une terre « plate comme un miroir » ; « c'est l'observation de la doctrine du Buddha actuel [Çākyamuni] qui donnera d'y renaître, 由今佛種大善根行慈心報俱生彼國. Ceux qui y auront vécu iront pour la plupart renaître après leur mort dans le ciel de Brahmā devant les Buddha [litt. devant *tous* les Buddha] 命終多生大梵天上及諸佛前 » (2). Ce texte établit une transition : la naissance en présence de tous les Buddha y est localisée dans un ciel de Brahmā, en lequel il est facile de reconnaître le mandala constitué par l'essence [*sāra*] des terres de Buddha des dix régions, sur lequel nous avons vu que le *Lalitavistara* faisait nommément régner le Grand Brahmā suprême des trois mille grands chiliocosmes (3). Dans les textes de cette catégorie, les Buddha des dix régions se présentent donc sur un pied de parfaite égalité. Le point d'insertion et le propre de l'amidisme, en tant que ce culte se distingue du simple mahāyānisme, c'est d'avoir au contraire distingué Amitābha de ses collègues pour lui conférer une espèce de pouvoir centralisateur, en réunissant idéalement les dix régions dans son monde occidental. Mais on a vu que l'accès à ces régions en leur diversité, par d'incessants « voyages » transcendants, aussi bien qu'en leur totalité, est restée la définition même de sa Sukhāvatī : point de vue, comme nous le disions, sur les autres paradis. Ce caractère d'intercession idéale attribué à Amitābha n'est donc en somme que la transposition du pouvoir de Maitreya, lui-même démarqué d'un pouvoir qui aurait été historiquement l'apanage de Çākyamuni.

Pour achever de fixer ce point fondamental, il n'est d'ailleurs que de relire les inscriptions de Long-men, dont le témoignage sera plus éloquent encore, maintenant que nous sommes préparés à le pénétrer à fond : « Quand la doctrine

---

(1) SBE., XLIX, II, p. 2, 61 sq., 90 ; *Lotus*, passim.
(2) Peri, *BEFEO.*, XI, p. 444-45.
(3) Supra, p. 969.

de la loi fut pour la première fois mise en honneur, c'est alors que les 10 régions se rassemblèrent en une seule ; quand Çākya eut révélé sa réalité, c'est alors que tous les êtres doués de vie lui firent retour et se soumirent à lui » (1), etc. Le Grand Miracle mahàyàniste de la multiplication des Buddha, lié à l'espoir de renaître au-dessus du monde en leur présence, s'est ainsi centré à tour de rôle sur Çākyamuni, sur Maitreya et sur Amitābha, la phase antérieure étant chaque fois conservée par la doctrine nouvelle qui en partait pour aller au delà. De sorte que la révélation a été successivement d'essence « historique », prophétique et idéale, et que sous cette dernière forme, elle reste les trois ensemble. Selon les pays et selon les écoles, tel ou tel élément a passé, au cours des siècles, d'un rôle plus effacé à la prépondérance: il est impossible d'en douter, et l'étude de ces variations reste la plus riche matière historique dont disposera l'étude détaillée du bouddhisme ; encore ne les suivra-t-on pas avec sécurité, à ce que nous croyons, tant qu'on n'aura point nettement conçu l'unité dogmatique profonde de ces divers aménagements de la doctrine.



La croyance à une intercession de Çākyamuni et de Maitreya, si on lui restitue la place qui lui revient à la base de la théorie des Terres pures, rapprochera de notre terre l'image d'Amitābha, laissée trop flottante jusqu'ici, peut-être en partie par la faute de HODGSON, dont on reproduit trop docilement l'assertion erronée que les Jina n'ont jamais été bodhisattva en ce bas monde (2). Non seulement Amitābha a jadis vécu dans le Jambudvīpa sous le nom du bhikṣu Dharmākara (3), mais Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta, ses principaux bodhisattva, sont eux aussi originaires de notre monde (4). La Terre de Buddha d'Amitābha est, nous le savons, le haut d'un monde dont la base se trouve nivelée sous elle. Quel est ce monde ? Une déclaration énigmatique de Çākyamuni à Ānanda dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra* nous donnerait à penser que c'est le nôtre même : le plan de l'idéalité passerait au-dessus de la cime du Meru (5). Les indications relatives à l'origine terrestre d'Amitābha et de ses deux grands auxiliaires ne laisseraient pas d'appuyer l'inférence. Dans ce cas, en rapprochant la doctrine de l'*Amitāyur dhyānas°* et notre théorie du nivellement magique, il faudrait en fin de compte se représenter le mont Meru comme noyé à l'intérieur du sol de lapis-lazuli, au-dessous de la surface polie de la Sukhāvatī. Ce serait une disposition analogue à celle que nous avions cru découvrir au Barabuḍur : le schéma théorique

(1) *Miss. Arch.*, I, II, p. 595.
(2) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 349, n. 1
(3) SBE., XLIX, II, p. 26.
(4) *Ibid.*, p. 52 et n. 1
(5) Supra, p. 904, sq.

auquel nous étions arrivés comprenait en effet la pyramide du Meru ensevelie dans l'épaisseur du blocage (1). Hypothèse qui a pu paraître aventureuse. L'analyse qu'on vient de lire tend cependant à la confirmer, et d'autant mieux que nous sortons ici du domaine des suppositions : l'*Amitāyur dhyāna sūtra* décrit fort clairement l'insertion de l'axe cosmique à l'intérieur de la masse compacte de vaiḍūrya (lapis-lazuli, ailleurs c'est du diamant) qui recouvre les mondes de la réalité sensible et les annule en elle. La seconde des méditations graduelles sur Amitāyus et son paradis comporte la perception d'un de ces sols de lapis-lazuli, qui sont unis, couverts d'un réseau de cordes d'or, etc. Mais dans ce témoignage textuel, à la différence du blocage de Barabuḍur, sa contre-partie architecturale, le sol est transparent, ce qui va nous permettre la vérification directe de l'hypothèse.

« On voit ensuite le sol de vaiḍūrya, brillant et translucide au dedans et au dehors. Au-dessous de lui se trouve une bannière (幢 *dhvaja*) faite de diamant, des sept joyaux et d'or qui soutient ce sol de vaiḍūrya. Cette bannière à huit pans occupe complètement les huit directions et les huit angles. Chaque face, dans chacune des directions, est composée de cent joyaux, chaque joyau contient mille rayons, chaque rayon a 84.000 colorations, etc. » (2) Dans sa traduction anglaise, M. Takakusu a été fort embarrassé par ce passage : « ... beneath this ground of lapis-lazuli there will be seen a golden banner with the seven jewels, diamonds and the rest, supporting the ground. It extends to the eight points of the compass and thus the eight corners (of the ground) are perfectly filled up. Every side of the eight quarters consists of a hundred jewels, etc. » (3). On peut se représenter une bannière unique « s'étendant aux huit points du compas et couvrant tout le terrain » comme une bannière à huit pans (4). Mais ce qui est vraiment difficile à réaliser, c'est la façon dont une bannière, quel qu'en soit le modèle, pourrait étayer et supporter (擎) le sol. « A banner supporting or lifting up the ground is rather strange, avoue M. Takakusu, but there is no other way of translating it. » (5) Le mot de l'énigme est fourni, croyons-nous, par le texte lui-même, quand il fait allusion, quelques lignes plus loin, à des bannières de pierreries qui ressemblent miraculeusement « à cent mille millions de Monts Meru » (6). La bannière d'or et de pierreries supportant ici la terre de Vaiḍūrya, à l'intérieur de laquelle elle apparaît par transparence, n'y figure donc sans doute pas autre chose que le Meru, noyé sous le nivellement

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, fig. 26, p. 380.

(2) *Taishō Issaikyō*, XII, nº 365, p. 342ᵃ, col. 9 sq.

(3) SBE., XLIX, II, p. 170.

(4) A huit pans, ou encore simplement octogonale, ce qui est l'interprétation de M. Demiéville, à qui nous avons soumis ce point.

(5) *Ibid.*, p. 170, n. 1.

(6) — — 寶幢如百千萬億須彌山, p. 343ᵃ, col. 4.

magique. Si notre interprétation est exacte, le mont cosmique avec tous les étages de la création qui se déploient sur ses flancs (1), est pris et annulé au-dessous du blocage miraculeux étendu sous les pieds d'Amitābha et de ses élus. Et par ce nouveau biais, ne voilà-t-il pas encore une fois le trait le plus singulier du monument javanais formellement expliqué par les textes indiens ?

(*A suivre*)

(1) C'est peut-être la facilité de représenter celle-ci en peinture qui aura amené la singulière idée de choisir une bannière comme symbole du Meru. On notera aussi que les textes védiques décrivent volontiers « l'étendard du sacrifice », qui est le feu ou la colonne de fumée s'en dégageant, comme « soutenant le ciel » au lever du jour : cette métaphore de la bannière qui porte le ciel dérive donc des anciennes notions cosmologiques relatives à la bi-partition des mondes, ce qui rendrait compte de l'emploi qui est fait de l'image dans le sūtra amidiste.

NOTES ET MÉLANGES

BRIQUETS EN FER
(fig. 47 et 48).

M. le Dr. JANSE a figuré (1) « un briquet en fer. Provenance : Västerbor, commune d'Öster Färnebo, Gestricie, Suède orientale. Musée Historique de l'Etat (Stockholm) n° 5237 » Cette pièce semble être de l'époque des Vikings (800-1050) ; représentée ici en demi-grandeur (fig. 47 en I), elle n'a pas besoin d'être décrite. Elle offre de l'intérêt à cause de sa ressemblance avec un objet en usage encore à présent chez les Pong (2). Deux exemplaires nous sont tombés entre les mains ; l'un (fig. 47, en II, *a*, *b*, *c*) gisait à une profondeur de 50 centimètres dans la nécropole de Song Meng (Tran-ninh), près des jarres monolithiques nos 4 et 5 (3).

Description de l'objet (fig. 47, en II, *a*, *b*, *c*) :

Petite plaque de fer. Chacune de ses deux grandes faces, semblables et égales, pourrait être inscrite dans un hexagone ; dimensions maxima : longueur des grandes faces 86 millimètres ; hauteur, perpendiculaire à cette longueur, 31 ; épaisseur actuelle de l'objet 3. Un des côtés de l'hexagone est très long, rectiligne ; les extrémités adjacentes sont convexes,

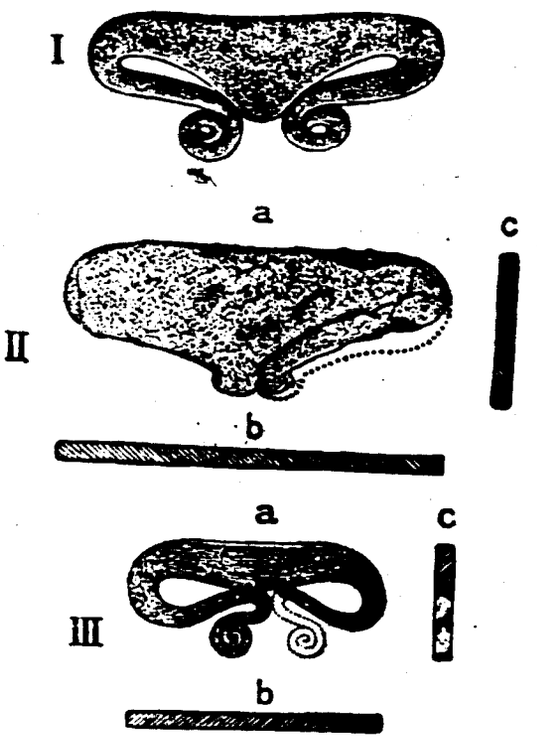


Fig. 47. — I. Västerbor, commune d'Öster Färnebo, Gestricie, Suède Orientale. Briquet en fer (Musée Historique de l'Etat (Stockholm), n° 5237. Grandeur ½, d'après une figure (1) du *Bulletin of Far Eastern Antiquities*).

II. *a*, *b* et *c*. Song Meng, Tran-ninh, Laos). Briquet en fer pong. Grandeur ½. *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale.

III. *a*, *b* et *c*. Yunnanfou. Briquet en fer (Yunnanfou 14) actuel, acheté à un Chinois au marché de bric à brac. Grandeur ½. *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale.

(1) JANSE, *loc. cit.*, fig. 4, p. 105.

(1) JANSE, *Un groupe de bronzes anciens*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm. Bulletin n° 3, 1931, p. 105, fig. 4.

(2) Pong ou Phong, montagnards du Haut-Laos d'une culture très attardée.

(3) Quand nous avons déterré cette pièce, notre interprète et nos coulis ont tout de suite reconnu un briquet pong.

rondes; les quatrième et cinquième côtés, concaves, sont opposés au plus allongé, au premier; le sixième est fait de deux petits cercles adjacents. Très altérés, ils semblent être chacun la continuation d'une branche grêle se détachant de l'objet, comme dans le modèle suédois.

Pièce convertie presque en entier en hydrate ferrique, fort déformée. Elle ne paraît pas contemporaine du mobilier entourant les jarres monolithiques; elle est sans doute plus récente; elle aurait glissé dans les couches archéologiques. La ressemblance avec le briquet suédois est frappante, destination, forme, dimensions; inutile de les comparer, les figures suffisant. L'autre briquet, assez analogue, d'après nos souvenirs, payé par nous à des Pong, des Hua Pan, a été envoyé au Musée du Trocadéro.

M. le Dr. JANSE, étant allé à Yunnanfou, acheta à un Chinois, au marché de bric-à-brac, un briquet en fer (Yunnanfou 14), d'une forme très voisine de celle de la pièce suédoise.

Description de l'objet (fig. 47, en III, *a*, *b*, *c*):

Il se compose de ce que j'appellerai le corps, continué par deux branches[1] repliées en dedans, terminées chacune par une spirale. Le corps serait assez semblable à la même partie de l'objet suédois si la saillie inférieure était plus prononcée. Dimensions maxima: longueur totale 56; hauteur totale 26; épaisseur 4.

Rapports et différences. — Dans le briquet suédois, la partie inférieure[2] décrit un angle très proéminent, mais à sommet atténué[3]. La pièce pong présente cette même particularité. Pour l'objet chinois, l'angle est remplacé par une courbe, nous venons de le dire, peu accentuée. Dans l'instrument de Scandinavie, deux branches symétriques d'un parcours très simple, se terminent chacune par une spirale, ne faisant guère qu'un tour et demi; celle de gauche, dans la figure, est enroulée dans le sens que suivent les aiguilles d'une montre. Les deux branches dans l'échantillon de Yunnanfou s'étalent davantage, convergent, puis s'écartent et sont continuées chacune par une spirale d'un tour trois quarts environ; celle de gauche est enroulée dans le sens opposé à celui du trajet des aiguilles d'une montre. Ces parties déliées sont à peine indiquées dans le spécimen du Tran-ninh.

Remarques. — Si l'on considère le briquet suédois comme l'étalon, on a deux divergences intéressantes: les Pong, ou leurs fournisseurs les Laotiens, et les Kha, mauvais forgerons, ignorants, maladroits, ont simplifié à l'excès. Les Chinois, bons ouvriers, habiles, employant des procédés un peu moins primi-

---

(1) L'une d'elles a été cassée.

(2) Inférieure dans la figure.

(3) Cet angle se retrouve dans un anneau en fer auquel sont attachés trois objets en miniature. L'anneau « n'est probablement qu'un briquet transformé... » (JANSE, *loc. cit.*, p. 105, fig. 5).

tifs, ont cherché à embellir le modèle avec des courbes plus savantes, plus compliquées.

Une question se présente, celle du symbolisme. La forme presque triangulaire du corps de l'objet, l'enroulement des spirales, n'avaient-ils pas un sens magique ou mystique ? Les montagnards du Tran-ninh ont en somme respecté ces dispositions. Les Chinois les ont modifiées ; ont-ils conféré ainsi d'autres propriétés mystérieuses à l'objet ?

Trouver aux confins de l'Asie sud-orientale des objets ayant des affinités avec une pièce du Nord de l'Europe occidentale, fabriquée peut-être il y a onze siècles, doit paraître extraordinaire. Examinons d'abord le cas des Pong : 1° Distance énorme dans l'espace : les Vikings étaient de grands pillards ; voyageurs intrépides, ils ont semé à travers le monde leurs modèles, copiés ensuite par les indigènes. 2° Eloignement considérable dans le temps : les Pong sont des montagnards qui n'auraient subi aucun métissage ; ayant eu sans doute peu de contact avec les autres hommes, ils ont pu conserver pendant des siècles les mêmes modèles. A présent tout au moins, ce ne sont pas eux qui façonnent les objets en fer ; ce sont des Laotiens ou peut-être des Kha (1). Ces grossiers forgerons ne peuvent produire qu'un travail fruste ; ils seraient incapables de copier la pièce du Musée de Stockholm.

Pour les Chinois, tout est différent. L'échantillon a été acheté à Yunnanfou ; mais où les Célestes l'ont-ils fabriqué ? Même s'il a été façonné sur place, ceux qui l'ont vendu, ne font pas, comme les Pong, partie d'une poignée d'hommes ayant, de génération en génération, une culture stagnante. Ils appartiennent à un immense groupement ethnique, hétérogène, vivant, grouillant, que la voie de la steppe et d'autres encore mettent depuis des siècles en communication avec l'Occident.

Déjà avant le début de notre ère, les Chinois furent de grands colonisateurs : « La civilisation chinoise rayonna à la fois sur le Turkestan et les abords du Tibet. » (2) Un effort considérable fut fait sous la dynastie des Han, notamment pendant le règne de l'Empereur Wou (140-87).

Une dernière observation : les indigènes d'Indochine, Annamites, Laotiens, etc., ont une tendance à tout simplifier : représentation d'objets qu'on leur propose comme modèles, recettes, ordonnances de médecins, etc. ; notre civilisation leur paraît hérissée de complications ridicules et si inutiles !

Dans le Haut-Laos, d'après nos constatations, deux cultures se sont juxtaposées aux époques historiques, celle des riches, des puissants, des prêtres ; thats et pagodes étincelants ; bijoux multiples, originaux, compliqués, travail-

---

(1) Dans un petit hameau kha, en pleine montagne, près de la nécropole de jarres monolithiques de San Hin Oume, il y avait un forgeron.

(2) Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, p. 146.

lés avec art ; étoffes luxueuses, enrichies d'or et d'argent ; ces admirables industries ont presque disparu ; les monuments sont en ruines ; les populations ont été, au Tran-ninh du moins, à peu près décimées. L'autre culture, celle des crêtes montagneuses, grossière, pauvre à l'excès, aurait été à peu près immuable. Chez ces hommes, on retrouverait peut-être des copies d'objets anciens, préhistoriques même, transformés plus ou moins par voie de simplifications (1). La question présente assez d'intérêt pour qu'on prenne la peine de l'étudier. Une objection cependant : quelques-uns des habitants des cimes sont de nouveaux arrivés, les Méo par exemple. Mais d'autres, les Pong, les Kha, sont établis là ou y ont été refoulés, depuis fort longtemps, croit-on.

La présence de ces deux briquets en Extrême-Orient est très remarquable.

Après coup, nous avons retrouvé dans nos collections un troisième objet (BNKK2), en fer, cassé aux extrémités. Il semble dériver de la forme du briquet suédois (Janse, fig. 4) et avoir même attribution.

Description de la pièce (fig. 48 en *a*, *b* et *c*) : petite plaque de fer ; chacune de ses deux grandes faces, semblables et égales, pourrait être inscrite dans un pentagone irrégulier : en haut, (dans la figure) une longue ligne concave, adjacente à deux petits côtés cassés ; en bas, au milieu, une convexité très prononcée, un demi-cercle. Dimensions maxima actuelles : longueur 64 millimètres, hauteur 17, épaisseur 2.

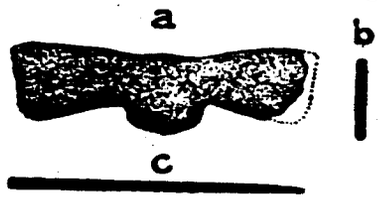


Fig. 48. — Pièce de Ban Na Kay Khia (B. N. K. K. 2), Cammon Laos : *a*) vue de face, *b*) coupe transversale, *c*) coupe longitudinale. Demi-grandeur.

Rapports et différences. — Cet échantillon est en partie cassé au bord ; mais les cassures n'étant pas symétriques dans les deux moitiés longitudinales, en comparant les tranches intactes, on peut reconstituer la pièce ; le côté gauche (de la fig. 48) la montre à peu près dans son intégrité.

En la comparant avec le briquet suédois, on constate que la longue ligne du haut est peu dissemblable dans les deux, que la courbe convexe médiane occupe même place, mais dans l'instrument du musée de Stockholm, elle se raccorde d'une manière élégante avec deux bords concaves ; tandis que dans le spécimen du Cammon, la jonction est sèche, brusque.

En outre, les deux branches, terminées chacune par une spirale (Janse, fig. 4), manquent dans l'objet laotien ; le plan fondamental semblerait bien être le même.

---

(1) Certains modèles, haches en fer, par exemple. Il faudrait se hâter de rechercher ce genre d'objets, car la pénétration au Laos, par le Siam, de marchandises européennes se fait vite et continuellement. Au Tran-ninh, dans les centres et à proximité des routes, les indigènes mettent une certaine coquetterie à se servir de briquets perfectionnés (achetés souvent dans les marchés), fabriqués en Allemagne, assure-t-on, et ailleurs. Les colporteurs n'atteindront-ils pas, tôt ou tard, les habitants des sommets ?

Malgré les différences, en raison des rapports, le spécimen indochinois paraît être un dérivé, simplifié, aux dimensions réduites, du modèle de l'époque de Vikings. Deux caractères nous ont cependant fait hésiter ; amincissement de l'objet (à droite, fig. 48 en *c*), comme cela se produit dans la région proximale d'une extrémité active tranchante, et faible épaisseur de cette petite pièce.

La convexité médiane inférieure a, croit-on, un sens symbolique ; elle se retrouve, un peu modifiée, dans le briquet suédois, dans un anneau en fer (JANSE, fig. 5) et dans la pièce du Tran-ninh.

Provenance. — L'échantillon laotien a été trouvé dans l'abri sous roche de Ban Na Kay Khia (1). Il gisait au sud, dans des dépôts de cuisine, en avant (1ère section), entre la surface du sol et 20 centimètres de profondeur, au milieu d'un mobilier actuel, fragments de verre, de pipes laotiennes, etc., avec quelques coquilles de Gastropodes.

Cet instrument, altéré à la surface seulement, est en bien meilleur état que la pièce de Song Meng.

Donc, à notre époque, des indigènes se sont servis au Yunnan et dans les deux provinces laotiennes du Cammon et du Tran-ninh de copies (modifications exécutées dans des sens différents) d'un briquet suédois fabriqué au temps des Vikings.

M. COLANI.

HACHE (?) PÉDIFORME

(fig. 49, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*).

Cet instrument (I 25.531) qui fait partie des collections du Musée Louis Finot (Hanoi), a une forme très particulière, rappelant celle de certaines haches en bronze, à douilles, de l'Extrême-Asie méridionale (2) (pl. v, fig. 3 b, etc.).

Description. Deux grandes faces : l'une creusée légèrement avec régularité, l'autre plane, sauf en son extrémité inférieure, du côté libre. Deux parties : le tenon et la région active (3). Deux tranchants : latéral et inférieur. Pièce tout à fait asymétrique.

---

(1) Laos, province de Cammon, abri sous roche situé dans un petit massif calcaire, au milieu de la forêt clairière qui s'étend au Nord de Thakhek, dans la plaine alluvionnaire du Mékong. Cette station est à 3 km. 650 en ligne droite, à l'Est du village de Na Kay Khia Ban Na Kay Khia).

(2) JANSE. *Un groupe de bronzes anciens propres à l'Extrême-Asie méridionale.* The Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm. Bulletin, n° 3 (1931), p. 99 à 139.

(3) Aucune délimitation ne les sépare ; cette division est un peu arbitraire.

Dimensions maxima : hauteur totale 95 millimètres, du tenon 61, du pied 34 ; largeurs du tenon 31, du pied 62. Epaisseurs du tenon, bord intérieur 10, bord extérieur 5 ; des deux régions actives, en bas 2, du côté tranchant 2.

Comme les mesures l'indiquent, la forme est compliquée ; malgré quelques cassures, on peut la reconstituer.

Tenon. Il se rétrécit vers le haut. Largeur maxima située dans la région où il se rencontre avec le pied. Le côté externe est un peu convexe, l'interne est assez conca-

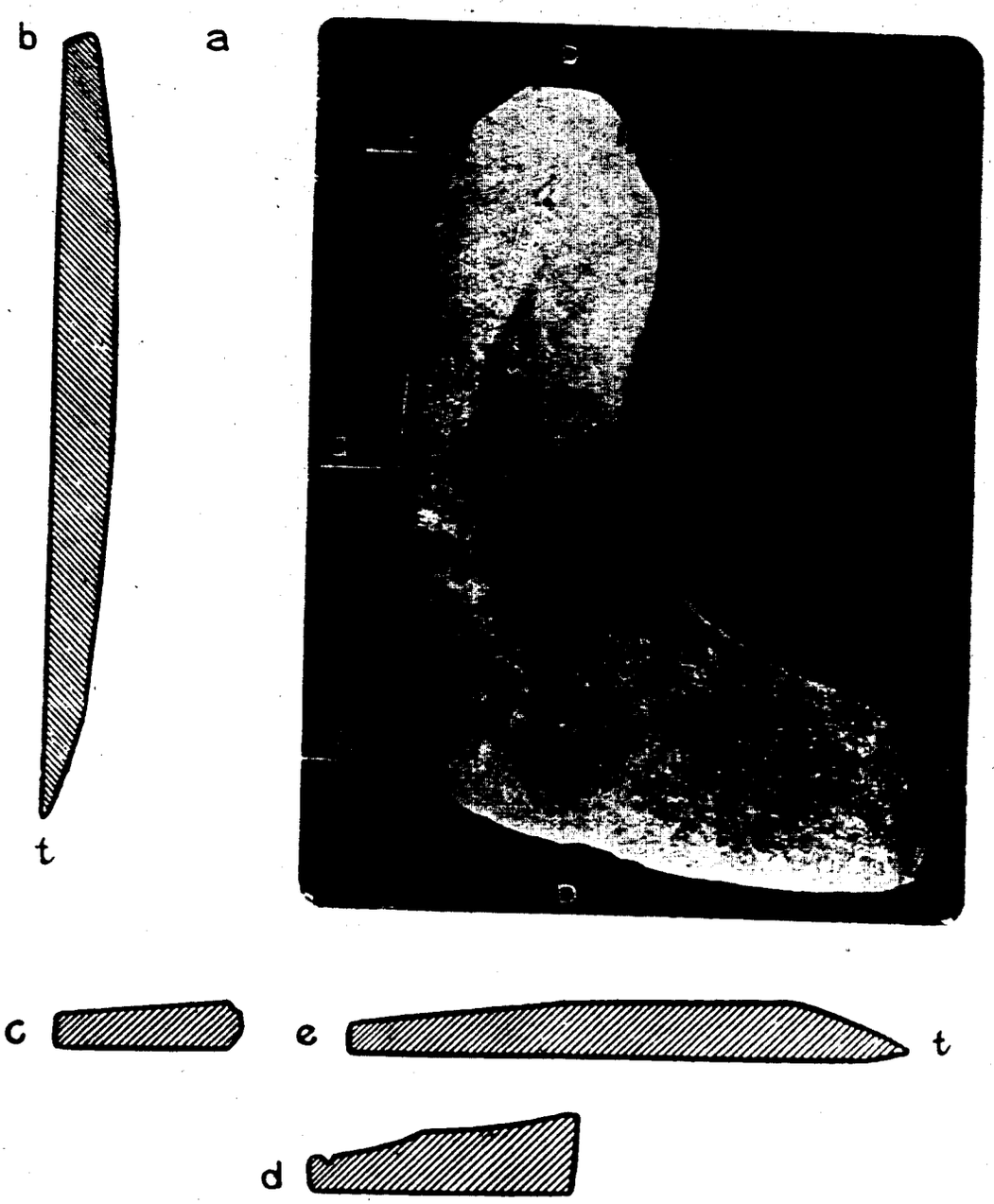


Fig. 49. — *a, b, d, e.* PIÈCE PÉDIFORME EN PIERRE POLIE : *a*, vue de la face la plus travaillée. *b*, coupe longitudinale, montrant au bas le biseau du grand tranchant. *e*, coupe transversale du bas montrant à droite les deux biseaux du petit tranchant. *c*, coupe transversale du haut. *d*, coupe transversale de la région médiane. Hauteur 95 millimètres. *t*, tranchant.

ve. La face qui n'est pas lisse est en réalité creusée par des artifices de façonnement. Ils ont produit une sorte de *décoration* longitudinale : deux plans un peu creux, semblables, parallèles, limités en bas par une pente aboutissant à la région active. *Pseudo-decoration* obtenue par l'amincissement de la portion destinée à la préhension, amincissement qui procède de l'intérieur, où elle est bordée par un léger bourrelet, vers l'extérieur, où elle est en partie longée par un trait de scie profond et court.

Pied. En bas, il est limité par une courbe convexe, à grand rayon, se raccordant sous un angle obtus avec le côté externe du tenon. En haut, une courbe concave, faisant insensiblement suite au bord du tenon. Le tranchant inférieur est encore en partie intact ; il occupe le bas de la pente pratiquée sur la face la plus travaillée, à dessein d'aiguiser le bord ; il est à un seul biseau. Le tranchant latéral doit avoir conservé presque sa forme primitive ; il a été obtenu par le même procédé ; mais la face lisse a, elle aussi, été mise un peu à contribution ; d'où deux biseaux.

Exécution des plus habiles, très soignée.
Roche verdâtre ; la patine empêche toute détermination.

Provenance. Ce que l'on croit savoir : cette pièce a été achetée à un indigène habitant la province de Sơn-tây. Ce que cet indigène a affirmé : objet trouvé au pied d'un rocher calcaire, au village de Kim-quan, huyện de Thạch-thất, province de Sơn-tây.

Rapports et différences. Malgré des recherches suivies, nous n'avons pas trouvé de représentations de haches pédiformes en pierre polie. En bronze, ce type est connu de l'Extrême-Asie méridionale. M. Goloubew (1) a figuré plusieurs pièces (pl. IX et pl. XVI, A, B et C) trouvées à Đông-sơn. Il représente (fig. 4, A et C, p. 15) l'emmanchement de haches asymétriques à douille : « On peut se demander si ce genre de montage (2) n'était pas réservé aux haches utilisées en guise d'armes de jet comme la *cateia* des guerriers celtiques et le boumerang des Australiens » (3).

L'instrument ou l'arme de Sơn-tây n'aurait-il pas eu même attribution ? D'après Deniker (4) « Le boumerang est une lame de bois dont la forme varie depuis une courbe très douce jusqu'à celle d'une équerre légèrement gauchie. Sa face inférieure est unie, tandis que sa face supérieure offre l'aspect hélicoïdal d'une portion de pas de vis. » Analysons : 1° notre pièce a la forme d'une équerre ; 2° le léger gauchissement existe ; 3° la face supérieure offre quelque peu « l'aspect hélicoïdal » ; cela expliquerait son ornementation énigmatique.

Deniker parle du rôle joué par la direction des fibres du bois dont l'objet est fabriqué. Avec le nôtre rien de semblable ; n'a-t-il cependant pas servi comme une sorte de javelot (5) ; la complication de la facture, étudiée plus

(1) Goloubew, *L'Age du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, BEFEO., XXIX, 1929, p. 1-46.
(2) Il est question du montage des trois haches A, B et C.
(3) Goloubew, *loc. cit.*, p. 15.
(4) Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 326.
(5) Un manche approprié à cet usage pouvait lui être adapté.

haut, aurait eu pour but d'augmenter l'efficacité de l'arme ? Une certitude n'est peut-être pas possible. A notre avis, il y a de fortes probabilités.

M. le Dr. JANSE (1) a représenté des pièces pédiformes d' « Indochine » (pl. I, fig. 4 a, b), du Tonkin (pl. IV, fig. 1 et 2 ; pl. V, fig. 3 ab), de Chine (pl. III, fig. 2 a, b, c) et en fer de la Suède occidentale (pl. I, fig. 3 a, 3 b). D'après l'auteur, « les haches pédiformes (en métal) ne semblent pas être fréquentes en Chine, hors du Yunnan ». Elles se rencontrent souvent en Indochine (p. 103).

A ces divers spécimens, notre hache ne peut être comparée, sauf pour le contour : encore n'est-il identique à aucun d'eux. Une question se pose : cet objet, si bien travaillé, est-il la copie, un peu modifiée, d'un instrument en bronze ? Ou serait-ce l'inverse : le bronze aurait-il reproduit la pierre ?

Age supposé. Cette arme (?) paraît être du Néolithique supérieur, mais elle pourrait aussi appartenir à l'Age du Bronze. Les indications vagues et incertaines relatives aux conditions dans lesquelles elle a été découverte ne nous sont d'aucune utilité.

M. COLANI.

TROUSSES DE TOILETTE HALLSTATTIENNE ET ACTUELLE

(fig. 50, *A*, *B*, *c*, et *d*).

La trousse actuelle est pour le curage des oreilles, nettoyage auquel les Annamites attachent une grande importance. Elle se compose de trois objets (fig. 50, *B*), chacun fait d'une seule pièce, une « pincette à épiler », un cure-oreille et un grattoir, unis par des chaînettes. L'ensemble est adapté en haut à un système de chaînettes, se terminant par un anneau que les femmes attachent à leur ceinture.

1° Grattoir. Une tige (fig. 50, *B*, à gauche et *c*) longue et mince ; une perforation supérieure, faite assez grossièrement, est destinée à recevoir le dernier anneau d'une chaîne. Le premier tiers environ de cette tige est tordu sur lui-même en une hélice à cinq tours, enroulée (enroulement dextre dans le sens opposé à celui que suivent les aiguilles d'une montre. La section transversale de l'extrémité distale est rectangulaire (fig. 50 en *c*). A ce niveau, l'objet est un peu aplati. Le contour du bas est convexe. Dimensions maxima : longueur, 78 millimètres ; largeur, 2 ; épaisseur, 1, 5.

2° Une « pincette à épiler » (fig. 50 *B*, au milieu), faite d'une lame plate. En haut, une sorte d'anneau est obtenu par le rapprochement des deux feuillets de la lame. En bas, les deux extrémités de la lame sont repliées en dedans avec ampleur, sous des angles peu obtus ; leurs bords, c'est-à-dire les mors, sont plats ; régions actives rectilignes. Dimensions : longueur, 51 millimètres ; écartement maximum, au repos

(1) JANSE, *loc. cit.*, p. 99.

des deux feuillets de la lame, 11 environ; écartement minimum, sous l'anneau incomplet, un peu moins d'un millimètre. Largeur de la lame en haut 4, 5; près de l'extrémité active, 6. Son épaisseur 1, 2 ne varie guère.

3° Cure-oreille (fig. 50, *B*, à droite et *d*). Même disposition que le grattoir (fig. 50 *B*, à gauche). En haut une perforation (exécution assez grossière), destinée à recevoir le dernier anneau d'une chaine. Un peu moins du tiers supérieur environ est tordu sur lui-même, en une hélice à cinq tours, dans le sens opposé à celui que suivent les aiguilles d'une montre. Au-dessous la section transversale est quadrangulaire, puis circulaire. L'extrémité active est une très petite cuillère ayant à peu près la forme de la moitié d'un ovoïde creux (fig. 50 en *d*); le grand axe fait un angle peu obtus avec la tige. Dimensions: longueur totale, 79 millimètres; diamètre de la région ronde, 2. Cuillère: grand axe à peu près 3; petit axe 2, 5; épaisseur de la paroi environ 0,20.

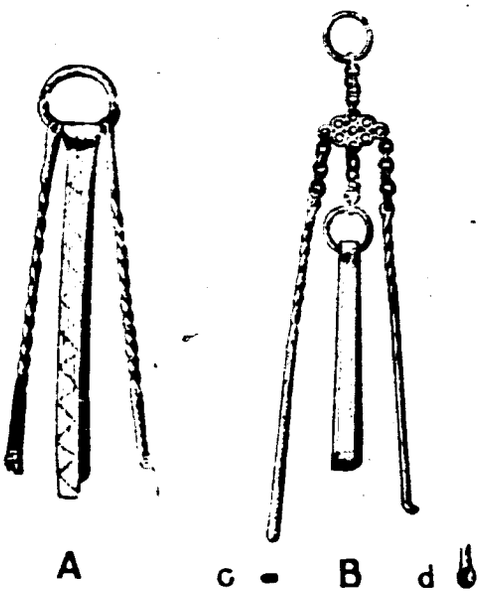


Fig. 50. — *A*, Bylan (Bohême), Hallstattien. Petits instruments de toilette réunis en trousse (env. 1/2 gr. nat.) [Déchelette, t. II, 2, fig. 370 en 3, p. 880]. *B*, *c* et *d*, Hanoi. Petits instruments actuels de toilette réunis en trousse. *c*, section transversale de l'extrémité du grattoir de la trousse. *B*, *d*, extrémité inférieure du cure-oreille, de la trousse *B*, vu de face (1/2 gr. nat.).

Remarques: cette petite trousse est en argent. Elle est actuelle et a été achetée (1) rue du Riz, à Hanoi, chez un bijoutier annamite de dernière catégorie, travaillant pour une clientèle indigène pauvre. Attribution des trois objets: la pincette sert à épiler (2), les deux autres pièces sont employées au curage des oreilles. Les coiffeurs de la rue, ceux qui coupent en plein air les cheveux, sont spécialistes en la matière. Quand on ne veut pas opérer soi-même, on va les trouver. Ils emploient cinq ou six petits outils dont une longue pince pour extirper les tiques, fixées dans le conduit auditif externe. Des trousses de dispositions analogues sont composées d'objets différents, destinés aussi à la toilette. Les bons bijoutiers tonkinois en vendent des quantités (3). La plupart d'entre elles sont mieux décorées et d'une bien meilleure façon que la nôtre.

Rapport et différences. Déchelette (4) (fig. 370, en 3) représente une petite trousse de toilette offrant d'étroites analogies avec la nôtre, ressem-

(1) Elle coûte la modique somme de 20 cents (2 francs).

(2) A arracher entre autres les poils qui sont à l'orifice des narines et du trou auditif.

(3) Ces trousses sont répandues à peu près dans toute l'Indochine; on en voit aussi au Siam.

(4) Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, t. II, 2.

blances que nous étudierons plus loin. Cet auteur fournit les renseignements suivants (p. 879) : « Nous avons vu que dans les sépultures de l'âge du bronze apparaissent déjà avec les objets de parure de petites pincettes ayant sans doute servi à épiler (1)..... C'est en effet à l'époque de Hallstatt II qu'apparaît dans l'Europe centrale une petite trousse composée ordinairement d'une pince, d'un cure-oreille, et d'un grattoir passés dans un anneau (fig. 370). Ces menus ustensiles, à tige torse, sont délicatement façonnés ». Plus loin, (p. 881) : « La pincette à épiler était connue en Egypte à la période de Négada et dans l'Europe du Nord dès l'âge du bronze II (1ère partie, p. 341) (2). Quelques archéologues, nous l'avons dit, ont considéré cet objet comme un ustensile servant aux travaux de couture. Son association avec le cure-oreilles et le grattoir suffirait à lever toute incertitude au sujet de sa destination... On s'est demandé à quoi servait exactement l'objet à pointe bifide (voir notre fig. 50, *A*, à gauche) qui accompagne la pincette et le cure-oreilles. Avec M. Hoernes, nous y voyons le *scalptorium* (3) des Romains. »

A la suite de ces renseignements comparons les trois objets de notre fig. 50, *A* à ceux de *B*.

Trousse hallstattienne (fig. 50, *A*)	Trousse annamite (fig. 50, *B*, *c* et *d*)
Grattoirs	
Torsion, tours d'hélice	
Dix	Six
Sens de l'enroulement	
Celui du parcours des aiguilles d'une montre	Sens inverse
Extrémité inférieure	
Un peu bifide	Arrondie
Pincette à épiler	
Extrémité inférieure	
La forme de cette extrémité active est peu discernable.	Fortement arquée au voisinage de l'extrémité active, comme presque toutes les pincettes hallstattiennes (Déchelette, t. II, 2, p. 881, fig. 371).

(1) « En Egypte, elle compte parmi les plus anciens objets de cuivre que livrent les sépultures de Négada... » (Déchelette, *loc. cit.*, t. II, 1, p. 340).

(2) Fig. 136, p. 340.

(3) Le *scalptorium*, instrument, pour se gratter. « Le cure-oreille portait à Rome le nom d'*auriscalpium*. Cf. Saglio, *Dict. des Antiquités*, s. v. » [Déchelette, p. 881, n. 1].

Cure-oreille

Torsion

tours d'hélice

Onze	Cinq

Sens de l'enroulement

Celui du parcours des aiguilles d'une montre	Sens inverse

Mode de suspension des trois objets

Les trois objets sont fixés à un "annelet"	Les objets sont fixés à des anneaux séparés, un système de chaînettes les rattache à un anneau unique.

Peu de différences, elles sont de faible importance. La principale est l'extrémité bifide du grattoir ancien, petit raffinement, peu considérable d'après nous ; le grattoir et le cure-oreilles modernes (fig. 50, *B*, *c* et *d*) sont les reproductions simplifiées des modèles anciens (fig. 50, *A*).

Le mode de suspension n'est pas le même ; mais les Hallstattiens ont, eux aussi, employé la chaînette dans des trousses d'instruments de toilette (fig. 372 en 1) (1). Les rapports indiqués dans nos fig. 50, *A* et *B*, sont si nombreux et si frappants que la parenté de ces deux trousses de toilette paraît évidente. Rappelons que la culture hallstattienne (de Hallstatt, Autriche) « a probablement commencé vers l'an 1000 ou un peu plus tard et a dû subsister jusque vers 400 avant J.-C. » (2).

M. le Dr. JANSE, à propos d'un type d'épée à antennes, dit (p. 177) : « Ce n'est pourtant pas le seul objet trouvé en Chine qui ait le caractère Hallstattien. Il y en existe encore beaucoup d'autres.

« Quelques-uns d'entre eux ont été trouvés dans la Chine Sud-Occidentale, principalement dans la province de Yunnan et dans l'Indo-Chine du Nord, c'est-à-dire dans les régions qui jadis ont appartenu à l'Etat des Shans. »

Nous avons tenu à signaler et à décrire un de ces objets, petite trousse assez coquette, pour l'entretien des oreilles : la pièce ancienne et la moderne sont presque similaires ; même destination.

Les observations suivantes, faites d'après DÉCHELETTE (3), ne manquent pas d'intérêt : « Entre l'époque de Hallstatt et l'époque de la Tène, il n'existe,

(1) DÉCHELETTE, *loc. cit.*, t. II, 2, p. 882, fig. 372.

(2) JANSE. *Quelques antiquités chinoises d'un caractère hallstattien*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, Bulletin n° 2, 1930, p. 177, n. 2.

(3) DÉCHELETTE, *loc. cit.*, t. II, 3. Second âge du fer ou époque de la Tène. De 500 av. J.-C. à l'ère chrétienne, p. 912.

d'ailleurs, aucun hiatus, aucune brusque transition. Pour l'outillage, pour les objets de parure comme pour l'armement, on passa le plus souvent des modèles anciens aux modèles nouveaux par des modifications graduelles. » (p. 912). Parmi les instruments faisant partie des trousses de toilette, « Epoque des invasions barbares » [DÉCHELETTE, p. 1274, fig. 549], se voient (en 1) des « petites cuillères perforées » (notre fig. 51), qui semblent bien

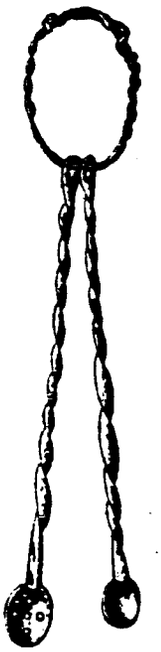


Fig. 51. — Marchépelot (Somme) « Petites cuillères perforées » (Trousse de toilette). Epoque des invasions barbares (3/4 gr. nat.). [DÉCHELETTE, t. II, 3, p. 1274, fig. 549, n° 1.]

dériver du cure-oreille hallstattien (1). Le sens de l'hélice (enroulement sénestre) est le même dans les deux instruments ; dans le très ancien (notre fig. 50 en *A*, à droite) la torsion serrée ne s'étend pas jusqu'en bas. Dans le moins ancien (notre fig. 51), les tours sont lâches et descendent jusqu'à la région active, ou peu s'en faut. Cette modification est presque le contraire de celle que montre la pièce (notre fig. 50 en *B*, à droite) de Hanoi.

Ainsi donc, de Bohême, le modèle hallstattien ; deux dérivés probables : l'un de l'Europe occidentale, copie peu modifiée, datant de l'époque de la Tène ; l'autre du Sud de l'Asie orientale, objet actuel, offrant de grandes analogies avec celui du premier âge du fer.

M. COLANI.

---

(1) Nous ne nous occuperons pas ici des perforations et de leur signification.

BIBLIOGRAPHIE.

Indochine française.

Colonel F. BERNARD. *A l'Ecole des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor.* Paris, Les œuvres représentatives, 1933, in-12, 240 pp., 8 pl., 1 carte.

Ce petit volume, qui est certainement le plus vivant de tous ceux qui ont été écrits depuis 1893 sur la « question du Siam », tend à démontrer que si la perte des provinces de Siemrāp, Sisóphon et Bāttambaṅ fut l'œuvre d'une diplomatie incapable, leur retour au Cambodge en 1907 est due aux militaires et aux coloniaux qui composaient la Commission de délimitation de la frontière franco-siamoise, présidée par l'auteur de 1904 à 1907. C'est un ouvrage de polémique, de style incisif, dans lequel les événements vécus par l'auteur sont présentés avec un rare relief. S'il n'apporte rien de bien nouveau, il révèle du moins un point de vue personnel, une interprétation de notre action diplomatique, peut-être partiale, mais en tous cas originale et souvent fort spirituelle.

G. CŒDÈS.

H. MARCHAL. *Archeological Guide to Angkor. Angkor-Vat, Angkor-Thom and the Monuments along the Small and Big Circuits.* New edition, 1933. Edition A. Messner, Saigon, in-16, 272 pp., 7 fig., 42 pl., 3 plans h. t.

Le *Guide archéologique aux temples d'Angkor* publié par M. MARCHAL en 1928, fruit de douze années d'expérience et de labeur, a doté le tourisme et le grand public d'un excellent manuel qui lui manquait, l'ancien Guide COMMAILLE, remarquable pour son époque (1912), n'étant plus à jour et se trouvant d'ailleurs épuisé. Le seul défaut du Guide MARCHAL est d'avoir été écrit à une époque où la chronologie des monuments khmèrs était en pleine révolution. Rompant avec la chronologie classique d'AYMONIER, il a adopté la théorie de M. FINOT (1925) attribuant l'art du Bàyon à Jayavarman II ; toutefois, une note de la p. 28 faisait allusion à une nouvelle thèse : c'est la thèse STERN, première tentative de redressement d'une chronologie impossible.

En attendant qu'une nouvelle édition française permette à l'auteur de mettre son texte en harmonie avec le résultat des dernières recherches, deux éditions anglaises donnent dans le tableau des diverses périodes de l'art khmèr une chronologie rectifiée. La première, publiée à Saigon en 1930 (Société des éditions d'Extrême-Asie), sur mauvais papier et en mauvais anglais, est une tentative malheureuse qu'aucun succès n'est venu couronner. La nouvelle édition se présente beaucoup mieux, mais la version

anglaise n'a été améliorée que çà et là, alors que la traduction, pour répondre aux exigences du public de langue anglaise, aurait dû être récrite entièrement. Malgré toutes ses imperfections, qui ne sont en aucune façon imputables à l'auteur, et dont les innombrables fautes d'impression ne sont pas les moins graves, cette édition anglaise qui répond à un besoin urgent du tourisme mondial est appelée à rendre de grands services.

G. Cœdès.

Kaccāyanūpatthambhaka. Méthode de pāli. Tome II. *De Samāsaniddesa à Uṇādiniddesa*, par Vénérable Préas Sāsanasobhaṇa (Jotañāṇo) Ch.-Nath, Sous-Directeur de l'Ecole supérieure de Pāli. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932, in-8°, 7 + 345 + 22 pp. (en cambodgien) (= Ganthamālā, Publications de l'Ecole supérieure de Pāli du Cambodge, vol. III).

J'ai signalé (*BEFEO.*, XXXII, p. 510) le premier volume de cette méthode. Le second, qui est le dernier, contient l'exposé de la composition (*samāsa*), de la dérivation par suffixes secondaires (*taddhita*), de la conjugaison du verbe (*ākhyāta*), de la dérivation par suffixes primaires (*kitaka*) et par suffixes irréguliers (*uṇādi*).

On voit que l'auteur adopte les grandes divisions de la grammaire de Kaccāyana. Sa méthode est en effet destinée à faciliter aux élèves de l'Ecole supérieure de Pāli l'étude du texte fondamental, dont il serait prématuré de vouloir se libérer, et qui reste la base des études de grammaire pāli au Cambodge. Elle marque cependant un commencement d'évolution vers des méthodes plus modernes, par l'emploi de paradigmes, de tableaux ; sur ce point, elle s'inspire nettement de ce *Baḷiveyyakôn* du Prince Vajirañāṇa qui a exercé une si profonde influence sur les études grammaticales au Siam. Si l'on songe qu'avant l'apparition du *Kaccāyanūpatthambhaka* les étudiants cambodgiens ne pouvaient se servir que du vieux *Mūlakaccāyana* sur olles, on mesurera le progrès que représentent ces deux volumes d'une typographie claire, véritable fil conducteur à travers la forêt touffue que constituent les sūtra du vieux grammairien.

G. Cœdès.

E. Ménétrier. *Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli.* Phnôm-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1933, in-8°, v-171 pp.

Ce petit livre, qui est appelé à rendre de grands services à tous ceux qui abordent l'étude du cambodgien sans connaissance préalable du sanskrit et du pāli, est essentiellement un lexique des mots cambodgiens d'origine indienne. Après le mot en caractères, il donne entre parenthèses sa forme sanskrite ou pāli avec sa traduction, puis le sens quelquefois un peu différent que le mot a pris au Cambodge. Une intro-

duction essaye de dégager les règles phonétiques qui ont présidé à la transformation subie par ces mots dans la prononciation et l'écriture cambogiennes.

La part que j'ai prise à la révision de ce travail, et que M. MÉNÉTRIER veut bien rappeler aimablement dans sa préface, rend un peu délicate ma tâche de critique, car l'auteur et le lecteur sont en droit de me reprocher de n'avoir pas signalé avant l'impression les imperfections de l'ouvrage tel qu'il se présente aujourd'hui. En réalité, les quelques observations que je vais formuler portent sur des points d'importance secondaire ou sur des étymologies à propos desquelles mon opinion diffère de celle de M. MÉNÉTRIER, sans que j'aie pourtant aucune preuve décisive en faveur de la mienne.

Pp. 5 et 7. La « contraction » et l'« aphérèse » sont peut-être moins dues à la « tendance au monosyllabisme » qu'à l'accent d'intensité qui affecte en khmèr la finale d'un mot de deux ou de plusieurs syllabes. Ou, si l'on veut, la tendance au monosyllabisme — que l'auteur lui-même se défend de vouloir exagérer (p. 3, n. 1), — est un résultat de la force de cet accent.

P. 8. Je ne crois pas que ce soit « la nécessité de rendre aussi exactement que possible le *a* bref sanscrit affectant une sonore passée en cambodgien dans la série dite en o » qui a « introduit l'usage d'une diphtongue nouvelle » et conduit à écrire *trăp* (*dravya*) avec un *ā* long abrégé au moyen du *saṅkăt*. Les Khmèrs se sont si peu souciés de la nécessité de rendre exactement le son originel des voyelles sanskrites ou pāli qu'ils prononcent par exemple *mālodĕi* le mot sanskrit mālatī « jasmin » en donnant à l'*ā* et à l'*ī* longs sanskrits les prononciations diphtonguées *ea* et *ei*. La graphie *ā* long avec le *saṅkăt*, pour rendre l'*a* bref après une ancienne sonore, est le résultat d'une évolution orthographique qu'on peut suivre dans les inscriptions des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles et qu'il serait trop long d'exposer ici.

P. 9. Il n'est peut-être pas exact de dire que « le *a* devient parfois *ơ* ». Les mots d'origine indienne qui se terminent actuellement par un *ơ* tels que *smơ* (*sama*), *sarpơ* (*sarva*), etc., étaient sans doute écrits *same*, *sarve*, etc. Nous en avons un exemple épigraphique certain pour *klơ* qui est évidemment le *kule* des inscriptions.

P. 16. Les linguistes critiqueront la formule : « Le sanscrit aime les combinaisons de consonnes dissemblables ; le pāli, au contraire, recherche les redoublements de consonnes, c'est une langue à géminées ». Il eût été plus conforme à l'esprit de la linguistique historique de dire que le pāli représente par rapport au sanskrit un stade plus avancé de l'évolution de l'indien.

P. 20. Le mot *aṅ*, « appellatif numéral des caractères d'écriture », vient plutôt de skt. *aṅka* « signe, chiffre » que de *aṅga* « corps ».

Pp. 23-24. Dans *anisrai* « explication, traduction du pali en khmèr », l'*a* n'est certainement pas privatif, car ce mot signifierait alors le contraire de ce qu'il veut dire. Un *anisrai* est en effet un texte khmèr qui s'appuie sur le pāli, qui en est une traduction ou un commentaire. Cet *a* inital est, soit le résultiat de l'abrègement d'un *ā* long préfixe, soit plus probablement une lettre parasite, qui a été ajoutée sous l'influence d'un mot comme *ànisaṅ*.

P. 26. Dans *appamāṇa*, l'*a* privatif n'est pas « devenu *ap* par redoublement » ; le groupe *pp* est l'équivalent normal de skt. *pr* dans *apramāṇa*.

P. 30. *Asró*, dans *asróphās*, n'a sans doute rien à faire avec les Asuras. Le mot apparaît dès le XIIe siècle sous la forme *asaru* dans l'inscription du figuier du Phĭmānàkàs (*BEFEO.*, XVIII, IX, p. 10). Bien qu'il ne figure pas dans les dictionnaires, *asaru* a tout l'aspect d'un mot sanskrit et est peut-être formé avec *a* privatif

de *saru*, « menu, ténu ». Le sens de grossier pour *asaru* conviendrait assez bien à certaines acceptions de *asrŏ*.

P. 37. *Iriyāpatha* n'est pas une forme fautive de *ariyapatha* : c'est une expression parfaitement correcte qui désigne les (quatre) postures du Buddha. *Ariyapatha* est d'ailleurs moins employé que *ariyamagga* pour désigner le « Chemin ». — *Ĕisariyas* n'est pas une forme fautive pour *sĕriyos* ; c'est la forme à laquelle a abouti pāli *issariya-yasa*. Les deux formes ont d'ailleurs pu réagir l'une sur l'autre.

P. 40. L'étymologie de *ŏpayorāč* (ou *apayorāč*) par *ubhaya-rāja* est peu vraisemblable. C'est plutôt *upayuvarāja*, comme l'a dit d'ailleurs Aymonier (*Cambodge*, I, p. 61, 70, 202, etc.).

P. 48. Pour *ksăt*, que j'ai du reste toujours vu écrit *khsăt*, je ne vois pas pourquoi M. Ménétrier va chercher skt. *kaṣṭa* avec une métathèse, alors qu'il y a *kṣata* qui va très bien.

P. 51. *Kon*, dans l'expression *kon mœl*, pourrait aussi bien être emprunté au siamois *k'ɔ̀n* « regarder, chercher ».

P. 59. *Čriet*, *čačriet*, *čhliet* ont une physionomie bien cambodgienne ; toutefois, les étymologies de M. Ménétrier ne sont pas absolument exclues.

P. 64. Le mot sanskrit *tuṅga* qui ne se trouve que dans les lexiques avec le sens de noix de coco, ne serait-il pas un mot d'emprunt anaryen, plutôt que l'étymologie de kh. *dŏṅ* ?

P. 64. Il est possible, et même probable, que *tralàkàr* soit une corruption de *tulākāra*, mais il ne faut pas oublier, pour ces noms de fonctions commençant par *tralà* ou *kralà*, qu'il y a un vieux mot môn *tirla*, *trala* qui signifie « chef ».

P. 87, *Bamŏl* est un dérivé de *mul* par préfixation, plutôt qu'un dérivé par infixation de la racine skt. *pūl* qui n'est connue que par les lexiques.

P. 90. L'étymologie de *bĕt* « fermer » par pāli *pidahati* me semble inutile. On peut admettre que les Cambodgiens possédaient un mot dans leur propre fonds pour exprimer un concept aussi simple et aussi courant.

P. 92. L'étymologie de *bŏl* « augurer d'après le cri du corbeau » par *pūrva* est bien peu satisfaisante.

P. 95. Dans *pratŭssaràỳ*, expression commune au cambodgien et au siamois, *ràỳ* doit être le mot siamois *ṛai*, qui a le même sens que skt. *praduṣṭa*.

P. 98. L'étymologie des mots *prasœr*, *prasœt*, *sasœr* est délicate, car ils doivent résulter de la contamination de plusieurs vocables. A côté de *prasāra* qui est possible et de *praçasta* qui est certain, il faut sans doute faire une place à *çreṣṭha*, *seṭṭha*, et peut-être à *sir*, *sarsir* (aujourd'hui *saser*) « écrire » qui a pu avoir le sens de « transmettre (par écrit) à la postérité ».

P. 104. L'orthographe ancienne du mot *pit* (*vyatta*, *byat*, dans les inscriptions) prouve que l'étymologie en est skt. *vyakta*, pāli *vyatta*.

P. 122. L'étymologie de *yāṅ* « aller, en parlant du roi ; précède les verbes de mouvement » est peu vraisemblable. On pourrait songer au mot indonésien *yaṅ*, titre divin et royal. En cambodgien, *yāṅ* est en effet employé exactement comme en siamois *sădĕt* qui est le mot khmèr *stac* (moderne *sdăč*, *sdeč*). La difficulté est que l'emploi de *yāṅ* en cambodgien semble moderne. Le mot apparaît bien dans l'épigraphie sous la forme *hyaṅ*, mais exclusivement comme titre.

P. 150. *Sàrpéč* correspond à skt. *sarvajña* « omniscient ». Mais il est possible que de fausses étymologies par *sāra* « essence » et *vajra* « foudre, diamant » aient contaminé l'orthographe du mot.

P. 151. *Sĕk, kòn sĕk*, « élève des bonzes » est une mauvaise graphie reposant sur une mauvaise prononciation. L'orthographe exacte est *sĕs* (skt. *çiṣya*, pāli *sissa*, « élève »).

P. 157. *Sŏt* et son dérivé *saṃnŏt* apparaissent dans l'épigraphie ancienne sous la forme *svat, saṃnvat*. L'étymologie par skt. *sūkta*, pāli *sutta* n'est pas certaine.

P. 162. Faire venir *sñiem* de skt. *tūṣṇim* est certainement une hardiesse.

M. MÉNÉTRIER indique en note divers rapprochements avec les langues européennes. Quelques-uns sont inexacts : c'est le cas par exemple pour *anachorète* (de grec *ana-khôrein* « s'éloigner ») qui n'a rien de commun avec *an-agāra* « sans logis ».

Ce vocabulaire n'épuise pas la série des mots d'origine indienne qui sont d'usage courant en cambodgien. Il est à souhaiter que le succès avec lequel cet utile ouvrage ne manquera pas d'être accueilli rende une seconde édition nécessaire dans un avenir assez proche (1). En plus des mots nouveaux que M. MÉNÉTRIER notera lui-même ou qui pourront lui être indiqués par les personnes s'intéressant à son travail, il y aura lieu de faire une place aux dérivés des mots d'origine sanskrite et pāli, tels que *kaṃnàp* de *kàp* (*kāvya*). La production de dérivés est un indice intéressant du degré de pénétration et de naturalisation d'un mot indien en cambodgien.

G. CŒDÈS.

Lệ-Thần TRẦN-TRỌNG-KIM. *Nho-giáo* 儒教, t. II et III. Hanoi, Editions du *Trung-bắc tân-văn*, 1932 et 1933, 8os de 245 et 577-11 p.

Nous avons signalé ici (*BEFEO.*, XXX, 155 s.) le premier volume de cet ouvrage de bonne vulgarisation. Le voici maintenant achevé. Les deux derniers volumes sont conçus sur le même plan et se distinguent par les mêmes qualités. Le second est surtout un exposé des enseignements de Mencius et de Siun tseu, avec un chapitre introductif sur les écoles confucéennes et un court chapitre final sur Han Fei tseu et Li Sseu comme disciples de Siun tseu (Cp. WIEGER, *Hist. des croy.*, 1917, p. 273). Le troisième présente ces écoles à partir des Han et jusqu'aux Ts'ing, en dix chapitres, suivis d'une conclusion générale sur le confucéisme.

E. GASPARDONE.

Hội Khai-trí-tiến-đức khởi thảo [Association pour la formation morale et intellectuelle des Annamites, AFIMA.]. *Việt-nam tự-điển* [Dictionnaire annamite]. Fasc. VIII-XII. *chắm-động*. Hanoi, Imprimerie Trung-Bắc Tân-Văn, 1933, in-4°, 5 fasc., p. 113-192.

L'AFIMA a publié en 1933 les fascicules VIII-XII de son grand dictionnaire annamite (v., à propos des fascicules précédents, *BEFEO.*, XXXI, 524, XXXII, 523) ; elle nous conduit jusqu'au mot *động*. Nous n'avons qu'à répéter pour ces fascicules ce que nous

(1) Ce vœu ne sera malheureusement pas exaucé. Au moment où nous mettons sous presse, nous apprenons avec un très vif regret la mort, survenue en France, de M. MÉNÉTRIER.

disions de leurs aînés : même richesse, et parfois aussi même excès de richesse ; mais c'est là un défaut que la première qualité fait aisément pardonner, et qui d'ailleurs souvent cesse d'en être un, quand les expressions données comme exemples se trouvent être des expressions indépendantes qui, par suite, ont conquis un droit à l'existence.

Voici quelques remarques sur le groupe *ch*. Sous les mots *chẳng, chắp, chàn, chần, chập*, manquent les locutions *chẳng cứ*, « indifféremment, sans distinction », *chẳng may*, « malheureusement », *chẳng ra gì*, « vicieux, sans valeur » ; *chắp tay*, « joindre les mains » ; *chân-chỉ*, « droit, honnête » ; *chàn-áp* 鎮壓, « contraindre » (ne pas confondre avec *trấn-áp* 鎮壓, « réprimer ») ; *chàn song*, « barreau de fenêtre », *chàn phong*, « paravent » ; *chắp quyền* 執權, « détenir le pouvoir », etc. — Interpréter *chặn* par *ngăn lại, dè xuống*, « s'opposer à, appuyer sur », n'est pas suffisant ; dans plusieurs locutions, *chặn* signifie : 1° « barrer », ex. : *chặn đường*, « fermer, barrer la route, le passage » ; 2° « barricader », ex. : *chặn cửa*, « barricader la porte ». — *Chầu* désigne non seulement une « partie de plaisir » (*một buổi*), mais encore l'action de battre le tambour en signe d'approbation (au théâtre, par ex. : *đánh chầu*), etc.

Ces remarques ne prouvent qu'une chose : c'est qu'il est très difficile de faire un dictionnaire complet de la langue annamite, et qu'il faut quand même féliciter ceux qui ont eu le courage d'entreprendre un pareil travail. Quand le Dictionnaire de l'AFIMA sera achevé, les annamitisants auront là un immense matériel où il ne sera peut-être pas toujours aisé de se retrouver tout d'abord, mais où l'on sera toujours sûr de trouver beaucoup.

Notons, en terminant, ce fait qu'on peut désormais considérer comme acquis à la science : c'est que l'élément chinois ne représente guère qu'un tiers du vocabulaire. Feuilletons, en effet, les 192 premières pages du Dictionnaire de l'AFIMA, de *a* à *động*. Nous remarquerons que, sur les 2951 articles enregistrés, 892 sont d'origine chinoise. Ces résultats, on s'en doutait bien ; mais il est bon de les voir définitivement mis hors de doute. Il faut toutefois remarquer que les mots chinois sont généralement plus essentiels et ont plus de dérivés que les mots annamites.

NGUYỄN-VĂN-TỒ.

Henri GOUILLON. *Méthode pratique de prononciation annamite*. Saigon, J. Testelin, 1932 [1933 sur la dernière page], in-8°, 60 p.

Les grammairiens ont depuis longtemps déjà pensé avec raison qu'il était indispensable de commencer l'étude des langues par celle des sons et de donner à celle-ci une base vraiment scientifique ; l'ouvrage de M. H. GOUILLON, présenté par la Société des Etudes indochinoises, est un des premiers essais qui aient été faits en Indochine pour atteindre ce but. L'objet qu'il s'est proposé n'est pas, comme on serait tenté de le croire, de faire la théorie générale des sons du langage, puis, une fois arrivé à cette connaissance d'ensemble, d'entreprendre, comme application, l'étude particulière des sons de l'annamite, cochinchinois ou tonkinois. La méthode qu'il propose, « très simple dit-il (p. 5), consiste en tout, et pour tout, dans l'étude des cinq syllabes ci-dessous : *la, lá, là, lả, lạ* » ; elle ne comporte que des pages de lectures solfiées sur les cinq tons, lectures qui, selon la Société des Etudes indochinoises (p. 2), « amènent insensiblement l'élève le moins musicien à prononcer d'une manière correcte ce qui le rebutait au début ». « Des traductions sommaires correspondantes permettent, cependant, aux élèves de conjuguer l'étude de la tonalité avec l'acquisition d'un vocabulaire qui, bien que restreint, est suffisant pour pratiquer utilement la langue. »

Ces traductions appellent les observations suivantes : P. 22, *bà mảy rảy* (*mảng*), *mảy. rồi mảy buồn* devrait se traduire par : « Ta grand'mère t'a grondé, et tu es triste », et non par : « Quand ta grand'mère t'a grondé, tu es triste », *Mảy đừng làm vậy, bà mảy phiền*, « Ne fais pas cela, tu ferais de la peine à ta grand' mère », et non « Ne fais pas comme cela, tu ennuies ta grand' mère ». P. 29, *Cái cổ nó đỏ dài mà lại còn chập* (*nồi*) *thêm một cái đầu cũng dài nữa* : au lieu de « Son cou qui est long est surmonté d'une tête également allongée », lire « Son cou qui est déjà long est surmonté d'une tête également longue ». P. 31, la marque du superlatif *lắm*, « très, fort », n'a été rendue nulle part. P. 32, *hay tập* signifie « aimer à dresser » et non « dresser ». P. 56-58, les mots tonkinois *đã*, « déjà », *mũ*, « chapeau », *ngã*, « tomber », surmontés du tilde, sont donnés par erreur sous la forme *đả* (qui, en tonkinois, signifie, « frapper », *mủ*, « pus », *ngả*, « incliné, direction ».

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Georges CORDIER. *Etude sur la littérature annamite.* Première partie, *Considérations générales.* Saigon, Editions d'Extrême-Asie, 1933, in-8°, 290 p.

Le présent volume est la réimpression, légèrement refondue, de plusieurs articles parus dans la *Revue indochinoise* (janvier-avril 1914) sous le titre *Essai sur la littérature annamite.* Il est dû à un annamitisant qui occupe incontestablement un des premiers rangs parmi les spécialistes français de langue et littérature annamites.

L'auteur s'est proposé de faire connaître dans ces *Considérations générales* les différents genres littéraires et de vulgariser quelques-unes des principales productions, encore trop ignorées, de la littérature annamite. L'entreprise est louable sans doute, mais, pour l'apprécier avec équité, il faut se placer et rester au point de vue de l'auteur et bien se garder de lui demander plus qu'il n'a eu l'intention de nous donner. Ce n'est pas, en effet, comme le titre pourrait le faire croire au premier abord, un tableau de la littérature annamite que nous trouvons ici, mais une suite d'études littéraires et morales, sans lien bien établi entre elles, sur l'origine de la langue annamite, l'alphabet *quốc-ngữ*, les *văn* (prose) et *thơ* (vers), les proverbes et charades, etc. Plusieurs des écrivains dont nous parle M. CORDIER ont été, dans ces derniers temps, l'objet de travaux importants dans le *Nam-phong* (v. par ex. dans le vol. de 1924 : *Quốc-văn ta hồi triều Gia-long*, et dans celui de 1927 : *Văn cổ đời Lê*), mais il ne parait guère s'en préoccuper, et il a presque indifféremment mis à profit ou ignoré ces travaux de ses devanciers. Nous ne lui reprochons pas d'avoir ignoré les études du *Đông-thanh* qui a paru presque en même temps que son premier volume ; mais quand on compare son travail à celui des auteurs annamites, on voit tout ce qui manque au sien et l'on sent trop bien combien il a peu fait pour rajeunir et compléter un sujet pourtant si attrayant. S'il l'eût entrepris, M. C. aurait naturellement été amené à ranger dans un ordre plus logique les biographies et les analyses qu'il a voulu refaire, et à nous donner, au lieu de ces notices isolées, une œuvre vivante où l'intérêt historique serait venu se joindre à l'intérêt littéraire.

Est-il nécessaire de relever toutes les erreurs de ce livre, comme de traduire Bách Việt 百越 par « Cent Việt » au lieu de « Cent tribus » (p. 10), de donner Kiên-đức, et non Ai-vương, comme le dernier souverain de la dynastie des Triều (p 11) ? Ce serait assurément un travail oiseux. Mais, malgré ces taches, l'ouvrage de M. C. est loin d'être sans mérite. Il porte sur les œuvres qu'il étudie un jugement réfléchi et digne d'attention. Il est peut-être un peu trop favorable à certains genres littéraires

dont il essaie de faire comprendre le caractère, et on pourrait discuter avec lui sur plus d'un point. Mais son livre est un travail utile de vulgarisation. Nous espérons que l'auteur continuera cette étude en se procurant un meilleur outillage et en surveillant de plus près la correction des épreuves.

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

BỬU-CẦN. *Hán-Việt thành-ngữ. Lexique d'expressions sino-annamites usuelles.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1933, in-8°, XIV-580 p.

Ce lexique réunit sous une forme abondante et claire le résultat d'un long travail et rendra un service signalé à toutes les études annamites et sino-annamites. Sans parler des contributions personnelles de l'auteur, on trouve ici pour chaque mot tout ce qu'il importe de connaître : caractères chinois, transcription annamite, et nuances de sens indiquées dans une série d'exemples judicieusement choisis.

Voici quelques remarques sur les deux premières pages : *s. v.* 阿諛 *a-du*, « flatter » : ajouter la variante *a-dua* et l'exemple suivant tiré du *Nhị-độ-mai* (vers 2611 et 2612) : *A-dua chắc những mạnh bè, Ai hay quyền ấy lại về tay ai ?* « Les flatteurs sont sûrs de la force de leurs factions ; qui eût prévu que cette puissance tomberait entre mes mains ? » (*Nhị-độ-mai, Les pruniers refleuris*, poème tonquinois transcrit par PHAN-ĐỨC-HOÁ, traduit par A. LANDES, in *Excursions et Reconnaissances*, n° 19, 1884, p. 59) ; — ajouter *a-phiện* 阿片, « opium » (*Việt-nam tự-điển*, p. 2) ; — au lieu de 亞 *á*, « deuxième, second », lire « second, de second rang, moindre, inférieur, plus jeune », et ajouter 亞聖 *á-thánh*, « sage du second ordre, titre donné à Mencius » (F. S. COUVREUR, *Petit dictionnaire chinois-français*, s. v. 亞) ; — *s. v.* 惡 *ác*, « brutal, méchant », ajouter « mauvais, mal, vice, défaut, malheur » ; — ajouter 軛 *ách*, « joug » : *cái ách giữa đàng mang quàng vào cổ*, « trouver un joug au milieu de la route et se le mettre sur le cou » (*Việt-nam tự-điển*, p. 3), etc.

Les critiques de détail que nous venons de faire ne doivent pas effacer la bonne impression que donne la lecture de ce lexique. Nous sommes heureux de n'avoir qu'à louer l'auteur du succès avec lequel il a accompli une tâche peu ambitieuse, mais dont l'utilité ne doit pas être méconnue.

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Georges CORDIER. *Langue chinoise écrite. Petite méthode pour l'étude des caractères sino-annamites. Grammaire et exercices.* Hanoi, Imprimerie Tân-dân, [1933] in-8°, VIII-316 p.

Venue après plusieurs autres, la grammaire de M. G. CORDIER a ses mérites et sa nouveauté. Elle nous paraît offrir deux qualités principales : l'une qui regarde la forme, l'autre le fond. Pour la forme, elle a cet avantage de ne pas dérouter le lecteur habitué aux anciennes grammaires. Elle en suit le cadre, n'apporte, en apparence, aucune innovation radicale : elle se contente parfois de reproduire intégralement un certain nombre de pages de la grammaire de A. CHÉON (*Eléments de grammaire de langue chinoise écrite*, Hanoi, F.-H. Schneider, 1904, p. XXV-XXX ; cf. G. CORDIER, p. 38-43). Pour le fond, il faut louer l'auteur de l'importance qu'il attribue à la syntaxe et des développements qu'il donne à cette partie de la grammaire. Il consacre même plusieurs

pages à des statistiques minutieuses de faits malheureusement dépourvus d'intérêt au point de vue grammatical : à quoi bon, par exemple, énumérer les noms de famille annamite et de famille thổ, les noms intercalaires et les prénoms de femmes (p. 52-55)? Nous estimons d'autre part que M. C. fera bien de supprimer les traductions qu'il donne aujourd'hui de ses exercices : des notes et un petit lexique doivent suffire ; les traductions ont le tort grave de favoriser les préparations hâtives et superficielles.

Nous nous bornerons à ces réserves générales. Les vices d'exposition ou les erreurs de détail, que nous pourrions signaler dans telle ou telle partie (p. 40, 百姓貴之如帝 *bách tính qui chi như đế* devrait se traduire par « le peuple le considère à l'égal du souverain du ciel », et non « de l'empereur », cf. A. Chéon, *loc. cit.*, p. xxvii, etc.), disparaîtront certainement dans la refonte de la *Grammaire*, qui ne peut manquer d'être prochaine, un arrêté du Gouverneur général de l'Indochine en date du 8 avril 1933 ayant prévu, à partir de 1935, pour les candidats du Tonkin, une épreuve obligatoire de caractères chinois à l'examen du diplôme d'études primaires supérieures franco-indigènes.

Nguyễn-văn-Tố.

Siam et Indonésie.

Luáng Boriban Buriph'ăn (Pũen Int'ŭvŏng). *Boraṇăvătthŭsăthán năi Săyám, Ph'àk* I [Les antiquités du Siam, vol. I]. Bangkok, Imp. P'ră Čăn, B. E. 2476 (1933), pet. in-8°. 74 pp., 35 pl.

L'auteur, qui fut mon principal assistant au Siam et qui conserve le Musée National de Bangkok depuis 1928, a entrepris la publication d'un Manuel d'archéologie siamoise. Le premier volume contient une introduction sur le bouddhisme et l'iconographie bouddhique, puis l'énumération des principales antiquités — monuments et objets — classés par périodes : Dvaravatī, Çrīvijaya, Lŏpburi.

Le texte s'inspire des travaux archéologiques du prince Damrong et du soussigné, mais le souci de systématiser et de vulgariser a quelquefois conduit l'auteur à présenter comme des vérités acquises ce qui n'était dans mon esprit que des hypothèses de travail. Sans renier le moins du monde ce que mon ancien collaborateur m'attribue, je dois cependant mettre en garde contre le caractère un peu trop absolu de certaines classifications.

L'illustration, très abondante mais souvent mal venue, est, en ce qui concerne les objets, composée presque exclusivement de pièces conservées au Musée de Bangkok.

C'est au total un ouvrage qui témoigne de la conscience et des connaissances de son auteur et qui contribuera, je l'espère, à redonner à l'archéologie siamoise un peu de la vitalité qu'elle eut entre 1926 et 1928 et que la retraite du Prince Damrong n'a pas peu contribué à affaiblir.

G. Cœdès.

R. A. Kern. *Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya.* Bijdr., deel 88, 1931, pp. 508-513.

Gabriel Ferrand. *Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Banka.* Journal asiatique, CCXXI, 1932, pp. 271-326.

J. W. J. WELLAN. *Çrīwijaya. - 1250 jaren geleden gesticht.* Tijdschrift van het kon. Nederl. Aardrijkskundig Genootschap, 2de ser., deel LI, 1934, pp. 348-402.

L'article que j'ai consacré dans *BEFEO.*, XXX, pp. 28-80, aux *Inscriptions malaises de Çrīvijaya*, et dans lequel j'ai essayé de compléter les précédentes recherches de HENDRIK KERN et du Prof. Dr. VAN RONKEL, a provoqué à son tour une série de travaux ayant pour objet d'améliorer mes traductions et mon interprétation de ces documents. Je ne crois pouvoir mieux faire, pour remercier les auteurs de leur collaboration, que de signaler leurs articles aux lecteurs du *Bulletin* : le troisième, publié dans une revue de géographie, risque de passer inaperçu.

Sur l'inscription de Kota Kapur, déjà presque complètement élucidée par H. KERN, et sur celle de Talang Tuwo dont je crois avoir établi le sens, les trois articles en question n'apportent à ma traduction que des améliorations de détail qui ne modifient pas d'une manière essentielle le sens général (1). Il n'en va pas de même de l'inscription de Kĕdukan Bukit qui présente de réelles difficultés d'interprétation. Celles-ci sont dues, pour une part, à notre connaissance insuffisante d'une langue qui n'est attestée jusqu'ici que par quatre textes assez courts, et d'autre part à notre ignorance des événements auxquels le texte fait allusion — sans parler d'une fâcheuse lacune vers la fin du texte. Ce n'est pas du premier coup que l'on peut espérer saisir le sens exact d'un tel document. Si ma transcription et ma version ont, sur certains points, amélioré celles de M. VAN RONKEL, je ne me suis jamais flatté d'avoir épuisé le sujet : les réserves dont j'ai, dans mes notes, entouré certaines de mes traductions, en font foi. MM. R. A. KERN, FERRAND et WELLAN ont proposé diverses hypothèses que je me propose d'examiner, pour en retenir ce qui pourra aider à la compréhension de ce curieux document.

Son extrême brièveté m'engage à le reproduire une fois de plus :

Svasti Çrī.

Çakavarṣātīta 605 ekādaçī çuklapakṣa vulan vaiçākha ḍapunta hiyaṃ nāyik di sāmvau mañalap siddhayātra.

Di saptamī çuklapakṣa vulan jyeṣṭha ḍapunta hiyaṃ marlapas dari mināña

---

(1) M. G. FERRAND a jugé bon de redonner une transcription de chaque texte et de refaire après moi un vocabulaire. Le sien n'apporte du nouveau qu'en matière de dialectologie malgache. Il critique (p. 83) ma transcription en ces termes : « J'ai rendu l'*anusvāra* par *ṅ* au lieu de *ṃ* pour mieux marquer la concordance du vieux-malais avec le malais moderne... J'ai remplacé le *v* de M. Cœdès par un *b*. Dans quelques rares cas, le *v* a été maintenu, parce qu'il répond à la semi-voyelle *w* du malais moderne. » Ma transcription est une translittération purement objective qui se propose de représenter un caractère ou un signe de l'alphabet sanskrit adopté par les Malais par un caractère ou un signe emprunté à l'alphabet latin. Le système de M. FERRAND qui aboutit à rendre par deux lettres latines différentes (*b* et *v*) le même caractère (*bulan vaiçākha*) et à rendre par une seule lettre latine pointée *ṅ* la nasale gutturale et l'*anusvāra* (*yaṅ*, *mināña*), ce système est contraire aux règles d'une saine et rigoureuse philologie.

tāmvan (1) *mamāva yaṃ vala dualakṣa daṅan ko — duaratus cāra di sāmvau dāṅan jālan sarivu tlurātus sapulu dua vaṅakña dātaṃ di mata jap* (2) *sukhacitta.*

Di pañcamī çuklapakṣa vulan - - laghu mudita dātaṃ marvuat vanua - - - çrīvijaya jayasiddhayātra subhikṣa. (3)

Je vais maintenant prendre un à un, et dans l'ordre où ils se présentent, les mots et les locutions pour lesquels de nouvelles interprétations sont proposées.

— La date *11 vaiçākha 506* correspond, d'après les calculs du Dr. W. E. VAN WIJK (cité par WELLAN, p. 363) au 13 avril 683.

— *Sāmvau.* Le Prof. Dr. J. GONDA, se fondant sur le Rāmāyaṇa javanais précise que ce mot désigne une jonque de haute mer (WELLAN, p. 364).

— *Maṅalap siddhayātra.* J'ai traduit cette expression par « aller chercher la puissance magique » ; M. R. A. KERN a reproduit cette traduction (p. 511), et M. FERRAND a simplement remplacé « aller chercher » par « s'emparer de » (p. 273). Mais voici qu'un jeune savant hindou, M. BAHADUR CHAND CHHABRA SHASTRI, dans une thèse soutenue à l'Université de Leyde (4), conteste l'exactitude de cette interprétation et nie que le mot *siddha* (ou *siddhi yātra* ait dans la littérature sanskrite le sens que lui donnent la plupart des auteurs européens. MONIER-WILLIAMS rend en effet le mot *siddhiyātrika* par « one who makes pilgrimages to learn magical arts or to gain good luck or beatitude », alors que BÖHTLINGK le rendait plus simplement par « Glücksjäger ». En publiant l'inscription de Nhan-biểu, dans laquelle le mot *siddhayātra* revient deux fois à propos d'un voyage à Java, E. HUBER l'avait traduit par « science magique » (*BEFEO.*, XI, p. 309). Déjà le Dr. R. C. MAJUMDAR, dans son

---

(1) Ou *tamvar.*

(2) Lecture douteuse.

(3) Le second *jaya* avait été omis par M. VAN RONKEL et par moi-même.

(4) *Expansion of Indo-Aryan culture during Pallava rule.* M. le Prof. Dr. J. Ph. VOGEL a bien voulu me communiquer une copie dactylographiée de cette thèse qui contient des choses fort intéressantes. L'auteur y propose certaines corrections, dont plusieurs sont à retenir, aux précédentes lectures et traductions de quelques inscriptions sanskrites de la Péninsule Malaise (Kedah), de Java (Tuk Mas, Cangal), de Bornéo, du Champa (Võ-cạnh, Chợ-đinh, Mĩ-sơn, etc.) et du Cambodge. Je n'ai pas à les discuter ici, l'ouvrage n'étant pas dans le domaine public. Je me borne à signaler deux points sur lesquels je suis en désaccord avec l'auteur.

M. SHASTRI croit que l'inscription de Wăt Sema Mưang, Ligor (qu'il continue à appeler stèle de Vieng Sa) commence avec la face que j'ai numérotée B. Je persiste à croire, pour des raisons paléographiques, que cette face est bien la seconde, et que le texte tronqué qui y est gravé est le début d'une inscription indépendante et inachevée. (V. à ce sujet mes remarques dans *Journal of the Greater India Society*, I, p. 64 et suiv.)

M. SHASTRI est convaincu que l'expression *viṣṇvākhyo* qui se trouve dans ce texte inachevé et que j'avais rendue par « ayant l'aspect de Viṣṇu » signifie « ayant nom Viṣṇu », et que le roi ainsi désigné doit être identifié avec le *Viṣṇuvarman* dont le nom est gravé sur un sceau en cornaline trouvé par M. EVANS au cours de ces fouilles dans la région de Perak (*Journal of the Fed. Malay St. Mus.*, XV, pp. 89, 110, pl. XXXVIII). Cette identification avec le Viṣṇuvarman du sceau de Perak n'est fondée que sur l'identité d'un nom trop répandu pour être bien caractéristique. L'écriture du sceau qui est du type à « box-head » semble nettement plus ancienne que celle de la stèle de Ligor.

Champa (pp. 11, 134) avait critiqué cette traduction comme « farfetched » et rendu l'expression *siddhayātraṃ samā* (ou *upā*)*gamat* par « was successful in his undertaking ». M. CHAND CHHABRA SHASTRI constate d'abord que dans les textes sur lesquels s'appuient BÖHTLINGK et MONIER-WILLIAMS, notamment dans le Pañcatantra, le mot *siddhayātrika* a un sens dans lequel n'intervient aucune idée de pouvoir magique. Ainsi, *vayaṃ siddhayātrikāḥ* (Pañcatantra, Harvard Or. Ser., II, p. 204) signifie d'après M. SHASTRI : « We are fortune-hunters ». Dans la Jātakamālā (ed. KERN, p. 88), *tasya paramasiddhayātrikatvāt Supāraga ity eva nāma babhūva* est rendu par « He, being always very lucky in sea-voyages, got the very name of Supāraga = Lucky-voyager ». M. SHASTRI retrouve le même mot avec le même sens dans la fameuse inscription du Mahānāvika Buddhagupta à Kedah, publiée autrefois par KERN d'après une mauvaise copie (*Verspr. geschr.*, III, p. 255), et dont il lit ainsi la fin d'après un bon estampage : *sarvveṇa prakāreṇa sarvvasmin sarvvathā sarvva... siddhayātrāḥ santu*, ce qu'il traduit par « By all means, in all, in all respects, ... all..., be they successful in their voyage ». Que dans les textes sanskrits cités, dans l'inscription de Buddhagupta et même dans celle de Nhan-biểu, le mot *siddhayātra* n'ait que le sens assez banal que lui attribue M. SHASTRI, je le crois volontiers. Mais dans l'inscription de Palembang, le sens doit être beaucoup plus fort. On notera en effet que le mot *siddhayātra* y apparaît deux fois, au début et à la fin. Au début, le roi monte en bateau pour *maṅalap siddhayātra*. J'ai traduit *maṅa'ap* par « aller chercher ». M. R. A. KERN rapproche *maṅalap* de sundanais *ṅalap* (*bĕrkat*) « aller chercher la bénédiction émanant de quelqu'un (par ex. d'un pèlerin revenant de La Mekke), essayer de l'acquérir pour soi ». M. FERRAND traduit *maṅalap* par « s'emparer de ». A la fin, une fois arrivé à son but, le roi fait le pays... *Çrīvijaya siddhayātra*. Ce mot qui marque ainsi le but du voyage que l'inscription a pour objet de commémorer doit signifier autre chose que « bon voyage ». S'il ne s'agit pas de magie, — et je ne tiens pas beaucoup à cette interprétation qui n'est pas très satisfaisante —, il doit s'agir de la réussite d'une entreprise, peut-être aventureuse, en tout cas assez importante pour mériter d'être exactement datée et commémorée par une inscription sur pierre.

— La date *7 jyeṣṭha*, qui tombe 25 jours après la précédente, correspondrait au 8 mai 683 (WELLAN, p. 363).

— *Mināṅa*. M. R. A. KERN a définitivement identifié ce mot que je n'avais pas reconnu. Il signifie « embouchure, estuaire » dans divers dialectes indonésiens (p. 510). M. FERRAND l'a retrouvé à Madagascar (p. 316). M. P. MUS me le signale en cham sous les formes *laṃ-ṅơ*, *laṃ-mơ-ṅơ*, *laṃ-mơṅ-ṅơ*, dans lesquelles *la*(*ṃ*) pourrait être un préfixe.

— *Tāmvan* (ou *tāmvar*). Ce mot qui suit immédiatement *mināṅa* est malheureusement d'une lecture douteuse. M. VAN RONKEL l'avait lu *hamvar* ; j'ai proposé *tāmvan* sous toutes réserves. M. FERRAND préfère *tāmbar* (p. 273), et il a peut-être raison. Se basant sur ma lecture, M. R. A. KERN se demande (p. 510) s'il n'y aurait pas à l'embouchure du Musi, la rivière de Palembang, un toponyme tel que Muara Tamban. M. WELLAN, qui connaît bien le pays, affirme qu'il n'y en a pas (p. 366). D'après cet auteur, *tamban* est attesté en moyen-malais avec le sens de « faire halte, se reposer », et la phrase serait à traduire : « Le roi quitta l'estuaire, fit halte (quelque temps), et conduisit son armée, etc. » Cette interprétation n'est pas très satisfaisante, car on comprend mal une halte au moment du départ. M. FERRAND (p. 323) rend *tāmbar* par « tous ensemble », en se basant sur le malgache. Toutes

ces explications resteront hypothétiques, tant que la lecture exacte du mot n'aura pas été précisée.

— *Dañan.* Pour des raisons phonétiques, j'avais cru devoir dissocier ce mot de la copule qui apparaît dans les autres inscriptions de Palembang sous la forme *dñan*, et je l'avais traduit par « compagnon, suivant ». M. FERRAND (p. 308) préfère reprendre l'interprétation de M. VAN RONKEL et traduire ce mot par « et ». J'y vois d'autant moins d'inconvénient que le sens de la phrase n'en est pas sensiblement changé.

— *Pañcamī çuklapakṣa vulan...* En supposant que le mois dont le nom est perdu soit celui qui suit immédiatement *jyeṣṭha*, c'est-à-dire *āṣāḍha*, cette date tomberait près d'un mois après la date précédente. M. WELLAN trouve que c'est un temps bien long pour franchir la faible distance qui sépare l'estuaire du Musi du site de Palembang, même en tenant compte de la halte (*tāmban* ?) supposée plus haut, et il en conclut (p. 367) que la localisation de l'estuaire reste pour le moment aussi douteuse que celle du point où le roi monta en bateau pour commencer son voyage. Mais, en réalité, ce délai d'un mois n'est pas un obstacle suffisant pour écarter l'embouchure du Musi. Le texte dit que le roi quitta l'estuaire le 7 *jyeṣṭha* et arriva *di mata jap* (?) ; il ne dit pas que cette arrivée eut lieu le 5 du mois suivant (ou de tout autre mois, si le nom perdu n'est pas *āṣāḍha*), et il a pu s'écouler un temps plus ou moins long entre cette arrivée en un point que la lecture douteuse *jap* ne permet pas de localiser, et la date du 5... à laquelle le roi vint faire (*dātaṃ marvuat*) — sans doute au lieu où fut gravée l'inscription — quelque chose dont il va être question plus loin.

Cette date appelle une autre remarque qui a été faite par M. WELLAN. Même en supposant qu'il s'agisse bien d'*āṣāḍha* 605, elle n'est antérieure que de 9 mois au 2 *caitra* 606, date à laquelle l'inscription de Talang Tuwo relate la fondation du Jardin Çrikṣetra par le roi Jayanāça : il y a beaucoup de chances pour que ce soit le même personnage qui ait fait graver les deux inscriptions, ainsi, d'ailleurs que je l'ai déjà indiqué (*BEFEO.*, XXX, p. 52).

— *Marvuat vanua... Çrīvijaya jayasiddhayātra subhikṣa.* Ceci est le passage crucial de l'inscription : il serait probablement très clair sans cette malheureuse lacune qui permet aux exégètes les hypothèses les plus ingénieuses. En 1924, M. VAN RONKEL avait traduit : « He made the fortress Çrīvijaya, richly endowed with the magic power of conquest ». Dans la première édition de son *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* (1926, p. 119), M. KROM avait taxé cette interprétation de trop osée, et j'avais moi-même mis en doute en 1930 (*BEFEO.*, XXX, p. 37) que l'inscription de Kĕdukan Bukit mentionnât la fondation d'une forteresse ou de la capitale de Çrīvijaya. Séduit par les arguments de M. R. A. KERN en faveur de la traduction de *banua* par « cité », j'ai récemment (1) cru pouvoir donner mon adhésion à l'interprétation de M. VAN RONKEL, imitant en cela M. KROM, dans la 2e édition de son Histoire indo-javanaise (1931, p. 121).

M. FERRAND a adopté sur ce point une attitude extrêmement prudente et s'exprime ainsi (p. 276) : « M. R. A. KERN est disposé à traduire *marbuat banua* par 'là fut fondée une ville', mais il y a justement une lacune après ces deux mots, et il est toujours dangereux d'interpréter un tel passage. *Banua* peut sans doute se rendre

(1) G. CŒDÈS, *On the origin of the Śailendras of Indonesia*, Journal of the Greater India Society, I, p. 63.

par 'ville', mais dans le cas présent, la traduction par 'pays' est plus sage, en réservant l'avenir. Rien n'indique, du reste, que *banua* et *Çrīvijaya*, qui sont séparés par l'une des lacunes, soient en étroit rapport de dépendance ».

Je laisse à plus compétent que moi en linguistique indonésienne le soin de décider si, à la place du mot *marvuat* qui signifie « faire » dans son sens le plus général et le plus vague, on n'attendrait pas pour marquer la fondation d'une ville un mot ayant une signification plus précise. Mais pour *vanua*, il est permis d'affirmer que dans l'inscription de Kota Kapur, où il est comme ici associé au mot *subhikṣa*, il a le sens de « pays » et non pas de « forteresse » ou de « cité » : *Subhikṣa muaḥ yaṃ vanuāña parāvis* = « richesse pour tous leurs pays » (ou, selon M. FERRAND : « pour le pays tout entier »). Si, dans l'inscription de Kĕdukan Bukit, *vanua* a le même sens, et si *marvuat* n'a que le sens vague de « faire », l'hypothèse de la fondation d'une cité est à rejeter. D'ailleurs, même s'il s'agissait bien de la fondation d'une ville ou d'une forteresse, on ne saurait nullement en conclure que cette fondation marqua en même temps celle du royaume. Cette interprétation se heurte en effet au témoignage du *Sin t'ang chou* d'après lequel le Che-li-fo-che envoya des ambassades en Chine de la période *hien-heng* (670-673) à la période *k'ai-yuan* (713-741). Le texte ne s'exprimerait pas ainsi si la première ambassade était celle pour laquelle nous avons une date précise, celle de 695 qui tombe dans la période *tcheng-chêng* (BEFEO., IV, p. 334). On peut considérer comme à peu près certain que le Che-li-fo-che existait déjà avant 673, soit 10 ans avant l'inscription.

Pour remédier tant soit peu à la fâcheuse lacune qui suit le mot *vanua* et dont on ne connaît même pas l'étendue exacte, et pour déterminer quel est l'objet de l'inscription, il suffirait peut-être de savoir quelle fut la nature du voyage auquel elle fait allusion.

Pour M. KERN, le fait qu'il s'agit de gens hindouisés de langue malaise, venus en jonques de haute mer, prouve qu'il s'agit d'une expédition venue d'outre mer, probablement de la presqu'île de Malacca (p. 511).

M. FERRAND propose une tout autre explication. Partant de ce postulat que « nous sommes à peu près certains qu'il s'agit d'une expédition contre le Malāyu qui avait alors la prépondérance sur les autres états, sinon de l'île tout entière, tout au moins de la partie méridionale » (p. 274), il conclut : « Le Çailendra qui régnait alors à Palembaṅ voulait s'affranchir de la suzeraineté du Malāyu et devenir suzerain à son tour par la force des armes... Le roi part de Palembaṅ, sa capitale, et remonte le fleuve. C'est nettement le sens de *dari mināña*. Le voyage du roi, des 20.000 hommes et des 200 guides qui l'accompagnent, s'effectue par eau, pendant que 1.312 hommes prennent la voie de terre, peut-être pour protéger ou éclairer la flotte. Ils vont évidemment attaquer la capitale du Malāyu, mais les lacunes du texte ne permettent pas de préciser davantage » (p. 275-276).

M. WELLAN, après avoir très justement fait remarquer (p. 372) que le départ de l'estuaire ne peut guère s'appliquer à un départ de Palembang qui n'est pas situé sur l'estuaire, affirme qu'il est absolument impossible (totaal onmogelijk) d'atteindre le Malāyu, c'est-à-dire Jambi, en remontant le Musi, et que même en supposant une expédition par mer, la montée en bateau s'étant effectuée à Palembang et le départ de l'estuaire ayant eu lieu à l'embouchure de la rivière de Jambi, la durée du voyage est hors de proportion avec les distances à parcourir. M WELLAN, qui s'efforce de trouver à Palembang des lettres de noblesse, admet donc l'hypothèse de la « fondation de

Çrivijaya » en 683 A. D., mais il paraît se résigner à ignorer le point de départ initial de l'expédition et la localisation exacte du fameux estuaire.

Au total, les travaux que je viens d'analyser apportent d'utiles précisions sur des points de détail. Quant à la question de savoir ce que commémore au juste l'inscription de Kĕdukan Bukit, voici comment elle se pose pour moi à l'heure actuelle :

La lecture incertaine du mot qui suit l'expression *di mata*, et la lacune irrémédiable qui suit le mot *vanua* laisseront toujours subsister un doute sur le sens de la dernière phrase. Tout ce qu'on en peut tirer de certain, c'est que Çrīvijaya bénéficia de la « réussite » que le roi alla quérir en s'embarquant. Si le point de départ fut Palembang, il ne peut guère s'agir que d'une expédition militaire ou d'un raid heureux : le roi monte en bateau à Palembang et, après une campagne de 25 jours, revient avec sa flotte à l'embouchure du Musi. Là commence, tant par terre que par eau, une marche vers la capitale à laquelle le roi, dans une cérémonie ayant eu lieu un mois (ou plus) après le retour à l'estuaire, confère la victoire, la réussite et la richesse acquises au cours de l'expédition.

Mais si l'embarquement eut lieu outre mer, il s'agit alors de l'arrivée, après 25 jours de voyage, d'un prince étranger accompagné d'un groupe d'immigrants assez nombreux qui débarquent à l'embouchure du Musi et atteignent, les uns par voie de terre, les autres par la rivière, le site de Palembang ; et ce qui se passa un mois (ou plus) après l'arrivée, serait, sinon la fondation d'une cité qui existait peut-être déjà, du moins l'établissement d'un nouveau pouvoir conférant à Çrīvijaya victoire, réussite et richesse.

La seconde hypothèse est plus romantique, la première est peut-être plus vraisemblable. J'ai la conviction que la question ne pourra être tranchée que par l'identification de *Tāmban* (ou *Tāmbar*) qui a toutes les chances d'être un toponyme.

G. Cœdès.

Inde et Bouddhisme.

Kern Institute, Leyden. — *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1931*. — Leyde, Brill, 1933, in-4°, XI-210 pp., 4 fig., XII pl.

Triomphant des difficultés financières qui l'avaient obligée l'an dernier à réduire un peu le volume des articles originaux et le nombre des planches, l'indispensable Bibliographie de l'Institut Kern a retrouvé son visage de prospérité et paraît avec un texte augmenté d'un tiers et une illustration doublée. La réduction de la subvention du Gouvernement des Indes Néerlandaises a en effet été largement compensée par deux donations, l'une de S. A. R. la Princesse Juliana et l'autre de la fondation Rockefeller.

La bibliographie, proprement dite, toujours aussi exhaustive, s'est même augmentée cette année d'un dépouillement de la production japonaise qui rendra de très grands services. Les articles originaux qui constituent l'introduction sont aussi intéressants que variés. Le premier est consacré à l'identification par Sir Aurel Stein du site de la bataille entre Alexandre et Porus ; il a pour auteur un des plus actifs collaborateurs

de l'Institut Kern, le Dr. C. L. Fabri, qui eut la bonne fortune d'accompagner sur les lieux l'illustre explorateur. Le second article par A. Zieseniss, étudie une très curieuse sculpture çivaïte découverte aux environs de Bombay : elle remonte vraisemblablement au VIIe siècle et représente sept images de Çiva, groupées et étagées d'une façon qui rappelle certaines représentations du Grand Miracle, et qui combinerait les aspects de Çiva connus sous les noms de Pañcamūrti et Maheçamūrti. Parmi les autres contributions, je mentionnerai l'identification de divers bas-reliefs de Nāgārjunikoṇḍa par le Prof. J. Ph. Vogel, les fouilles sur l'emplacement du palais de Parākramabāhu I à Polonnaruva par M. S. Paranavitana, la restauration de Po Nagar de Nha-trang par M. J. Y. Claeys, une étude sur l'archéologie de Palembang par le Prof. N. J. Krom, et enfin une très utile liste des inscriptions achéménides classées par ordre géographique, par M. Kramers.

G. Cœdès.

J. Hackin. *L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I. Archéologie bouddhique. (Conférences faites à la Maison Franco-Japonaise, Novembre 1932-Janvier 1933).* Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1933. pet. in-4°, 81 pp., 45 pl., 61 fig. (Publ. de la Maison Franco-Japonaise de Tōkyō, série A, tome I).

Nul n'était mieux qualifié que M. J. Hackin pour condenser, sous une forme facilement assimilable, les résultats de dix années de recherches auxquelles il prit personnellement une si grande part. Ces conférences, d'une forme parfaite et abondamment illustrées, donnent la substance des travaux publiés précédemment par MM. Foucher, Hackin, Godard et Barthoux. La place de Haḍḍa et de Bāmiyān dans l'histoire de l'art gréco-bouddhique est précisée et les diverses influences hellénistiques et sassanides qui apparaissent dans les sculptures et les peintures provenant de ces sites sont finement analysées.

Une carte de la région et quelques plans schématiques des sites étudiés eussent heureusement complété cet intéressant volume.

G. Cœdès.

Robert Sewell. *The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and outlines of political history.* Published under orders of Government, by the University of Madras, edited for the University by S. Krishnaswami Aiyangar. Madras. Diocesan Press, Vepery, 1932, gr. in-8°, XIII-451 pp., 1 carte. (Madras University Historical Series, No. V.)

Ce livre est une chronologie de l'Inde du Sud fondée essentiellement sur l'épigraphie. Après une brève introduction sur les débuts de l'histoire générale de l'Inde jusqu'au commencement de l'ère chrétienne, l'auteur établit sa chronologie exprimée en dates *anno domini*, ce qui l'oblige naturellement à prendre position dans tous les

cas où la date est douteuse ou exprimée dans une ère dont l'origine est sujette à discussion. Cette chronologie commence avec les édits d'Açoka et se termine avec la proclamation de la reine Victoria comme Impératrice des Indes en 1876. Tous les faits importants sur lesquels l'épigraphie reste muette sont indiqués à leur place entre crochets. L'ouvrage donne ensuite des tables généalogiques des dynasties de l'Inde méridionale, ce terme devant être pris dans un sens très large, et se termine par un excellent index.

Ce livre est une œuvre posthume, dont le texte semble avoir été établi il y a une dizaine d'années, ce qui explique pourquoi dans l'introduction historique le nom de Mohenjo-dahro n'est même pas cité et pourquoi dans les tables généalogiques, Kaniṣka apparaît avant les Kadphises. M. Krishnaswami Aiyangar a bien ajouté quelques notes, mais dans plusieurs cas, au lieu de rajeunir le texte du regretté Sewell, elles marquent un recul très net. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, que sous l'inscription de Rājendra Chola mentionnant la conquête de Çrīvijaya et de ses dépendances à propos de laquelle Sewell avait pris la peine de renvoyer à *BEFEO.*, XVIII, 6, en citant mes identifications, M. Krishnaswami Aiyangar ajoute (p. 66) cette note regrettable : « Kāḍaram or Kiḍāram or in another form Kāḷagam, all meant the same place and a suggestion has been made to identify them with Katra of Katraea in the east coast of Sumatra not far from the powerful kingdom of Śrī Vijaya at Palembang. The chinese knew of it at the time by names San-fo-Tsi, equivalent of Śrī Bhoja, and San-fu-Tsai, the equivalent of Śrī Vijaya, the kingdom of Palambang being known by two names viz., Śrī Bhoja or Śrī Vijaya ».

G. Cœdès.

St. Kramrisch. *Indian sculpture.* Calcutta, YMCA publ. House, 1933, pet. in-8°, xvi-240 pp., 50 pl. (The Heritage of India Series.)

Miss Stella Kramrisch s'est déjà fait connaître depuis dix ans par un Traité d'art indien (*Grundzüge der indischen Kunst*) et diverses contributions à *Rūpam*, aux *Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Asiens* et au *Handbuch der Kunstgeschichte* de Springer (vol. VI). Elle vient de fonder avec Abanindranath Tagore le *Journal of the Indian Society of Oriental Arts*, dont le premier numéro, daté de juin 1933, rappelle le *Rūpam* de Gangoly avec une meilleure présentation et une collaboration qui s'annonce supérieure.

Son livre sur la sculpture indienne frappe tout d'abord par une remarquable originalité dans l'illustration. Alors que la plupart des publications consacrées à l'art de l'Inde — et elles sont nombreuses — ont la fâcheuse habitude de reproduire indéfiniment les mêmes pièces, chefs-d'œuvre dont la vision trop souvent répétée finit par engendrer la satiété, Miss S. Kramrisch a su choisir 116 pièces qui, pour n'être pas toutes inédites, sont moins connues, mais tout aussi représentatives que le Buddha assis du Musée de Sārnāth ou la Trimūrti d'Eléphanta.

Le texte témoigne d'une large documentation et d'une parfaite connaissance des constituantes de l'art indien. Les thèses les plus hardies, telles que la filiation entre l'art de Mohenjo-Dahro et la sculpture Maurya, ou l'absence d'influence de l'art du

Gandhāra sur l'évolution de la statuaire indienne, sont présentées et défendues avec un réel talent. L'auteur n'a pas voulu, dit-elle, écrire une histoire de la sculpture indienne, mais plutôt montrer la permanence de certaines qualités spécifiquement indiennes sous la diversité apparente des productions de l'art indien dans le temps et dans l'espace, diversité dont il faudrait rechercher l'origine dans les grands mouvements ethniques ayant affecté la péninsule. Cette conception où l'on retrouve l'influence de COOMARASWAMY et de STRZYGOWSKI s'exprime dans une langue qui n'est pas toujours d'une limpidité parfaite.

G. CŒDÈS.

BATAKRISHNA GHOSH. *Les formations nominales et verbales en p du sanskrit.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933, in-8°, 115 pp.

L'auteur passe d'abord en revue les substantifs, assez peu nombreux et souvent de sens obscur, dans lesquels l'élément *-pa* semble être un suffixe. Il étudie ensuite le rôle du phonème *-p-* dans la formation du causatif. La conclusion de l'auteur est que la relation entre les formes nominales et les formes verbales en *-p-* n'est pas sûre, et que « l'existence en indo-européen d'un suffixe en *-p-* reste incertaine, ce qui rend futile toute spéculation sur son origine ».

G. CŒDÈS.

Collection Emile Senart. HARṢA. *Ratnāvalī. Texte traduit* par MAURICE LEHOT. Paris, Les Belles-Lettres, 1933, pet. in-8°, XXVI-104 p.

La Collection Emile Senart serait-elle vouée à ne publier que des travaux posthumes ? Brillamment inaugurée par la *Chāndogya upaniṣad* d'Emile Senart dont il a été rendu compte ici (*BEFEO.*, XXX, p. 461), elle nous donne aujourd'hui une traduction de la *Ratnāvalī* qui « restera malheureusement l'unique témoignage des études poursuivies dans le domaine de l'indianisme par Maurice Lehot. »

Elève de Félix LACÔTE, professeur au Lycée d'Aix, collaborateur de F. BRUNOT au tome VI de l'*Histoire de la langue française*, M. LEHOT fait preuve dans sa traduction d'une connaissance parfaite du sanskrit et des prâkrits et d'un sentiment très fin des subtilités de la rhétorique indienne.

Le texte suivi pour l'édition est celui de CAPELLER. J'ai constaté avec plaisir que les éditeurs ont renoncé au système de transcription consistant à disjoindre les mots ou les termes d'un composé unis par le *sandhi*, système que j'avais critiqué dans *BEFEO.*, XXX, p. 462. L'introduction, qui donne une note sur le roi Harṣa et sur la *Ratnāvalī*, avec argument analytique, ainsi que les notes de la traduction, sont dues à la compétence de M. L. RENOU.

G. CŒDÈS.

SYLVAIN LÉVI. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra.* Paris, H. Champion, 1932, in-8°, 207 pp., 1 pl. (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences hist. et philol., 263e fasc.).

— *Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahākarmavibhaṅga) Textes sanscrits rapportés du Népal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pāli, en tibétain, en chinois et en koutchéen. Ouvrage illustré de quatre planches: Le Karmavibhaṅga sur les bas-reliefs de Boro-Boudour, à Java.* Paris, E. Leroux, 1932, in-8°, 271 pp., 4 pl.

— *Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṃkara et Karmavibhaṅga, publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le « tokharien ».* Paris, Imp. Nat., 1933, pet. in-8°, 163 pp. (Cahiers de la Société Asiatique, Première série, II).

L'activité et la fécondité du maître des études indiennes semble croître avec l'âge. Voici, en deux ans, trois publications de grande envergure que seules pouvaient nous donner sa prodigieuse érudition bouddhique, son incomparable maîtrise du sanskrit et sa connaissance des dialectes de l'Asie centrale qu'il fut parmi les premiers à déchiffrer et à identifier.

Le premier de ces trois ouvrages est le complément naturel des deux traités fondamentaux du système Vijñaptimātra, la Vingtaine (*Viṃçatikā*) et la Trentaine (*Triṃçikā*) de Vasubandhu publiés en 1925 dans la même collection (Fasc. 245). En plus de la traduction, qui a bénéficié d'un séjour de l'auteur au Japon et des travaux de M. de LA VALLÉE POUSSIN sur la *Siddhi* de HIUAN-TSANG, le nouveau volume donne une analyse résumée du système « dans des termes plus aisément intelligibles au lecteur occidental », un historique de l'école adapté par M. DEMIÉVILLE d'une notice japonaise de D. SHIMAJI, enfin la traduction d'une note chinoise sur l'*ālayavijñāna*, tirée du *Fan yi ming yi tsi*, traduction faite en collaboration avec Ed. CHAVANNES. Un vocabulaire des termes techniques employés dans les deux traités termine le livre. La traduction est faite dans le même esprit que celle du *Mahāyānasūtrālaṃkara*, c'est-à-dire que chaque terme philosophique sanskrit est rendu par une expression française forgée pour la circonstance, et qui pour les non-initiés n'a sur le terme sanskrit que l'avantage d'être composée de mots français. Mais ce serait une illusion de croire que cette simple transposition linguistique rend plus accessibles au « lecteur occidental » les termes techniques du bouddhisme: sans un long commentaire, « opérant » et « masse » sont aussi obscurs pour ledit lecteur que les mots sanskrits *saṃskara* et *skandha* qu'ils prétendent traduire.

Le *Mahākarmavibhaṅga* est ce texte sanskrit sur la rétribution des actes, découvert par M. S. LÉVI au Népal en 1922, qui lui a servi à identifier les scènes sculptées sur les bas-reliefs du soubassement muré du Bara-budur (Cf. *Annual Bibliogr. of Indian Archaeol.*, 1929, p. 1). C'est dire la popularité dont il devait jouir dans le monde bouddhique, popularité qui est encore attestée par des parallèles en pāli et par les traductions ou adaptations en chinois, tibétain et koutchéen, reproduites en appendice à l'édition du texte sanskrit. L'appareil critique et le commentaire philologique ou même simplement explicatif, sont donnés en notes au texte: la traduction n'en comporte aucune. Pour le lecteur occidental, il serait plus commode d'avoir au

bas de la traduction tout ce qui se rapporte à l'interprétation du texte. Avec la richesse habituelle de documentation de M. S. Lévi, certaines de ces notes ont l'ampleur de véritables petites dissertations que le lecteur non sanskritiste ne saura à quoi rattacher.

Les *Fragments de textes koutchéens* appartiennent à l'Udānavarga et à deux textes apparentés et reproduisent les morceaux du *Karmavibhaṅga* déjà publiés dans le volume précédent : tous ces fragments proviennent des collections Pelliot, Stein, Hörnle, Berezowski. Leur intérêt n'est pas exclusivement linguistique. Dans l'introduction, M. S. Lévi remarque qu'à côté de « l'identité fondamentale des deux dialectes » (A = Karachar-Tourfan et B = Koutcha) existent de grandes divergences dans le vocabulaire de la religion et de la morale. « On est porté à supposer que les deux régions A et B ont été converties par des missions indépendantes, autonomes... Koutcha, dans une position géographique qui favorisait l'équilibre entre les forces de la Chine, et de l'Inde et du monde turc ; Karachar et Tourfan, en dehors de la sphère d'influence indienne, constamment disputées par la Chine et par le Touran qui les revendiquaient comme leurs avant-postes. » M. S. Lévi marque en outre l'importance dans ces régions du « facteur iranien et plus spécialement sogdien ». « La culture bouddhique indienne en A et B suppose à sa base une couche antérieure de culture iranienne... Il faut admettre que le plus ancien bouddhisme avait pénétré en Chine par des intermédiaires iraniens... Les missionnaires indiens ne sont venus qu'à la suite des Iraniens. » On voit l'importance des problèmes soulevés par l'étude philologique et linguistique de ces textes koutchéens (B) et de leur vocabulaire comparé à celui du dialecte A, dont MM. Sieg et Siegling ont récemment donné une grammaire, sous le nom de *Tocharische Grammatik* (Göttingen, 1931). En guise de préface, M. S. Lévi a reproduit son article *Le Tokharien* paru dans le Journal Asiatique (janvier-mars 1933) : il y rompt une lance avec les philologues allemands, et démontre que l'appellation « tokharien » est mal fondée.

G. Cœdès.

The Kāçyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Staël-Holstein. Changhai, *The Commercial Press*, 1926, gr. 8° de XXVI-234-(2) p.

A Commentary to the Kāçyapaparivarta edited in Tibetan and in Chinese, par le même. Pékin, The National Library of Peking and the National Tsinghua University, 1933, 8°, XXIV-340 p.

Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta, by Friedrich Weller (Harvard Sino-Indian Series, I). Cambridge Mass., The Harvard Yenching Institute, 1933 [Imprimerie des lazaristes, Pékin], 4°, VI-252 p.

Le sūtra sanscrit est édité pour la première fois d'après l'unique ms. du IXe s., découvert près de Khotan vers 1900 et envoyé par Petrovskij, consul à Kachgar, à l'Académie des Sciences de Russie. Il est accompagné, section par section, en regard,

d'une version tibétaine à peu près contemporaine du ms. skr. et de quatre versions chinoises des IIe, IIIe, IVe et Xe s., dont la meilleure est celle des Ts'in. Ces versions se trouvent dans le *Kanjur*, Dkon-brçegs, VI, et dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 地, 12 et 6.

L'édition du commentaire attribué à Sthiramati (Ve s. *p. C.*) comprend une version tibétaine anonyme du *Tanjur*, Mdo JI, et la version chinoise de Bodhiruci 菩提流支, des Wei-postérieurs : *Ta-pao-tsi king louen* 大寶積經論 (VIe s.), d'après le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 暑, 10 (*Issaikyō*, XXVI, 1523). (Ne pas confondre le Sthiramati du commentaire avec le ou les Sthiramati postérieurs, ni le *Ta pao-tsi king* de l'édition avec celui en 120 *k.*, et traduit par le Podhiruci 菩提流志 des T'ang !). Elle est munie d'une courte préface et de variantes. Comme l'édition du sūtra, elle est ponctuée.

Le présent index est tibétain-sanscrit et se distingue par une innovation notable, donnant en principe à la fois les mots et l'extrait du contexte où ils apparaissent.

Ces trois volumes composent un bon instrument d'étude, qu'une traduction annotée, un index sanscrit (ou sanscrit-pracrit ?) et un index des versions chinoises doivent rendre excellent. Il sera indispensable à ceux qui auront à s'occuper du *Kāśyapaparivarta* ou de *mahāyāna* primitif. Il est déjà tel qu'on pouvait l'espérer de l'éditeur du *Gaṇḍīstotra* et du critique du *Brahmajāla sūtra*, et permet d'attendre avec confiance la suite des travaux entrepris par le *Sino-Indian Institute* de l'Université Harvard à Pékin (1).

E. GASPARDONE.

Rao Sahib G. V. RAMAMURTI. *English-Sora dictionary*. Madras, Government Press, 1933, pet. in-8°, XV-257 pp.

En rendant compte du *Manual of the So:ra: (or Savara) language* du même auteur (*BEFEO.*, XXXII, p. 544), j'annonçais que celui-ci avait en préparation un dictionnaire du dialecte sora. Celui qu'il nous donne aujourd'hui, et qui doit être bientôt suivi d'un dictionnaire sora-anglais, est, comme il le reconnaît d'ailleurs lui-même, un lexique plutôt qu'un véritable dictionnaire : les exemples y sont peu nombreux et la principale préoccupation semble avoir été de donner un équivalent en dialecte sora de tous les mots anglais d'usage courant. Ce petit livre aura donc surtout une utilité pratique pour les fonctionnaires, colons et missionnaires habitant la contrée, ainsi que pour les indigènes cherchant à rendre dans leur langue des termes de la civilisation occidentale. Les linguistes comparatistes devront attendre la publication du dictionnaire sora-anglais.

G. CŒDÈS.

(1) Cf. Fr. WELLER, *Das Sino-Indian Institute der Harvard University in Peking*, in *Asia Major*, IX, 4, 1933, p. 658-663.

Chine.

A. Mostaert et A. de Smedt, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental.*

1e partie. *Phonétique.* — In : *Anthropos*, t. XXIV, 1929, p. 145-165, 801-815, et XXV, 1930, p. 657-669, 961-973.

2e partie : *Grammaire.* — *Asia Maior*, Suppl. au t. VII.

3e partie : *Dictionnaire monguor-français.* — Publications de l'Université catholique de Pékin, Pékin, 1933, gr. in-8o, XIV-521 p.

Le P. A. Mostaert, qui a déjà entrepris de faire connaître le dialecte des Mongols urdus du sud (*Anthropos*, XXI, 1926, p. 851-869, et XXII, 1927, p. 160-186), donne dans ces trois publications, en collaboration avec le P. A. de Smedt, une étude complète du dialecte mongol parlé au nord-est de la ville de Si-ning, dans le Kan-sou occidental (Naringuor). Langue de petits groupes épars entre des Tibétains et des Chinois, isolé de la langue commune comme le moghol d'Afghanistan avec lequel il offre, à côté de fortes divergences, maintes analogies, le monguor du Kan-sou a conservé des traits archaïques qui le rapprochent également du dahur des confins mongols-mandchous. Il a par exemple seul maintenu l'ancien *h* initial avec les dialectes du Kan-sou et le dahur, ainsi qu'un grand nombre de mots anciens perdus par les autres dialectes et même le mongol écrit. Sa phonétique, sa morphologie et son vocabulaire ont subi d'autre part une série de développements indépendants qui l'ont encore éloigné du tronc commun. Ses particularités les plus frappantes sont, pour la phonétique, un vocalisme propre, la tendance à la palatalisation et le déplacement de l'accent de l'initiale à la finale, avec, en résultats, des chutes de consonnes et de voyelles suivies de la création de groupes consonantiques nouveaux à l'initiale ; pour la morphologie, l'ignorance partielle de la conjugaison et de la déclinaison connues des autres dialectes, et, pour le vocabulaire, l'envahissement des emprunts aux langues qui l'entourent et le pressent : quelques mots turcs, mais surtout quantité de mots tibétains et de mots chinois, souvent en concurrence aux dépens des mots même usuels du monguor. Ajouter que ces dialectes sans écriture propre de populations en voie d'être assimilées par leurs puissants voisins semblent à la veille de disparaître, et l'on aura la mesure du double mérite des auteurs, à la fois sauveteurs et pionniers. L'étude descriptive est accompagnée où il faut de remarques comparatives; le dictionnaire a des exemples pour chaque article. Le seul regret vient de la dispersion où les difficultés du temps ont réduit les différentes parties de l'ensemble cohérent et considérable qu'est cette belle contribution à la dialectique mongole (1).

E. Gaspardone.

(1) Un court aperçu, bien fait, sur la position géographique et historique des Mongols du Kan-sou a été publié par le P. A. Mostaert, sous le titre de : *The Mongols of Kansu and their language* dans le *Bulletin* n° 8 de la *Catholic University of Peking* (déc. 1931), p. 75-89.

Geological memoirs (Being the continuation of the Memoirs of the Geological Survey to be quoted as Mem. Geol. Surv. China) Series A. Number 11 : *Fossil man in China. The Choukoutien Cave Deposits with a Synopsis of our Present Knowledge of the late Cenozoic in China*, (82 Text figures, 3 tables and 6 Maps) by Davidson Black, Teilhard de Chardin, C. C. Young and W. C. Pei. Edited by Davidson Black, Hon. Director Cenozoic Research Laboratory, National Geological Survey of China with a Foreword by Wong Wen Hao, Director of the National Geological Survey of China. Published by The Geological Survey of China (Under the Ministry of Industries and affiliated with the Academia Sinica) and The Section of Geology of the National Academy of Peiping. Peiping, May 1933.

A l'occasion du 5e Congrès scientifique du Pacifique et du 15e Congrès géologique international, tenus respectivement à Vancouver et à Washington, les éminents spécialistes, qui travaillèrent à Choukoutien décidèrent de publier un mémoire sommaire relatant leurs découvertes concernant le *Sinanthropus* (1) et d'y raconter aussi l'histoire cénozoïque de la Chine. Ce mémoire a donc été composé, non en vue du public instruit, mais pour être présenté à une assemblée de savants. Ils furent quatre à rédiger cette étude, MM. Davidson Black, Teilhard de Chardin, C. C. Young et W. C. Pei. Davidson Black réunit les différents manuscrits en un tout homogène. On ne peut pas écrire le nom de ce savant d'une inestimable valeur, déjà illustre, sans un profond regret. La mort l'a frappé d'une façon foudroyante alors qu'il était debout dans son laboratoire, en blouse de travail. Il avait 49 ans. Il allait, sa connaissance profonde du Pléistocène chinois le lui permettait, entreprendre de vastes recherches dans la région des contreforts du Plateau asiatique (2) ; il songeait même à l'Afrique. Les fonds nécessaires étaient réunis. Tout était prêt, tout était prévu en détails, tant pour la partie matérielle que pour la partie scientifique de l'expédition. Dirigée par un tel homme, elle aurait pu donner des résultats capitaux pour l'histoire ténébreuse des débuts de l'humanité. Quelle perte !

Mais occupons-nous du compte-rendu des recherches faites à Choukoutien. Il se divise en trois parties : I, Les dépôts de Choukoutien et le cénozoïque de Chine le plus récent. II, Les restes du squelette du *Sinanthropus* avec une note sur les autres hominiens fossiles de Chine. III, Les restes de la culture du *Sinanthropus* avec un sommaire des cultures anciennes du Nord de la Chine.

Le village de Choukoutien est situé au pied de collines qui bordent à l'Occident la plaine de Hopei (fig. 47). Il est à 42 kilomètres au Sud-Ouest de Pékin (Peiping). Un embranchement met en rapport Choukoutien avec Liuliho, station du railway de Pékin-Hankow. En 1898, la grande ligne est en construction ; celle de Choukoutien, peu importante, fut exécutée avec les ressources naturelles trouvées sur place. En 1901, la voie ferrée principale est continuée jusqu'à Pékin. A partir de cette date, l'importance économique de Choukoutien augmente ; ses carrières fournissent

(1) Genre *Sinanthropus*, seule espèce *Sinanthropus sinensis*, synonyme *Sinanthropus pekinensis*, Black.

(2) Teilhard de Chardin, *L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 3-4, p. 426.

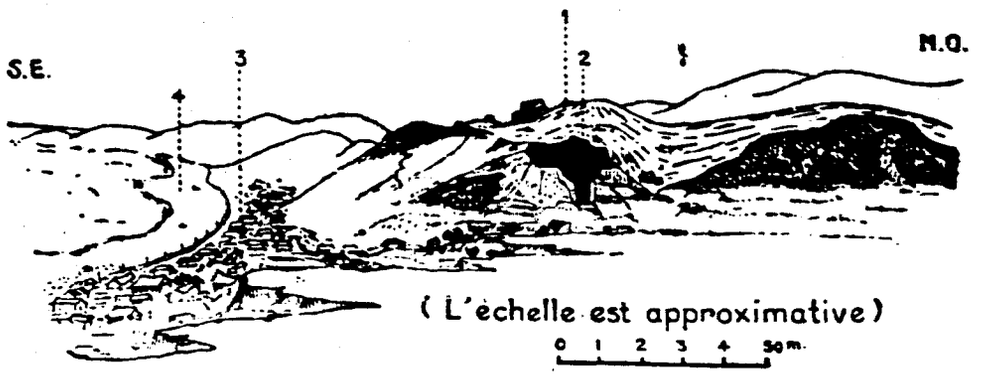


Fig. 47. — La localité 1 de Choukoutien (Dépôts de *Sinanthropus*), d'après un croquis du Professeur G. Barbour en 1929 (Mémoires de la Société Géologique de Chine, Séries A, n° 11, fig. 3). 1, Lame de travertin (altitude 160 m. environ). 2, Fissure inférieure (dans la localité 1) mise au jour par une carrière. 3, Village de Choukoutien. 4, Rivière.

une grande partie de la chaux et du granit nécessaires au district métropolitain. L'exploitation de ces carrières accrut l'aisance de la région, et permit la plus grande découverte préhistorique du siècle, celle du *Sinanthropus* et de son outillage.

Au point de vue physiographique, les collines de l'Ouest (Hsi Shan) représentent le bord oriental d'une plate-forme du Mesozoïque supérieur, profondément découpée, atteignant des altitudes de plus de mille mètres au-dessus du niveau de la mer. D'après les études géologiques, la masse de cette pénéplaine comprend principalement les termes suivants :

Sinian (Précambrien) : quartzites et calcaires siliceux ;
Cambrien : argile schisteuse ;
Ordovicien : calcaire épais ;
Carbonifèrien : schisteux ;
Grès *triasique* : conglomérat ;
Jurassique : schistes et grès avec beaucoup d'andésites fluides ;
Post-Jurassique : granites et porphyrites quartzifères.

Près de Choukoutien cette stratigraphie complexe est bien représentée. Le conglomérat jurassique métamorphique et les grès verts forment dans les montagnes le haut des ravins dans lesquels l'eau descend pendant la saison des pluies et alimente le lit desséché de la Rivière de Choukoutien. Un Paléozoïque inférieur forme l'anticlinal qui constitue, à Choukoutien, le pied des collines. Deux éléments principaux procurent le bien-être économique et offrent un grand intérêt pour le paléontologiste : du charbon, des ardoises carbonifériennes. Le paysan et le savant bénificient aussi de la chaux et des grottes (calcaires ordoviciens).

Fissures fossilifères de Choukoutien : l'exploitation dans la région du calcaire ordovicien a dégagé des poches, crevasses comblées peu à peu par un remplissage minéral auquel se sont mêlés des restes d'animaux. Plusieurs de ces fentes sont à 70 ou 80 mètres au-dessus du lit de la rivière. A la fin de 1932, onze d'entre elles avaient été découvertes et leur contenu fossilifère décrit. Celle connue sous le nom de *localité 1*, la seule où l'on ait trouvé des restes de *Sinanthropus*, a été pendant une partie de son histoire une vraie grotte. De l'étude des fossiles recueillis dans ces fentes, on peut conclure que la formation de Choukoutien est homogène et constitue une unité stratigraphique distincte.

Découverte du site et premières fouilles : quelques détails sont nécessaires pour faire connaître par quelles méthodes s'effectue un pareil travail et avec quelle lenteur se font les découvertes les plus importantes. Au printemps de 1918, personne ne soupçonne les trésors scientifiques enfouis à Choukoutien ; le Dr. ANDERSSON visite cette localité. Les géologues et les paléontologues sont toujours attirés par les carrières ouvertures permettant d'étudier le sous-sol. L'attention du savant suédois est appelée par une des fissures ; les restes d'oiseaux et de mammifères qu'il y trouve l'autorisent à classer ce dépôt comme post-lœssique.

En 1921, le Dr. ANDERSSON revient à Choukoutien en compagnie des Drs. Walter GRANGER et Otto ZDANSKY. Une conversation avec les carriers leur révèle l'existence d'un gîte fossilifère plus grand et plus riche, au N.-O. de la station de Choukoutien ; il sera connu plus tard comme *localité 1* (site du *Sinanthropus*). Pendant un examen du talus, un morceau de quartz, minéral étranger à ce lieu, tombe. Le Dr. ANDERSSON, très surpris, se tourne vers ses compagnons et s'écrie d'un ton dramatique : « Ici gît l'homme primitif, maintenant il nous reste à le trouver. »

En 1921, pendant quelques semaines d'été, et en 1923, durant une plus longue période, le Dr. Otto ZDANSKY, poussé sans doute par une conviction scientifique inébranlable et peut-être aussi par la curiosité passionnée du chercheur, fouille les dépôts paléontologiques de la vaste poche (*localité 1*) qui n'était qu'une partie d'une ancienne grotte. Il y recueille, entre autres, une molaire usée d'un type hominien très primitif. Il rapporte une grande collection de fossiles étudiés ensuite à Upsala. On y trouve une seconde molaire analogue à la première. Ce fut un grand événement scientifique ; il ne s'agissait plus d'un objet apporté par l'homme primitif, mais d'un fragment provenant du squelette même, fragment bien menu, pésentant un aspect si archaïque, qu'on n'en connaissait pas de semblable. Il fallait trouver les mâchoires auxquelles se fixaient ces restes et les crânes auxquels s'articulaient ces mâchoires. Pareilles recherches comportaient l'examen de centaines, de milliers même, de mètres cubes de terrain, ce qui nécessitait des fonds considérables.

Le 22 octobre 1926, la découverte signalée dans une assemblée scientifique tenue à Pékin, cause une très grande impression; le Service géologique de Chine, le département d'anatomie de Pékin et la fondation Rockefeller (qui fournit les fonds) établissent un programme comportant deux ans de fouilles dans le dépôt de Choukoutien.

Au printemps de 1927, un paléontologue, le Dr. Birger BOHLIN, est engagé pour deux ans ; M. LI, chargé d'observations géologiques et paléontologiques, pour un an.

Les travaux commencent à Choukoutien en avril (fig. 48) ; on s'imaginait pouvoir fouiller le site entier en une saison ; c'était impossible, le volume des sédiments fossilifères étant très important. Les pluies estivales déterminent la fermeture du chantier, quand le Dr. BOHLIN, qui travaille avec enthousiasme, trouve un très bel exemplaire, bien conservé, de molaire inférieure. Elle permet de fixer le genre *Sinanthropus*.

En avril 1928, les fouilles reprennent. Au Dr. BOHLIN sont adjoints le Dr. C. C. YOUNG et M. W. C. PEI (le Dr. YOUNG remplace M. LI). De nombreuses dents de *Sinanthropus* sont recueillies, un grand fragment de mâchoire jeune. La découverte la plus importante est faite juste avant la clôture de la saison : un morceau d'une belle mandibule d'adulte, avec trois molaires en place.

Durant les campagnes de 1927-1928, environ 6.000 mètres cubes des dépôts de la grotte du *Sinanthropus* sont extraits. Plus de 1.000 caisses de fossiles sont transportées à Pékin. A la fin des deux ans, il est évident qu'une nouvelle période de travail est nécessaire. On convient de continuer et d'organiser un laboratoire de recherches

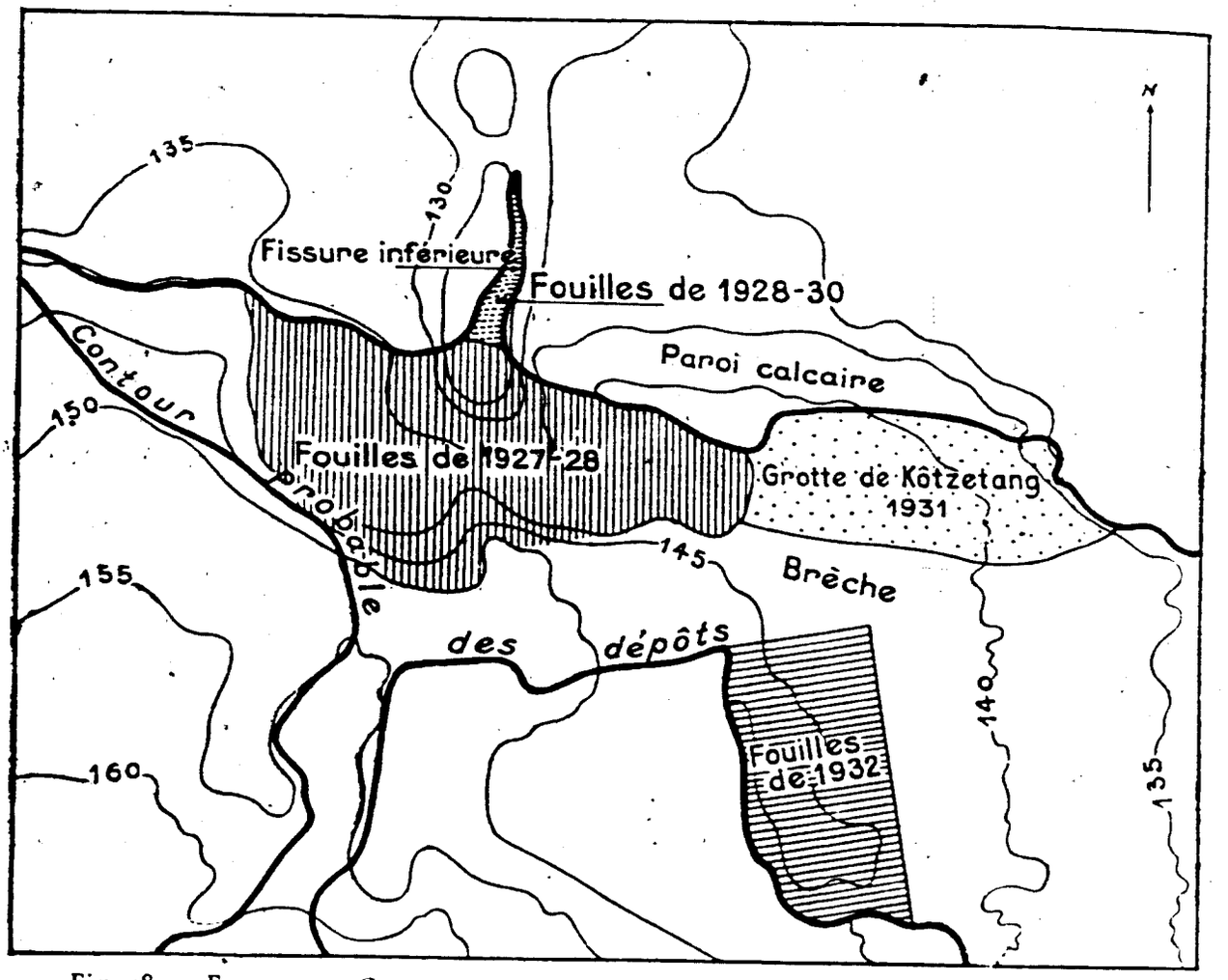


Fig. 48. — Fouilles de Choukoutien, localité 1, seul endroit où ont été trouvés des restes du *Sinanthropus*. Ancienne grotte, probablement, dans laquelle cet Hominidé a vécu des siècles et des siècles. Longueur et largeur présumées 175 m. et 50 m. (d'après la fig. 6, p. 15 du Mémoire).

cénozoïques, rattaché au Service géologique de Chine, amélioration capitale. Le tout est généreusement soutenu par la fondation Rockefeller.

En avril 1929, les fouilles reprennent. La saison s'achève par une précieuse découverte : M. Pei trouve un crâne conservé de *Sinanthropus* adolescent.

Connaître l'extension de la faune accompagnant le *Sinanthropus* et savoir si elle se rencontre aussi dans les contrées avoisinantes, est une question importante. En mars 1929, le P. Teilhard de Chardin, accompagné du professeur Barbour, fait une première exploration dans le Shansi central et, trois mois plus tard, dans l'Ordos, puis en Mandchourie. Le P. Teilhard de Chardin et le Dr. Young vont en Mongolie, avec l'expédition envoyée par le Muséum américain, dirigée par le Dr. Roy Chapman Andrews.

Pendant l'été 1929, la préparation des fragments osseux permet de restaurer un crâne de *Sinanthropus* adulte. Brillant résultat de longues et persévérantes recherches. En 1930, M. Pei trouve une demi-mâchoire juvénile de *Sinanthropus*.

En avril 1931, le plan des fouilles fut un peu modifié ; les dépôts septentrionaux avaient été creusés jusqu'à une profondeur de 20 mètres ; descendre plus bas présente de grandes difficultés matérielles et de graves dangers pour les coulis. Abandonnant les premiers champs de fouilles, on s'attaque aux sédiments enterrés dans la grotte

plus orientale de Kòtzetang. Un horizon à instruments en quartz y est découvert. L'examen chimique montre une accumulation de charbon, preuve certaine que des feux avaient été allumés. Les opérations, dirigées par M. Pei, permettent de récolter des milliers d'instruments en pierre avec des restes de *Sinanthropus*.

En avril 1931, le P. Teilhard de Chardin et le Dr. Young font partie, comme géologues, de l'expédition trans-asiatique Citroën.

En été 1932, découverte d'une mandibule de *Sinanthropus*, adulte en apparence, avec de nombreux fragments de dents et une quantité d'outils en pierre.

En juillet et août 1932, le P. Teilhard de Chardin et le Dr. Young relèvent une aire étendue de dépôts importants cénozoïques dans le Shansi central et Sud-Est.

On voit avec quelle lenteur se firent les découvertes; à la fin de chaque saison active, un progrès petit, mais certain; ensemble ils ont permis de reconstituer fragment par fragment le crâne du *Sinanthropus*. Ces dépôts gisaient dans une aire que l'on désigne comme *localité 1* (fig. 48). Pendant des siècles, une énorme cavité, une très vaste grotte se trouvait là. Elle fut remplie peu à peu par un complexe formé en grande partie de brèches.

	Zones culturales
1-2. Brèche supérieure et travertin supérieur. 4 m. 50.	
3. Plafond écroulé, gros éboulis. 3 mètres.	
4-5. Couches cendreuses supérieures. Lits de cendres intercalés entre des lits d'argile sableuse. Microfaune abondante. Grands Mammifères plus rares : *Cervus megaceros* et autres Cervidés, Bison, Mouflon, Eléphant. Trois niveaux archéologiques, au sommet (*a*), au milieu (*b*) et à la base (*c*). 5 m. 90.	Zone A
Dans le niveau *a*, de nombreuses dents isolées de *Sinanthropus* ont été trouvées, ainsi que des fragments de mandibules et de crânes du même être et un os du carpe, semblable à celui des Hommes actuels *locus* (B).	
Du niveau *b* proviennent les deux molaires de Sinanthrope, recueillies successivement par Zdansky et Bohlin, ainsi que les fragments d'une mandibule (*locus* A)(1).	
6. Brèche fossilifère, formant plancher stalagmitique à sa partie supérieure. 8 mètres.	Zone B
7. Couches sableuses avec nombreux Ongulés (*Sus*, *Bubalus*, etc.) qui semblent avoir été apportés surtout par les Carnassiers. 6 m. 50.	
8-9. Couches irrégulièrement bréchoïdes, riches en Carnassiers (*Hyæna*, *Ursus*, Tigre) et Rongeurs (*Trogontherium*, *Hystrix*, *Arctomys*). 6 m. 50. On y a trouvé successivement six dents inférieures de Sinanthrope (*locus* C) et plusieurs dents ainsi que les fragments d'une calotte crânienne du même être (*locus* D).	Zone C
10-11. Travertin inférieur avec galets à la base. Rares fossiles, sauf dans la « grotte orientale » d'où proviennent le plus beau crâne de Sinanthrope (*locus* E) et des restes de Rhinocéros de Merck., etc. (2).	

(1) Pour simplifier, nous n'avons pas indiqué au lecteur les sept *loci* A B, C, D, E, F, G de la *localité 1*, termes désignant les différentes régions des chantiers.

(2) Nous empruntons cette liste, traduction littérale de celle du Mémoire sur Choukoutien (p. 17), à un article de M. Vaufrey (*Anthropologie*, t. XLIV, nos 1-2, p. 121).

I. — Tableau des temps tertiaires supérieurs.

EUROPE (1)			CHINE Etages	CYCLES (d'érosion et de sédimentation)
Günzien (2) Sicile (p. 61)	TERTIAIRE	Pliocène supérieur	*Sanmen* (Barbour). Sédimentation. Graviers et dépôts fluvio-lacustres (lits à *Lamprotula*, lits de Nihowan : *Equus*, *Hipparion*, *Eucladoceras*)	(d'érosion et de sédimentation)
Prégünzien			Argile rouge et rougeâtre (Zone B, avec *Siphneus tingi*). Tangshan et Nanyeli dépôts de fissures.	Cycle III
			N. B. Maximum de formation de graviers cénozoïques dans l'Ordos et la Mongolie.	
			Fenho (Bailey Willis, emend. Barbour). Grande érosion. Creusement de plusieurs gorges importantes et formation de la « Plaine d'érosion du Gobi ».	
		Pliocène moyen	Y (sans nom). Sédimentation. Terrasses de graviers le long du Hovangho et argile rouge. (Zone A avec *Prosiphneus intermedius*).	Cycle II
			X (sans nom). Erosion.	
Pontien		Pliocène inférieur	*Paote* (Teilhard et Young). Sédimentation. Extensions des graviers et formation fluvio-lacustre dans le S. E. du Shansi.	
			Argiles rouges avec *Prosiphneus* et *Hipparion richthofeni*, etc.	Cycle I
			N. B. Maximum des formations de graviers (depuis l'Eocène) autour du Shansi.	
			Tanghsien (Bailey Willis). Erosion. Formation de la pénéplaine fondamentale.	

(1) Equivalents hypothétiques des étages de la contrée de Choukoutien et des régions voisines.

(2) Dans le texte, le cycle III, Sanménien, dans une acception large, correspondrait au Prégünzien européen et s'étendrait jusqu'au Mindélien (Pléistocène inférieur). Dans notre tableau, le Günzien n'est pas à sa place ; mais existe-t-il ? (voir la note 1 du tableau suivant).

II. — Tableau des temps quaternaires.

EUROPE Equivalents hypothétiques des étages de la contrée de Choukoutien et des régions voisines.			CHINE Etages *Panchiao* (Andersson) Erosion	CYCLES (d'érosion et de sédimentation) Cycle moderne
Quaternaire ou pléistocène	Supérieur	Würmien (Equivalent ?) (Mémoire, p. 61). (R. Würm., bassin du Danube).	*Malan* (Andersson). Sédimentation. Age lœssique : *Lœss* de de Chine et sables Mongolie Sjara-osso-gol et Sungari, faune (*R. tichorhinus, Bos, Elaphus...*) *Chingshui* (Barbour). Erosion	Cycle V
	Inférieur	Mindélien, dernière phase (Equivalent ?) (Mémoire. p. 61). (Mindél., bassin du Danube).	*Choukoutien* (Teilhard et Young). Sédimentation. Argile rouge et rougeâtre (Zone C, avec *Siphneus fontanieri*). Terrasses de sable le long du Fenho inférieur. *Sinanthropus*(2) dans les dépôts des fissures. Z (sans nom). Erosion.	Cycle IV (1)

(1) D'après M. Vaufrey (*L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 1-2, p. 123) : « .... le quatrième cycle, celui de Choukoutien, peut être considéré comme mindélien (ou, tout au moins, rissien, si le Günzien, comme on le croit volontiers aujourd'hui, n'existe pas). »

(2) La faune qui accompagnait le Pithécanthrope a été attribuée au Pliocène supérieur à *Elephas meridionalis*, temps *déjà quaternaire* (Boule, *Les Hommes fossiles*, 1e éd., p. 98).

III. — Tableau du quaternaire européen.

		Formations (2)		Caractères paléontologiques (1)	Divisions archéologiques (1)	Hommes fossiles (1)
Holocène ou actuel		Alluvions récentes. Tourbières.		Espèces actuelles.	Métaux { Fer, Bronze, Cuivre } Néolithique Azilien (transition).	*Homo sapiens.*
	Supérieur	Dépôts supérieurs des grottes. Lœss supérieur. Climat froid et sec. Steppes et toundras. Phase post-glaciaire.	Quaternaire ou Pléistocène	Faune de steppes. Epoque du Renne. Faune de toundras.	Paléolithique supérieur { Magdalénien. Solutréen. Aurignacien.	Race de Chancelade. Race de Cro-Magnon. Race de Grimaldi.
	Moyen	Dépôts inférieurs des cavernes. Lœss inférieurs. Climat froid et humide. Phase glaciaire.		Epoque du Mammouth (*El. primigenius*) *Rhinoceros tichorinus*).	Paléolithique inférieur { Moustérien.	Homo neanderthalensis (3).
	Inférieur	Anciennes alluvions des cavernes. Alluvions des terrasses. Grande phase interglaciaire. Climat doux.		Epoque de l'Hippopotame. *Hipp-amphibius.* *El. antiquus.* *Rhin. Mercki.*	Acheuléen. Chelléen.	Homo Dawsoni. Homo heidelbergensis.
		Phase glaciaire.				
Pliocène	Supérieur	Alluvions des plateaux. Grande phase interglaciaire.	Tertiaire	Epoque de l'Eléphant méridional. *Elephas meridionalis.* *Rhinoceros etruscus.* *Equus Stenonis.*		
		Grande phase glaciaire.				

(1) D'après M. Boule, in R. Furon, *La Préhistoire*, p. 41.

(2) Furon, *loc. cit.*, p. 40.

(3) Quant à l'*Homo neanderthalensis*, tout porte à croire qu'il remonte à une époque plus reculée que le Pléistocène moyen (M. Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 244).

Ce complexe (p. 1019) s'est durci en une seule masse ; le sommet originel a été emporté par des érosions ; le sommet actuel atteint la crête de la colline. Ce dépôt paraît mesurer, de l'Est à l'Ouest, 175 mètres environ et du Nord au Sud 50. Jusqu'à présent, *les restes du Sinanthropus n'ont été trouvés que dans cette masse.*

Une étude stratigraphique et physiographique du dernier cénozoïque dans le Shansi, le Shensi N., le Honan N. et le Kansu, a permis d'établir les tableaux ci-joints auxquels nous ajoutons quelques renseignements accessoires sur la chronologie des temps préhistoriques en Europe, concordances hypothétiques. Le lecteur aura ainsi sous les yeux un ensemble de données qui le guideront, lui permettront de placer correctement les étages tertiaires et quaternaires et les cycles d'érosion et de sédimentation (tableaux I et II de la présente étude).

Pour en revenir à la contrée même de Choukoutien, la sédimentation a été intense pendant le Paote et le Sanmen (p. 50 du Mémoire, fig. 28 ; argile rouge), bien plus faible pendant le Choukoutien (encore des argiles rouges) et le Malan (lœss).

Les observations paléontologiques, stratigraphiques et physiographiques ont permis les conclusions suivantes relatives aux formations de Choukoutien :

1° Les dépôts fossilifères de Choukoutien représentent un cycle physiographique parfaitement distinct et une faune bien caractérisée (tableau II).

2° Ils sont plus anciens que le Pléistocène supérieur (lœss) et plus jeunes que le Pliocène le plus récent (Sanménien) (tableau I).

3° Ils présentent d'étroites similitudes avec le Sanménien : par d'importants caractères de la faune (ni *Elaphus*, ni *Bos* ; tandis que *Hyæna*, *Machairodus*, *Rhinoceros* et Ovibovidœ sont du type sanménien) ; par leur facies (argiles rouges et rougeâtres encore là maintenant) ; par les grands changements physiographiques survenus avant le Lœss (par exemple, abrasion du sommet des collines de Choukoutien).

4° Mais d'un autre côté, ils ressemblent aux dépôts du Lœss par les caractères suivants : apparition de nouveaux éléments dans la faune (*Eurvceros*, *Bubalus*, etc.), par la disparition des types archaïques de Nihowan ; par certaines conditions physiographiques qui font pressentir la topographie lœssique.

5° A présent les dépôts choukoutiens représentent les seules vraies formations pléistocènes prélœssiques reconnues dans l'Asie orientale.

Mais correspondent-elles à tout le Pléistocène inférieur et moyen ? La question reste en suspens.

La tentative de corrélation approximative suivante nous (les auteurs du Mémoire) paraît acceptable (tableaux I et II de la présente étude) : inférieur, cycle IV (périodes d'érosion et de sédimentation de Choukoutien), avec les phases finales du Mindélien d'Europe. Le Pliocène supérieur (Sanménien), cycle III, des temps prégünziens (1) aux mindéliens.

6° Il semble improbable qu'il y ait eu des relations entre les cultures paléolithiques de l'Europe occidentale et celle de Choukoutien. Durant deux périodes à Choukoutien, la technique de la taille de la pierre paraît s'être perfectionnée. Cela est peut-être dû au meilleur choix des matériaux. Il est probable, mais non certain, que l'industrie lithique de Choukoutien suivit en partie, si ce n'est en totalité, un lent développement autochtone. N'oublions pas que la grande grotte de Choukoutien dut être occupée par la communauté du *Sinanthropus* pendant des siècles et des siècles.

(1) Voir la note 1 du tableau II.

7° Le climat était plus doux au temps du *Sinanthropus* que maintenant.

Les fossiles trouvés à Choukoutien, dans les dépôts de la *localité 1*, constituent une bizarre et hétérogène collection de types qui est due en partie à une lente accumulation artificielle de restes provenant de l'homme et de carnivores. Ce curieux mélange sert cependant à indiquer une région aux paysages variés. Animaux de marais ou de rivière (*Trogontherium*, *Lutra*, *Bubalus* et aussi probablement *Euryceros*), aussi bien que les habitants des montagnes forestières ou rocheuses (Carnivores, Sika, Daim, Mouton, etc.) sont nettement dominants et s'adaptent bien à la topographie de la région. Au contraire, quelques formes, comme la marmotte, le chameau, les antilopes et l'autruche, ne semblent pas être à leur place. C'étaient, selon les probabilités, des voyageurs ayant cheminé à travers la plaine, venant des steppes de l'Ouest, derrière les montagnes ; nous admettons que la plaine elle-même était la steppe, élevée considérablement au-dessus du niveau actuel.

C'est cet ensemble de faunes qui prouve un climat plus doux et plus humide que le climat actuel. Indications qui ont été fournies en outre par l'étude (encore en cours) des graines et des restes de bois des associations culturales de la *localité 1*. Avec les coquilles de mollusques on n'obtient aucun résultat net.

8°. A cette période quelques échanges avec le Sud eurent certainement lieu : arrivée au Nord du *Bubalus*. Ce fait ne procure pourtant pas un argument solide pour prouver que le *Sinanthropus* descend du méridional *Pithecanthropus* ; l'Hominien de Trinil a une dentition trop hautement spécialisée pour avoir été l'ancêtre de celui de Choukoutien.

Signification paléontologique de la faune de Choukoutien. L'examen de la faune de la *localité 1* permet de faire les observations suivantes : les formes archaïques de Nihowan, éteintes ou non, représentées à Choukoutien, sont : le grand *Mustela*, l'*Elasmotherium*, Chalicothéride, *Hipparion*, *Eucladoceras* et *Rusa Daim* ; *Ochotonoïdes* et *Siphneus tingi*.

Formes de Nihowan encore présentes à Choukoutien et absentes dans le Lœss (Sjara-osso-gol) : *Machairodus*, *Hyæna cf sinensis*, *Equus sanmeniensis*, *Rhinoceros cf mercki*, Ovibovidœ.

Formes du Lœss absentes de Nihowan, mais déjà présentes à Choukoutien : *Cyon*, *Siphneus cf fontanieri*, *Euryceros*, *Bubalus*.

Formes du Lœss absentes de Choukoutien : *Hyæna spelœa*, *Equus hemionus*, *Cervus elaphus*, *Bos primigenius*.

Formes présentes dans les trois formations (Nihowan, Choukoutien et Lœss, tableaux I et II du présent travail) : *Canis* (*Nyctereutes*), *Meles*, gros *Camelus*, *Gazella*, *Spirocerus*, *Bison*, mouton à grosses cornes.

En prenant les faits en détails, les types de Choukoutien, dans beaucoup de cas, sont nettement différents de leurs formes correspondantes de Nihowan et de Sjara-osso-gol, étant moins primitives que les premières et moins avancées sous quelques rapports que les dernières ; la faune Choukoutien se place exactement, au point de vue de l'âge, entre le Pliocène le plus récent (Nihowan, tableau I) et le Pléistocène supérieur (Sjara-osso-gol, tableau II) ; ce n'est pas aisé de décider auquel des deux il se rattache le plus étroitement. La formation peut être considérée, au sens large, comme étant d'âge Pléistocène inférieur.

Voilà le résumé de la première partie écrite par le P. Teilhard de Chardin.

La seconde, rédigée par Davidson Black lui-même, comprend surtout la description des restes du squelette du *Sinanthropus*. Voici les conclusions de cette étude :

Denture : Molaire : les tubercules et les sillons de la couronne du *Sinanthropus* sont du type *Dryopithecus* généralisé de qui dérivera, avec de légères modifications progressives, le type hominien moderne.

Tous les spécimens de la troisième molaire supérieure du *Sinanthropus* montrent des distinctions évidentes dans la fusion (1) de la racine et la réduction des dimensions de la couronne. D'autre part, tandis que les dernières molaires inférieures présentent une diminution de taille, elles sont au contraire plus développées, mais à un plus faible degré, que les secondes molaires. Dans le *Sinanthropus* cette tendance évidente de la troisième molaire aux variations semble marquer un stage d'évolution relative dans le groupe hominien et un rattachement au type survivant des temps modernes.

Dans les molaires du *Sinanthropus*, les régions de la racine et du corps sont également bien développées ; la dernière toujours grande en proportion de la couronne.

Le développement de la partie supérieure de la cavité pulpaire des molaires, plus grande que chez l'homme moderne et chez les Anthropoïdes, est un cas bien défini de *mégaphanisme* (2). Ce caractère mégaphanique représente peut-être un caractère hominien primitif, précurseur du type néanderthaloïde.

En comparaison avec la spécialisation de la molaire supérieure (3) du *Pithecanthropus*, celle du *Sinanthropus* est manifestement une généralisation du type hominien ; sa dérivation d'un prototype *pithecanthropoïde* est impossible, tandis que l'inverse peut être le cas.

Mandibule. Excepté pour la région symphysienne, l'aspect général de la mâchoire inférieure des *Sinanthropus* jeunes et adultes est nettement néanthropique. La courbe de l'arcade dentaire, la forme et la relation de la région condylaire, sont essentiellement de type moderne, quoique, à en juger par la force et la forme de la branche horizontale, la force était évidemment distribuée autrement que chez l'homme moderne. D'autre part, la symphyse qui est à présent connue en entier, mais seulement dans le stade juvénile, est d'un type très archaïque, rappelant, sous beaucoup de rapports, cette région chez les anthropoïdes. La présence de multiples foramens dans la mandibule du *Sinanthropus* doit être interprétée comme un arrêt de cette forme et une généralisation archaïque commune aux hominiens et aux anthropoïdes.

Crâne. Donnons d'abord les caractères les plus saillants du crâne figuré ici (fig. 49 = fig. 44 du Mémoire), crâne d'adolescent, trouvé dans le *locus* E : le torus superorbitaire, hautement développé et proéminent, la région frontale basse, mais relativement bien pleine, l'occiput proéminent et le torus occipital ; le contour en pente de la région médiane pariétale, avec les éminences pariétales bien localisées. Le contour piriforme ou pentagonal arrondi du crâne, derrière le torus orbital et la signification particulière de la région temporale. Tout est évidemment réduit à l'échelle de l'illustration.

---

(1) Tendance à la fusion des racines.

(2) En opposition avec le *taurodontisme* où la partie la plus vaste de la cavité dentaire se trouve dans les racines.

(3) Il ne faut cependant pas oublier que nous ne connaissons qu'une *seule dent* du Pithécanthrope.

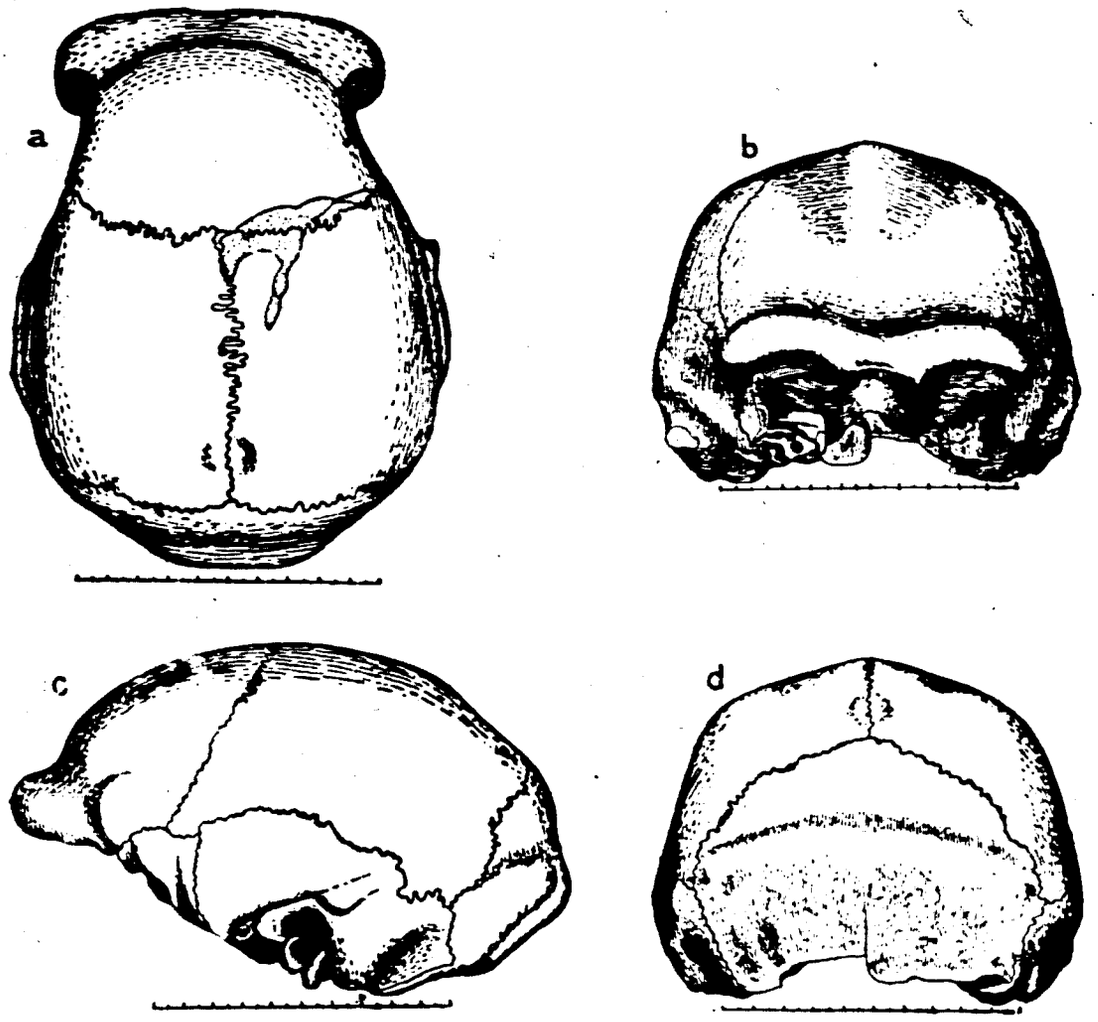


Fig. 49. — Crâne de *Sinanthropus* adolescent (découvert par M. C. Pei le 4 décembre 1929). *a*) Norma verticalis ; *b*) Norma facialis ; *c*) Norma lateralis dextre ; *d*) Norma occipitalis (Mémoire, fig. 44). Ces dessins, faits au dioptographe, montrent les seules parties connues (avec la mandibule) de la tête osseuse.

Parmi les éléments du crâne, les os temporaux offrent un intérêt spécial ; ils montrent une évolution progressive dans la direction du type moderne (région glénoïde) et une belle généralisation morphologique hominienne (élément tympanique). Dans le premier, comme dans la région du condyle de la mandibule, la morphologie est essentiellement moderne. D'autre part, la région tympanique du *Sinanthropus* a une morphologie si généralisée qu'elle est entièrement semblable à celle de la branche hominienne.

Les crânes adolescents et adultes de *Sinanthropus* sont tout à fait de même type, différant l'un de l'autre par des points peu importants, inégalité d'âge et aussi de sexe. Le crâne du *Sinanthropus* représente un type hominien qui diffère d'une part de l'homme moderne, de Néanderthal ou du Rhodésien, et de l'autre des anthropoïdes.

Des moulages endocraniens (1) ont été faits. Voici quelques-unes des observations les plus intéressantes : le développement extraordinaire de la portion operculaire, région frontale inférieure du côté gauche, dans le *Sinanthropus*, doit être noté d'une façon particulière ; car dans le cerveau moderne cette localité est connue comme étant le centre moteur du langage.

Le développement particulier de la circonvolution de Broca dans le cerveau du *Sinanthropus* porte à croire, avec une forte évidence, que cette forme était réellement pourvue d'un mécanisme cérébral pour l'élaboration du langage articulé.

Cependant cette opinion peut être discutée : « On est aujourd'hui d'accord pour admettre que les lobes, avec les limites que leur attribuent conventionnellement les anatomistes, sont loin de correspondre exactement à des départements physiologiques » (Boule, *Les Hommes fossiles*, 1e éd., p. 232). « Chez l'homme de Néanderthal, la troisième circonvolution frontale, très nette, avait un large cap, mais elle était beaucoup plus simple que chez les hommes actuels », etc. (Boule, p. 235). Plus loin : « Il (*Homo neanderthalensis*) n'avait sans doute qu'un rudiment de langage articulé » (Boule, p. 237). La capacité cérébrale de l'exemplaire de l'*Homo neanderthalensis* de la Chapelle aux Saints était de 1.600 centimètres cubes (Boule, p. 230), individu peut-être exceptionnel.

Malgré les ressemblances qui ont pu être observées entre les crânes de *Sinanthropus* et de *Pithecanthropus*, les comparaisons craniographiques et craniométriques montrent que dans beaucoup de traits importants, les deux formes diffèrent largement l'une de l'autre, le crâne du *Sinanthropus* étant un type d'une réelle généralisation, mais progressive, tandis que celle du *Pithecanthropus* est à la fois spécialisée et conservatrice (2).

---

(1) On avait d'abord donné comme capacité cranienne du *Sinanthropus* plus de 1.000 centimètres cubes. Maintenant on reconnaît qu'elle est de 964,4, avec une marge d'erreur de + 27 centimètres cubes. D'après Davidson Black, 1.000+50 (Mémoire, p. 94).

Dubois donne les volumes, calculés peut-être antérieurement, de deux cerveaux : *Sinanthropus* I : 918 ; crâne du *Sinanthropus* II : 1.150. (D'après Valois, *L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 3-4, p. 349. Compte-rendu bibliographique, Dubois, *The shape and the size of the brain in Sinanthropus and in Pithecanthropus*).

Avec différents exemplaires de l'homme de Néanderthal, M. Boule (*loc. cit.*, p. 230) a calculé les chiffres suivants :

Néanderthal.	1.408 centimètres cubes.
La Quina	1.367 — —
Gibraltar	1.300 — —

Voici quelques nombres relatifs à l'homme actuel :

Parisiens . . . . 1.550 ; Esquimaux . . . . . 1.646.

Ces résultats peuvent surprendre, répétons, après M. Boule (*loc. cit.*, p. 231), que le volume de l'encéphale « ne saurait donc être pris comme critérium de la valeur intellectuelle d'un être humain. . . . . » « Un petit chronomètre est supérieur à un grand réveil et les grosses têtes ne sont pas toujours de fortes têtes ». Pour celle du Pithécanthrope, on reconnaît 900 (Vaufrey, *L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 2 et 3, p. 125).

(2) Black définit (p. 105) d'une façon originale les termes : généralisé, spécialisé, évolution progressive. Si l'on considère les caractères d'un cube, d'un cylindre et d'une sphère, chacun du diamètre d'un pouce, le cube est le plus généralisé, car théorique-

La forme vraiment humaine du *Sinanthropus* vient d'être démontrée sans qu'un doute soit possible. Le *Sinanthropus* était-il un homme véritable ? Davidson Black répond qu'il était d'un type certainement humain, une représentation hominienne d'un genre ou d'une espèce appartenant à la famille des *Hominidæ* (1).

Voilà en résumé la seconde partie d'une importance capitale, puisque Davidson Black tranche deux très graves questions : le *Sinanthropus* ne peut descendre du *Pithecanthropus* ; le *Sinanthropus* est un *Hominidæ*.

La troisième partie est due au P. Teilhard de Chardin ; elle traite de l'industrie du *Sinanthropus* ; un sommaire des anciennes cultures de la Chine septentrionale suit. Fait intéressant, les fouilles furent exécutées pendant les trois premières années dans les parties les moins riches au point de vue cultural des dépôts. En avril 1931, la présence indubitable d'instruments humains est reconnue. Les découvertes de la grotte de Kotzetang font comorendre les conditions archéologiques du site.

Les zones culturales sont, pour plus de commodités, indiquées comme A (la plus récente), B et C (voir ici la liste, p. 1019). En dehors de ces trois zones, les instruments sont distribués avec irrégularité dans les sédiments de la brèche. Dans la zone C, l'inférieure, on rencontre le plus grand nombre d'outils.

Là ont été découverts, dans une surface de 160 mètres carrés, plusieurs milliers de petits fragments de pierre et plus d'une centaine de morceaux taillés ou galets intacts de roches étrangères. Ils étaient en grès vert (sédiment jurassique métamorphisé) et aussi en quartz provenant de veines de pegmatite dans le granite et exceptionnellement de quartzite ou de quartz de roches porphyriques. Les fragments les plus petits sont en cristal de veine à l'exception de rares pièces faites en un beau cristal de roche. Peu de bons instruments en calcaire. Les galets de quartz et de pierres vertes étaient trouvés aisément par les habitants de la grotte de Choukoutien dans le lit de la rivière voisine. Mais les cristaux de quartz avec leurs facettes parfaitement conservées, avaient été probablement apportés des massifs granitiques qui se dressent à quelques kilomètres au Nord, à l'Est et au Sud de la grotte.

Comparés à l'énorme quantité de pierres cassées récoltées dans la zone C, le nombre des spécimens suffisamment travaillés pour être désignés comme instruments est très rare, pas plus de 150. D'un autre côté, le caractère souvent mal défini de ces pièces, combiné avec la manière irrégulière dont se casse la roche, rend leur étude et leur figuration particulièrement difficiles.

---

ment, en le faisant tourner, on obtient un cylindre d'un pouce de diamètre et de même hauteur ; avec le cylindre, peut être obtenue une sphère d'un pouce de diamètre. Le cylindre peut être considéré comme plus généralisé que la sphère, tandis que cette dernière est la plus spécialisée des trois solides. La sphère peut être considérée comme la plus progressive de la série, si le mouvement évolutionnaire se fait dans sa direction.

(1) Un savant allemand, M. Weidenreich, a étudié les caractères pithécoïdes du *Sinanthropus sinensis*. On peut conclure de son travail : « que le Sinanthrope doit être placé très bas dans le groupe des *Hominidæ*, bien au-dessous de l'*Homo neanderthalensis*.... et qu'il affecte des rapports incontestables avec les Anthropoïdes. » (Valois, *L'anthropologie*, t. XLIV, nos 1-2, p. 127. Compte-rendu bibliographique, Weidenreich, *Ueber pithekoide Merkmale bei Sinanthropus sinensis und seine stammesgeschichtliche Beurteilung*).

Evidence de l'usage du feu dans la localité 1 de Choukoutien. Les traces du feu artificiel dans la *localité 1* de Choukoutien sont très claires et abondantes.

De nombreux os, cornes, etc., des pièces de bois, ont été trouvés calcinés dans les couches culturales. En outre, de soigneuses analyses chimiques de différents spécimens recueillis sur des fossiles noircis et dans la terre ont établi la présence de charbon libre.

Le P. Teilhard de Chardin classe les instruments en différents groupes :

1) Galets écaillés et haches (21 cm. de long), les instruments sont ou à peine équarris, absolument informes, ou affilés par l'usage ou la préparation.

2) D'autres séries de pièces (les plus abondantes probablement) sont des disques ou des nuclei en quartz de veine (de 8 à 4 cm. de diamètre).

3) Grattoirs ou racloirs. Presque aussi nombreux que les disques. Il serait peut-être préférable de les rattacher au groupe des haches. Mais ils ont été obtenus en usant la pierre d'une manière plus délicate.

4) Instruments rostres (ou grattoirs complexes) ; dans quelques cas, les deux côtés d'un angle ont été retouchés, formant plus ou moins une concavité ; il en résulte un *bec* dans l'angle intermédiaire. Ce sont des sortes de burins.

5) Instruments pointus. Dans la zone C, quelques outils en quartz, un peu plus perfectionnés que les simples grattoirs ont sans doute été travaillés avec l'intention arrêtée de faire une pointe.

6) Instruments en calcaire. Quelques instruments en calcaire en partie métamorphisé ne sont que des marteaux travaillés d'après la même méthode que certaines pièces coniques en quartz. Les spécimens qui viennent d'être décrits proviennent de la zone C. Au point de vue de l'industrie, la zone B n'est pas intéressante. L'industrie lithique de la zone A (sous-zone Aa spécialement) montre les mêmes caractères essentiels que celle de la partie inférieure de la zone C, peut-être avec de petites différences de facture.

L'industrie de l'os à Choukoutien. Des os ont-ils été vraiment travaillés par l'homme ? Cette question ne peut être encore tranchée.

Caractères généraux de l'industrie. Résumons d'une manière brève ces caractères : l'homme de Choukoutien a employé indifféremment des galets entiers ou des éclats.

La préparation des instruments est en général absente ou rudimentaire.

Presque rien en silex au moins dans les zones culturales C et B.

Une complète et fondamentale unité dans l'industrie.

Quand les instruments sont assymétriques, ils semblent avoir été employés avec la main droite.

Dans un sens très large, l'industrie de Choukoutien peut être définie comme une industrie d'un type du paléolithique ancien, montrant quelques analogies extérieures avec le Moustiérien ; mais aucune comparaison complète ne peut être faite avec une industrie asiatique ou européenne. La matière première (roche) de Choukoutien se prêtait très mal au façonnement des instruments.

Qui est l'auteur de cette industrie ? Grave problème ayant fait couler beaucoup d'encre. Le *Sinanthropus*, être primitif, de la famille des *Hominidæ* mais non du genre *Homo*, a-t-il inventé et façonné ces instruments bien imaginés et exécutés avec soin ? En un mot était-il un *faber* ? Ou un vrai homme, ennemi des *Sinanthropus*, ses inférieurs, les aurait-il tués et aurait-il apporté leurs têtes dans la caverne ? Ce serait lui qui aurait façonné ces divers outils ? La *localité 1*, la seule où l'on ait découvert

des restes de *Sinanthropus*, a été fouillée avec méthode en entier ; on n'a pas rencontré la moindre trace de cet hypothétique ouvrier. La question ne peut néanmoins être tranchée à présent d'une façon définitive.

Autre point d'interrogation : pourquoi n'a-t-on trouvé ni os longs, ni bassin, ni omoplate du *Sinanthropus*, en un mot à peu près aucun reste du tronc et des membres ?

L'auteur fait ensuite une courte revue de la succession préhistorique de la Chine septentrionale. Questions qui peuvent intéresser la préhistoire de toute l'Asie extrême-orientale.

I. Pléistocène inférieur. La culture du *Sinanthropus* de Choukoutien.

II. Pléistocène supérieur. Dépôts du Lœss, Cycle V de sédimentation et d'érosion (tableau II de la présente étude).

a) Des instruments isolés en quartzite de type Moustiérien, dans les graviers inférieurs du vrai Lœss (tableau II, id.) (Kansu Est, Shensi Nord, Shansi Ouest). Un atelier paléolithique fut trouvé près de Wupao.

b) Des instruments isolés en quartzite furent signalés du *Lœss* lui-même (E. Kansu et près de Paote).

c) Des places régulières d'habitation furent observées avec des foyers, des ateliers et des restes de cuisine furent découverts le long du Shuitungkou et du Sjara-osso-gol (Ordos S.-E.), dans la *masse des dépôts pléistocènes*.

Dans le Shuitungkou une grande variété d'instruments lithiques de type Moustiero-aurignacien. En association furent rencontrés *Rhinoceros tichorhinus*, *Hyæna* et des coquilles brisées d'œufs de *Struthio* (autruche).

Le long du Sjara-osso-gol, dans le Pléistocène supérieur, l'industrie était de type microlithique, les instruments étaient faits en très petits galets de quartzite et de phtanite. Des bois de daim furent probablement aussi utilisés. L'association faunistique (restes de cuisine) est extrêmement riche. *Hyæna spelæa*, *Rhinoceros tichorhinus*, etc.

d) Une matière compliquée et encore peu étudiée, dépôts de Djalai-Nor (près de Manchuli, sur le chemin de fer sibérien) dans laquelle les instruments d'un type d'apparence néolithique semblent être en compagnie de *Rhinoceros tichorhinus*.

Aucune trace de Paléolithique n'est encore connue, au Sud des montagnes de Tsingling, dans la Chine centrale et méridionale.

III. *Holocène*. Dans les dunes de sable du Gobi central, des pièces en calcédoine, des lames de jaspe, des pointes, etc. Cette culture, dite des « habitants des dunes », est très proche de la vraie industrie néolithique de Mongolie.

b) Une culture néolithique typique a été découverte en grande quantité dans toute l'immense surface de la Mandchourie, Mongolie, s'étendant sur le Nord de la Chine proprement dite, entre le golfe de Peichili et le Turkestan chinois (têtes de flèche, lames fines, etc., etc : poterie non colorée, incisée). L'outillage se rencontre dans une mince couche de terre noire superficielle, généralement exposée sur le sol au vent.

c) Dans une période probablement encore plus récente et seulement dans la Chine propre, la culture protohistorique de Yangshao, caractérisée par la poterie peinte et des haches polies d'un type évolué.

Ces blocs culturaux peuvent être classés comme il suit :

1) *Anté-Lœssique* : un bloc représentant le vieux paléolithique (culture de Choukoutien). Type généralisé progressivement de l'Hominidé holarctique, selon les probabilités.

2) *Lœssique* : un bloc moyen représentant le Paléolithique supérieur, montrant des affinités culturales avec le Nord et le Nord-Ouest. Type hominien relativement moderne.

3) *Post-Lœssique* : un bloc mésolithique et néolithique. Communication probable Est-Ouest entre des types hominiens tout à fait récents.

Cette analyse paraîtra, nous le craignons, bien longue. Peut-être avons-nous suivi le texte de trop près. Nous avons tenu à donner au lecteur une idée de ce Mémoire si remarquable. Il est illustré de cartes, de schémas, de reconstitutions ostéologiques et de forts beaux dessins d'instruments en pierre, exécutés avec une vigueur et une précision bien rares. Les conclusions des auteurs ont été transcrites ici sans critiques (1) ; elles ont pourtant parfois soulevé des discussions, problèmes dont les solutions ne sont pas encore certaines. Nous avons jugé inutile de mettre le lecteur au courant de ces controverses scientifiques.

La découverte exposée dans ces pages est la plus importante pour l'histoire de l'humanité. En 1890, Dubois avait trouvé, au bord de la rivière Solo, à Java, au milieu de beaucoup d'ossements d'animaux, une calotte cranienne, une troisième arrière-molaire et un fémur du *Pithecanthropus erectus*, *Pithecos-anthropos*. Ce fossile put être daté grâce à la faune qui l'accompagnait ; il appartient au Quaternaire inférieur. On en connaissait trois os, rien de plus. Voici ce qu'écrivait M. Boule à ce sujet : « La découverte de ce célèbre fossile est une des plus sensationnelles qui aient été faites dans le domaine des sciences naturelles, au cours du XIXe siècle ». Pour le *Sinanthropus*, fossile du Quaternaire inférieur lui aussi, d'une importance au moins égale, on connaît : 1° la tête osseuse (moins la face), la mandibule et la denture (2). On a de nombreux exemplaires de jeunes et d'adultes. Ils ont permis de suivre le développement des divers os, de montrer dans quel sens se faisaient les transformations individuelles, observations capitales permettant de comprendre l'évolution générale de l'espèce. 2° On a exploré le milieu dans lequel vivait cet être primitif, on a trouvé les instruments dont il se servait (3), pense-t-on, on a constaté qu'il connaissait le feu. On voit combien la découverte de Choukoutien surpasse (4) celle de Trinil (1890-92) en portée et en intérêt. Elle a été faite d'après les méthodes les plus modernes. Quels collaborateurs a-t-on pris ? En premier lieu des géologues qui ont, en quelque sorte, traduit l'histoire géologique de la contrée, qui ont étudié par le menu les terrains complexes de Choukoutien. On a fait appel à des paléontologues pour déterminer avec soin les restes de mammifères (laboratoire cénozoïque), on a pris pour les vestiges humains un anatomiste d'une valeur et d'une clairvoyance exceptionnelles, Davidson Black. On ne s'est pas contenté de recherches dans la localité

---

(1) Faisons une exception : à Choukoutien a été trouvée, en 1933, « ..... une « grotte supérieure » dont le remplissage (représentant sans doute le « Paléolithique supérieur »), un limon lœssoïde, ... repose en partie sur le plancher calcaire de la grotte (précédemment connue), en partie sur les dépôts à Sinanthrope de la localité 1. » Les auteurs des fouilles de Choukoutien soutiennent « que d'importants changements topographiques s'étaient produits depuis le dépôt des couches à Sinanthrope.

« L'existence d'une grotte du Paléolithique supérieur au sommet du remplissage de Choukoutien infirme ce raisonnement ou tout au moins les conclusions qu'on prétendait en tirer. » (R. V., *L'Anthropologie*, t. XLIV, n°s 1-2, p. 211).

(2) Et quelques autres os de moindre importance.

(3) Lui ou un être problématique, sans doute imaginaire.

(4) Il est vrai qu'on ne peut pas assigner un rang aux découvertes. On se rappelle que « en 1906, Mme Selenka... organisa à grands frais une expédition scientifique à Java pour y faire de nouvelles recherches. Celles-ci ont duré dix-huit mois. » Cette expédition se livra à de nombreuses observations. « Elle ne put retrouver le moindre débris du Pithécanthrope. » Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 95).

de Choukoutien, on a exploré les provinces voisines afin de reconnaître si la même faune mammalogique s'y retrouvait. Il a fallu les patients efforts d'un groupe de savants, spécialisés dans des branches différentes. Les préhistoriens sont des romanciers, plus ou moins guidés sur le terrain par le hasard et leur inspiration, dit-on parfois. Ceux de Choukoutien ont cherché pas à pas la vérité scientifique, analyses chimiques, travaux microscopiques, mensurations compliquées, rien n'a été négligé (1), aucune part n'a été laissée à l'imagination. Voilà la préhistoire moderne, science exacte, rigoureuse, qui exige beaucoup de connaissances approfondies, de persévérance et d'énergie. Par malheur elle demande aussi des fonds considérables.

En terminant, effleurons une question qui touche l'Indochine : la carte III du Mémoire montre l'extension et les faciès connus actuellement des formations du Pléistocène inférieur (« Choukoutien ») en Chine et plus au Sud. Parmi les dépôts de fissures, rangés entre le Sanménien et le Choukoutien, « dont l'âge n'est pas encore pleinement déterminé », se trouve celui de Langson (2). Cette carte schématique est basée sur l'extension d'une faune renfermant à Choukoutien, entre autres espèces fossiles, *Sinanthropus sinensis*. Si cet Hominidé vivait dans la *localité 1*, il peut se rencontrer, théoriquement tout au moins, dans un autre lieu où l'on a recueilli les restes de ses compagnons ou seulement de quelques-uns d'entr'eux. Langson ?

Le *Pithecanthropus* a été trouvé à Java, le *Sinanthropus* près de Pékin ; dans l'Indochine, contrée intermédiaire, n'y a-t-il pas eu de semblables anthropomorphes ? Les savants se sont déjà posé cette question.

L'unique étude, à notre cannaissance, de mammifères fossiles de l'Indochine a été faite par M. Mansuy (3). Ce remarquable auteur nourrissait en 1916, l'espoir, bien vague mais tenace, de rencontrer parmi les mammifères de Langson des restes du Pithécanthrope, seul connu alors. Il nous a écrit encore en 1932 à ce sujet.

Voici les quelques affinités de la faune de Choukoutien et de celle de Langson :

Choukoutien.	Langson (4).
Ursus (différentes espèces).	*Ursus* sp.
Felis (différentes espèces).	*Felis* sp.
Hystrix sp.	*Hystrix* sp.
Rhinoceros cf mercki (*Rh. choukoutiensis* Wang.) *Rhinoceros tichorhinus*.	« 4 molaires inférieures de Rhinoceridé.
Elephas cf namadicus Falc.	*Aceratherium* (?) *Blanfordi Lydekker mut. hipparionum Koken.*
	Elephas sp (?) aff *E. namadicus* Falc et Cautley.

(1) Il y a loin de ces découvertes de Choukoutien à celle de la calotte cranienne de Néanderthal, retirée d'une petite grotte par des ouvriers. A Cro-Magnon, ce sont encore des ouvriers qui trouvèrent dans un abri sous-roche cinq squelettes humains. On pourrait multiplier les exemples.

(2) Dans le Mémoire lui-même (p. 60) il est question d'exploration des fissures fossilifères le long « de la grande côte s'étendant entre la Mandchourie et le Tonkin ». Recherches qui répondraient peut-être à l'intéressante question de paléontologie humaine : « Dans le Pléistocène le plus ancien, quelles relations (connexions), s'il y en avait, existaient entre Trinil et Choukoutien ? »

(3) Mansuy, *Sur quelques mammifères fossiles récemment découverts en Indochine*. Mém. Serv. Géol. Indochine, vol. V, fasc. 2. 1916.

(4) Les fossiles recueillis étaient inclus dans « un dépôt de cavernes, calcaro-

M. MANSUY plaçait « provisoirement » les dépôts de Langson « dans le Néogène supérieur, peut-être le plus récent... » c'est-à-dire dans le Pliocène supérieur. Depuis on a tenté de rajeunir cette faune. Si c'était exact, elle appartiendrait probablement au Pléistocène inférieur.

M. COLANI.

DATE Mitsuyoshi 伊達光美 — *Nihon jiin hō ron* 日本寺院法論 [Essai sur les lois des temples au Japon]. — Ganshōdō 巖松堂, Tōkyō, 1930. 1 vol. 457 p., avec appendice 132 p. 5 yen.

DATE Mitsuyoshi, avocat, ancien directeur de l'Association des avocats au Japon, étudia pendant sa vie particulièrement les lois et règlements religieux du Japon. Ce livre est un recueil de ses études. Quoique chacune de ses parties forme un essai indépendant, il n'en contient pas moins une explication systématique des diverses lois et règlements des temples japonais.

Les lois des temples actuellement en vigueur au Japon sont celles qui ont été publiées par fragments depuis le temps du dajōkan 太政官 au commencement de l'époque de meiji (1868-1912) et sont aujourd'hui les plus imparfaites des législations du Japon. Il faut noter qu'elles ont été publiées dans le temps où le bouddhisme seul était encore regardé comme religion nationale. Pour éclaircir les obscurités qui se trouvent dans ces lois, l'étude historique du système religieux du Japon était indispensable. L'auteur l'a faite dans un autre livre intitulé : *Nihon shūkyō seido shiryō ruishū kō* 日本宗教制度史料類聚考, « Etudes méthodiques sur les documents historiques relatifs au système religieux du Japon ».

Dans la première partie du présent livre, l'auteur donne un exposé général sur les lois des temples. Il commence par étudier les trois sens du mot *jiin* 寺院, «temple», qui a remplacé l'ancien mot *jike* 寺家 ; le mot désigne : 1. l'édifice, 2. le sujet des droits et 3. la communauté des bonzes (chap. 1). L'auteur étudie ensuite le caractère des temples constitués en personnes juridiques possédant une fortune (chap. 2). Quant à l'ensemble des éléments qui forment un temple, il y en a trois : bonzes, paroissiens 檀家 ou croyants et édifices et autres installations (chap. 4). Le but principal des temples est certes l'exercice du culte ; mais ils servent parfois à l'état comme maisons de correction et à la société par leurs œuvres de bienfaisance, suivant qu'ils obéissent aux lois civiles ou à la tradition religieuse. Seulement il leur est interdit de s'occuper d'affaires politiques (chap. 3). L'auteur étudie ensuite la capacité des temples (chap. 5), leur représentant 住職 (chap. 6), la création et le rétablissement de la personnalité des temples (chap. 7), l'abolition et l'annexion de ces personnalités (chap. 8), enfin l'organisation des temples ; surtout, le représentant des temples et celui des paroissiens (chap. 9).

C'est la nomination et la destitution du représentant des temples qu'il étudie dans la seconde partie. Il avait déjà touché ce sujet dans le dernier chapitre de la première

---

argileux, homogène, très dur,... » (MANSUY, *loc. cit.*, p. 2). Ils étaient fort difficiles à dégager. Le petit nombre qui a pu être étudié ne représente, selon toutes probabilités, qu'une partie de la faune.

partie et il y revient dans les troisième et quatrième articles de la cinquième. Il essaie ici de résoudre la question de savoir si cette action relève de l'Etat ou des affaires privées en étudiant surtout l'article 19 des ordres du dajōkan publié le 11 août 1884 et, comme MM. Sasaki Sōichi 佐佐木惣一 et Minobe Tatsukichi 美濃部達吉, se prononce pour les dernières. Cet essai avait d'abord été publié dans le *Hōso kōron* 法曹公論, organe de l'Association des avocats au Japon, vol. XXXIII, nos 1 et 2, janv.-fév. 1929, mais l'auteur est mort sans avoir pu l'achever.

Dans la troisième partie, il étudie les actes juridiques des temples et, après avoir examiné leur situation légale, il donne son opinion sur leur responsabilité comme débiteurs et sur la disposition de leur fortune. Cet essai parut d'abord dans le *Waseda hōgaku* 早稻田法學, organe de la Faculté de droit de l'Université Waseda à Tōkyō, vol. X. Cette troisième partie est, avec la seconde, la plus importante du livre.

La quatrième partie étudie le système de protection de la fortune des temples et une étude historique montre la nécessité de réviser ou d'abolir ce système.

La cinquième partie comprend quatre fragments d'articles : le premier, sur la substance des temples, le second, historique, sur les *san-kō* 三綱 (le *jōza* 上座, le *jishu* 寺主 et le *tsuina* 都維那), personnalités de l'ancien système bouddhique dans les temples japonais, et les troisième et quatrième, sur les raisons qui justifiaient son opposition aux projets de lois religieuses présentés à la 52e et à la 53e diètes, mais rejetés par la Chambre des pairs.

Enfin, il recueille et classe en appendice les divers exemples de jugements concernant les temples.

Kim Yung-kun.

Généralités.

Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier. Paris, E. Leroux, 1932, 2 vol. in-8o, VII-568 pp., 67 fig., 70 pl.

Ce recueil de mélanges, tant par l'ampleur et la valeur de ses contributions que par la richesse de son illustration, dépasse le niveau ordinaire de ce genre d'ouvrages. Il faut l'attribuer sans doute à la sympathie générale dont jouissait Raymonde Linossier, attachée au Musée Guimet, qui fut prématurément enlevée à la science et à l'affection de ses nombreux amis.

Après une courte oraison funèbre par M. R. Grousset (p. v-vii), vient d'abord une substantielle étude de R. Linossier sur *Les peintures tibétaines de la Collection Loo* (p. 1-97), suivie de *L'iconographie de la descente d'Amida*, traduite d'un article japonais de H. Minamoto paru en 1925 dans *Bukkyō Bijutsu* (p. 99-129).

Dans *La conversion du chasseur* (p. 131-143), M. Bacot donne la traduction du 25e chapitre du *Livre des Cent mille chants* de Milarépa qui « offre un raccourci symbolique de la conversion du peuple tibétain au bouddhisme ».

Sur une monnaie du Pañcāla dont le sujet était encore mal identifié, Mme Bazin-Foucher retrouve la figuration d'un nāga qu'elle croit pouvoir mettre en rapport avec la ville d'Ahicchatra (p. 145-153).

M. BENVENISTE identifie (p. 155-158) *Un titre iranien manichéen en transcription chinoise* qui se trouve dans le traité de Touen-houang et que GAUTHIOT n'avait pas réussi à retrouver. Il s'agit de *ngo-houan-kien-sai-po-sai* qu'il faut restituer (en pehlevi) *arwānaγān-spasak* « préposé aux fondations pieuses ».

Dans une *Note sur quelques sculptures provenant de Srideb (Siam)* (p. 159-164), je fais connaître un groupe d'images trouvées dans la haute vallée du Nam Săk, remontant au plus tard aux V-VIe siècles, et présentant certains caractères qui en font un trait d'union entre la sculpture indienne gupta et celle du Cambodge préangkoréen.

Dans *Aesthetic of the Śukranītisāra* (p. 165-168), M. A. K. COOMARASWAMY donne une traduction d'un passage de l'œuvre de ŚUKRĀCĀRYA (IV, 4, 70-203) relatif aux principes esthétiques de l'auteur.

Dans ses *Notes sur le portrait en Extrême-Orient* (p. 169-202), M. S. ELISSÉEV, après avoir finement analysé l'attitude des anciens peintres chinois envers l'art du portrait, étudie quelques-unes des œuvres maîtresses en Chine et au Japon.

L'article de M. C. L. FÁBRI, *Mesopotamian and early Indian art : comparisons* (p. 203-253), est un des plus importants du recueil. Il passe en revue, avec croquis à l'appui, un certain nombre de motifs non âryens dans l'art indien, tels que la zikkurat, le disque solaire, l'arbre sacré, le chapiteau au lion et aux taureaux, le trône à pieds, le lion, les animaux ailés, les boucles de cheveux du Buddha, la ceinture *mekhalā*. Il déclare « rejeter la tendance à la mode qui attribue tout ce qui n'est pas âryen aux Austroasiatiques et aux Dravidiens », et démontre sans peine l'origine mésopotamienne (et non pas persane ou persépolitaine) de tous ces motifs. Sur la question de savoir s'il y a influence occidentale ou fonds commun, l'auteur s'appuyant sur le fait que les ressemblances vont parfois jusqu'aux moindres détails d'ornementation, se déclare partisan d'une influence due à l'activité des relations commerciales durant le dernier millénaire avant l'ère chrétienne.

Les *Stèles historiées du Cambodge* étudiées par M. L. FINOT (p. 255-259) correspondent à une mode qui se place entre le début du Xe et la fin du XIe siècle. Si, dans certains cas, l'image en bas-relief est en rapport avec l'auteur de la stèle ou avec la divinité du temple, dans d'autres cas, elle paraît purement décorative.

M. A. FOUCHER a retrouvé *Une représentation du Sutasoma-jātaka sur une frise d'Aurangabad* (p. 261-271). Après avoir, avec sa maîtrise coutumière, procédé à l'identification des dix-sept scènes qui composent la frise, il remarque qu'elles ne se succèdent pas sur la pierre dans l'ordre chronologique, mais que « la loi générale qui a présidé à la composition de la frise est celle-ci : grouper ensemble tous les épisodes qui se passent en un même lieu sans s'inquiéter de l'intervalle de temps qui les sépare ». L'auteur en cherche la raison « dans les habitudes d'esprit les plus invétérées des Indiens. Ceux-ci s'inquiètent en effet beaucoup plus de savoir *où* que de savoir *quand* une chose s'est faite. » Il n'est peut-être pas impossible d'aller plus loin que M. FOUCHER et de rattacher cette « habitude d'esprit » à la façon dont les Indiens conçoivent le temps et l'espace. Les récents travaux de M. P. MUS du côté indien et celles de M. GRANET du côté chinois montrent que dans ces deux domaines (qui tendent de plus en plus à se rapprocher à mesure qu'on remonte dans le passé), temps et espace ne sont pas comme en Occident des milieux indépendants et neutres. A propos de l'Inde, P. MUS définit l'architecture (art essentiellement spatial) comme « un temps construit » (supra, p. 733). Dans une saisissante formule, M. GRANET nous dit que, en Chine « à

toute partie individualisée de la durée correspond une position singulière de l'étendue. Une même nature leur appartient en commun, signalée pour toutes deux, par un lot *indivis* d'attributs. » (*La pensée chinoise*, p. 86-87).

Les *Deux sculptures conservées au Musée de Mathurā* signalées par M. Goloubew (p. 273-275), interprétées jusqu'ici comme représentant Indra et la Reine des serpents, seraient d'après lui « un couple divin qui recevait un culte commun, culte où la préparation et l'absorption de boissons enivrantes devaient jouer un certain rôle ».

M. R. Grousset étudie *L'art Pāla et Sena dans l'Inde extérieure* (p. 277-285), et, devenu soudain poète, suit cette influence « du Bengale au Népal, du Népal au Tibet », puis à Ceylan et à Java. J'ai signalé de mon côté l'influence probable de l'art Pāla sur la sculpture bouddhique au Siam (*Ars Asiatica*, XII, p. 31, et *Indian Art and Letters*, N. S., IV, 1 (1930), p. 32, 36).

Les dernières découvertes en Afghanistan (*1930*) par M. Hackin font connaître les fresques bouddhiques de Kakrak et la décoration modelée des diverses grottes de Bāmiyān.

M. Jouveau-Dubreuil montre que *La descente de la Gaṅgā à Mahābalipuram* (p. 293-297) est une dénomination inexacte de bas-relief connu autrefois sous le nom encore plus inexact de pénitence d'Arjuna. La scène représente en réalité deux épisodes confondus en un seul tableau : 1) pénitence de Bhagiratha dans le ciel de Çiva *avant* la descente de la Gaṅgā, 2) adoration de la Gaṅgā *après* sa descente.

Dans une courte note écrite dans un style soigneusement ésotérique intitulée *Philosophie occidentale et intellectualisme oriental* (p. 299-302), M. O. Lacombe montre que cet intellectualisme n'est pas ce qu'un vain peuple pense, car « envers et contre toute interprétation demeure la notion positive de conscience qui oriente nécessairement la pensée vers un plus-être ineffablement spirituel ».

Le *Traité de magie bouddhique* traduit par Mlle Lalou (p. 303-322) est un chapitre du *Mañjuçrīmūlakalpa* qui donne des « rites curatifs, d'asservissement propitiatoires et maléfiques. »

Des deux articles de M. L. de La Vallée Poussin, le premier (p. 323-327) signale deux stances du *Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna* ; on sait qu'on n'avait rencontré jusqu'ici de stances de l'antique collection du *Pārāyaṇa* que dans le *Suttanipāta*. Le second, intitulé *Une dernière note sur le Nirvāṇa* est un exposé extraordinairement lucide du dernier état de la pensée de l'auteur touchant le Nirvāṇa du bouddhisme primitif, sa définition, ses antécédents brâhmaniques et upanishadiques, et ses relations avec le Yoga. Il serait difficile de résumer cet article remarquable, qui est déjà le résumé d'une pensée dont l'apparente simplicité masque un océan de connaissances. On ne devra plus parler du Nirvāṇa sans avoir lu et médité cet article.

Dans *Maitreya le Consolateur* (p. 355-402), M. S. Lévi fait connaître un texte sanskrit inédit, le *Maitreyavyākaraṇa* avec sa traduction tibétaine, et en donne une traduction. Dans l'introduction, il met en lumière un des nombreux points de contact entre Maitreya et Mithra. La tradition bouddhique disposait dans l'Inde d'un personnage appelé Ajita « l'invaincu » et nettement distinct de Maitreya, mais qui est devenu peu à peu un contemporain du Buddha destiné à renaître sous le nom de Maitreya. « Tout donne à croire que le couple Maitreya-Ajita s'est constitué sous l'influence de Mithras Invictus. » M.S. Lévi cite deux chapitres de la *Paṭhamasambodhi*, *Metteyyabuddhabyākaraṇa* (21) et *Pañcaantaradhānakathā* (30 et dernier, qui correspond en partie à *l'Anāgatavaṃsa*). Je signale ici que ces deux

chapitres ne font pas partie de la recension ancienne en 18 (?) chapitres (*BEFEO.*, XV, III, p. 3). Dans les manuscrits du XVIII siècle, le *Pañcaantaradhāna* figure déjà, mais comme un petit opuscule à part, lâchement rattaché au reste, et débutant d'ailleurs par une invocation en vers qui en marque bien l'indépendance. Quant au *Metteyyabuddhabyākaraṇa*, il n'apparaît qu'au XIXe siècle dans la recension en 30 chapitres (*Ibid.*, p. 4). — La nouvelle transcription sanskrite de M.S. Lévi qui représente *l'anusvāra* par un crochet placé sous la voyelle nasalisée, supprime les signes diacritiques différenciant les diverses nasales, et transcrit le visarga par deux points (:) « rompt résolument avec les systèmes en usage, établis par l'autorité des divers congrès ». C'est là justement, à mon sens, le principal défaut de cette innovation. Aucune transcription n'est parfaite : la meilleure (ou la moins mauvaise) est celle qui a recueilli le plus grand nombre d'adhésions, car en pareille matière rien n'est plus funeste que l'anarchie. Le système établi pour le sanskrit par « l'autorité des divers congrès » a pour lui d'avoir été adopté par les indianistes du monde entier. Le prestige qui lui a conféré « l'autorité des divers congrès » lui a même valu de s'imposer là où il n'a que faire, notamment dans la transcription des langues indochinoises. En ce temps de nationalisme forcené, la transcription universellement adoptée pour le sanskrit apparaît comme un exemple bienfaisant d'entente internationale. Si chacun se met maintenant, sous prétexte de pédagogie, d'économie ou simplement par caprice personnel, à se créer une nouvelle transcription, ce sera la confusion et l'anarchie. Je ne dis pas que le système de M. S. Lévi soit mauvais et doive être rejeté sans autre forme de procès, mais je ne l'adopterai ici que lorsque son promoteur aura su l'imposer au monde entier, par la force de sa persuasion ou par « l'autorité des divers congrès ».

Sur quelques objets de l'époque des Han, M. H. Maspero nous donne (p. 403-418) de précieuses indications permettant l'interprétation d'objets jusqu'à présent mal identifiés. C'est ainsi qu'il donne d'excellents arguments pour considérer la « citadelle de Nghi-vệ » du Musée Louis Finot, non comme une citadelle, mais comme « une maison de campagne ou une grande ferme ». Après avoir ingénieusement interprété comme des intervalles entre chapiteaux les motifs en T renversés qui décorent sur ses quatre faces l'étage de ce modèle de construction en terre cuite, M.H. Maspero se demande sur quoi reposaient ces chapiteaux dans la réalité: simplement sur des colonnes, ou sur les extrémités de poutres horizontales faisant saillie hors du mur ? L'auteur penche pour la première hypothèse. Un examen attentif de l'original, auquel je me suis livré, montre qu'à l'étage inférieur, les colonnes sont nettement indiquées par un double trait tracé sans doute au moyen d'une pointe dans la terre molle, avant cuisson ; mais à l'étage supérieur, sous les chapiteaux supposés, on ne voit rien de semblable.

M. Masson-Oursel trouve dans la *Çvetāçvetara-upaniṣad* (I, 6) un passage qui permet de considérer *La noria comme prototype du saṃsāra* (p. 419-421).

M. Pelliot propose l'identification de *Trois termes des Mémoires de Hiuan-tsang* (p. 423-431). Ce sont *sou-mai*, nom générique de l'orge ; *ki-fou-si* « botte » répondant à skt. *kavaṣi*, sogdien *kβs'* et persan *kafš* « soulier » ; *ki-to*, nom d'une secte d'hérétiques qui doit correspondre à un *keta* qui ne rappelle rien de connu.

M. R. Pfister étudie *Les débuts du vêtement copte* (p. 433-459), et *Les premières soies sassanides* (p. 461-479). Dans le premier cas, il trouve que « le répertoire utilisé sur les textiles est au début tout entier d'origine étrangère » et, d'après lui, syrienne. Quant aux soies sassanides, leur tissage « a débuté dans la tradition perse

et avec une technique empruntée à la Chine ». Dans aucun des deux cas, l'influence grecque que l'on croyait prédominante ne peut être prouvée.

Dans un mémoire, qui est dans sa meilleure manière, M. J. Przyluski nous explique *Le symbolisme du pilier de Sārnāth* (p. 481-498). M. P. Mus a fait ici même (*BEFEO.*, XXXII, p. 413 et suiv.) la critique très poussée de l'interprétation de M. Przyluski et mené la recherche plus loin encore. Je me contenterai d'une courte remarque à propos d'une citation que l'auteur fait du *Trăiph'um* (p. 491). Il le qualifie « d'ouvrage cambodgien ». Il existe en effet une version cambodgienne de ce traité de cosmologie, dont j'ai eu l'occasion de parler dans le *Bulletin* (XV, IV, p. 8). Mais l'ouvrage est d'origine siamoise. Gerini, auquel renvoie M. Przyluski, le donne comme « the Siamese standard text-book of cosmology » et en attribue la composition au roi P'ya Tāk en 1776. La recension la plus répandue est bien de cette époque, mais depuis la publication du *Chŭlăkantamaṅgala* de Gerini (1893), la Bibliothèque Vajirañāṇa a publié en 1912 sous le nom de *Trăiph'um P'rā Ruàng* la première recension de cet ouvrage qui remonte au milieu du XIVe siècle et qui a pour auteur le roi Lurt'ăi de Sŭkhót'ăi, bien connu par l'épigraphie (cf. *BEFEO.*, XVII, II, p. 4, 8). Cette version énumère (p. 211) les quatre têtes d'animaux par où s'écoulent les eaux du lac Anavatāpta dans l'ordre suivant : lion, éléphant, cheval, bœuf qui est bien celui du *Trăiph'um* cité par Gerini (*Chŭlăk.*, p. 104), mais il ne donne la localisation que de la tête de bœuf qu'il place à l'Est : ceci est en désaccord avec la recension plus récente qui a dû, sur ce point, puiser à d'autres sources.

Dans une note intitulée *A Chinese temple and its plastic decoration of the twelfth century* (p. 499-505), M. Osvald Sirén présente un groupe de sculptures bouddhiques en terre laquée du temple *Hia-houa-yin sseu* à Ta-t'ong fou (Chan-si).

Etudiant *La transition de l'art préangkoréen à l'art angkoréen et Jayavarman II* (p. 507-524), M. Ph. Stern propose d'attribuer à ce roi le Prasat Damrĕi Krap et le Prasat Ó Poñ (tous deux sur les Kulên) ainsi que les huit tours de Bàkoñ. Cette hypothèse est assez vraisemblable, mais on s'aperçoit, en lisant cet article écrit il y a quatre ans, de la rapidité des progrès accomplis depuis lors dans le domaine de l'archéologie du Cambodge : la découverte de Kuṭīçvara (*BEFEO.*, XXX, p. 216) et de Prasat Ak Yom (*supra*, p. 527), qui intéressent directement la thèse de M. Stern, sont postérieures à son article, comme le sont les recherches de M. Goloubew sur le site de Yaçodharapura I. (*Supra*, p. 319).

M. J. Ph. Vogel cherche *A reminiscence of classical art in the sculptures of Māmallapuram (Māvalivaram)* (p. 525-530) dans une série d'images représentant Viṣṇu et Balarāma appuyés de la main gauche sur un petit personnage blotti contre leur jambe. Il trouve l'origine probable de cette attitude, étrangère à l'art indien, dans le groupe Dionysos s'appuyant sur un satyre, dont les répliques hellénistiques et romaines remontent sans doute à une œuvre de Praxitèle.

M. A. Waley traduit du japonais *An eleventh century correspondence* (p. 531-562), échangée entre un prêtre bouddhiste de l'un des temples des Collines de l'Est près de Kyōto et ses fidèles. Cette correspondance se compose de 43 questions et réponses relatives à des points de rituel, de doctrine, d'iconographie, de médecine, etc.

On voit, par ces brèves analyses, la richesse de ces Mélanges Linossier qui comptent parmi les plus belles et les plus utiles publications du Musée Guimet.

G. Cœdès.

Géographie Universelle, publiée sous la direction de P. VIDAL DE LA BLACHE et L. GALLOIS. Tome V. *États de la Baltique, Russie,* par P. CAMENA D'ALMEIDA. Paris, A. Colin, 1932, 1 vol. grand in-8°, 355 p., 1 carte hors-texte en couleurs, 64 pl. photographiques hors-texte, 76 cartes et figures dans le texte. — Tome VIII. *Asie occidentale,* par Raoul BLANCHARD. *Haute Asie,* par F. GRENARD. Id., 1929, 394 p., 2 cartes hors-texte en couleurs, 64 pl. photographiques hors-texte, 59 cartes et figures dans le texte.

Depuis qu'ont paru les deux volumes sur l'Asie des moussons, rédigés par M. J. SION (1), la *Géographie Universelle* s'est enrichie régulièrement de plusieurs autres tomes, tous dignes de considération. On se borne à recommander, dans ce *Bulletin,* les tomes V et VIII, pour les chapitres qu'ils consacrent d'une part à l'Asie russe, d'autre part à la Haute Asie (p. 194 à 319 du tome V, p. 235 à 379 du tome VIII). Ils constituent une excellente mise au point des connaissances acquises sur ces vastes régions. Suivant le plan commun à la collection, les études régionales succèdent aux vues d'ensemble. Les détails vivants, les rappels historiques se mêlent constamment à la description exacte et précise, à l'explication savante des paysages, illustrées en outre par des photographies typiques et des schémas très clairs.

M. CAMENA D'ALMEIDA, ayant étudié la partie occidentale, de beaucoup la moins vaste, de l'U. R. S. S., souligne ce qu'a de conventionnel toute frontière orientale de l'Europe, ce cap du continent asiatique. Dès la fin du XVIIIe siècle, les gouvernements de Perm et d'Orenbourg débordaient à l'Est de l'Oural. Le régime soviétique, qui veut effacer toute distinction entre l'Europe et l'Asie, a étendu la région de l'Oural jusqu'à l'Ob moyen, au delà de Tobolsk et du confluent de l'Irtych ; vers le Nord elle atteint presque l'Iénisséi. Si on fait commencer seulement là la Russie d'Asie, celle-ci comprend plusieurs Régions, Républiques, Territoires, qui sont membres, à des titres divers, de la Fédération de l'U. R. S. S. (2)

L'Oural n'est en effet qu'un obstacle médiocre : la voie ferrée de Perm à Ekatérinenbourg le traverse à 469 m. d'altitude. C'est dire que cette chaîne n'a rien d'une barrière : elle interrompt à peine les grandes zones de végétation dont la succession classique se poursuit de la Baltique au Pacifique.

Cette ordonnance majestueuse et monotone se trouble un peu cependant à une observation attentive. Ce n'est pas le moindre mérite du savant auteur, qui a voyagé lui-même dans la Russie d'Asie, que de nous faire sentir la variété de cet immense pays. Sa parfaite connaissance de la langue russe et sa magnifique érudition lui permettent d'utiliser les résultats des explorations récentes, multipliées par le régime soviétique dans la Sibérie montagneuse. Après la traversée de l'Iénisséi, c'est brusquement qu'on passe de la basse plaine, encore occupée par les mers tertiaires, à un plateau d'altitude presque partout supérieure à 200 m. Au Sud et à l'Est de ce socle,

(1) Compte rendu dans *BEFEO.*, XXIX, 1929, p. 450-460.

(2) Sur la géographie politique de l'U. R. S. S., sujette à des changements très fréquents, voir F. TAILLARDAT. *Organisation politique de la Russie asiatique* (L'Asie française, novembre 1932, p. 321-328).

d'une très haute antiquité géologique, des mouvements verticaux ou des plissements récents ont dressé toute une série de chaînes que les expéditions scientifiques reconnaissent méthodiquement, et qui sont soigneusement décrites. Sans parler du pic Garmo, dominant de majestueux glaciers aux approches septentrionales du Pamir, et qui est le point culminant de l'U. R. S. S. (7.500 m. environ), on relève des altitudes supérieures à 4.500 m. dans l'Altaï ; à quelque distance du lac Baïkal, que des failles ont enfoncé de 1.000 m. et plus au-dessous du niveau de la mer, les monts de Saian atteignent 3.456 m., et le Iablonoviy 2.512. Le Nord-Est de la Sibérie, au delà de la Léna, reste très mal connu, mais beaucoup de sommets semblent y dépasser 2.500 m. Les glaciers sont nombreux dans le Kamtchatka ainsi que les volcans, dont le plus haut mesurerait 4.850 m. environ.

Ce relief, ainsi que l'éloignement de l'Atlantique et la massivité croissante du continent, contribue à expliquer les caractères du climat. Le contraste entre les températures extrêmes s'aggrave de plus en plus vers l'Est. Si jusqu'aux approches du Pacifique les chaleurs de l'été restent comparables, à latitude égale, à celles de l'Europe, l'hiver augmente ses rigueurs. La moyenne de janvier tombe à -50° autour de Verkhoïansk. Ces froids intenses n'interdisent pas toute vie, et les enfants iakoutes sortent nus par de fortes gelées ; en effet, dans la Transbaïkalie surtout, l'air est sec, et le ciel d'hiver d'une pureté souvent absolue ; entre Irkoutsk et Blagovechtchensk, la neige est beaucoup plus rare qu'on ne le croit généralement.

C'est la forêt qui couvre la plus grande étendue de cette Russie d'Asie : au Sud des mousses et des lichens de la toundra, la taïga règne sur 3.000 km. d'Ouest en Est, sur 1.800 km. du Nord au Sud : la plus vaste forêt du monde. Le mélèze et le pin, l'épicéa et le sapin, le tremble et le bouleau y dominent tour à tour ; encombrée de fourrés et de troncs morts, elle est de parcours très pénible, lorsque l'été y multiplie les marais et les moustiques : des groupes de chasseurs ont pu s'y perdre sans recours. Bien boisées encore sont les chaînes qui séparent la Sibérie orientale de la cuvette mongole : dans l'Altaï, les peuplements de bouleaux et de conifères montent à plus de 2.000 m., séparés des sommets chauves par des prairies alpines. A l'Est des Iablonoviy et des Stanovoï, on parvient au domaine des moussons : les pluies copieuses de l'été entretiennent une végétation luxuriante d'arbres et d'arbustes, dont certains annoncent déjà la flore chinoise. L'auteur présente des descriptions finement nuancées de l'Extrême-Orient russe : la façade des mers froides de Bering et d'Okhotsk doit à son climat neigeux et très brumeux l'extension de la toundra jusque vers le 60e degré de latitude, dans l'isthme qui relie le continent au Kamtchatka ; mais cette presqu'île porte le plus souvent une forêt marécageuse que les hautes herbes du sous-bois contribuent à rendre impénétrable.

Entre les zones boisées du Nord et du Sud, jointes le long du Pacifique, la bande steppique, à gazon court périodiquement desséché et propice au défrichement, se trouve ainsi très rétrécie dans la Russie asiatique. La terre noire féconde qui couvre de vastes étendues en Europe, au Sud de Moscou et Kazan, ne présente déjà plus que des plaques discontinues et de faible épaisseur en Sibérie occidentale, vers Omsk et Barnaoul. Dans la Transbaïkalie, la steppe mongole insinue de minces rubans sur la Selenga et ses affluents, et aussi sur la Chilka. Mais dans la vallée moyenne de l'Amour, prospère une prairie d'herbes beaucoup plus drues, souvent marécageuse, et fleurie de lis au printemps.

A l'autre extrémité de l'Asie russe, vers le Sud-Ouest, le Turkestan offre de nouveaux paysages. Des steppes du Kazakstan on passe à de véritables déserts : déserts d'argile souvent crevassée par la sécheresse, déserts où le sable s'amasse en dunes et en croissants et dont les plus célèbres sont le Kyzyl Koum et le Kara Koum, au Sud de la mer d'Aral. Au delà de ces cuvettes stériles, les hautes chaînes qui séparent l'U.R.S.S. de l'Iran, de l'Afghanistan et du Sin Kiang sont précédées par une bande fertile : les vents du désert y ont accumulé en effet une terre jaune et friable, semblable au lœss de la Chine.

Devant cette faible étendue des sols cultivables, on ne s'étonnera pas que la plus grande part de la Russie asiatique reste occupée par des nomades. La carte ethnographique est compliquée. Les migrations jaunes vers l'Europe ont eu des répercussions lointaines sur la taïga et la toundra même. Ce sont des refoulés qui habitent les contrées les plus hostiles à l'homme : ils suivent, selon les saisons, les déplacements des poissons et des quadrupèdes, le renne surtout, qui sont le fondement de leur subsistance. Ceux de la toundra du Nord-Est sont souvent réunis sous le nom de Paléasiates : ainsi les Tchouktches, les Koriaks, les Kamtchadales. La toundra de l'Ouest est le domaine des Samoyèdes, de langue finno-ougrienne. Les Toungouzes, apparentés aux Mandchous et dispersés sur une immense étendue de taïga entre Iénisséi et mer d'Okhotsk, ont un genre de vie analogue. Tous ces peuples misérables — quelques dizaines de milliers d'individus en tout — sont en voie de lente diminution.

Cependant la taïga, à l'Est de l'Iénisséi, nourrit un des groupes indigènes les plus vivaces de la Sibérie : les Iakoutes. Chasseurs et pêcheurs, mais aussi éleveurs de rennes et de bœufs, cultivateurs et même marins et commerçants habiles, ils sont aujourd'hui plus de 200.000. Aussi nombreux sont les Bouriates, Mongols habitant la steppe d'où ils ont refoulé les Iakoutes : pasteurs de tradition, ils passent de plus en plus à la vie agricole dans la Transbaïkalie. La même évolution se remarque chez les Tatars, parsemés dans la Sibérie occidentale, et chez les Kirghiz du Turkestan, qui continuent pourtant de pratiquer entre les steppes et les montagnes une transhumance active. Mais les 3/4 des habitants du Turkestan russe sont les Sartes, d'origine iranienne, agriculteurs persévérants qui ont mis en valeur, grâce à l'irrigation, cette étroite et riche zone du lœss où l'art musulman a délicieusement fleuri.

Si le Turkestan russe, sur ses 4 millions de km², porte près de 14 millions d'indigènes, ils sont à peine 900.000 dans la Sibérie, vaste (région de l'Oural non comprise) de 11 millions de km². On comprend que la colonisation russe n'ait pas eu le même succès ici et là. Ce sont les animaux à fourrure et les mines qui attirèrent d'abord les émigrants en Sibérie. Il fallut l'abolition du servage (1861), puis l'achèvement du Transsibérien (1902) pour précipiter l'exode des paysans et la mise en valeur de la steppe. En 1926, la Sibérie comptait près de 11 millions de Russes. Ils se livrent à une culture souvent perfectionnée ; mais les principales ressources sont l'élevage des bovins et la fabrication du beurre. Par contre, dans le Turkestan, les Russes ne sont guère qu'un demi-million.

Dans un chapitre final, l'auteur brosse à grands traits le tableau de la Russie actuelle ; il s'efforce à dresser le bilan impartial des transformations que lui a values le régime soviétique. On regrettera sans doute que les nécessités de l'édition n'aient pas permis de développer cette étude synthétique. Si la Russie d'Europe, la Sibérie, le Turkestan peuvent à la rigueur, comme avant la Révolution, fournir les cadres d'un exposé géographique, l'U. R. S. S. constitue cependant de la Baltique au Pacifique,

de l'Océan Arctique au Pamir, un système politique cohérent, un monde pétri par une volonté puissante. Cette volonté prolonge souvent celle du tsarisme ; cependant les efforts accomplis, les obstacles rencontrés, les résultats obtenus par le nouveau régime méritaient qu'on y insistât davantage. Il est vrai que la difficulté n'est pas mince de réunir sur ces points une documentation exacte. En tout cas, le deuxième plan quinquennal traduit clairement le dessein soviétique de déplacer vers l'Asie l'axe économique de l'U. R. S. S. Moscou, favorisant la mise en valeur par de grands travaux publics, développant les cultures d'exportation, activant la prospection du sous-sol, multipliant les fameux « centres de liquidation de l'analphabétisme », accorde ses meilleurs soins aux Républiques autonomes des frontières du Sud (Turkménistan, Ouzbékistan, Tadjikistan, Bouriates-Mongols), comme si elle voulait les donner en exemple aux pays limitrophes de la Haute Asie pour les attirer dans la fédération de l'U. R. S. S.

M. F. Grenard dont les explorations apportèrent naguère une si importante contribution à la connaissance du Turkestan et du Tibet, nous fait de cette Haute Asie un tableau aussi consciencieux que puissamment évocateur. Il donne une image très claire du relief, retenant les chiffres significatifs, décrivant les chaînes successives et le cours des fleuves avec autant de précision que le permettent la brièveté voulue de l'exposé et les lacunes de la documentation ; mais aussi montrant, à la lumière des grandes synthèses géologiques de Suess et d'Argand, l'unité de l'édifice et sa place dans le monde eurasiatique.

Edifice énorme, puisqu'il mesure plus de 8 millions de km² ! La direction des chaînes, leur altitude relative, le resserrement ou le relâchement de leurs faisceaux sont en rapport avec la présence de môles continentaux très anciens (Angara, Gondwâna, môles de la Sérinde et de la Chine). Beaucoup de points restent incertains dans la construction ; l'auteur insiste avec force sur l'influence des derniers mouvements orogéniques et sur l'exhaussement général qui peut-être se poursuit encore sous nos yeux : celui-ci ne s'arrête pas toujours brusquement dans l'intérieur des terres, comme l'avance M. Grenard (p. 245) ; il peut se remarquer, par exemple à travers l'Indochine, jusqu'au littoral actuel. A ces phénomènes récents on doit l'immensité monotone des hautes surfaces, leur structure en gradins, leur isolement. La surrection de l'Himalaya, en empêchant la propagation de la mousson du Sud, a eu des conséquences qu'on ne saurait exagérer : il n'est sans doute pas au monde de contraste plus puissant que celui des plateaux tibétains et de la jungle du Népal. Mais vers l'Est, vers le Nord, vers l'Ouest, d'autres chaînes moins hautes, mais généralement très massives, comme les Khingan, l'Altaï mongol, le Tian Chan, l'Altyn Tagh, le Nan Chan, sont autant d'obstacles contre lesquels finissent de s'épuiser les vents marins. Entre ces chaînes s'étendent des bassins, de dimensions et d'altitudes très diverses : ceux du Tibet sont suspendus jusqu'à plus de 4.000 m., celui de Tourfan s'approfondit à 130 m. au-dessous du niveau de la mer ; dans la Mongolie du Nord, entre Tangnou et Altaï, comme dans le Tibet du Sud, les lacs se multiplient ; par contre, le Gobi et le Turkestan oriental offrent chacun une gigantesque cuvette dont les pentes convergent vers un même centre.

Mais la sécheresse apparente ces bassins, leur infligeant généralement des aspects désertiques. Dans la plus grande partie de la Haute Asie, les pluies sont très rares. Les cours d'eau, nés dans les montagnes de bordure, se perdent vite dans les alluvions. Les brusques changements de température favorisent une désagrégation intense

des roches, qui s'accumulent sur place ; les chaînes apparaissent souvent enterrées, presque jusqu'au sommet, dans leurs propres débris, tandis que les particules fines, sables et argiles, ont été entraînées par les eaux et les vents dans les régions les plus déprimées.

Ainsi le relief et le climat combinent leurs effets pour repousser la vie, ou la raréfier. « Sur plus de 1.000 km..... le méridien du Lob Nor ne touche aucun établissement humain, même temporaire. » Dans toute la Haute Asie, la densité moyenne de la population ne semble pas atteindre 1 habitant au km². La superficie totale des oasis n'est que de 15.500 km², sur les 1.800.000 que représente le Turkestan oriental ; au Tibet les 5/6 des sédentaires se rassemblent sur un espace de 450.000 km², où ils n'occupent que « quelques minces filets interrompus ». Par sa flore et sa faune le Tibet apparaît « une véritable île biologique, asile des vaincus de la lutte pour la vie ». Ainsi s'explique que se soient ignorées jusqu'à la fin du XXe siècle les civilisations méditerranéennes et chinoise. Une fracture a ouvert la Porte djoungare, « seule interruption dans la barrière montagneuse... entre l'Afghanistan et la Mandchourie » ; par là se sont succédé les hordes et les armées jaunes lancées sur l'Occident ; quant à la route du Turkestan, aboutissant vers l'Ouest à des cols difficiles, si l'influence hellénistique y fut transportée d'Inde en Chine « comme par une série d'écluses », le transit n'y eut pas l'activité qu'on lui prête souvent ; « elle a dû son immense renommée au peu d'usage qu'on en faisait ».

Ainsi, au long de chapitres très nourris, l'histoire se trouve constamment reliée à la géographie. L'auteur met en garde contre certaines constructions érudites, repousse certains lieux communs qui encombrent encore les manuels. La colonisation agricole, due sans doute à des Indo-Européens venus de Sogdiane, est très ancienne dans les oasis du Turkestan ; toutefois, il ne faut pas surestimer la civilisation de ce pays : s'il a pu faire jadis quelque figure, c'est « parce qu'il était moins disproportionné au reste du monde ». M. Grenard, avec d'autres explorateurs, comme Sven Hedin, prend parti contre l'hypothèse d'un desséchement qui aurait déterminé le déclin des peuples de la Haute Asie. Si ce pays a connu une période beaucoup plus pluvieuse, elle est antérieure aux temps historiques ; l'abandon des villes, dont témoignent de nombreuses ruines, semble tenir, bien plutôt qu'à l'aggravation de l'aridité, à des modifications hydrographiques ou à l'insécurité. D'autre part, il est faux d'imaginer les Mongols « comme les fils du désert » ; ce nom fut à l'origine celui d'un petit peuple qui nomadisait dans le bassin de la Selenga, au Sud du lac Baïkal : région encore pourvue d'eaux courantes, de forêts puissantes, d'assez grasses prairies, comme on en trouve sur la bordure septentrionale des steppes, des sources de l'Irtych à celles de l'Onon ; c'est de là, en réalité, que sont sortis tour à tour ces peuples que l'Occident attira, Huns, Avares, Turcs, Mongols ; bien loin de représenter chacun une race unique, ils assemblent des groupes ethniques très divers : ce sont des « confédérations successives dont la tête change et dont les éléments demeurent ».

Le lecteur goûtera les descriptions colorées, les expressions frappantes qui naissent à l'envi sous la plume de M. Grenard. Au rappel de tel col glacé où le passage est marqué par les ossements des animaux de bât, on sent l'homme qui l'a franchi et qui y a peiné. La forte unité de l'ensemble ne masque pas les nuances. Si la plupart des chaînes de la Haute Asie gardent encore, comme l'Altaï mongol, « une dignité massive et morne », les soulèvements récents ont fait du Tian Chan une des régions les plus découpées, les plus pittoresques de l'Asie : à ses glaciers de l'Ouest, aux

majestueuses sapinières de ses pentes, à la brousse parfois inextricable de ses vallées s'opposent les dépôts livides « de la Djoungarie orientale où le vent emporte des pierres grosses comme des noisettes ». La barrière du Khingan sépare le Gobi « blême et blafard, enveloppé d'un suaire de poussière fine », de la forêt fraîche du versant mandchou, où apparaissent le chêne, l'orme, le tilleul, le noisetier et l'acacia. Dans le Tibet oriental, le plateau herbeux tend « un immense velum vert ondulé » au-dessus des vallées profondes où les chênes verts et les pins bleus se mêlent déjà aux représentants typiques de la flore indo-malaise: orchidées, bambous et palmiers.

On souhaiterait ailleurs des touches plus précises, par exemple sur la transhumance ; mais les genres de vie sont presque toujours admirablement évoqués, avec intelligence et sympathie. L'auteur campe avec talent ces Mongols paresseux et grossiers, « aussi gais après deux jours de jeûne que le ventre plein...., la meilleure pâte à soldats qu'on puisse souhaiter...., devenus aujourd'hui les plus pacifiques des hommes ». Bien différents sont les agriculteurs patients du Turkestan oriental, qui conservent curieusement les traits de « l'homo alpinus » et s'opposent cependant comme les Mongols aux Chinois par l'usage qu'ils font du lait et de ses dérivés. Au Tibet, sauf dans le Koukou Nor, les sédentaires l'emportent depuis longtemps en nombre et en puissance sur les nomades. La misère apparente tous ces peuples. Dans le Turkestan les mendiants « pullulent par dizaines de mille, organisés en syndicats..., figurants nécessaires de la pièce de la création ». On sent une émotion sincère dans les phrases qui nous peignent la vie très dure du Tibétain, qui « laboure, sème et moissonne en chantant », et sait gagner, plus que les autres indigènes de la Haute Asie, la sympathie de l'étranger.

Ces peuples, assaillis et pénétrés par les influences puissantes issues des régions périphériques de l'Eurasie, semblent à M. Grenard voués à une ruine prochaine. « Partie des deux extrémités du continent, la civilisation sédentaire achève de se rabattre comme deux volets sur les derniers restes des peuples nomades qui pendant tant de siècles avaient menacé son existence. » Depuis que ces lignes ont été écrites, les événements n'infirment certes pas l'opinion de l'auteur. Au delà de la Grande Muraille, l'agriculteur chinois refoule lentement, mais inlassablement, le pasteur mongol. Mais, en dépit des progrès de ses colons, la suzeraineté de la Chine sur la Haute Asie est de moins en moins effective. Des quatre provinces entre lesquelles se partage depuis 1929 la Mongolie intérieure — Jehol, Tchagar, Soei Yuen, Ning Hia — la première a été annexée en 1932 par le Mandchoukouo ; les troupes de ce nouvel Etat, protégé du Japon, progressent dans la deuxième ; une conférence vient même de proclamer l'indépendance de la Mongolie intérieure. Quant à la Mongolie extérieure, celle d'Ourga, elle n'est plus qu'une dépendance de l'U.R.S.S. L'influence de Moscou se fait de plus en plus puissante aussi sur le Turkestan oriental (Sin Kiang) : 10.000 Cosaques s'y sont installés en 1931, et une voie ferrée greffée sur le Turksib pénètre dans le Tarbagataï. Les armées de Lhasa refoulent les Chinois, au Si Kang des marches orientales du Tibet ; mais l'état tibétain, défendu par ses gorges sauvages et les formidables barrières de ses chaînes, reste étroitement surveillé par les ambitions rivales de la Chine, de la Grande Bretagne et de l'U.R.S.S. ; il sera entraîné lui-même immanquablement dans la révolution générale qu'a déclenchée l'Occident, et dont on ne saurait prévoir les conséquences dernières.

Ch. Robequain.

CHRONIQUE

INDOCHINE FRANÇAISE.

Ecole Française d'Extrême-Orient.

Organisation.

Comme suite au décret du 22 juin 1931 modifiant sur certains points le décret du 3 avril 1920 conférant la personnalité civile à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, un arrêté du Gouverneur général en date du 27 juin 1933 a remplacé l'arrêté du 20 septembre 1920 réglant l'organisation et le fonctionnement de cette institution. Il constituera désormais la nouvelle charte de l'Ecole. Les principales innovations sont les suivantes :

— disposition prévoyant que le secrétaire-bibliothécaire supplée d'office le directeur absent ou empêché et soumettant sa désignation à l'approbation du Gouverneur général ;

— disposition prévoyant qu'un assistant du cadre asiatique sera chargé des fonctions de secrétaire administratif, adjoint au secrétaire-bibliothécaire. Cet agent est substitué à un chef de bureau européen, mis à la retraite, et qui n'a pas été remplacé ;

— modification de la nomenclature budgétaire en vue d'assurer une plus rigoureuse spécialité ;

— précisions apportées à l'article constituant le domaine de l'Ecole Française ; à ce dernier sont incorporés explicitement les terrains et immeubles dont elle avait la jouissance au 1er janvier 1921 et dont la cession gratuite lui avait été consentie à cette date par le Gouvernement général de l'Indochine.

Personnel.

— M. G. Cœdès, Directeur, a assuré la direction de l'Ecole pendant les cinq premiers mois de l'année. En dehors de la besogne administrative coutumière, il a organisé au Musée Louis Finot avec le concours des membres de l'Ecole une série de conférences (v. infra, *Musée*) et en a fait lui-même trois (*Civilisations indochinoises, Cambodge, Siam*). Il s'est rendu en mars à Hongkong pour représenter l'Ecole aux fêtes jubilaires de l'Université, qui lui a décerné le grade de docteur *honoris causa* (Hon. L. L. D.). Titulaire d'un congé administratif de six mois par arrêté du 19 avril 1933, M. Cœdès s'est embarqué à Saigon le 29 mai. Il a profité de son séjour en Europe pour faire connaître les travaux de l'Ecole durant ces dernières années, à diverses institutions et sociétés savantes, notamment à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, à la Commission archéologique de l'Indochine, à l'Agence du Gouvernement général de l'Indochine, à l'Association française des Amis de l'Orient (Strasbourg), à l'India Society (Londres) et au Congrès annuel des orientalistes

néerlandais (Leyde). Il a fait en outre à la Société Asiatique une communication *A propos de Çrīvijaya*, et au Comité d'Etudes des Problèmes du Pacifique un exposé de l'état de la recherche scientifique en Indochine. Il est entré en pourparlers avec diverses personnalités en vue de la fondation à Paris d'une Société des Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Par arrêté du 30 mars 1933, M. CŒDÈS a été nommé Président d'une Commission chargée de l'adaptation en langue thổ des manuels scolaires.

— M. P. MUS, secrétaire-bibliothécaire, a été chargé par arrêté du Gouverneur général en date du 10 mai 1933, d'assurer par intérim la direction de l'Ecole pendant l'absence de M. CŒDÈS. Les difficultés financières dont souffre la Colonie ayant rendu nécessaire une réduction de la subvention du Budget général qui alimente l'Ecole, il a cependant pu obtenir que le chiffre n'en fût ramené que de 185.000 $ à 170.000 $. Il a fait signer par M. le Gouverneur général l'engagement de principe comme membre temporaire de M. MAUGER, architecte diplômé par le Gouvernement. Au début de l'année, il a fait une conférence sur l'*Inde*. Le 12 décembre 1933, il a présenté le Musée Louis Finot à S. M. l'Empereur d'Annam. Il a entre temps poursuivi ses recherches sur l'archéologie bouddhique et sur les traditions chames, et donné au *Bulletin* la suite de son mémoire sur *Barabuḍur, les origines du stūpa et la transmigration*.

— M. Emile GASPARDONE, sinologue, membre permanent, est rentré au début de février de sa mission au Japon et en Chine. Il a repris sa collaboration au *Bulletin* de l'Ecole en lui donnant plusieurs comptes rendus et un article sur *Deux inscriptions chinoises du Musée de Hanoi* (XXXII, p. 475). Il a fait le 3 avril au Musée Louis Finot une conférence sur *La Chine*, qui a paru dans le numéro du 14 avril de *France-Indochine*. Il est allé reconnaître les tombeaux chinois de Lạc-ý, près de Vĩnh-yên, signalés à l'Ecole par le Résident de cette province. Il a assisté au début des fouilles avec M. CLAEYS, qui les a conduites et terminées seul. Il met la dernière main à son étude de la géographie de l'Annam ancien que ses missions l'avaient obligé d'interrompre et qui paraîtra dans le prochain volume du *Bulletin* de l'Ecole (XXXIII). Il prépare en même temps la publication et le commentaire des documents chinois et japonais recueillis en mission, dont aucun n'a été utilisé jusqu'ici, et dont une moitié est absolument inédite. Ces documents fournissent en particulier un grand nombre de données nouvelles à la connaissance de l'histoire ancienne et moderne de l'Indochine annamite. Au cours de sa mission même, M. E. GASPARDONE a pu traduire une étude japonaise sur une question importante et controversée de l'histoire ancienne du bouddhisme et composer un exposé fondamental sur l'ensemble des *Bibliographies japonaises*; traduction et exposé ont paru dans le *Bulletin de la Maison franco-japonaise* de Tōkyō (t. IV, nos 1-2, 1933). Une semaine dans la région de Cao-bằng, au début de septembre, lui a permis d'en visiter les principaux sites et leurs populations.

— M. V. GOLOUBEW, membre permanent, a rédigé un certain nombre d'articles pour le *Bulletin*. Il a fait au Musée Louis Finot deux conférences, consacrées l'une à l'art du Thibet, l'autre à l'art khmèr. Il a, en outre, surveillé l'impression des Mémoires du Premier Congrès des Préhistoriens à Hanoi, et continué ses recherches

dans les provinces de Hoà-bình et de Thanh-hoá, en vue d'une nouvelle série d'études sur l'Âge du Bronze au Tonkin et en Annam. Vers la fin de l'année, il est retourné à Aṅkor pour continuer ses recherches relatives à l'emplacement primitif de Yaçodharapura I, la ville fondée à la fin du IXe siècle par Yaçovarman.

Service archéologique. — M. H. PARMENTIER, chef du Service archéologique, mis à la retraite par arrêté du 10 mars 1933, a cessé d'exercer ses fonctions le 28 février 1933. Nommé membre correspondant de l'Ecole par arrêté du 20 mai 1933, et chef du Service archéologique honoraire par arrêté du 23 juillet 1933, M. PARMENTIER a continué, comme chargé de mission, l'établissement de son inventaire détaillé des monuments d'art khmèr classique (*IDK.*). Après avoir représenté l'Ecole (et la Siam Society, dont il a été nommé membre correspondant) au jubilé de la Société des Etudes Indochinoises de Saigon, le 23 février, il s'est rendu du 2 au 7 dans la province de Prei Vêṅ pour étudier divers sites nouvellement signalés par le Résident de la province, M. P. PARIS, correspondant de l'Ecole. Au début d'avril, il a repris ses tournées dans le quadrant Nord-Est du Cambodge (Kòḥ Ker et vallée du Stuṅ Sèn).

M. PARMENTIER a donné au *Bulletin* une étude sur *L'art présumé du Fou-nan* (XXXII, p. 183), développement de la communication faite par lui à la Société des Etudes indochinoises, et une étude du levé topographique par avion du parc d'Aṅkor. Il a passé la plus grande partie du second semestre de l'année à mettre au point le premier volume de l'*IDK.* qui doit paraître en 1934 dans les *Publications* de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, et contient entre autres des monographies détaillées de Kòḥ Ker, Práḥ Vihār, Wăt Ph'u.

— M. H. MARCHAL, membre permanent contractuel, a été à son retour de congé en novembre, nommé chef du Service archéologique à compter du 10 novembre 1933 (1).

M. G. TROUVÉ devant partir en congé à la fin de l'année, M. MARCHAL a été envoyé en mission à Siem Rāp pour reprendre, à titre intérimaire, la conservation d'Aṅkor dont il a pendant 17 ans assuré la direction avec tant de compétence et de dévouement. Il en a profité pour entreprendre la reconstruction de la tour centrale du Bantāy Srĕi, et collaborer aux travaux de fouilles et de recherches de M. GOLOUBEW.

— M. J. Y. CLAEYS, inspecteur du Service archéologique, s'est occupé, à Hanoï, de différentes questions concernant la conservation des monuments archéologiques et l'enquête ethnographique faite en liaison avec le Muséum d'histoire naturelle. En janvier il s'est rendu en inspection au Thanh-hoá, notamment à la citadelle des Hồ. En février, il a accompagné M. Cl. MADROLLE, l'auteur des Guides indochinois, d'abord dans la province de Quảng-yên, puis dans la Haute région, à Bắc-kạn, Cao-bằng et Nguyên-bình. Dans le courant du mois de mars, M. CLAEYS a entrepris et dirigé la fouille d'une série de tombeaux chinois de l'époque des Han, à Lạc-ý, dans la province de Vĩnh-yên. Il a étudié, dans la même province, la tour à étages de Bình-sơn dont le style et le décor peuvent se comparer aux plus belles pièces

(1) Par arrêté du 22 janvier 1934.

exhumées sur le site de Đại-la thành. En avril, il s'est rendu à Huê et à Tourane où l'appelait principalement la récente mise au jour de pièces chames sur le site déjà identifié de Nam-ô.

M. CLAEYS a été nommé chef du Service archéologique par intérim par arrêté du 22 avril. A ce titre il a entrepris l'établissement d'un Inventaire général, sur fiches, des monuments classés ou non de l'Indochine française, et s'est rendu en tournée d'inspection en Annam et au Cambodge au cours du mois d'août. Indépendamment des inspections concernant l'archéologie, M. CLAEYS a visité les différents collaborateurs de l'enquête ethnographique pour le Muséum d'histoire naturelle et a pris toutes dispositions utiles pour l'expédition des collections déjà réunies.

De retour à Hanoi, M. CLAEYS a assuré l'expédition des affaires courantes du 4 octobre au 13 novembre pendant l'absence du Directeur p.i. en tournée. Il a reconnu avec M. MERCIER le tombeau de Văn-làm thượng au Thanh-hoá et étudie des gisements de poteries et de tours votives dans l'Ile aux Buissons.

Dans la série de conférences au Musée Louis Finot, M. CLAEYS a traité du Champa le 20 mars et de l'Annam le 10 avril. Il a assuré sa collaboration au *Bulletin* de l'Ecole par la rédaction de plusieurs chroniques ou comptes rendus.

— M. L. FOMBERTAUX, membre permanent contractuel, inspecteur du Service archéologique, a achevé au Th'at Luong de Vieng Čăn la réfection des petits stūpa entourant le stūpa central. Titulaire d'un congé administratif de six mois, il s'est embarqué à Haiphong le 13 avril 1933.

A l'expiration de son congé, il a quitté la France le 17 novembre 1933.

— M. G. TROUVÉ, membre permanent, conservateur d'Aṅkor, a continué les travaux de dégagement du Prè Rup et de la terrasse située à la base Est du Phnoṃ Bàkhèṅ, et terminé les travaux de consolidation de la tour centrale du Bàyon. Une fouille sous le sanctuaire de cette tour a amené la découverte de la statue du Buddha qui devait s'y trouver primitivement. M. TROUVÉ a poursuivi autour d'Aṅkor Thoṃ une série de recherches concernant le réseau hydraulique établi par les Khmèrs autour de leur capitale. Il a achevé les travaux de dégagement et de consolidation de Práḥ Kô, et continué les fouilles de Pràsàt Ak Yoṃ. Il a dirigé les travaux d'entretien des monuments à l'intérieur du Parc d'Aṅkor ainsi que les divers travaux effectués par le Service Forestier, et achevé l'aménagement en musée du dépôt archéologique d'Aṅkor Thoṃ.

Titulaire d'un congé de convalescence de 6 mois par arrêté du 18 novembre 1933, M. TROUVÉ s'est embarqué à Saigon le 11 décembre. Il a reçu la médaille de l'Ordre Royal du Monisaraphon.

— M. H. MAUGER, architecte diplômé par le Gouvernement, ancien élève de l'Ecole des Beaux-Arts et de l'Ecole du Louvre, a été nommé membre temporaire par arrêté du 31 décembre 1933.

— M. R. MERCIER, chef des travaux pratiques, a continué d'assurer le service de surveillance et d'entretien du Musée Louis Finot. En avril, il a collaboré avec M. CLAEYS aux travaux de fouilles des tombeaux chinois de Lạc-ý, province de Vĩnh-yên, et en novembre à ceux du tombeau de Văn-làm thượng, province de Thanh-hoá.

Assistants. — M. Nguyễn-văn-Tồ a continué à seconder le Secrétaire-bibliothécaire dans l'administration de l'Ecole et l'édition du *Bulletin*. En dehors de ses fonctions administratives, il a prêté sa collaboration à une revue historique annamite, la *Đông-thanh tạp-chí*, et a fait paraître quatre numéros du *Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel du Tonkin*.

— M. Nguyễn-văn-Khoan a continué à assurer, sous la direction du Secrétaire-bibliothécaire, le fonctionnement du fonds européen de l'Ecole. Il a assisté, en compagnie de M. Mus, à une cérémonie pour le rappel de l'âme d'un noyé, cérémonie dont il a donné plus haut (p. 11-34) un compte rendu détaillé, suivi d'une note sur les *hồn* et *phách* chez les Annamites.

— M. Trần-văn-Giáp, tout en continuant à assurer, sous la direction du Secrétaire-bibliothécaire, le fonctionnement des fonds chinois et annamite de l'Ecole, a surveillé l'impression de l'*Inventaire du fonds chinois* et de son article sur *Le Bouddhisme en Annam des origines au XIIIe siècle* (BEFEO., XXXII, 191-257). Il a fourni à M. J. Y. Claeys une traduction annotée d'une poésie annamite (supra, p. 501), et à M. V. Goloubew la traduction d'une tablette de bois conservée dans la pagode de Đan-nê ainsi que plusieurs notes historiques (supra, p. 347-349). Il a commencé la mise au point d'un article sur *Les chapitres bibliographiques de Lê-qui-Đôn et de Phan-huy-Chú*, qu'il a préparé sous la direction de M. P. Pelliot, pendant son séjour à Paris, en 1931.

— M. Kim Yung-kun a continué à assurer le fonctionnement du fonds japonais. Il s'est rendu en septembre 1933 à Faifo pour y étudier les vestiges historiques japonais.

— M. Công-văn-Trung a assisté M. J. Y. Claeys dans son enquête ethnographique et dans l'exécution des fouilles archéologiques au Bình-định.

⁂

Membres d'honneur.

M. Louis Finot a été nommé Directeur honoraire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient par arrêté du 23 juillet 1933. Il a été élu Membre non résidant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 8 décembre 1933.

⁂

Membres correspondants.

— L'Ecole Française d'Extrême-Orient a la douleur de perdre un de ses plus anciens collaborateurs, le Commandant E. Lunet de Lajonquière, décédé à Saint-Genis-de-Saintonge.

— M. H. Parmentier a été nommé membre correspondant par arrêté du 20 mai 1933, et a été, à ce titre, chargé de mission par le Directeur de l'Ecole (cf. supra, p. 1047).

— Mlle M. COLANI a continué au début de l'année, au Tran-ninh et dans les Hua P'an, ses recherches sur les mégalithes du Laos. Revenue à Hanoi en mai, elle a procédé à l'étude des pièces recueillies au cours de sa tournée. En novembre, elle repartit pour la région de Hội-xuân (Thanh-hoá) où elle étudie, le long du Haut Sông Mã, les nécropoles actuelles caractérisées par la présence de cromlechs. De retour à Hanoi fin novembre, Mlle COLANI a commencé la rédaction d'un ouvrage d'ensemble sur la civilisation mégalithique du Laos qui doit paraître en 1934 dans les *Publications* de l'Ecole.

— M. G. CORDIER a présidé, pendant l'absence de M. CŒDÈS, la Commission instituée par arrêté du 30 mars 1933, et chargée de l'adaptation en langue thổ des manuels scolaires.

— M. R. LINGAT a donné au *Bulletin* de l'Ecole une chronique sur les événements politiques survenus au Siam en 1932 (supra, p. 536).

— M. P. PARIS a continué à communiquer à l'Ecole les renseignements recueillis par lui au cours de ses tournées dans la province de Prei Vêñ (Cambodge), dont il a fait dresser une excellente carte archéologique.

— Le P. H. de PIRET a complété la collection de sapèques de l'Ecole Française et fait quelques corrections au catalogue.

⁂

M. R. DALET a continué de faire profiter l'Ecole Française de sa collaboration bénévole en lui envoyant les listes des pagodes visitées par lui avec l'indication de ce qu'elles contiennent d'intéressant au point de vue archéologique.

⁂

Service archéologique. — Les travaux de recherches et de reconnaissances que l'Ecole Française d'Extrême-Orient a poussés à la limite de ses possibilités depuis un tiers de siècle ne lui avaient pas encore permis d'entreprendre un inventaire général de tous les monuments archéologiques classés ou non de l'Indochine. L'établissement de cet inventaire a été étudié, puis inauguré sous forme de fiches, en attendant qu'il soit assez complet pour mériter une première publication. Voici le détail des différents renseignements qui sont donnés sur chaque monument ou sur chacun des éléments d'un groupe quand il y a lieu. Il est inutile de faire ressortir l'utilité d'un tel inventaire dont l'établissement qui demandera plusieurs années est déjà sérieusement amorcé.

Art. Monument. Pays de l'Union. Province. Désignation indigène. En caractères. N° fiche (1).

---

(1) Le numéro de fiche se compose de trois éléments qui sont : *a*) une lettre majuscule indiquant le pays de l'Union ; *b*) un chiffre romain donnant la province (selon tableau annexe) ; *c*) un numéro d'ordre correspondant au numéro de classement, si le monument est classé, à la suite s'il s'agit d'un monument non classé.

N. B. Pour les groupes de monuments classés sous un seul chiffre, des décimales seront employées, pour désigner les diverses constructions, chacune d'elles devant avoir sa fiche.

A. Description sommaire.

B. Renseignements archéologiques : *a*) Avant visite. *b*) Visites ou inspections successives. *c*) Recherches ou fouilles sommaires. *d*) Travaux exécutés. *e*) Travaux envisagés. *f*) Déprédations (auteurs).

C. Bibliographie : 1° publiée, 2° manuscrite, à l'Ecole ; 3° Plans, relevés exécutés ; 4° Cote : *a*) des dossiers, *b*) des photographies.

D. Renseignements historiques : *g*) Fondation. *h*) Remaniements ou restaurations. *i*) Destination, culte. *j*) Consacré à. *k*) Panthéon. *l*) Calendrier cérémoniel. *m*) Entretenu par. *n*) Officiant.

E. N° classement : Inventaire *IC.* — *IK.* — *IDK.*

F. Dates : 1° de classement, 2° de déclassement, 3° de protection.

G. Situation : Subdivisions administratives. Localité. Itinéraires, routes, point kilométrique. N° carte. Coordonnées géographiques.

H. Sculptures : *a*) In situ. *b*) Enlevées, déposées à. *c*) Cotes des Musées. *d*) Cotes des photographies.

I. Inscriptions : *a*) In situ. *b*) Enlevées, déposées à. N° inventaire listes générales. N° des estampages.

K. Observations. Fiche établie par le.

Au dos, suite des différents articles, photos ou croquis sommaires.

***

Service photographique. — Le Service photographique de l'Ecole Française a été complètement remanié au cours de l'année 1933 sous la direction de M. J. Y. Claeys. L'Ecole Française s'est assurée la collaboration de M. J. Manikus, précédemment Directeur technique du Service production de la Société Indochine-Films et Cinémas. Malgré une très importante diminution dans les frais généraux, le service a vu quintupler au cours de cette année les cessions ou travaux à titre remboursable dont le montant s'élève à 635 $ 48. Différentes modifications dans l'installation et le matériel ont déjà permis d'améliorer considérablement le rendement et la qualité des travaux de ce service. Parmi les principaux exécutés au cours de ces derniers mois, il convient de citer entre autres : un envoi de 1.303 épreuves 18 × 24, 13 × 18 et 9 × 12 au Musée Guimet et 33 épreuves 18 × 24 et 13 × 18 pour l'exposition au Musée permanent des Colonies. Un riche album de 20 agrandissements 50 × 60 a été offert à S. M. Bảo-đại. Les projections accompagnant les conférences de cet hiver ont nécessité la confection de 239 diapositives et 70 pour l'Institut océanographique. Pour l'enquête ethnographique, 536 clichés ont été traités, tant pour le Laos que pour le Yunnan. Enfin la collection archéologique de l'Ecole s'est normalement augmentée de nombreux clichés (750 environ) des cinq parties de l'Union et principalement de la Conservation d'Ankor. D'autre part, la section est maintenant parfaitement organisée pour la reproduction économique et rapide des documents et ouvrages manuscrits ou imprimés, sur plaques de petit format.

Publications. — L'Ecole Française a publié en 1933, la seconde moitié (fasc. 3-4) du tome XXXI de son *Bulletin*. Elle a imprimé en outre la *Bibliographie de l'Indochine Française, 1930*, par MM. P. Boudet et R. Bourgeois, et le volume I de *Præhistorica Asiæ Orientalis*, qui contient les Actes du Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi, 1932.

Bibliothèque. — Voici la liste des acquisitions nouvelles (1) :

Livres.

Hirozō Abe 阿部弘藏. *Nihon dorei shi* 日本奴隸史. Tōkyō, Shūhōkaku 秀芳閣, 1926.

Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī. *Risālat al-Malā' ika.* Edition, traduction et commentaires par I. Ju. Kračkovskji. Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., III.) [*Ech.*]

W. Ahlbrinck. *Encyclopaedie der Karaïben. Behelzend taal, zeden en gewoonten dezer Indianen.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1931. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXVII, n° 1.) [*Id.*]

Chizen Akanuma 赤沼智善. *Indo bukkyō koyū-meishi jiten* 印度佛教固有名詞辭典, 原始期篇. Nagoya, Hajinkaku 破塵閣, 1931.

Andreas Alföldi. *Die geistigen Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles.* Berlin, 1931. (Sonderabdruck aus Forschungen und Fortschritte. 7. Jahrg. Nr. 20.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Bernard M. Allen. *The Rt. Hon. Sir Ernest Satow. A Memoir.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner & C°, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

P. Camena d'Almeida. *Etats de la Baltique, Russie.* Paris, Armand Colin, 1932. (Géographie Universelle, V.) Cf. supra, p. 1039.

Piero Aloisi. *Le Rocce.* Bologna, Nicola Zanichelli, 1933. (Spedizione Italiana de Filippi nell' Himàlaia. Serie II. Vol. VII.)

Lê Trọng Am 黎仲諳. *Bắc-kỳ địa dư quốc âm ca* 北圻地輿國音歌. 1911. (Ms.)

Amaracandra Sūri. *Padmānanda Mahākāvya.* Critically edited with Introductions, Indices and Appendices by H. R. Kāpadīā. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LVIII.) [*Ech.*]

Dem Andenken Goethes 葛德紀念特刊. *Tientsin.* Peiping, Peiyang Press, 1932. (Deutsch-Chinesische Nachrichten. 22 Marz 1932.) [*Id.*]

Fred H. Andrews. *Catalogue of Wall-paintings from Ancient Shrines in Central Asia and Sīstān.* Recovered by Aurel Stein. Described by Fred H. Andrews. Delhi, 1933. (Central Asian Antiquities Museum, New Delhi.)

Aṅguttara-Nikāya. The Book of the gradual sayings (*Aṅguttara-Nikāya*) *or more-numbered Suttas.* Vol. II. (The Book of the Fours.) Translated by F. L. Woodward. London, The Pali Text Society, 1933. (Pali Text Society. Translation Series. N° 24.)

---

(1) Les titres suivis de la mention [*Don*] sont ceux de livres ou de periodiques offerts par le corps savant, la société, l'institution ou le service officiel qui les a fait éditer. Les autres donateurs sont l'objet d'une mention spéciale. Les publications suivies de la mention [*Ech.*] sont celles qui ont été reçues à titre d'échange. La mention « dépôt légal » [*Dép.*] désigne les livres ou périodiques envoyés obligatoirement à notre bibliothèque en exécution de l'article 26 de l'arrêté du 20 septembre 1920. Les titres qui ne sont suivis d'aucune mention sont ceux des ouvrages qui sont entrés par voie d'achat.

Annales du Siam. IIIe vol. *Chronique de Xieng-Mai.* Traduction de Camille NOTTON. Paris, P. Geuthner, 1932. [*Don de l'auteur.*]

86e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath. Fêtes du Tang-tôc. Mercredi 19 Août 1925, à 21 heures 30. Soirée de Gala offerte en l'honneur de Madame et Monsieur Monguillot, Gouverneur Général de l'Indo-chine. Phnom Penh, Imprimerie du Protectorat, 1925. (Royaume du Cambodge.) [*Dép.*]

T. G. ARAVAMUTHAN. *The Kaveri, the Maukharis and the Sangam Age.* Madras, The University of Madras, 1925.

ARDANT DU PICQ (C[l]). *Une Population africaine. Les Dyerma.* Paris, Larose, 1931. (Buil. du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française. T. XIV, n° 4. Oct.-déc. 1931.) [*Ech.*]

P. P. ARNDT. *Grammatik der Ngad'a-Sprache.* Bandoeng, A. C. Nix & C°, 1933. (Verhand. van het Konin. Batav. Genoots. van Kunst. en Wetens. Vol. LXXII, 3.) [*Id.*]

Art des Incas. Catalogue de l'Exposition de la collection J. L. au Palais du Trocadéro (Juin-Octobre 1933). Musée d'Ethnographie. Museum national d'Histoire naturelle. Paris, 1933. [*Don.*]

Arts and Crafts of Netherlands-India. Published by the Divisions of Industry and Commerce. Batavia, Albrecht, 1933. [*Don de Mlle Selieger.*]

Bác-học-hoành-từ khoa sách văn 博學宏詞科策文, 1851. (Ms.)

Outram BANGS. *Birds of the Kelley-Roosevelts Expedition to French Indo-China* by Outram BANGS and Josselyn VAN TYNE. Chicago, Field Museum Press, 1931. (Fields Museum of Natural History. Zoological Series. Vol. 18, n° 3.) [*Don.*]

L. D. BARNETT. *Brahma-Knowledge. An Outline of the Philosophy of the Vedānta as set forth by the Upanishads and by Sankara.* London, John Murray, 1907. (The Wisdom of the East Series.)

Benimadhab BARUA. *Gayā and Buddha-Gayā. Early History of the Holy Land.* Calcutta, Chuckervertty Chatterjee & C°, 1931.

Adolph BASLER. *The Rate of work done by a ricksha coolie.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

M. S. BATES. *An Introduction to Oriental Journals in Western Languages with an annotated bibliography of representative articles.* Nanking, The Institute of Chinese Cultural Studies, 1933. [*Id.*]

Robert de BEAUPLAN. *L'Expédition Citroën Centre-Asie. 3e mission G.-M. Haardt, L. Audouin-Dubreuil. Ses buts. Son itinéraire. Son matériel.* Paris, J. Goudard, 1932. [*Id.*]

Norval BEEMAN. *Determination of the size of suspensoid particles: a brief review of methods and a modified form of apparatus.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Id.*]

Comte BEGOUEN. *Un bloc de pierre calcaire gravé des Eyzies à Berlin.* S. l., 1930. (Sonderabdruck aus der Praehistorischen Zeitschrift. XXI. Band 1930. Heft 3/4.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *La Grotte de Niaux et ses dessins préhistoriques.* S. l., 1926. (Extrait du *Sol Sacré*, n° de juin 1926.) [*Id.*]

ID. *La Grotte des trois frères.* Berlin, 1929. (Sonderdruck aus Mitteilungen über Höhlen- und Karstforschung. Ztschr. des Hauptverbandes Deutscher Höhlenforscher. Jahrg. 1929. H. 3.) [*Id.*]

Comte Begouen. *Les peintures et dessins de la grotte de Bédeilhac (Ariège).* Leipzig, Klinkhardt & Biermann, 1929. (Sonderdruck aus « Ipek ».) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Sur un os gravé de la grotte de Marsoulas.* Paris, Emile Nourry, 1930. (Revue anthropologique, nos 10-12, oct.-déc. 1930.) [*Id.*]

Id. *Trois-Frères-Höhle.* Berlin, Walter de Gruyter & Cie. (Sonderdruck aus Reallexikon der Vorgeschichte, XXII.) [*Id.*]

Id. *Tuc d'Audoubert-Höhle (Com. Montesquieu-Avantès. Ariège).* Berlin (Sonderdruck aus Reallexikon der Vorgeschichte, XIII.) [*Id.*]

Comte Begouen et Louis Begouen. *Découvertes nouvelles dans la caverne des trois frères à Montesquieu-Avantès (Ariège).* Paris, Emile Nourry, 1928. (Revue anthropologique. nos 10-12, oct.-déc. 1923.) [*Id.*]

Comte Begouen et H. Vallois. *Les empreintes préhistoriques.* Paris, E. Nourry, 1928. (Institut International d'Anthropologie. IIIe session. Amsterdam, 20-29 septembre 1927.) [*Id.*]

V. I. Beljaev. *Arabske rukopizi. Mss. arabes de la collection Bucare du Musée asiatique de l'Institut d'études orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.* Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., II.) [*Ech.*]

S. K. Belvalkar and R. D. Ranade. *History of Indian Philosophy.* Vol. VII. Poona, Aryabhushan Press Office, 1933. (Under the patronage of the University of Bombay.)

Hari Mohan Bhattacharyya. *Studies in Philosophy (First Series).* Lahore, Motilal Banarsidass, 1933. (The Punjab Oriental Series, no XXII.)

Davidson Black. *Notice of the recovery of a second adult Sinanthropus skull specimen.* Peiping, 1930. (Bulletin of the Geological Society of China, vol. IX, no 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

P. O. Bodding. *A Santal Dictionary.* Vol. I. Part 3. *C, Ch.* Oslo, Jacob Dybwad, 1932. (Det Norske Videnskaps-Akademi I Oslo.)

U. Ph. Boissevain. *Grieksche Schenkingsoorkonde uit Zuid-Italie van het Jaar 1127/8.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1930. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, no 3.) [*Ech.*]

H. Bolkestein. *Een Geval van Sociaal-Ethisch Syncretisme.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 72, no 1.) [*Id.*]

Abel Bonnard. *En Chine (1920-1921).* 13e édition. Paris, Arthème Fayard et Cie, 1924. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Georges Bonneau. *Yoshino. Collection japonaise pour la présentation de textes poétiques.* Paris, Paul Geuthner. Hors série. *Introduction à l'idéographie japonaise: La forêt des symboles.* 1933. T. I. *Rythmes japonais.* 1933. T. II. *L'expression poétique dans le folk-lore japonais.* 1. *Poètes et paysans: Les vingt-six syllabes de formation savante.* 1933. T. III, 2. *La tradition orale de forme fixe: La chanson de vingt-six syllabes.* 1933. T. IV, 3. *Tradition orale et formes libres: La chanson du Kyûshû.* 1933 [*Don de l'auteur.*]

F. D. K. Bosch. *Notes archéologiques.* IV. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1932. (BEFEO., t. XXXII.)

H. V. Bradshaw. *The Contribution of the Chinese to Medicine.* Canton. Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 8.) [*Don.*]

Renward Brandstetter. *Wir Menschen der indonesischen Erde.* VIII. *Die primitiven Schöpfungen und die Höchstleistung des indonesischen Sprachgeistes.* Luzern, E. Haag, 1933. [*Don de l'auteur.*]

James Henry Breasted. *Development of Religion and thought in Ancient Egypt.* New York, Charles Scribner's Sons, 1912.

John Burnell. *Bombay in the Days of Queen Anne, being an Account of the Settlement written* by John Burnell. London, The Hakluyt Society, 1933. (The Hakluyt Society. Second Series. N° LXXII.)

Bu-ston. *History of Buddhism* (*Chos-hbyung*). Part II. The History of Buddhism in India and Tibet. Translated from tibetan by E. Obermiller. Heidelberg, O. Harrassowitz, 1932. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 19 Heft.)

Bửu-Cầm. *Hán-Việt thành-ngữ. Lexique d'expressions sino-annamites usuelles.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1933. [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 1000.

Geo. W. Briggs. *The Chamārs.* Calcutta, Association Press, 1920. (The Religious Life of India.)

W. Norman Brown. *The Story of Kālaka Texts, History, Legends, and Miniature paintings of the Śvetāmbara Jain hagiographical work The Kālakācāryakathā.* Washington, 1933. (Smithsonian Institution Freer Gallery of Art Oriental Studies. N° I.) [*Ech.*]

Jean Brierre-Narbonne. *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament, avec une introduction sur la littérature messianique juive apocryphe, targoumique, talmudique, midrachique, zoharique et rabbinique.* Paris, Paul Geuthner, 1933.

L'Abbé Breuil et le Comte Begouen. *Nouvelle gravure d'homme masqué de la caverne des trois frères* (*Montesquieu-Avantès, Ariège*). Paris, Auguste Picard, 1930. (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1930.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Henri Breuil. *Les peintures rupestres schématiques de la Péninsule Ibérique.* I. *Au Nord du Tage.* II. *Bassin du Guadiana.* Lagny, Imprimerie de Lagny, 1933. [*Don.*]

Ca chù thể cách 歌謠體格, *Đồng-văn đường* 同文堂. (ms.)

The Cambridge History of India. VI. *The Indian Empire, 1858-1918. With chapters on the development of Administration 1818-1858.* Edited by H. H. Dodwell. Cambridge, The University Press, 1932.

Cao-bằng Nguyên-bình man thư 高平原平蠻書. (ms.)

Paul Carus. *The Point of view. An Anthology of Religion and Philosophy selected from the works of Paul Carus.* Edited by Catherine Cook. Chicago-London, The Open Court Publishing Company, 1927. [*Don.*]

Catalogue de l'Exposition du Vieux Hanoi au Musée Louis Finot (1er *étage*). Décembre 1932. [*Don de la Direction des Archives.*]

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. T. CXII, *Men-Merly.* CXIII, *Mermann-Meymac.* CXIV, *Meyn-Mikuta.* CXV, *Mila-Misuraca* CXVI, *Mita-Mollwo.* CXVII, *Molmenti-Montazon.* CXVIII, *Montbar-Moréas.* CXIX, *Moreau-Morquio.* CXX, *Morr-Mstislavskii.* CXXI, *Muaux-Murr.* CXXII, *Murray-Naucot.* CXXIII, *Naud-Nézondet.* Paris, Imprimerie Nationale, 1932-1933. (Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts). [*Don.*]

Central Bank (The) of Manchou and Laws relating thereto with appendix. Hsinking, 1932. (Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Series No 3.) [*Don.*]

Cérémonies du 76e anniversaire de la naissance de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowath. 5, 6, 7, 8 et 9 Septembre 1915. [Phnom Penh], 1915. [*Dép.*]

Cérémonies traditionnelles du retrait des eaux et des salutations à la Lune devant la maison flottante royale Préa Damnak-Phé à Phnom-Penh du Mardi 8 au Jeudi 10 Novembre 1927. [Phnom Penh], 1927. — *du Lundi 23 au Mercredi 25 Novembre 1931.* [*Id.*]

CERVANTES. *Truyện nhà hiệp-sĩ Đông Ky-Xuất (Histoire de Don Quichotte).* Traduction annamite de ĐẶNG-VĂN-HINH. Fasc. IX-XIV. Hanoi, Imp. Trung-bắc tân-văn, 1932-33. (La Pensée de l'Occident. Bibliothèque de traductions.) [*Id.*]

CHANG PING-HO 倘秉和. *Sin jen tch'ouen-ts'ieou* 辛壬春秋. Sin jen li che pien tsi chŏ 辛壬歷史編輯社, 1925.

Bijan Raj CHATTERJEE. *India and Java* (Second edition, revised and enlarged. Part I. *History*. Calcutta, Prabasi Press, 1933. (Greater India Society Bulletin. 6.) [*Ech.*]

Chè khoa văn tuyển 制科文選. Bác-văn đường 博文堂, 1851.

Che leao siun k'an 史料旬刊. Nos 1-39. [Peiping], Kou kong po-wou yuan t'ou-chou kouan [北平] 故宮博物院圖書館. [*Ech.*]

James T. CHENG. *Physical Measurements of one thou and Lingnan Students, a comparative study.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Id.*]

CHEN K'IEN-YI 沈乾一. *Ts'ong chou chou mou houei pien* 叢書書目彙編. Chang-hai, Yi-hio chou kiu 上海醫學書局, 1929.

CHE TCHAO 史炤. *Tseu tche t'ong kien che wen* 資治通鑑釋文. Chang-hai, Han-fen leou tsie yin Wou-tch'eng Tsiang che Mi-yun leou ts'ang Song k'an pen 涵芬樓借印烏程蔣氏密韻樓藏宋刊本.

P. CHEVEY. *Iconographie ichtyologique de l'Indochine. Poissons des campagnes du « de Lanessan » 1925-1929.* 1re partie. Saigon, Albert Portail, 1932. (Travaux de l'Institut Océanographique de l'Indochine. 4e mémoire.) [*Dép.*]

The Chief Executive's Proclamation the Organic Law of Manchoukuo and other laws governing various Government Offices. Hsinking, Bureau of Information and Publicity Foreign Office, 1932. (Publ. of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Series No 2.) [*Don.*]

CHIEN PAO-TSUNG. *A History of Chinese Mathematics.* [*Ech.*]

Chinesische Musik. Herausgegeben von Richard WILHELM. Frankfurt, A. Morgner, 1927. [*Id.*]

Y. T. CHIU. *Analyses of Chinese Foods. I. Chinese Wines.* Canton, Lingnan University, 1931. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 10, n° 4.) [*Don.*]

E. C. CHODZKO. *Méthode d'enseignement des sons et intonations de la langue annamite aux personnes musiciennes.* 1933. (Mss.) [*Don de la Direction de l'Instruction publique, Hanoi.*]

Th. M. CHOTZEN. *Een Kymrisch Gedicht op den Moord op Prins Willemi.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 6.) [*Ech.*]

Chu Chi-chien. *A Classified Catalogue of the Möllendorff Collection deposited in the Library*. Peiping, 1932. (National Library of Peiping.) [*Ech.*]

Chùng tâm Như-lai ứng hiện đồ 重鎸如來應現圖. Tiên-phong huyện, Cổ-đô xã Khánh-ân tự 先豐縣古都社慶恩寺, 1860. [*Don de M. Phạm-quý-Chương.*]

Charles Allen Clark. *Religions of Old Korea*. New York, H. Revell Company, [1932.]

A Classified List of Reference Books in the Reading Rooms of the National Library of Peiping. Peiping, The National Library of Peiping, 1932. [*Cch.*]

George Cœdès. *Etudes cambodgiennes*. XXVIII, *Quelques suggestions sur la méthode à suivre pour interpréter les bas-reliefs de Bantāy Chmàr et de la galerie extérieure du Bàyon*. XXIX. *Un nouveau tympan de Bantāy Srĕi*. XXX. *A la recherche du Yaçodharāçrama*. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du BEFEO., t. XXXII.)

Id. *Indische Kunst in Siam. Lezing gehouden voor « The India Society »*. Den Haag, Ten Hagen's Drukkerij en Uitgevers-Mij, 1932. (Overgedrukt uit « Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw, 17e jaargang, Afl. I.» [*Don de l'auteur.*]

Madeleine Colani. *Communications au Premier Congrès de préhistoire d'Extrême-Orient*. Hanoi, Janvier 1932. I. *Le Protonéolithe*. II. *Différents aspects du Néolithique indochinois*. III. *Divers modes de sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine*. IV. *Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Tran-ninh*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933.

Collection de littérature cambodgienne. I. *Chants de Sakrava pour l'année 1932 composés par Sa Majesté Sisowath Monivong à l'occasion de la fête des eaux et des salutations à la Lune*. Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1932. [*Dép.*]

Christophe Colomb. *Select Documents illustrating the four Voyages of Columbus including those contained in R. H. Major's Select letters of Christopher Columbus*. Translated and edited with additional material, an introduction and notes by Cecil Jane. Vol. II. *The third and fourth Voyages*. With a supplementary introduction by E. G. R. Taylor. London, 1933. (The Hakluyt Society, LXX.)

A Commentary to the Kāçyapaparivarta. Edited in Tibetan and in Chinese by A. von Staël-Holstein. Peking, The National Library of Peking and the National Tsinghua University, 1933. [*Don de M. V. Goloubew.*]

A Comparative analytical catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripiṭaka. Edited in Peking during the K'ang-Hsi Era, and at present, kept in the Library of the Otani Daigaku Kyōto. Kyōto, 1930-1932.

G. Contenau. *Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre*. II. *Histoire de l'art. IIIe et IIe Millénaires avant notre ère*. III. *Premier Millénaire jusqu'à Alexandre. Appendices*. Paris, Auguste Picard, 1931.

Contes du Beloutchistan recueillis par I. I. Zarubin. Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Tome IV.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Ananda K. Coomaraswamy. *Ābhāsa*. New Haven, Yale University Press, 1932. (Journal of the American Oriental Society, vol. 52, n° 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *The Origin of the Buddha Image*. New York, The College Art Association of America, 1927. (Reprinted from The Art Bulletin, vol. IX, n° 4.)

Ananda K. Coomaraswamy. *Reactions to Art in India.* New Haven, Yale University Press, 1932. (Journal of the American Oriental Society, vol. 52, n° 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *On Translation: Māyā, Deva, Tapas.* Bruges, The Saint Catherine Press, 1933. (Reprinted from Isis, n° 55, vol. XIX, 1.) [*Id.*]

Coordination des Bibliothèques. Guide des services nationaux deren seignements du prêt et des échanges internationaux. Paris, Vuibert, 1930. (Société des Nations. Institut International de Coopération Intellectuelle.) [*Ech.*]

Gilberte de Coral-Rémusat. *Le temple d'Angkor Vat et sa position dans l'art khmèr.* (La Revue de l'art ancien et moderne.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Georges Cordier. *Etude sur la littérature annamite.* Première partie. Saigon, Editions d'Extrême-Asie, 1933. [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 999.

Id. *Langue chinoise écrite. Petite méthode pour l'étude des caractères sino-annamites.* Hanoi, Tân-dân, 1932. [*Id.*] Cf. supra, p. 1000.

Henri Cordier. *Bibliotheca Indosinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la Péninsule indochinoise. Index*, par Mme Roland-Cabaton. Paris, G. Van Oest, 1932. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, XVIII *bis.*)

Correspondance du Conseil Supérieur de Pondichéry avec le Conseil de Chandernagor. Tomes I-III. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde, 1914-1918. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Henry Cousens. *Mediaeval Temples of the Dakhan.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1931. (Archaeological Survey of India. Imperial Series, vol. XLVIII.) [*Ech.*]

Id. *Somanātha and other Mediaeval Temples in Kāṭhiāwād.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1931. (Archaeological Survey of India. Imp. Ser., vol. XLV.) [*Id.*]

Çrīdhardāsa. *Saduktikarṇāmṛta.* Edited by Rāmāvtāra Śarmā. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1933. (The Punjab Oriental Series, XV.)

La Culture franco-japonaise. Vol. IV. [*Don de M. G. Bonneau.*]

Sir J. G. Cumming. *Bibliography relating of India (1900-1927).* Revised Edition. London and Woking, The Graham Press, 1927.

Cửu chương lập thành toán pháp 九章立成算法. 1723.

Đại Nam thực lục 大南實錄. Huè, Bureau des Annales.

Đại Việt thông sử 大越通史. Vol. 1-2. (Ms.)

Danses royales offertes par Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath en l'honneur de Monsieur Albert Sarraut, Gouverneur Général de l'Indochine, à l'occasion de la victoire définitive de la France et des Alliés. 19 Novembre 1918. [Phnom Penh], 1918. (Royaume du Cambodge.) [*Dép.*]

Danses royales offertes par Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath en l'honneur de Son Excellence Sir Reginald Stubbs, Gouverneur de Hongkong. Mercredi 8 Avril 1925. [Phnom Penh], 1925. (Royaume du Cambodge.) [*Id.*]

P. Dareste. *Traité de droit colonial*, par P. Dareste, avec la collaboration de plusieurs jurisconsultes. Cannes, F. Robaudy, 1931-1932.

Mrs. Rhys Davids. *A Manual of Buddhism for advanced students.* London, The Sheldon Press, 1932.

C. de Boer. « *Ovide Moralisé* ». *Poème du commencement du quatorzième siècle* publié d'après tous les manuscrits connus, par C. de Boer, Martina G. de Boer et Jeannette Th. M. van 't Sant. Tome III (Livres vii-ix). Amsterdam, N. V. Noord-

Hollandsche uitge Versmaatschappij, 1931. (Verh. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXX, n° 3.) [*Ech.*]

C. DE BŒR. *Psycho-Dynamies of Pseudo-Dynamies?* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Deel 73, n° 3.) [*Id.*]

[*Décret du seigneur Minh-đô, en date de la 2e année Cảnh-hưng, (1741) chargeant Bạch-công-Thiệu d'une campagne contre le rebelle Mật*] 明都王令旨. [*Don du quanlang Quách Diệu.*]

Paul DEMIÉVILLE. *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha.* Louvain, Marcel Istas, 1932. (Mélanges chinois et bouddhiques. Ier volume, 1931-1932.) [*Don de l'auteur.*]

Wilbur S. DEMING. *Rāmdās and the Rāndāīs.* Calcutta, Association Press, 1928. (The Religious Life of India.)

Gaudefroy DEMOMBYNES et PLATONOV. *Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades.* Paris, E. de Boccard, 1931. (Histoire du Monde. VII, 1.)

H. DENEUX. *La métrophotographie appliquée à l'architecture.* Paris, Paul Catin, 1930.

Paul DESCHAMPS. *Exposition Coloniale Internationale de Paris, 1931. Commissariat général. Section rétrospective française. Les Colonies et la vie française pendant huit siècles,* par Paul DESCHAMPS, Maurice BESSON, A. REUSSNER, J. TRAMOND, J. LADREIT DE LACHARRIÈRE, G. HARDY, avec le concours de M. P. ROUSSIER. Paris, Firmin-Didot et Cie, 1933. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

M. W. DE VISSER. *The Bodhisattva Ākāśagarbha (Kokūzō) in China and Japan.* Amsterdam, 1931. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXX, n° 1.) [*Ech.*]

Giacomo DEVOTO. *I Fondamonti del sistema delle vocali romanze.* Milano, Ulrico Hoepli. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti.) [*Id.*]

ID. *Il Metodo dialettologico nella Glottologia Indo-Europea.* Milano, Ulrico Hoepli, 1925. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti. Vol. LVIII, fasc. XI-XV, 1925.) [*Id.*]

ID. *I nomi propri in -(e)na e il sistema delle vocali in etrusco.* Milano, Ulrico Hoepli, 1926. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti. Vol. LIX, fasc. XI-XV, 1926.) [*Id.*]

ID. *Studi di Grammatica Comparata Indoeuropea.* I. *Aspetti del problema delle sonanti. L'elemento ereditato nella prima « Lautverschiebung » germanica.* Milano, Ulrico Hoepli, 1924. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti. Vol. LVII, fasc. VI-X, 1924.) [*Id.*]

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. CXVIII-CXIX, *Mésopotamie-Middle-Hill.* CXX-CXXI, *Middle-Hill-Miniaturistes.* CXXII-CXXIII, *Minister Altaris-Monachisme.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. X, *Élam-Eucharistie.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Fasc. CI-CII, *Péché-Pélagianisme.* CIII-CIV, *Pélagianisme-Pereira.* CV, *Pereira-Philopald.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. XXXVII-XXXVIII, *Bavière-Beius.* XXXIX-XL. *Beius-Bellotti.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Diệu kinh toàn tập 妙經全集, Hanoi, 大豐煜記 Ta fong Yu ki, 1931. [*Don de M. Kiên.*]

Ernst Diez. *Die Kunst Indiens.* Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1926.

Documents concerning English Voyages to the Spanish Main 1569-1580. I. *Spanish Documents selected from the Archives of the Indies at Seville.* II. *English Accounts «Sir Francis Drake revised» and others,* reprinted by I. A. Wright. London, The Hakluyt Society, 1932. (The Hakluyt Society. 2d Series. LXXI.)

Mgr René Ildefonse Dordillon. *Dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Français-Marquisien.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1932. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. T. XVIII.) [*Ech.*]

Cao-xuân-Dục 高春育. *Đại Nam liệt truyện chính biên nhị tập* 大南列傳正編二集. Huè, Bureau des Annales, 1909.

Alfred Durand. *Les derniers jours de la Cour Hova. L'exil de la Reine Ranavalo.* Paris, Société de l'histoire des Colonies françaises, 1933. (Bibliothèque d'histoire coloniale.) [*Don.*]

Nalinaksha Dutt. *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna.* London, Luzac & C°, 1930. (Calcutta Oriental Series. N° 23.)

Id. *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools.* London, Luzac & C°, 1925. (Calcutta Oriental Series. N° 14.)

J. J. L. Duyvendak. *Ma Huan re-examined.* Amsterdam, 1933. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXXII, n° 3.) [*Ech.*]

Wolfram Eberhard. *Beiträge zur Kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit.* Berlin, Dietrich Reimer, 1933. (Baessler-Archiv, XVI.) [*Don de l'auteur.*]

Wolfram Eberhard und Robert Henseling. *Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit.* Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1933. (Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 1933. V.) [*Id.*]

Wolfram Eberhard. [C. R. de] Chien Nan-yang, *Chien-shih hsiao-k'ao...* Huang Shih, *Man-chou-li t'iao shen (Der Schamanentanz der Mandschuh)...* Jung Chao-tsu, *Chan-pu-li yuan-liu (Ursprung der Orakel)...* Wan Kuo-wei, *Hu fu k'ao...* W. Speiser, *Studien zu chinesischen Bildern I: Die Teetrinker von Yen Li pên...* (Weltkreis, Berlin, 1931-1932, bd. III, heft 3. Literaturbericht : n°° 61-86.) [*Id.*]

Wolfram Eberhard. [C. R. de l'ouvrage de] Chi Li. *The Formation of the Chinese People, an anthropological inquiry.* Berlin, Julius Springer, 1932. (Aus der Zeitschrift für Ethnologie. 63. Jahrgang. 1931. Heft 5-6.) [*Id.*]

Wolfram Eberhard. [C. R. de l'ouvrage de] Fang Chuang-yao, *Die Sprache der Hsien-pei.* Wien, Anthropos, 1933. (Anthropos, XXVIII, 1-2.) [*Id.*]

Johan E. Elias. *De Tweede Engelsche oorlog als het keerpunt in onze Betrekkingen met Engeland.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1930. (Verh. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 5.) [*Ech.*]

Préas Nhéan Bavarvichéa Em. *Vuttodaya.* Traduit du pāli en cambodgien. Phnom Penh, Albert Portail, 1929. (Ganthamâlà. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. Vol. II.) [*Dép.*]

Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Aanvullingen en Wijzigingen. Afl. 33 (December 1932). Afl. 34 (Mars 1933). Afl. 35 (Derde serie, afl. 5 ; Mei 1933). Afl.

35 (Derde serie, afl. 6; Juli 1933). Afl. 37 (October 1933). 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1932-1933.

S. J. Esser. *Klank- en Vormleer van het Morisch (Tweede Gedeelte)*. Bandoeng, A. C. Nix & C°, 1933. (Verhand. van het Konin. Batav. Genoots. van Kunst. en Wetens. Vol. LXVII, 4.) [*Ech.*]

Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier. Tomes I-II. Paris, E. Leroux, 1932. [*Don.*] Cf. supra, p. 1034.

Fang Yi 方毅 et Fou Yun-sen 傅運森. *Ts'eu yuan siu pien* 辭源續編. Chang-hai, Chang-wou yin chou kouan 上海商務印書館, 1931-1932.

Fan Hi-tseng 范希曾. *Chou mou ta wen pou tcheng* 書目答問補正, Peiping, Kouo-hio t'ou-chou kouan 國學圖書館, 1931.

Lieut.-Col. B. Favre. *Les sociétés secrètes en Chine. Origine. Rôle historique. Situation actuelle*. Courtrai, Jos. Vermaut, 1933.

E. P. Felt. *Gall Midges or Gall Gnats of the Orient (Itonididae or Cecidomyhdae)*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 7.) [*Ech.*]

Feng Rui et Ping-hang Yung. *A General Descriptive survey of the Honan Island Village Community*. Canton, Lingnan University, 1931. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 10, nos 2-3.) [*Id.*]

Fêtes et cérémonies de la crémation de Sa Sainteté le Chef suprême des bonzes et de divers membres de la famille royale [du Cambodge]. 13 au 27 Mars 1914. [Phnom Penh], 1914. [*Dép.*]

Fêtes royales données à Nokorwat (Siémréap) par S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowath, Roi du Cambodge, à Monsieur Antoni Klobukowski, Gouverneur Général de l'Indochine, et Monsieur Paul Luce, Résident Supérieur au Cambodge. 19 sept.-1er oct. 1909. [*Id.*]

D. J. Finn. *Archæological Finds on Lamma* (舶遼洲) *Island near Hong Kong*. Parts I-II. Hong Kong, The Newspaper Enterprise, 1932-1933. (Reprinted from The Hong Kong Naturalist.) [*Don de l'auteur.*]

Louis Finot. *L'Archéologie indochinoise (1917-1930)*. Paris, Imprimerie Nationale, 1931. (Extrait du Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine.) [*Id.*]

Id. *Le Bouddhisme, son origine et son évolution*. Traduit du cambodgien en laotien par Phya Phi Chitr Prija (Mahaphol) et traduit du français en laotien par Phaya Sri Nagaraloka (Phouy). Vientiane, 1932. [*Dép.*]

Id. *Une inscription vishnouite d'Angkor*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du Bull. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XXXII.)

Fong Kin-lan. *Geological reconnaissance along the North river of Kwangtung*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

Fong Tch'eng-kiun 馮承鈞. *Si-yu ti ming* 西域地名 (Si pei k'o hio k'ao tch'a t'ouan ts'ong k'an tche yi 西北科學考查團叢刊之一). Peiping, 1930.

Les Forêts. Leur utilité pratique. Leur rôle dans la vie d'un pays Les agents de destruction. Reboisement. Traduit en langue thai par Cao-xuân-Thiện. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1927. [*Don de l'auteur.*]

A. B. Droogleever Fortuyn. *Some general remarks on the living being*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

Fou jen hio-tche 輔仁學誌. Peiping, Fou jen ta-hio Fou jen hio-tche pien tsi houei. T. I, fasc. 2; t. II, fasc. 1-2; t. III, fasc. 1-2. (Septembri 1929-Septembri 1932.)

Jacques FROMAGET. *Les phénomènes géologiques récents et le préhistorique indochinois.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient le 26 Janvier 1932.)

Chester G. FUSON. *The Geography of Kwangtung.* Canton, Lingnan University, 1928. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. VI, n° 3.) [*Don.*]

ID. *The Peoples of Kwangtung : their Origin, Migrations, and Present Distribution.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. 7.) [*Id.*]

Emile GASPARDONE. *Les bibliographies japonaises.* Tōkyō, Maison Franco-japonaise, 1933. (Extrait du Bulletin de la Maison Franco-japonaise. T. IV.) [*Don de l'auteur.*]

Marcel GAULTIER. *Gia-Long.* Saigon, C. Ardin, 1933.

Géographie universelle, publiée sous la direction de P. VIDAL DE LA BLACHE et L. GALLOIS. T. III. *Etats Scandinaves, régions polaires boréales,* par Maurice ZIMMERMANN. Paris-Vanves, Imprimerie Kapp, 1933.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Herausgegeben von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Band V. *Breviaire-Byenboeck.* Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1932.

GOETHE. *West-östlicher Divan. Nach seinem Gedankenaufbau erläutert* von Hofrat August v. ALBRECHT-HÖNIGSCHMIED. Wien, Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1930. [*Ech.*]

Maurice GOGUEL. *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif. Etude d'histoire et de psychologie religieuses.* Paris, Ernest Leroux, 1933. (Bibl. Ec. Hautes-Et., Sc. religieuses, XLVII.)

Victor GOLOUBEW. *Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Communication présentée au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 30 janvier 1932.)

Henri GOURDON. *L'Art de l'Annam.* Toulouse, F. Boisseau, 1932. (Les Arts Coloniaux.)

Herbert H. GOWEN. *Histoire du Japon des origines à nos jours.* Traduit de l'anglais par S. JANKELEVITCH. Besançon, Jacques et Demontrond, 1933. (Bibliothèque historique.)

A. W. GRABAU. *Palaeontology in China.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

F. H. GRAVELY and T. N. RAMACHANDRAN. *Catalogue of the South Indian Hindu Metal Images in the Madras Government Museum.* Madras, The Superintendent, Government Press, 1932. (Bull. of the Madras Government Museum. N. S. Vol. I, Pt. 2.) [*Id.*]

[GSELL.] *Monuments khmers* (album des 153 photographies). S. l. n. d.

Kishori Mohan GUPTA. *The Land-System in South India between C. 800 A. D. and 1200 A. D. (in the light of the epigraphic and literary evidence).* Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1933. (The Punjab Oriental Series. N° 20.)

J. HACKIN. *L'œuvre de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan (1922-1932).* I. *Archéologie bouddhique.* Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1933. (Publication de la Maison Franco-japonaise de Tōkyō. Série A. Tome I.) [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 1008.

H. HACKMANN. *Die Dreihundert Mönchsgebete des Chinesischen Taoismus.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam, 1931. (Verh. der Konin. Akad.

van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXXII, n° 1.) [*Ech.*]

E. Haenisch. *Lehrgang der Chinesischen Schriftsprache.* III. Chrestomathie Textband. Leipzig, Asia Major, 1933.

Kōsaku Hamada 濱田耕作. *Tsūron kōkogaku* 通論考古學. Tōkyō, Taitokaku, 1922. [*Don de M. Nishioka Chōsaku.*]

Paul Hambruch. *Ponape.* I. *Teilband.* Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & C°, 1932. (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. II. Band 7.) [*Ech.*]

Hà-nam Kim-bảng Quang-thừng xã phật tích tự tạo phật-tích tự bi 河南金榜珖琊社佛跡寺造佛跡寺碑.

Han Hi-p'ing che king t'o p'ien 漢熹平石經拓片.

Harṣa. *Ratnāvalī,* texte traduit par Maurice Lehot. Paris, Les Belles-Lettres, 1933. (Collection Emile Senart.) Cf. supra, p. 1010.

Ḥasan-i-Rūmlū. *A Chronicle of the Early Ṣafawīs, being the Aḥsanu't-Tawārīkh* of Ḥasan-i-Rūmlū. Edited by C. N. Seddon. Vol. I. Persian Text. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LVII.) [*Ech.*]

C. M. Heanley. *Things found on the South China Granite.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

C. M. Heanley and J. L. Shellshear. *A Contribution to the Prehistory of Hongkong and the New Territories.* Hanoi, IDEO., 1932. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 27 janvier 1932.)

Sir Thomas L. Heath. *Greek Astronomy.* London & Toronto, J. M. Dent & Sons, 1932.

Robert Heine-Geldern. *Bedeutung und Herkunft der Altesten Hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs).* Leipzig, Asia Major, 1932. (Asia Major. Vol. VIII, fasc. 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien.* Wien, Anthropologischen Gesellschaft, 1921. (Sonderabdruck aus Band LI der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.) [*Id.*]

Id. *Das Wiener Museum für Völkerkunde.* Stuttgart, 1928. (Sonderdruck aus Ethnologischer Anzeiger. Bd. I, Heft 6, 1928.) [*Id.*]

Id. [Compte rendu de l'ouvrage] *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma.* Translated by Pe Maung Tin and G. H. Luce. S. l. n. d. [*Id.*]

Albert W. Herre. *Fishes from Kwangtung Province and Hainan Island, China.* Canton, Lingnan University, 1932. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. II, n° 3.) [*Don.*]

Wilhelm von Hevesy. *Finnisch-Ugrisches aus Indien. Es gibt keine Austrische Sprachen familie. Das Vorarische Indien Teilweise Finnisch-Ugrisch.* Wien, Manzsche Verlags, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Id. *On W. Schmidt's Munda-Mon-Khmer Comparisons. (Does an « Austric » Family of Languages Exist ?)* London, 1930. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. VI, part 1, 1930.) [*Id.*]

Hiang Yuan-hiun 項元勛. *T'ai tcheou king-tsi tche* 台州經籍志. 1915.

W. L. Hildburgh. *Notes on Sinhalese Magic.* London, Royal Anthropological Institute, 1908. [*Ech.*]

Dōson mongō shi. Histoire des Mongols de C. d'Ohsson ドーソン蒙古史,

traduite et annotée en japonais par Suiichirō TANAKA 田中萃一郎. Mida shigakukai 三田史學會, Tōkyō, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

G. Th. HOECH. *Die Bingliederung Indiens in die Geschichte der Baukunst.* Leipzig, Curt Kabitzich, 1922. (Mannus-Bibliothek. N° 29.)

William E. HOFFMANN. *The Economic Status of the Lygaeids and Notes on the Life History of Lygaeus Hospes Fabr. and Aphanus Sordidus fabr.* (*Hemiptera, Lygaeidae*). Canton, Lingnan University, 1932. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. II, n° 1.) [*Don.*]

Uno HOLMBERG. *Der Baum des Lebens.* Helsinki, 1922-1923. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Serie B. Tom XVI, 1922-23.)

HON NIEN FEY. *On the palm and sole prints of Chinese.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 7.) [*Ech.*]

Nguyễn-trọng-Hợp 阮仲合. *Đại Nam liệt truyện chính biên sơ tập* 大南列傳正編初集. Huê, Bureau des Annales, 1889.

HOUANG TSO 黃佐. *Nan-yong tche* 南雍志. Kiang-sou cheng li kouo hio t'ou-chou kouan 江蘇省立國學圖書館, 1931.

HOU YING-LIN 胡應麟. *Sseu pou tcheng ngo* 四部正譌. 2e éd. Tchong-houa yin choua kiu 中華印刷局, 1925.

George D. HUBBARD. *The Pearl River Delta.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal, vol. 7.) [*Ech.*]

Robert HUES. *Tractatus de Globis et eorum usu. A treatise descriptive of the Globes constructed* by Emery MOLYNEUX, and published in 1592, by Robert HUES. Edited, with Annotated Indices and an Introduction, by Clements R. MARKHAM. London, The Hakluyt Society, 1889. (The Hakluyt Society, I, 79.)

J. HUIZINGA. *Über die Verknupfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 6.) [*Ech.*]

Hương hội văn tuyển 鄉會文選. Liễu-tràng 柳橦, 1838-1841.

A. HUSTACHE. *Synopsis des Curculionides de Madagascar.* 1er supplément. Tananarive, G. Pitot & Cie. (Mémoires de l'Académie Malgache, XIV.) [*Ech.*]

Abû'l-Maḥâsin IBN TAGHRÎ BIRDÎ. *Extracts from Abû'l-Maḥâsin Ibn Taghrî Birdî's Chronicle entitled Ḥawâdith Ad-Duhûr Fî Madâ l-Ayyâm Wash-Shuhûr (Part 3; 865-874 A. H.)* Edited by William POPPER. California, University of California Press, 1932. (University of California Publications in Semitic Philology. Vol. VIII, n° 3.) [*Id.*]

Ikoku sōsho 異國叢書. 正篇. Tōkyō, Shunnansha, 1932, 13 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Indologica Pragensia. Herausgegeben von Moriz WINTERNITZ und Otto STEIN. I. Brünn, Prag, Leipzig, Wien, Rudolf M. Rohrer, 1929. (Schriften der Philosophischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag. II.)

Shinchō IWAZAKI 岩崎眞澄. *Indo bijutsu shi* 印度美術史. Tōkyō, Bijutsu sōsho kankō-kai, 1930. [*Don de M. Kuki Monshichi.*]

A. V. Williams JACKSON. *Zoroastrian Studies. The Iranian Religion and Various Monographs.* New York, Columbia University Press, 1928. (Columbia University Indo-Iranian Series, XII.)

JAMBLIQUE. *Le livre de Jamblique sur les mystères.* Traduit du grec par Pierre QUILLARD. Saint-Amand, Destenay, 1895.

G. Jequier. *Manuel d'archéologie égyptienne. Les éléments de l'architecture.* Paris, Auguste Picard, 1924.

Alfred Jeremias. *Die Ausserbiblische Erlösererwartung.* Berlin, Hochweg-Verlag, 1927. (Quellen Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte, I.)

Nakaya Jiujiro. *Catalogue of Works relating to the Stone Age of Japan in Foreign Language. 1868-1927.* Tōkyō. (Reprinted from Bibliography on the Stone Age of Japan.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Jubiläumsband herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens anlässlich ihres 60 jährigen bestehens 1873-1933. Teil I-II. Tōkyō, Selbstverlag der Gesellschaft, 1933. [*Ech.*]

Jū-go-ban uta-awase 十五番歌合. Tōkyō, Ikutoku zaidan 圖財德育, 1932. (Sonkyōkaku 尊經閣叢刊.) [*Don de l'éditeur.*]

Junkyo sensei bunshū 順渠先生文集. 12 vol. en 4 fasc., et 1 vol. de commentaire. Tōkyō, Ikutoku zaidan 育德財團, 1932. (Sonkyōkaku 尊經閣叢刊.) [*Id.*]

Ram Chandra Kak. *Ancient Monuments of Kashmir.* London, The India Society, 1933.

Kapiṣṭhala-Katha-Saṃhitā. A Text of the Black Yajurveda. Critically Edited for the first time by Raghu Vira. Lahore, K. R. Jain, 1932. (Mehar Chand Lachhman. Sanskrit and Prakrit Series. I.)

Keśava. *Kalpadrukośa.* Compiled by Shrikanta Sharma. Vol. II. Index. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series, vol. LX.) [*Ech.*]

A. J. Bernet Kempers. *The Bronzes of Nalanda and Hindu-Javanese Art.* Leiden, E. J. Brill, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Melville T. Kennedy. *The Chaitanya Movement. A Study of the Vaishṇavism of Bengal.* Calcutta, Association Press, 1925. (The Religious Life of India.)

Trần-trọng Kim. *Nho-giáo. La doctrine des lettrés.* Hanoi, Trung-bắc tân-văn. Tomes I-III. [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 997.

K'ing Kouei 慶桂. *Ts'ing kong che siu pien* 清宮史續編. Peiping, Peiping kou kong po-wou yuan t'ou-chou kouan 北平故宮博物院圖書館, 1931.

Kiu Siuan-ying 瞿宣穎. *Fang tche k'ao kao* 方志考稿 (甲集). Peiping, T'ien-tch'ouen chou chō 天春書社, 1930.

H. von Klüber. *Indiske Observatorier.* Potsdam, 1932. (Saertryk af Nordisk Astronomisk Tidsskrift, Bind 13, n° 4, 1932 og Bind 14, n° 1, 1933.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Die Sternkunde bei den Völkern der Sundainseln.* (Die Sterne, 1931. Heft 2/3.) [*Id.*]

A. Kluyver. *Gissingen in verband met het woord Labberdaan.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 69, 2.) [*Ech.*]

Koku-yaku issaikyō 國譯一切經. Tōkyō, Taidō shuppansha, 1932, 65 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Sten Konow. *Saka Studies.* Gluckstadt and Hamburg, 1932. (Oslo Etnografiske Museum. Bulletin 5.)

J. Kosters. *Eenige geschiedkundige mededeelingen omtrent het begrip « Justum Bellum ».* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 3.) [*Ech.*]

Kou che. *Kin che yu-ti ts'ong chou* 顧氏金石輿地叢書. Kin-kia-che-hao leou 金佳石好樓.

Kou Hie-kang 顧頡剛. *Kou che pien* 古史辨. Péking, Po-chō 北京樸社, 1926-1932.

Kou-hio louen wen so yin siu pien 國學論文索引續編 (Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei ts'ong chou ti sseu tchong 中華圖書館協會叢書第四種). Peiping, Tchong houa t'ou-chou kouan hie houei, 1931.

Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan hien ts'ang tchong-kouo kouan-chou mou-lou 國立北平圖書館現藏中國官書目錄 (第二輯). Peiping, Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan, 1932.

Kouo-li tchong-yang ta hio kouo-hio t'ou-chou kouan siao che 國立中央大學國學圖書館小史. Nankin, Kouo-li tchong-yang ta-hio kouo hio t'ou-chou kouan, 1929.

Augustin Kramer. *Truk.* Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & Co, 1932. (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. Ergebnisse der Sudsee-Expedition 1908-1910. II. Band 5.)

Stella Kramrisch. *The Vishṇudharmottara (Part III). A Treatise on Indian Painting and Image-Making.* Second Revised and Enlarged Edition. Calcutta, Calcutta University Press, 1928.

W. B. Kristensen. *De Goddelijke Heraut en het Woord van God.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 2.) [*Ech.*]

Id. *De Romeinsche Fasces.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 2.) [*Id.*]

Kumârila Bhatta. *The Mimânsâ-Śloka-Vârtika of* Kumârila Bhatta. With the Commentary called Nyâyaratnâkara by Pârtha Sârathi Miśra. Edited by Râma Śastrî Tailanga. Fasc. I-X. Benares, Freeman & Co, 1898-1899. (The Chowkhambâ Sanskrit Series. A Collection of Rare & Extraordinary Sanskrit Works.)

J. Kunst. *De l'Origine des échelles musicales javano-balinaises.* Conférence faite le 7 janvier 1928 à l'Institut Colonial d'Amsterdam. Bangkok, 1929. (Reprinted from the Journal of the Siam Society, XXIII, 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. Kunst en R. Machjar Koesoemadinata. *Een en ander over Pélog en Sléndro.* Weltevreden, Albrecht & Co, 1930. (Overgedrukt uit het Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel LXIX, afl. 3 en 4.) [*Id.*]

Katsumi Kuroita 黒板勝美. *Koku-shi no kenkyū* 國史能研究, 總說. Edition revue et corrigée. Tōkyō, Iwanami-shoten 岩波書店, 1931.

Kwan Yin's Saving Power. Some remarkable examples of response to appeal for aid, made to Kwan Yin by His devotees. The name Kwan Yin in Chinese means « He who hears the voice of the world ». In Sanskrit « Avalokitesvara ». Collected, Translated and Edited by (Miss) Pi-cheng Lee and Published by her in England, 1932. Oxford, Kemp Hall Press.

H. Perrier de La Bathie. *Les Mélastomacées de Madagascar.* Toulouse, Henri Basuyau et Co, 1932. (Mémoires de l'Académie Malgache, XII.) [*Ech.*]

Id. *Polygalaceae.* Tananarive, G. Pitot & Cie, 1932. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Id.*]

E. de Laboulaye. *Les plantations européennes de thé en Indochine.* Paris, Imp. Kapp, 1931. (La Terre et la vie. Revue d'Histoire Naturelle. N° 5, Juin 1931.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

LAKSHMANADESHIKENDRA. *Shāradātilakatantram.* Parts I-II. Chapters I-XXV. Calcutta, The Sanskrit Press, 1933. (Tantrik Texts. Vol. XVI-XVII.)

Larousse du XXe siècle. Publié sous la direction de Paul AUGÉ. Tome VI. Paris, Larousse, 1933.

Nouveau Petit Larousse illustré. 149e édition. Paris, 1933.

Y. W. LEI and H. K. LEI. *Report on a Steam Filature in Kwangtung.* Canton, Lingnan University, s. d. (Lingnaam Agricultura Review. Vol. III, n° 2. [*Don.*]

Lettres et Conventions des Gouverneurs de Pondichéry avec différents princes hindous. 1666 à 1793. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1911-1914. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

L. LÉVY-BRUHL. *L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.* Paris, Emile Larose, 1926. (Extr. de la Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. 1925, n°s 23-24.) [*Don de M. P. Mus.*]

Libraries in China. Peiping, Library Association of China, 1929. [*Ech.*]

The Liège Diatessaron. Edited with a textual apparatus by D. PLOOIJ and C. A. PHILLIPS. English Translation of the dutch text by A. J. BARNOUW. Part II. Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1931. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 6.) [*Id.*]

Liên-đình thi tập 蓮亭詩集. (Ms.)

LIEOU KIUN-JEN 劉鈞仁. *Tchong-kouo ti ming ta ts'eu tien* 中國地名大辭典. Peiping, Kouo-li Pei-ping yen-kieou yuan tch'ou pan pou 國立北平研究院出版部, 1930.

LI TS'EU-MING 李慈銘. *Yue-man t'ang tou che tcha ki* 越縵堂讀史札記. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館.

ID. *Yue-man t'ang wen tsi* 越縵堂文集. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館.

Liste des ruines trouvées dans la province de Quảng-bình. (Ms) [*Don du P. H. de Pirey.*]

[LO TCHEN-YU 羅振玉]. *Ki-che ngan ts'ong chou* 吉石盦叢書. Chang-yu, Lo che p'o-li pan 上虞羅氏玻璃版.

ID. *Tcheng-song t'ang tsi kou yi wen* 貞松堂集古遺文. 1932.

ID. *Tseng ting Yin k'iu chou k'i k'ao che* 增訂殷虛書契考釋. Tong fang hio houei 東方學會, 1927.

ID. *Yin kiu chou k'i tai wen pien* 殷虛書契待問編.

Louis LOTZER. *Monographie de la province de Vĩnh-yên.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Protectorat du Tonkin.) [*Dép.*]

Lục súc tranh công. Querelle des six animaux sur leurs mérites respectifs. Traduction française avec préface et commentaires par P. MIDAN des *Lục súc tranh công*, poème transcrit du sino-annamite en quốc-ngữ et annoté par Pétrus Trương-vĩnh-Ký. Saigon, Nguyễn văn Của, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Arthur Anthony MACDONELL and Arthur Berriedale KEITH. *Vedic. Index of Names and Subjects.* Vol. I-II. London, John Murray, 1912. (Indian Texts Series, 2.)

Frédéric MACLER. *Chrestomathie de l'arménien moderne avec vocabulaire.* Paris, Imp. Massis, 1932. (Bibl. de l'Ec. Nat. des Lang. Orient. Viv., XII.) [*Ech.*]

Mahakarmavibhanga (La grande classification des actes) et Karmavibhangopadesa (Discussion sur le Maha Karmavibhanga.) Textes sanscrits rapportés du

Népal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pāli, en tibétain, en chinois et en koutchéen par Sylvain Lévi. Paris, Ernest Leroux, 1932.

Col. G. B. Malleson. *Les dernières luttes des Français dans l'Inde et sur l'Océan ndien avec le récit de la conquête des Iles de France et de Bourbon, des essais sur les Partisans étrangers dans l'Inde et la relation de l'expédition des troupes anglo-indiennes en Egypte, en 1801.* Traduit de l'anglais et annoté par Edmond Gaudart. Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement, 1911. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Edward Horace Man. *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, by Edward Horace Man. With *Report of Researches into the Language of the South Andaman Island*, by A. J. Ellis. London, Royal Anthropological Institute, 1932. (Reprinted from the Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.) [*Ech.*]

Id. *The Nicobar Islands and their People.* Guildford, Billing and Sons, 1933. [*Id.*]

Manchoukuo Handbook of Information. Hsinking, Bureau of Information and Publicity Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government, 1933. [*Don.*]

Man Han lou pou tch'eng yu 滿漢六部成語. Wen-ying t'ang 文英堂, 1842.

Man Han tseu ho pi sseu chou tsi tchou 滿漢字合璧四書集註. King-tou lieou-li tch'ang Po-kou Cheng-king t'ang 京都琉璃廠博古聖經堂.

Man Mong Han san wen ho pi kiao-k'o chou 滿蒙漢三文合璧教科書.

The Manyôsû. Translated and annotated by J. L. Pierson. Book III. Leyden, E. J. Brill, 1933.

A. V. Marakueff. *Chinese Typewriter.* Vladivostok, 1932. (Memoirs of the Far Eastern State University. N° 1.) [*Don.*]

Sappho Marchal. *Danses cambodgiennes.* Nouvelle édition revue et corrigée. Mâcon, Protat Frères, 1931. (Extrait de la Revue Extrême-Asie.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. Marouzeau. *Lexique de la terminologie linguistique.* Paris, Paul Geuthner, 1933.

Alfred Martineau. *Les cyclones à la côte Coromandel.* Trichinopoly, St. Joseph's Ind. School Press, 1917.

Id. *Inventaire des anciennes archives de l'Inde Française.* Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1914. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Ma Sou 馬驌. *Ma che Yi che* 馬氏繹史. Kou-sou, Yi-si tchai 姑蘇亦西齋, [1868].

Henri Maspero. *Les commencements de la civilisation chinoise.* (Extrait du Shinagaku, n° 2, tome V, 1929.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska et Philippe Stern. *L'Inde antique et la civilisation indienne.* Corbeil, Imprimerie Crété, 1933. (L'Evolution de l'Humanité, Synthèse collective, 26.)

Nobuhiro Matsumoto 松本信廣. *Chamu no Yashi-zoku to «yashi no mi» setsuwa* チャム椰子族と(椰子の實)說話. (Extrait du *Minzoku-gaku* 民俗學, vol. V, n° 6, juin 1933.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Kodai bunka ron* 古代文化論. Tōkyō, Kyōritsusha 共立社, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Nobuhiro MATSUMOTO. *Nihon shinwa no kenkyū* 日本神話の研究. Tōkyō, Dōbunkan 同文館, 1931. [*Id.*]

Tokumyo MATSUMOTO. *Die Prajñāpāramitā-Literatur nebst einem Specimen der Suvikrāntavikrāmi-Prajñāpāramitā.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932. (Bonner Orientalistische Studien. Herausgegeben von P. Kahle und W. Kirfel, Heft 1.)

B. C. MAZUMDAR. *Orissa in the Making.* Calcutta, U. Ray et Sons' Press, 1925.

F. A. MCCLURE. *The Native paper Industry in Kwangtung.* Canton, Lingnan University, 1927. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. V, n° 3.) [*Don.*]

ID. *Note on a Chinese Vegetable Dye.* Canton, Lingnan University, 1927. (Reprinted from the Lingnaam Agricultural Review, vol. IV, n° 1.) [*Id.*]

E. M. MEIJERS. *Uitlegging en Toepassing in Nederland van aan den Code Civil ontleende wetsvoorschriften.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 5.) [*Ech.*]

Bruno MEISSNER. *Babylonien und Assyrien.* Vol. I-II. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1920-1925 (Kulturgeschichtliche Bibliothek. Herausgegeben von W. FOY. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek.)

Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France. Tome XIII, 2e partie. Paris, Imprimerie Nationale, 1933. [*Don.*]

C. P. S. MENON. *Early Astronomy and Cosmology. A Reconstruction of the Earliest Cosmic System.* London, George Allen and Unwin, 1932.

C. M. MERLY et Bernard SOL: *Le Régime Financier des Colonies* (annoté et mis à jour au 1er Janvier 1931). Nouvelle édition augmentée de notes, circulaires ministérielles, circulaires de la comptabilité publique, arrêts du Conseil d'État et de la Cour des Comptes, etc. Paris, Librairie Larose, 1932.

E. D. MERRILL. *A Fourth Supplementary List of Hainan Plants.* Canton, Lingnan University, 1932. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. II, n° 1.) [*Don.*]

Raymond E. MERWIN and George C. VAILLANT. *The Ruins of Holmul Guatemala.* Cambridge, Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1932. (Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. III. N° 2.) [*Ech.*]

Eduard MEYER. *Histoire de l'antiquité.* III. *La Babylonie et les Sémites jusqu'à l'époque cassite.* Traduit par Etienne COMBE. Paris, P. Geuthner, 1926.

Étienne MICHON. *Discours prononcé à la séance publique annuelle du vendredi 25 Novembre 1932 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris, Fimin Didot et Cie, 1932. (Institut de France.)

MIN EUL-TCH'ANG 閔爾昌. *Pei tchouan tsi pou* 碑傳集補. Peiping, Yen-king ta hio kouo hio yen-kieou so 北平燕京大學國學研究所, 1932.

P. C. MOLHUYSEN. *Twee Brieven uit de Correspondentie van Hugo Grotius.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 3.) [*Ech.*]

Mong Han tseu t'ien 蒙漢字典.

MONG PAO 孟保. *Ho pi kou wen* 合璧古文.

Radhakumud MOOKERJI. *Harsha.* London, Oxford University Press, 1926. (Rulers of India.)

W. R. MORSE. *Observations on the Anthropology of the Peoples of the West*

Chino-Tibetan Borderland, the Marches of the Mantsi. Canton, 1928. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. V, n° 4.) [*Don.*]

Noel Morss. *The Ancient culture of the Fremont River in Utah. Report on the Explorations under the Claflin-Emerson Fund, 1928-29.* Cambridge, The Peabody Museum of American Archæology and Ethnology, Harvard University, 1931. (Papers of the Peabody Museum of American Archæology and Ethnology, Harvard University. Vol. XII, 2.) [*Ech.*]

James Hope Moulton. *The Treasure of the Magi. A Study of Modern Zoroastrianism.* Oxford University Press, 1917. (The Religious Quest of India.)

Id. *Early Zoroastrianism.* London, Constable & C°, 1926. (The Hibbert Lectures, Second Series.)

J. N. Mukerji. *Sāṁkhya or the theory of reality. A critical and constructive study of Īśvarakṛṣṇa's Sāṁkhya-Kārikā.* Calcutta, Jitendra Nath De, 1930.

F. Muller. *De « Komst » van den Hemelgod.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 7.) [*Ech.*]

Jos. Mullie. *The Structural Principles of the Chinese Language. An introduction to the Spoken Language (Northern Pekingese Dialect).* Translated from the Flemish by A. Omer Versichel. Vol. I. Peiping, The Bureau of Engraving and Printing, 1932. (Collection internationale de monographies ethnologiques. V.) [*Don.*]

Naojirô Murakami. *Sinkan Manuscripts* 新港文書. Formosa, Taihoku Imperial University, 1933. (Memoirs of the Faculty of Literature and Politics Taihoku Imperial University. Vol. II, n° 1.) [*Don de l'éditeur.*]

Lady Murasaki. *The Bridge of Dreams being the second volume of « the lady of the Boat » and the final part of « the Tale of Genji ».* Translated from the Japanese by Arthur Waley. London, G. Allen, 1933. (The Tale of Genji.)

Myamma Min Okchokpon Sadan with Appendix to King Bodaw Phaya's Yazathat Hkaw « Ameindaw Tangyi ». Parts III-V. Rangoon, Supdt. Government Printing and Stationery, 1933. [*Don.*]

Nâgopamâdikathâ. Morceaux choisis tirés de l'Anguttara Nikâya Chakka Nipâta et de Manorathapûrani atthakathâ. Traduits du pâli en cambodgien par Préas Sâsanasobhana Chuon-Nath. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933. [*Dép.*]

Tarô Nakayama 中山太郎. *Nihon minzokugaku* 日本民俗學. Tôkyô, Ôokayama shoten, 1930-31, 4 vol. [*Don de M. Kuki Monshichi.*]

Nam dược thần hiệu 南藥神效. Hanoi, Tụ-văn đường 聚文堂, 1922.

Nâṇa Kathâ. *Patisambhida.* Vol. I. (*Âlavakayakkha Sutta*). Traduit du pâli en cambodgien par Préas Siri Sammativong Em. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933. [*Dép.*]

Naniwa sôsho 浪速叢書. Ôsaka, Naniwa sôsho kankô-kai, 1926-30, 16 vol. [*Don de M. Inabata Katsutarô.*]

Ch.-Nath. *Kaccâyanûpatthambhaka. Méthode de pâli.* Tome II. *De Samâsaniddesa à Unâdiniddesa.* Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. (Ganthamâlâ. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. Vol. III.) [*Dép.*] Cf. supra, p. 994.

Julius von Negelein. *Weltanschauung des indogermanischen Asiens.* Erlangen, Palme, Enke, 1924. (Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen. Band I.)

Nihon bungaku 日本文學 Vol. XIX-XX. Tôkyô, Iwanami shoten 岩波書店, 1933. (Iwanami kôza 岩波講座).

Nihon chiri fūzoku taikei 日本地理風俗大系. Tōkyō, Shinkōsha, 1929-31. 18 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Churyo NODA. *An Inquiry concerning the Chou Pi Suan Ching* 周髀算經. Kyôto, Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho or the Academy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1933. (Memoir of Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho. Vol. III.) [*Don de l'éditeur.*]

Eitarō NORO 野呂榮太郎. *Nihon shihon-shugi hattatsu shi* 日本資本主義發達史. 3e éd. Tōkyō, Tettō-shoin 鐵塔書院, 1932. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

Notice biographique sur Son Excellence le Samdach Chakrey Ponn, Ministre de la guerre, de l'instruction publique et des travaux publics, suivi de quelques stances bouddhiques. Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1932. [*Dép.*]

Notice funéraire sur Son Excellence le Samdach Chakrey Peich Ponn. S. l. n. d. [*Id.*]

Kazumaro ODA 織田一磨. *Ukiyoe sashie geijutsu* 浮世繪插繪藝術. 4e édition. Tōkyō, Banrikaku, 1931. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

Unrai OGIWARA 荻原雲來. *Bongo dokuhon.* 3e éd. Tōkyō, 1930. [*Id.*]

ID. *Jisshū bongogaku* 實習梵語學. 12e édition. Tōkyō, Heigo shuppan-sha, 1932, 2 vol. [*Id.*]

Saigai ŌMURA 大村西崖 et Koji TABE 田邊孝次. *Tōyō bijutsu shi* 東洋美術史. Tōkyō, Heibonsha, 1930. [*Id.*]

L'Organisation de la justice en Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930. (Exposition Coloniale Internationale. Paris, 1931. Indochine Française. Section d'administration générale. Administration de la justice.) [*Dép.*]

Wilfred OSGOOD. *Mammals of the Kelley-Roosevelts and Delacour Asiatic Expeditions.* Chicago, Field Museum Press, 1932. (Field Museum of Natural History. Zoological Series. Vol. XVIII, no 10.) [*Don.*]

Préas Phirum Phéasa Ou. *Nouveaux conseils aux enfants.* Poème composé par Préas Phirum Phéasa Ou dit NGOY, suivi de *Les bons conseils.* Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. [*Dép.*]

ID. *Poèmes consacrés à la glorification du Triple Joyau.* Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. [*Id.*]

Kashiwa OYAMA. *Vorläufiger Bericht über die Chronologie der Jōmon-Kultur der Steinzeit im Kantō (Mittel-Japan).* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Communication présentée au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 29 janvier 1932.)

Padma Thang Yig. Le dict de Padma. Padma Thang Yig, ms. de Lithang. Traduit du thibétain par Gustave-Charles TOUSSAINT. Vendômes-Paris, Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1933. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. III.) [*Ech.*]

Papañcasūdanī nāma Majjhimanikāyaṭṭhakathā. Edited by I. B. HORNER. Part III. London, The Pali Text Society, 1933. (Pali Text Society.)

Pierre PASQUIER. *Discours prononcé le 6 Novembre 1933 à la session ordinaire de 1933 du Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers de l'Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. [*Dép.*]

Pei-king t'ou chou kouan hien ts'ang tchong kouo tcheng-fou tch'ou pan p'in

mou lou 北京圖書館現藏中國政府出版品錄目(第一輯), Pei-king, Pei-king t'ou-chou kouan 北京圖書館, 1928.

PEI-TSEU-HAI-CHAN 貝子海山. *Mong Han ho pi wou fang yuan yin* 蒙漢合璧五方元音. 1917.

Jacques PELLEGRIN. *Les poissons des eaux douces de Madagascar et les iles voisines (Comores, Seychelles, Mascareignes).* Tananarive, G. Pitot et Cie, 1933. (Mémoires de l'Académie Malgache, XIV.) [*Ech.*]

Paul PELLIOT. *Explorations et voyages dans la Haute Asie.* S. l. n. d.

ID. *La Haute Asie.* Paris, L'Edition artistique, 1932.

ID. *Mission Pelliot en Asie Centrale.* I. *Les grottes de Touen-houang. Peintures et sculptures bouddhiques des époques des Wei, des T'ang et des Song.* Tome 4. *Grottes 111 à 120.* Paris, Paul Geuthner, 1921.

A. PÉTELOT. *Bibliographie des travaux de zoologie et de botanique concernant l'Indochine (année 1932 et complément des années antérieures).* Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1933. (Bulletin général de l'Instruction publique. N° 1. Septembre 1933.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Th. PIGEAUD. *De Serat Tjabolang en de Serat Tjentini.* Bandoeng, A. C. Nix & C°, 1933. (Verhandl. van het Konin. Bat. Gen. van Kunst. en Wetens. Vol. LXXII, 2.) [*Ech.*]

S. F. PLATONOV. *La Russie moscovite.* Paris, E. de Boccard, 1932. (Histoire du Monde. VIII, 4.)

D. PLOOIJ. *Matthew xiii, 48^b in the textual Tradition.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 71, n° 1.) [*Ech.*]

ID. *Studies in the Testimony Book.* I, *A Palestinian 'Testimony' in Paul's Epistles to the Corinthians.* II, *The Apostle and Faithful Righ Priest, Jesus.* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1932. (Verhandl. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXXII, n° 2.) [*Id.*]

Pondichéry en 1746. La Compagnie de l'Inde. Des Expéditions des escadres anglaise et française dans l'Inde en 1746. Prise de Madras. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1911. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

PORPHYRE. *L'antre des Nymphes.* Traduit du grec pour la première fois en français par Pierre QUILLARD. Paris, Destenay, 1893.

P'ra Buddha Sihiṅga. Translation by Camille NOTTON. Bangkok, The Bangkok Times Press, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Præhistorica Asiæ Orientalis. I, *Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932).* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932.

Prajñāpāramitās. The Commentaries on the Prajñāpāramitās. Vol. I. *The Abhisamayālaṅkārāloka of Haribhadra being a commentary on the Abhisamayālaṅkāra of Maitreyanātha and the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā.* Edited with Introduction and Indices by Giuseppe TUCCI. Baroda, Oriental Institute, 1932 (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXII.) [*Ech.*]

Pratimā-Māna-Lakṣaṇam. Edited with an Introduction, Sanskrit and Tibetan Texts and English Translation by Phanindra Nath BOSE. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1929. (The Punjab Oriental Series, 18.)

Problèmes de littératures orientales. I. Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. Tome I.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Programme des cérémonies de la translation des cendres de Sa Majesté défunte la Reine Mère et de divers membres de la famille royale dans les Pyramides funéraires édifiées sur la montagne royale Phnom Prèa Réachéatrop dans la province de Samrongtong du Samedi 29 Septembre au Jeudi 4 Octobre 1917. [Phnom Penh,] 1917. [*Dép.*]

Programme des fêtes de la crémation de Sa Majesté Samdach Préa Voréach Chini Pou, de Sa Majesté la Reine Samdach Préa Akhamohessey Préa Sreyvokhsat, de la princesse Changkolloney, des princes Wathanavong, Pong Essara, Péch Yarak, Traloch, Khatteyarak, Monirot, Yourosa... [Phnom Penh,] 1906. [*Id.*]

Programme des fêtes du couronnement de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowathmonivong, Roi du Cambodge. [Phnom Penh, 1928.] [*Id.*]

J. Przyluski. *Le Bouddhisme.* Paris, Imp. Grou-Radenez, 1932. (Bibliothèque Générale illustrée, 22.)

Trương-đăng-Quế 張登桂. *Đại Nam liệt truyện tiền-biên* 大南列傳前編. Huè, Bureau des Annales, 1852.

Id. *Đại Nam thực lục tiền biên* 大南實錄前編. Huè, Bureau des Annales, 1845.

Rādhādāmodara. *Vedānta-Syamantaka* (*of Rādhādāmodara*) *being a Treatise on Bengal Vaisnava Philosophy.* Edited by Umesh Chandra Bhattacharjee. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1930. (The Punjab Oriental Series. XIX.)

Gustave Raoult. *Le Parler japonais.* La Chapelle-Montligeon, Imp. de Montligeon, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Bernard Read. *A Comparison of the Materia Medica of India and China.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta. Viaggi di Studio ed Esplorazioni. I. *Viaggi di Studio ed Esplorazioni.* Roma, Reale Accademia d'Italia, 1933. [*Id.*]

[*Recueil d'images publiées par la Bibliothèque royale du Cambodge.*] I, *Visandarajātaka.* N°s 1-13. II, *Bouddha couché.* III, *Bouddha d'Hanoi.* IV, *Bouddha du Laos.* Hanoi, IDEO., [1933]. [*Dép.*]

Ernest Renan. *Nouvelles études d'histoire religieuse.* Paris, Calmann Lévy, 1884. [*Don de M. V. Goloubew.*]

G. Renondeau. *Choix de pièces du théâtre lyrique japonais,* transcrites, traduites et annotées. XIV. *Yama-uba.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient. (BEFEO., t. XXXII.)

E. Rény. *Monographie générale du Cadastre en Indochine.* Montreuil-sous-bois, Imprimerie de la Seine, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française. Section des Services d'intérêt social.) [*Dép.*]

Résumé des Actes de l'État Civil de Pondichéry. 1676 à 1735. 1736 à 1760. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1916, 1919. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Rgveda-Saṃhitā. Part I. Translated with Critical Notes by Sitanath Pradhan. Calcutta, Indian Research Institute, 1933. (Indian Research Institute Publications. Vedic Series.) [*Ech.*]

Robert RICARD. *La « conquête spirituelle » du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1933. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XX.) [*Ech.*]

Paul RIVET. *Les Océaniens.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 26 janvier 1932.)

Georges de ROERICH. *Sur les pistes de l'Asie centrale.* Textes français de DE VAUX-PHALIPAU. Paris, Paul Geuthner, 1933.

A. VON ROSTHORN. *The Civilization of Ancient China.* Peking, Peking Express Press, 1926-27. (Reprinted from The Chinese Social and Political Science Review. Vol. X, n° 4; vol. XI, n° 1.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Pictorial Art and Criticism.* Shanghai, 1930. (Reprinted from the China Journal. Vol. XIII. N° 6. Décembre 1930.) [*Id.*]

M. ROSTOVTZEFF. *Inlaid Bronzes of the Han Dynasty in the Collection of C. T. Loo.* Paris and Brussels, G. Van Oest, 1927.

The Saddhamma-ppakāsinī, Commentary on the Paṭisambhidāmagga. Edited by C. V. JOSHI. Part I. London, The Pali Text Society, 1933. (Pali Text Society.)

[SĀHAJĪ.] *Śabdaratnasamanvaya Kośa* of King SĀHAJĪ of Tanjore. Critically edited with an introduction and index by Vitthalram Lalluram SHASTRI. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LIX.) [*Ech.*]

SAI CHANG-A 賽尙阿. *Mong wen ši yi* 蒙文晰義.

Śaktisaṅgama Tantra. Critically Edited with a preface by Benoytosh BHATTACHARYYA. Vol. I. *Kalikhanda.* Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXI.) [*Ech.*]

Dr A. SALLET. *Les démons particuliers aux épidémies et les esprits malfaisants dans le Sud-Annam.* Rochefort-sur-mer, A. Thoyon-Thèze, 1932. (Revue de Folklore français et de Folklore colonial, t. III, nos 4-5.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *La matière médicale sino-annamite. Les sangsues.* Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de la Société médico-chirurgicale de l'Indochine, n° 2, février-mars 1932.) [*Id.*]

ID. *Les « Ngải », plantes magiques du Sud-Annam.* Alençon, Imprimerie Laverdure, 1932. [*Id.*]

ID. *Les plantes médicinales de l'Indochine. La citronnelle (Cymbopogon citratus Stapf. (Graminées).* Paris, Gazette médicale de France et des pays de langue française, 1932. (Gazette médicale de France et des pays de langue française, n° 15, août 1932.) [*Id.*]

Alfred SALMONY. *Delimiting Questions in Indian and Chinese Sculpture.* Philadelphia, 1929. (Eastern Art, A Quarterly. Vol. I, n° 5.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Eine neolithische Menschendar-stellung in China.* Leipzig, Klinkhardt & Biermann, 1929. (Sonderdruck aus « Ipek ».) [*Id.*]

J. J. SALVERDA DE GRAVE. *Un livre de compte du XVIe siècle.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 9.) [*Ech.*]

Samantapāsādikā Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Piṭaka. Edited by J. TAKAKUSU and Makoto NAGAI. Vol. IV. London, The Pali Text Society, 1934. (Pali Text Society.)

Samvejaniya Dharma. Morceaux choisis tirés de l'Anguttara Nikâya et de divers autres ouvrages pâlis. Traduits en cambodgien par Oum Sou. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933. [*Don.*]

San-yin Wong. *Colorimetric determination of fructose and sucrose in various mixtures.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 8.) [*Id.*]

Fritz Saxl. *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen.* Berlin, Heinrich Keller, 1931.

Heinrich Schafer und Walter Andrae. *Die Kunst des Alten Orients.* Berlin, Im Propyläen Verlag, 1925. (Propyläen-Kunstgeschichte, II.)

L. Scherman. *Die ältesten Buddhadarstellungen des Münchener Museums für Volkerkunde.* München, G. D. W. Callwey, 1928-29. (Sonderdruck des Münchener Jahrbuches der Bildenden Kunst. Bd. V, heft 3; Bd. VI, heft 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Musizierende Senien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus.* Berlin, 1932. (Sonderdruck Ostasiatische Zeitschrift. Jahrgang VIII. Heft 1-4.) [*Id.*]

Walther Schmidt. *Das Museum für Völkerkunde in München.* München, 1930. (Sonderdruck aus heft 15/1930 « Die Form ».) [*Id.*]

P. Wilhelm Schmidt. *Die Religionen der Urvölker Afrikas.* Munster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1933. (Der Ursprung der Gottesidee. IV.)

Paul Scholten. *Convenances vainquent loi.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 7.) [*Ech.*]

M. Schönfeld. *Oe-Relikten in Holland en Zeeland.* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1932. (Mededeelingen der Koninklijke Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 73, n° 1.) [*Id.*]

Wolfgang Schultz. *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen.* Leipzig, Curt Kabitzsch, 1924. (Mannus-Bibliothek, n° 35.)

C. G. Seligman. *Anthropological Perspective and Psychological Theory.* London, Royal Anthropological Institute, 1932. (Reprinted from the Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. LXII. July-December, 1932.) [*Ech.*]

Izuru Shinmura 新村出. *Nanban kōmō shiryō* 南蛮紅毛史料. Tōkyō, Kōseikaku, 1930. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Sibirische Sovjet Enzyklopädie. Tome III. A-H. Novosibirsk, Harrassowitz, 1932.

A. C. Siddall and Y. T. Chiu. *A Feeding experiment with Soybean milk.* Canton, Lingnan University, 1931. (Separate from Lingnan Sc. Journal, vol. 10, n° 4.) [*Ech.*]

D. Sidersky. *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes.* Paris, Paul Geuthner, 1933.

Sie Kouo-tch'eng 謝國楨. *Ts'ing k'ai kouo che leao k'ao* 清開國史料考. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan, 1931.

Id. *Wan Ming che tsi k'ao* 晚明史籍考. Peiping, The National Library of Peiping, 1932.

Sin-kiang t'ou tche 新疆圖志. Tong-fang hio houei 東方學會, 1924.

Siu pien kien Han Ts'ing wen tche yao 續編兼漢清文指要.

Siu Ping-tch'ang 徐炳昶. *Siu Hiu-cheng si yeou je-ki* 徐旭生西遊日記 (Si pei k'o hio k'ao tch'a t'ouan ts'ong k'an tche yi 西北科學考查團叢刊之

—). Peiping, Tchong-kouo hio chou t'ouan-t'i hie-houei si pei k'o hio k'ao tch'a t'ouan li-che houei 中國學術團體協會西北科學考查團理事會, 1930.

A. de Smedt et A. Mostaert. *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental.* IIIe partie. *Dictionnaire monguor-français.* Pei-p'ing, Imprimerie de l'Université Catholique, 1933. (Publications de l'Université Catholique de Pékin.) Cf. supra, p. 1014.

Thos. E. Snyder. *Termites, destroyers of wood, and man's fight against them.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 7.) [*Ech.*]

Song Ying-tch'ang 宋應昌. *King lio fou kouo yao pien* 經略復國要編. Nankin, Kouo hio t'ou-chou kouan 國學圖書館, 1930.

Souen K'ai-ti 孫楷第. *Je-pen Tōkyō, Dairen t'ou-chou kouan so kien Tchong-kouo siao chouo chou-mou t'i yao* 日本東京大連圖書館所見中國小說書目提要. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1932.

Souen Sing-yen 孫星衍. *Souen Yuan-jou wai-tsi* 孫淵如外集. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1932.

Souen Yi-jang 孫詒讓. *Chang chou p'ien tche* 尚書駢枝. Peiping, Yen-king ta hio 燕京大學.

Id. *Kou tcheou yu louen* 古籀餘論, Peiping, Yen-king ta hio 燕京大學, 1929.

Soulignakhat et Chanthakhat. Légende laotienne traduite par Pierre Nginn. Mss. [*Don de la Résidence supérieure du Laos.*]

Souvenir de la remise officielle de la croix de « Chevalier de la Légion d'Honneur » par M. Silvestre, Résident Supérieur au Cambodge, à Préas Sirisammativong Em, Directeur de l'Ecole supérieure de pâli à Phnom Penh. Phnom Penh, 1933. [*Dép.*]

Souvenir de la visite de M. le Gouverneur général Pasquier aux ateliers de composition, clichage, impression et reliure du Tripiṭaka. Phnom Penh, 30 août 1933. Phnom Penh, 1933. [*Id.*]

Sseu-ma Kouang 司馬光. *Tseu tche t'ong kien k'ao-yi* 資治通鑑考異. Chang-hai, Han-fen leou ying yin Song k'an pen 上海涵芬樓景印宋刊本.

Baron A. von Stael-Holstein. *On a Peking, a St. Petersburg, and a Kyôto reconstruction of a Sanskrit stanza transcribed with Chinese characters under the Northern Sung dynasty.* Peiping, 1932. (Reprinted from The Ts'ai-Yüan P'ei Anniversary Volume (Supplementary Vol. I of the Bulletin of the Institute of History and Philology of the Academia Sinica.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *On two Tibetan pictures representing some of the spiritual ancestors of the Dalai Lama and of the Panchen Lama.* Peiping, Lazarist Press, 1932. (Reprinted from the Bulletin of the National Library of Peiping, 1932.) [*Id.*]

Id. *On a Tibetan text translated into Sanskrit under Ch'ien Lung (XVIII cent.) and into Chinese under Tao Kuang (XIX cent.).* Peiping, Lazarist Press, 1932. (Reprinted from the Bulletin of the National Library of Peiping, 1932.) [*Id.*]

Th. Stcherbatsky. *Buddhist Logic.* Vol. I. Leningrad, 1932. (Bibliotheca Buddhica, XXVI.) [*Ech.*]

Melanie STIASSNY. *Neuerwerbungen Chinesischer Plastik in der Ethnographischen Sammlung des Natur-Historischen Staatsmuseums in Wien.* (Wiener Beiträge zur Kunst- und Kultur-geschichte Asiens, II.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

H. STÖNNER. *Zwei Kambodjanische Skulpturen.* Lipsiae, 1925. (Asia Major, vol. II, fasc. 3-4.) [*Id.*]

Studies presented to Ts'ai Yuan P'ei on his sixty-fifth birthday by Fellows and Assistants of the National Research Institute of History and Philology. Part I. Peiping, 1933. [*Ech.*]

Kōji TABE 田邊孝次 et Yoshitarō KAMAKURA 鎌倉芳太郎. *Tōyō bijutsu shi* 東洋美術史. Tōkyō, Tamakawa-gakuen shuppan-bu, 1930. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

Junjirō TAKAKUSU 高楠順次郎. *Bonbun Sei-bagabon-ka* 梵文聖婆伽梵歌 (*Bhagavadgītā*). Tōkyō, Heigosha. [*Id.*]

ID. *Parigo bukkyō bungaku kōhon* 巴利語佛教文學講本. (*Pāli chrestomathy*). 3e éd. Tōkyō, Heigosha, 1929. [*Id.*]

ID. *The Sāṃkhyakārikā studied in the light of its Chinese version.* Rendered from the French into English by S. S. Suryanarayana SASTRI. Madras, The Diocesan Press, 1933. (Bulletins of the Department of Indian Philosophy. I.) [*Don de M. Sastri.*]

Ta Ming Jen-tsong Tchao houang-ti che-lou 大明仁宗昭皇帝實錄 (ms.).

Ta Ming T'ai-tsong Wen houang-ti che-lou 大明太宗文皇帝實錄 (ms.).

Tanaka Suiichirō shigaku ronbun shū 田中萃一郎史學論文集. Tōkyō, Mita shigaku-kai, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Tân biên soạn tập duyên sinh công văn 新編撰集延生攻文 (ms.).

T'ANG TCHONG 湯中. *Song houei-yao yen-kieou* 宋會要研究. Chang-hai, Chang-wou yin chou kouan 上海商務印書館, 1932.

T'AN HI-SSEU 譚希思. *Ming ta tcheng tsouan yao* 明大政纂要. Hou-nan, Sseu-hien chou kiu 湖南思賢書局.

[T'AN K'I-JANG 譚其驤]. *Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan fang tche mou-lou* 國立北平圖書館方志目錄. Peiping, Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan 國立圖書館, 1933.

Tạp văn sao tập 雜文抄集 (ms.).

Mme TARDIEU-BLOT. *Les aspléniées du Tonkin.* Toulouse, H. Basuyau, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Ta T'ang Ta-ts'eu-ngen sseu san-tsang fa-che tchouan 大唐大慈恩寺三藏法師傳. Tōhō bunka gakuin Kyōto kenkyū jo 東方文化學院京都研究所, 1932.

Préa Krou Saingvichéa Huot-TATH. *Singâlovâdasutta Dîghanikâya* (*XXXI*). Traduit en cambodgien. 2e édition. Phnom Penh, Albert Portail, 1930. (Ganthamâlâ. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. Vol. I.) [*Dép.*]

ID. *Akkhadosa Katha ou les Méfaits du jeu.* Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. [*Id.*]

ID. *Suradosakathâ ou les méfaits de l'alcool.* Phnom Penh, A. Portail, 1932. [*Id.*]

ID. *Simâ Vinicchaya Sankhepa.* Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933.

TAVERNIER. *Suite des voyages de Mr.* TAVERNIER, *ou Nouveau recueil de plusieurs relations et traités singuliers et curieux qui n'ont point été mis dans les six premiers voyages.* Paris, Gervais Clouzier, 1680.

Emile TAVERNIER. *De la nécessité d'écrire l'histoire de l'ancien empire d'Annam.* Saigon, Albert Portail, 1933. [*Don de l'auteur.*]

ID. Compte-rendu critique de *Gia-long* de M. Marcel GAULTIER. Saigon, Imp. de la « Dépêche », 1933. [*Id.*]

ID. Compte-rendu critique de *Les Dieux qui meurent* de M. Pierre VARET. Saigon, Albert Portail, 1933. [*Id.*]

TAW SEIN KO. *Burmese Sketches.* Rangoon, British Burma Press, 1913.

TÂY-DƯƠNG. *Petit lexique chinois-annamite-français par ordre de clefs.* Phiên Việt Pháp Hán yếu tự ấn bộ vị. Hanoi, Trung-hoà thiện-bản, 1932.

Ta yi kiao mi lou 大義覺迷錄.

TCHANG SING-LANG 張星烺. *Tchong si kiao t'ong che leao houei p'ien* 中西交通史料滙篇. Fasc. 1-6. (Fou-jen ta hio ts'ong chou ti yi tchong 輔仁大學叢書第一種.)

TCHANG SING-LANG 張星烺, Henri YULE 亨利玉爾 et Henri CORDIER 亨利玫狄. *Tchang yi Marco Polo yeou ki* 張譯馬哥孛羅遊記. Fasc. 1. Peiping, Yen-king ta hio 燕京大學.

TCHAO CHE-WEI 趙士煒. *Kou yi chou lou ts'ong tsi* 古逸書錄叢輯. Peiping, The National Library of Peiping, 1933.

TCHENG JO-TSENG 鄭若曾. *Tcheng K'ai-yang tsa tcho* 鄭開陽雜著. Pe'ping, T'ao-fong leou 陶風樓, 1932.

TCH'EN PI-JOU 陳璧如, TCHANG TCH'EN-K'ING 張陳卿 et LI WEI-SIU 李維垿. *Wen hio louen wen so yin* 文學論文索引 (Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei ts'ong-chou ti wou tchong 中華圖書館協會叢書第五種). Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei, 1932.

Le Temple d'Angkor Vat. 3e partie. *La galerie des bas-reliefs.* Vol. II-III. Paris, 1932. (Mém. arch. publ. par l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. II.)

Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique par Franz CUMONT. T. I-II. Bruxelles, H. Lamertin, 1896-1899.

Thiên hạ bản đồ tổng mục 天下版圖總目 (ms.).

Thiên Nam lịch khoa hội tuyển 天南歷科會選, 1773.

Thiền tôn bản hành 禪宗本行. Bắc-giang, Pagode de Vĩnh-nghiêm, 7e année Bảo-đại (1932). [*Don.*]

Samdach Chauféa Véang THIOUNN. *Chants de Sakrava sur la fête des Eaux et des Salutations à la Lune.* Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. (Collection de littérature cambodgienne.) [*Dép.*]

Nam-sơn Nguyễn-văn-Thọ. *La peinture chinoise.* Hanoi, Lê-văn-Phúc, 1930. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Auguste THOLANCE. *Conseil des Intérêts français économiques et financiers du Tonkin. Session ordinaire de 1933. Discours prononcé le 19 octobre 1933.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. [*Id.*]

Edward J. THOMAS. *The History of Buddhist Thought.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1933. (The History of Civilization.) [*Don de l'éditeur.*]

Lynn THORNDIKE. *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era.* Vol. I-II. 2d Printing. New York, The Macmillan Company, 1929.

Nguyễn Thuật. 阮述. *Cúng kỉ luận âm* 恭紀綸音. Hà-đình 荷亭藏板, 1897.

Từ-bộ Thực. *Note sur les mœurs et coutumes des habitants de la province de Vĩnh-yên.* (Ms.)

Tōkyō teikoku daigaku shūkyō-gaku kōza sōsetsu nijūgo-nen kinen kai 東京帝國大學宗教學講座創設二十五年記念會. *Shūkyō-gaku ron shū* 宗教學論集. Tōkyō, Dōbunkan, 1930. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Tổng tụ chư gia toán pháp đại toàn 總聚諸家算法大全 (Ms.).

Ryūzō Torii. *Restes néolithiques de la Mandchourie méridionale et de la Mongolie orientale.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 29 janvier 1932.)

Toru Haneda. *A propos des Ta Yue-tche et des Kouei chouang.* Tōkyō, Maison franco-japonaise, 1933. (Bulletin de la Maison Franco-japonaise, t. IV, nos 1-4.) [*Ech.*]

Tourisme dans la Péninsule Indochinoise. La Malaisie, le Siam, l'Indochine, par les Messageries Maritimes. Saigon, A. Portail, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Le Traité des examens. Traduit de la nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLIV, XLV) par Robert des Rotours. Paris, Ernest Leroux, 1932. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. II.) [*Ech.*]

Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS, V, N. N. Poppe, *Linguistique bouriate-mongole.* Leningrad, 1933. [*Id.*]

V. Trenckner. *A Critical Pāli Dictionary.* Revised, continued, and edited by Dines Andersee and Helmer Smith. Vol. I. Part 5. Copenhagen, Levin and Munksgaard, 1933.

Ts'ai Chang-siang, etc. 蔡上翔等. *Wang King-kong nien-p'ou k'ao lio.* 王荊公年譜考略. Peiping, Yen-king ta hio kouo hio yen-kieou so 燕京大學國學研究所, 1930.

Tseng Tchao-lin 曾兆麟. *Tchong-kouo k'eou ngan t'iao yo ts'ō yao lei pien* 中國口岸條約撮要類編. Hai-kiun pou yin choua so 海軍部印刷所.

Tsiang Un-kai. *K'ouen K'iu. Le Théâtre chinois ancien.* Paris, Ernest Leroux, 1932. [*Ech.*]

Ts'ien K'ing-che cheou tch'ao yeou tche siu pien 錢罄室手鈔游志續編. Wou-tsin, T'ao che Ngo-yuan 武進陶氏篔園影石, 1925.

Ts'ing Kia-k'ing san nien t'ai-chang-houang k'i kiu tchou 清嘉慶三年太上皇起居注, 1930.

Ts'ing yu tchō tch'ao 清語摘抄, Ming-tō t'ang 名德堂, 1892.

Ts'iuan kouo t'ou-chou kouan tiao tch'a piao 全國圖書館調查表. Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei 北平中華圖書館協會, 1931.

Ts'ouei Chou 崔適. *Ts'ouei Tong-pi sien-cheng Tche fei tsi* 崔東壁先生知非集. Peiping, Yen-king ta hio t'ou-chou kouan 北平燕京大學圖書館, 1931.

Tuệ-khanh. *La Composition française dans les classes primaires supérieures* par Tuệ-khanh & Tuân-Sỹ. Hanoi, Tân-Dân, 1933. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Makodo Uchida 內田實. *Hiroshige* 廣重. Tōkyō, Iwanami shoten, 1930. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

C. C. Urlenbeck. *An English-Blackfoot Vocabulary based on material from the Southern Peigans* by C. C. Urlenbeck and R. H. van Gulik. Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1930. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 4.) [*Ech.*]

C. C. Uhlenbeck. *De Jongste Denkbaelden over den Oorsprong der Basken.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 1.) [*Ech.*]

Id. *Hugo de Groot en de Oorsprong der Oude Bevolking van Amerika.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 72, n° 2.) [*Id.*]

Id. *Infigeering op het Gebied der Algonkin-Talen.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 69, n° 3.) [*Id.*]

Sueji Umehara. *Etude archéologique sur le Pien-Chin, ou série de bronzes avec une table pour l'usage rituel dans la Chine antique.* Kyôto, The Academy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1933. (Mémoire de Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho, vol. 2.) [*Ech.*]

Id. *Etude sur la poterie blanche fouillée dans la ruine de l'ancienne capitale des Yin.* Kyôto, Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho or the Akademy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1932. (Mémoire de Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho. Vol. 1.) [*Id.*]

Id. *Study on the Cairns on mt. Iwaseo, near Takamatsu in the Province of Sanuki.* Tôkyô, The Tôkô-Shoin, 1933. (Report upon Arch. Res. in the Department of Literature, XII.) [*Don.*]

M. M. Underhill. *The Hindu Religious Year.* Calcutta, Association Press, 1921. (The Religious Life of India.)

Eckhard Unger. *Der Turm zu Babel.* Giessen, Alfred Topelmann, 1927. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums. Neue Folge. 4 Band. 1927. Heft 3.)

Id. *Die Keilschrift Entstehung, system und ornamentik der schrift der altesten hochkultur.* Leipzig, Breitkoff & Hartel, 1929.

Arthur Ungnad. *Die Religion der Babylonier und Assyrer.* Iena, Eugen Diederichs, 1921. (Religiöse Stimmen der Völker, III.)

The University of Hong-kong, 1912-1933. A souvenir. Hong Kong, The Newspaper Enterprise, 1933. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Upanishads. Un-published Upanishads. Edited by the Pandits of Adyar Library under the supervision of Dr. C. Kunhan Raja. Madras, Adyar Library, 1933. [*Ech.*]

J. A. van Aalst. *Chinese Music.* Peiping, The French Bookstore, 1933. (China. Imperial Maritime Customs. II. Special Series. N° 6.) [*Don de l'éditeur.*]

M. J. van der Meer. *Die Bedeutung und die Rektion der Gotischen Praepositionen, Gotische Casus-Syntax II.* Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1930. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Vol. XXVIII, n° 4.) [*Ech.*]

R. van der Meulen. *Nogmaals over een woord voor Hollanders in Spaansche Archivalia.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Koninklijke Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 73, n° 2.) [*Id.*]

Id. *Over een woord voor Hollanders in Spaansche Archivalia.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 71, n° 2.) [*Id.*]

Th. van Erp. *Een Paar Merkwaardige Makara-Achtige Chineesche Drakenkoppen in het Museum van Aziatische Kunst te Amsterdam.* Amsterdam, J. H. de Bussy,

1932. (Maandblad voor Beeldende Kunsten. N° 12, December 1932.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

W. J. M. VAN EYSINGA. *De Oorsprong van de Moderne Internationale Rivieren Commissie.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 8.) [*Ech.*]

J. VAN GINNEKEN. *De Oorzaken der taalveranderingen.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 69, n° 1.) [*Id.*]

Morice VANOVERBERGH. *A Dictionary of Lepanto Igorot or Kankanay as it is spoken at Bauco.* Wien, Anthropos, 1933. (Collection internationale de monographies linguistiques. Bibl. linguistique Anthropos, XII.)

P. V. VAN STEIN CALLENFELS. *De Batu Kemang.* Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal, 1924.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Bijdragen tot de topographie van Java in de middeleeuwen.* Weltevreden, G. Kolff. [*Id.*]

ID. *Het eerste Palaeolithische werktuig in den Archipel.* Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal, 1924.) [*Id.*]

ID. *De Kṛṣṇāyana aan Panataran.* Weltevreden, Albrecht, 1924. (Overgedrukt uit het Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LXIV, 1.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Historische Gegevens uit Balineesche Oorkonden.* III. Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het eerste en tweede kwartaal, 1924.) [*Id.*]

ID. *Oudheidkundige Aanteekeningen.* Weltevreden, Albrecht, 1924. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal, 1923.) [*Id.*]

ID. *The Pengkalan Kompas Inscription.* Calcutta, The Baptist Mission Press, 1927. (Journal of the Federated Malay States Museums, vol. XII, part 4.) [*Id.*]

ID. *Pre-Historic Remains in Poenoeng, Sampoeng and Dander.* Java, 1929. (Fourth Pacific Science Congress. Java, 1929.) [*Id.*]

ID. *Problems of the Stone-age in the Far East.* Java, 1929. (Reprint from the Proceedings Fourth Pacific Science Congress. Java, 1929.) [*Id.*]

ID. *Stukken betrekking hebbend op Oud-Javaansche Opschriften in de Bibliothèque Nationale te Parijs.* Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het eerste en tweede kwartaal, 1924.) [*Id.*]

C. VAN VOLLENHOVEN. *The Framework of Grotius' book de Iure Belliac Facis (1625).* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche uitgeversmaatschappij, 1932. (Verhand. der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde-Nieuwe Reeks. Vol. XXX, n° 4.) [*Ech.*]

ID. *Nationale Staatsrechtstudie in Nederland.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 8.) [*Id.*]

ID. *Recherches concernant le « De Iure belli ac pacis » de Grotius (1625), faites aux archives nationales de France par L. V. Ledeboer.* II *Résultats définitifs.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 1.) [*Id.*]

N. VAN WIJK. *Studien zu den Altkirchenslavischen Paterika.* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche uitgevers-maatschappij, 1931. (Verhand. der Konin.

Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXX, n° 2.) [*Ech.*]

Pierre VARET. *Au pays d'Annam. Les Dieux qui meurent.* Paris, Editions Eugène Figuière, 1932.

Louis VIALLETON. *L'Origine des êtres vivants. L'Illusion transformiste.* Paris, Plon, 1929. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Việt-nam tự-điển. Hội Khai-trí-tiến-đức khởi-thảo. Fasc. VII-XI, *Cuc-Đe.* Hanoi, Trung-Bắc tân-văn, 1932-1933. Cf. supra, p. 997.

Vịnh sử phú 詠史賦. (Ms.)

J. Ph. VOGEL. *The Head-offering to the Goddess in Pallava Sculpture.* London, 1931. (Reprinted from the Bulletin of the School of Oriental Studies. Vol. VI, Part 2, 1931.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Nederlandsche Documenten Betreffende de Geschiedenis van voor-Indië in de 17de en 18de Eeuw.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 4.) [*Ech.*]

ID. *Het Sanskrit woord Tejas (= Gloed, vuur) in de Beteekenis van Magische Kracht.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 4.) [*Id.*]

The Voice of the People of Manchoukuo. Compiled by Bureau of Information and Publicity Department of Foreign Affairs Hsinking. Hsinking, 1932. [*Don.*]

C. W. VOLLGRAFF. *Nieuwe Opgravingen te Argos.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 72, n° 3.) [*Ech.*]

ID. *Romeinsche Inscripties uit Utrecht.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 5.) [*Id.*]

Voyage de S. M. l'Empereur Bảo-Đại au Tonkin. Novembre-Décembre 1933. Hanoi, Lê-văn-Phúc, 1933. [*Dép.*]

Krishna-Dwaipayana VYASA. *The Srimad-Bhagbatam.* Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text by J. M. SANYAL. Vol. II, I, part VI. Calcutta, The Oriental Publishing Company, 1932. Vol. II, II-VI, part VII-XI. Calcutta, Datta Bose & C°, 1933.

WA CHAN CING. *The Manufacture of Leather in Canton.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 7.) [*Don.*]

Ernst WALDSCHMIDT. *Manichäische dogmatik aus Chinesischen und Iranischen Texten* von Ernst WALDSCHMIDT und Wolfgang LENTZ. Berlin, Hrn. Lüders, 1933. (Sonderausgäbe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1933. XIII.) [*Don.*]

H. G. Quaritch WALES. *Siamese State Ceremonies, their History and Function.* London, Bernard Quaritch, 1931.

H. A. WALTER. *The Ahmadiya Movement.* Calcutta, Association Press, 1918. (The Religious Life of India.)

WANG KOUO-WEI 王國維. *Wang Tchong-k'io kong yi chou* 王忠愨公遺書. Hai-ninh wang che kiao yin 海寧王氏校印.

WANG LI. *Une prononciation chinoise de Po-Pei (Province de Kouang-si), étudiée à l'aide de la phonétique expérimentale.* Paris, Ernest Leroux, 1932. [*Ech.*]

WANG TSAI-TSIN 王在晉. *San tch'ao Leao che che-lou* 三朝遼事實錄. Kiang-sou cheng li kouo-hio t'ou-chou kouan che ts'ang pen 江蘇省立國學圖書館石臧本, 1932.

Wang Tsing-jou 王靜如. *Si-hia yeng kieou*, partie II, 西夏研究第二輯. Peiping, Kouo li Tchong-yang yen-kieou yuan li-che yu-yen yen-kieou so, série A, n° 11 國立中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十一, 1933.

Wang Yi-t'ang 王揖唐. *Chang-hai tsou kiai wen-t'i* 上海租界問題. Chang-hai, Tsiu-tchen fang Song yin chou-kiu 聚珍倣宋印書局.

Wang Yong et Mao Nai-wen 王庸茅乃文. *Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan tchong wen yu-t'ou mou-lou* 國立北平圖書館中文與圖目錄. Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1933.

Friedrich Weller. *Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta*. Peiping, Imprimerie des Lazaristes, 1933. (Harvard Sino-Indian Series, vol. I.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

A. J. Wensinck. *The Article of Determination in Arabic*. Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 71, n° 3.) [*Ech.*]

Benjamin Lee Whorf. *The Phonetic value of certain characters in Maya writing*. Cambridge, Massachusetts, 1933. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XIII, n° 2.) [*Id.*]

Georg Wilke. *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*. Leipzig, Curt Kabitzsch, 1923. (Mannus-Bibliothek, n° 10.)

R. J. Wilkinson. *A Malay-English Dictionary (Romanised)*. Part II. L-Z. Mytilene, Salavopoulos and Kinderlis, 1932.

Charles A. Wilson. *Legends and Mysteries of the Maori*. London, George G. Harrap, 1932.

Alfred C. Woolner. *Asoka Text and Glossary*. Part I-II. Calcutta, The Baptist Mission Press, 1924. (Panjab University Oriental Publications.)

Wou-ko 舞格. *Ts'ing wen k'i mong* 清文啓蒙. San-houai t'ang 三槐堂.

Uichi Yamakawa 山川鵜市. *Shingi jiten* 神祇辭典. Tōkyō, Heibonsha, 1924. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Yang Chou-king 楊守敬 et Wang Tchong-ming 王重民. *Je-pen fang chou tche pou* 日本訪書志補. Peiping, 1930. (Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei ts'ong chou ti san tchong 中華圖書館協會叢書第三種.)

Yang Kouang-sien 楊光先. *Pou tō yi* 不得已, Tchong-chō 中祘, 1929.

Yao Tche-yin 姚之駰. *Sie che Heou Han chou pou-yi* 謝氏後漢書補逸, Po-chan tsing-chō 孟山精舍, 1931.

W. Perceval Yetts. *A Chinese Treatise on Architecture*. London, 1927. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution. Vol. IV, part 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *A Note on the « Ying tsao fa shih »*. London, 1930. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution. Vol. V, part 4.) [*Id.*]

Yi-kia t'ang ts'ong-chou 宜稼堂叢書. 1840.

Yin tō 引得, fasc. 3 et 4.

Albert Yon. *Ratio et les mots de la famille de reor. Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin*. Paris, Edouard Champion, 1933. (Collection linguistique, XXXVI.)

Yong Keng 容庚. *Kin wen pien* 金文編. [Pékin,] Yi-ngan t'ang 貽安堂, [1924].

Id. *Pao yun leou yi k'i t'ou lou* 寶蘊樓彝器圖錄. Peiping, Kou wou tch'en

lie so Yen king ta hio kouo hio yen kieou so 古物陳列所燕京大學國學研究所同印行, 1929.

Id. *Tchong-kouo wen tseu hio* 中國文字學. Peiping, Yen-king ta hio kouo-hio yen-kieou so 燕京大學國學研究所, 1931-1932.

Yoyogi-kai 代代木會. *Shōwa shichi nen no koku-shigaku-kai* 昭和七年の國史學界. Tōkyō, Tsukuba kenkyū bu 筑波研究部, 1933. [*Don du Marquis Tsukuba.*]

Yu Chao-song 余紹宋. *Chou houa chou lou kiai t'i* 書畫書錄解題. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1932.

Yu Min-tchong 于敏中. *Kou tch'ao kong che* 國朝宮史. Tong fang hio houei 東方學會印, 1926.

Yu tche tseng ting Ts'ing wen kien 御製增訂清文鑑.

Khan Bahadur Maulvi Zafar Hasan. *Bibliography of Indo-Moslem History excluding Provincial Monarchies.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1932. (Memoirs of the Archaeological Survey of India, 45.) [*Don.*]

Zen en boku kwa 禪苑墨華. 續集. (*Eizan-zenshi shin-seki* 塋山禪師眞蹟). Tōkyō, Zenenbokukwa kankō-kwai 禪苑墨華刊行會, 1925. [*Don de M. G. Cœdès.*]

B. Ziegenbalg's *Kleinere Schriften.* Herausgegeben von W. Caland. Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1930. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 2.) [*Ech.*]

Périodiques.

Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1933, n°s 1-6.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, t. XIX (1931-1932), fasc. 1-3. [*Ech.*]

Académie des Sciences Coloniales. Xème anniversaire, 1922-décembre 1932. Paris, Société d'Editions géographiques, maritimes et coloniales, 1933.

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Beaux-Arts, t. XIV (1932), fasc. 1-12; t. XV (1933), fasc. 5-12. [*Ech.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, t. XVIII (1932), n°s 10-12; t. XIX (1933), n°s 1-12. [*Id.*]

Acta Orientalia, vol. XII (1933) n°s 1-4. [*Id.*]

Almanach des Postes, Télégraphes et Téléphones de l'Indochine, 1933. [*Dép.*]

Analecta Bollandiana, t. LI (1933), n°s 1-4. [*Ech.*]

Les Annales Coloniales, 34° année (1933), n°s 1-4. Paris, Imprimerie Centrale de la Bourse.

Annales de l'Académie des Sciences coloniales, t. VI (1933). [*Ech.*]

Annales de géographie, t. XLII (1933), n°s 235-241.

Annales de la Faculté de droit d'Aix, 1932, fasc. 22. [*Ech.*]

Annales de la Faculté des Lettres d'Aix, t. XV (1929-1930). [*Id.*]

Annales de l'Université de Hanoi, t. I. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Direction générale de l'Instruction publique.)

Annales des Douanes et Régies de l'Indochine, 1933, n°s 1-2. [*Don.*]

Annales du Service météorologique de l'Indochine. Années 1931-1932. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Observatoire central, Phủ-liễn, Tonkin.) [*Dép.*]

Annals of the Bhandarkar Institute, vol. XIV (1932-1933), nos 1-4. [*Ech.*]

Annuaire administratif de l'Indochine, 1933. [*Dép.*]

Annuaire de l'Académie royale de Belgique, 1933. [*Ech.*]

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1931. Leyden, E.J. Brill, 1933. (Kern Institute.) [*Id.*] Cf. supra, p. 1007.

Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1928-1929. Delhi, 1933. [*Id.*]

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year ending June 30, 1931. Washington, United States Government Printing Office, 1932. [*Id.*]

Thirtieth Annual Report of the Bureau of Science Philippine Islands. For the year ending December 31, 1931. Manila, Bureau of Printing. [*Id.*]

Annual Report on the Archaeological Survey of Ceylon for 1931-1932. Colombo, The Ceylon Government Press, 1933. [*Id.*]

Annuario della Reale Accademia d'Italia, 1931-1932. Roma, Reale Accademia d'Italia, 1933. [*Ech.*]

L'Anthropologie, t. XLIII (1933), nos 1-6.

Anthropos, t. XXVIII (1933), nos 1-6. [*Ech.*]

Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Herausgegeben von Ernst Herzfeld. Band I (1929-1930), Heft 1-3; Band II (1930), Heft 1-4; Band III (1930-1931), Heft 1-3; Band IV (1931-1932), Heft 1-3; Band V (1932), Heft 1-3. Berlin, Dietrich Reimer.

L'Architecture. Revue mensuelle publiée par la Société centrale des Architectes, vol. XLVI (15 mars 1933), n° 3. Paris, Launay. [*Don de M. J. de Mecquenem.*]

Archiv Orientální, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute. Prague. Vol. V (1933), nos 1-3. [*Ech.*]

Archives de médecine et pharmacie navales, t. CXXIII (1933), nos 1-4. [*Don.*]

Archives des Instituts Pasteur d'Indochine, octobre 1932, no 16. [*Dép.*]

Asahigraph. Published monthly by Asahi Shimbun, vol. I (15 mai 1933), no 6. Tôkyô, Overseas Edition. [*Don.*]

Asia, 1933.

Asia major, vol. IX (1933). [*Ech.*]

The Asiatic Review, vol. XXIX (1933), nos 97-100.

L'Asie française. Bulletin mensuel du Comité de l'Asie française, 1933. [*Ech.*]

Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, vol. XVII (1933), nos 1-12. [*Id.*]

L'Avenir du Tonkin, 1933.

Bắc-kỳ nhân-dân đại-biểu viện. Tập kỷ-yếu các công việc Hội-đồng thường niên. Viện nhân-dân đại-biểu Bắc-kỳ năm 1932. Hanoi, 1933. [*Dép.*]

Baessler-Archiv, t. XVI (1933), fasc. 1-4.

The Bangkok Times, 1933.

Bengal past and present. Journal of the Calcutta Society, vol. XLV (1932).

Bhandarkar Oriental Research Institute Poona. Report for 1932-1933. Poona, Anant Vinayak Patvardhan, 1933. [*Ech.*]

Bibliographie géographique internationale 1931, XLIe Bibliographie annuelle. Paris, Armand Colin, 1932. (Association de Géographes français.)

Bibliotheca Buddhica, XXVI, *Buddhist Logic*, by Th. STCHERBATSKY, vol. I (1932). Leningrad.

P. BOUDET et R. BOURGEOIS. *Bibliographie de l'Indochine française*, 1927-1930. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. (Ecole Française d'Extrême-Orient.)

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 90 (1932), nos 1-4. [*Ech.*]

Bijutsu Kenkyū 美術研究, 1932, nos 10-12; 1933, nos 13-24. Tōkyō, Bijutsu Kenkyū-jō.

Bijutsu Kenkyū. English Summary, 1932, nos I-II. [*Ech.*]

Budget de la région de Saigon-Cholon. Exercice 1933. [*Dép.*]

Budget de la ville de Cholon. Exercice 1933. [*Id.*]

Budget général de l'Indochine. Exercice 1933. [*Id.*]

Budget supplémentaire de la région de Saigon-Cholon. Exercice 1933. [*Id.*]

Budget supplémentaire des recettes et des dépenses de la ville de Cholon. Exercice 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif de la Cochinchine, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif de l'Annam, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif du Cambodge, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif du Laos, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif du Tonkin, 1933. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Beaux-Arts, 1932, nos 15-16. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques soviétiques socialistes, 1933, nos 1-10. [*Ech.*]

Bulletin de l'Académie malgache, t. XIV (1931). [*Id.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture du Tonkin et du Nord-Annam, 1933. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre de Commerce de Hanoi, 1933. [*Id.*]

Bulletin de l'Agence économique de l'Indochine, 1932, nos 59-60; 1933, nos 61-70. [*Id.*]

Bulletin de la Maison Franco-japonaise. Tōkyō, Série française, t. V (1933), nos 3-4. [*Id.*]

Bulletin de la Section de Géographie (*Comité des travaux historiques et scientifiques*), t. XLVII (1932). [*Don.*]

Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris, t. LIV (1932), n° 6; t. LV (1933), nos 1-5. [*Id.*]

Bulletin de la Société de Géographie et d'Etudes coloniales de Marseille, t. LIII (1932). [*Id.*]

Bulletin de la Société d'Enseignement mutuel du Tonkin, t. XII (1931-1932); t. XIII (1933). [*Id.*]

Bulletin de la Société des Etudes indochinoises, t. VII (1932), nos 3-4; t. VIII (1933); nos 1-2. [*Ech.*]

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, t. XXXIII (1932), fasc. 2-3; t. XXXIV (1933), fasc. 1-3.

Bulletin de la Société Médico-chirurgicale de l'Indochine, t. XI (1933), nos 1-8. [*Don.*]

Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1er trimestre 1932. Paris, G. Klincksieck, 1932. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Bulletin des Amis du Vieux Hué, 1933. [*Don.*]

Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire. Bruxelles, 5e année, 1933. [*Don de M. Polain.*]

Bulletin d'information religieuse, 1932, nos 2-8. Phnom Penh, Bibliothèque royale. [*Dép.*]

Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, t. XV (1932), nos 1-4. [*Don.*]

Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Bulletin du Muséum National d'histoire naturelle, t. V (1933), nos 1-6. [*Ech.*]

Bulletin du Service géologique de l'Indochine, vol. XX, fasc. 2, *Etude géologique sur le centre de l'Indochine entre Tourane et le Mékong (Annam Central et Bas-Laos)* par Josué-Heilmann Hoffet. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. [*Dép.*]

Bulletin économique de l'Indochine, 1933. [*Id.*]

Bulletin général de l'Instruction publique. (Gouvernement général de l'Indochine). 1933. [*Id.*]

Bulletin municipal. Ville de Hanoi, 1933. [*Id.*]

Bulletin of the Catholic University of Peking, septembre 1926-décembre 1931, nos 1-8. Peking, The University Press. [*Ech.*]

Bulletin of the Far Eastern Branch of the Academy of Sciences of the U.R.S.S., 1932, nos 3-4. [*Id.*]

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. XXVIII (1933), nos 1-12. [*Don.*]

Bulletin of the Museum of Fine-Arts, Boston, vol. XXXI (1933), nos 183-188. [*Id.*]

Bulletin of the National Library of Peping, vol. V (1931), nos 1-6; vol. VI (1932), nos 1-6; vol. VII (1933), nos 1-2. [*Ech.*]

Bulletin of the National Research Institute of History and Philology (Academia Sinica), vol. III, n° 2; vol. IV, n° 1. [*Id.*]

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. VII (1933), nos 1-2. [*Id.*]

Bulletin pluviométrique (Supplément aux Annales du Service météorologique). Relevés journaliers. Année 1930. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Service météorologique.) [*Dép.*]

The Burlington Magazine, 1933.

Campuchea Sauriya, 5e année (1933), nos 1-12. [*Ech.*]

Canada Department of Mines. National Museum of Canada. Annual Report for 1931. Ottawa, F. A. Acland, 1932. [*Id.*]

Census of India, 1931.

Ceylon Journal of Science. Section G. Archæology, Ethnology, etc., vol. II (1933), part 3. [*Ech.*]

Chambre d'Agriculture de Cochinchine. Bulletin de quinzaine, 1ère année (1er avril 1933), n° 1. Saigon, Nguyễn-văn-Của. [*Dép.*]

Chambre des Représentants du peuple du Tonkin. Compte rendu des travaux de la session ordinaire de l'année 1932. Hanoi, 1933. [*Dép.*]

Che ta kouo hio ts'ong k'an 師大國學叢刊, vol. I (1931-1932), nos 2-3. Peiping, Kouo li Che-fan ta hio kouo wen hio houei et tch'ou pan pou. [*Don.*]

The China Journal of Sciences and Art, 1933.

Chine, Ceylan, Madagascar, 1932-1933, nos 99-103.

The Chinese Recorder, vol. LXIV (1933).

Chinesisch-Deutscher Almanach, 1927-1932, Berlin, Fernen Osten (China-Institut.) [*Ech.*]

Chot mai het Lao, Journal officiel laotien, 1933. [*Dép.*]

Le Colon français républicain, 1933. [*Ech.*]

Compte administratif de l'Administrateur de la région de Saigon-Cholon. Exercice 1932. Saigon, Imprimerie de l'Union Nguyễn-văn-Của, 1933. [*Dép.*]

Compte rendu annuel des travaux exécutés par le Service géographique de l'Indochine, année 1932. Hanoi, Service géographique, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1933. [*Don.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences coloniales, t. X (1927-1928), t. XII (1928-1929), t. XIII (1929), t. XV (1931), t. XVII (1932), Xe anniversaire (1922-décembre 1932). [*Ech.*]

XVe Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique (suite). Ve session de l'Institut International d'Anthropologie. Paris, 20-27 septembre 1931. Paris, Imprimerie Jouve, 1933.

Công thị báo Haiphong. Moniteur de Haiphong, 1932-1933, nos 95-102. [*Dép.*]

Conseil français des intérêts économiques et financiers du Tonkin. Session de novembre 1932. Procès-verbaux des séances. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. [*Id.*]

Le Courrier d'Haiphong, 1933. [*Ech.*]

Daily Meteorological Record for July to December, 1928. Canton, Lingnan University, 1928. (Separate from Lingnan Sc. Jour. Vol. VI, n° 4). [*Id.*]

Direction des Archives et des Bibliothèques. Dépôt Légal. Liste des imprimés déposés en 1932 et 1933 (1er janvier au 31 décembre 1932 et 1er janvier au 30 juin 1933). Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. [*Dép.*]

Djâwâ. Tijdschrift van het Java-Institut, 1933. [*Ech.*]

Dominion of Canada. Report of the Department of Mines for the fiscal year ending March 31, 1932. Ottawa, F. A. Acland, 1932. [*Id.*]

Đông-thanh tạp-chí, 1932, nos 2-12 ; 1933, nos 13-30. [*Don de l'éditeur.*]

Egyptian Religion. Edited by Samuel A. B. Mercer, vol. I (avril 1933), n° 1. New York, Alma Egan Hyatt Foundation, 1933. [*Don.*]

Epigraphia Indica, vol. XX (1930), part 8 ; vol. XXI (1931), parts 1-2. [*Ech.*]

L'Ethnographie. Nouvelle série, 1931-32, nos 23-26.

Ethnologischer Anzeiger, vol. III (1932), nos 4-5.

Eurasia Septentrionalis Antiqua, t. VIII, 1933.

L'Eveil Economique de l'Indochine, 1933. [*Ech.*]

Extrême-Asie, Revue indochinoise illustrée, 1933, nos 72-81. [*Id.*]

France-Indochine, 1933.

Gendai bukkyō 現代佛教, vol. VII-VIII (1931), nos 79-87. Tōkyō, Daiyūkaku.

La Géographie, 1933. [*Ech.*]

The Geographical Journal, 1933. [*Id.*]

Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, t. XVI (1933), fasc. 1-2. [*Don.*]

Học-báo, 1933. [*Dép.*]

The Hongkong Weekly Press, 1933.

The Illustrated London News, 1933.

L'Illustration, 1933.

L'Impartial, 1933.

L'Indépendance tonkinoise, 1933.

India and the World Monthly organ of Internationalism and Cultural Federation. Edited by Kalidas NAG, vol. II (janvier 1933), n° 1. Calcutta, India Bureau. [*Don de l'éditeur.*]

The Indian Antiquary, 1933. [*Ech.*]

Indian Art and Letters. N. S., vol VI (1932), n°s 1-2 ; vol. VII (1933), n°s 1-2.

Indian Historical Quarterly, vol. IX (1933), n°s 1-4 [*Ech.*]

Indian Linguistics. Bulletin of the Linguistic Society of India, vol. II (1932), parts 1-6. [*Id.*]

Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, vol. LI (1933), n°s 1-4.

Institut de civilisation indienne, 1932-1933. Paris, Imprimerie Union, 1932. (Université de Paris.) [*Don de l'éditeur.*]

L'Intermédiaire des chercheurs et curieux, 1933.

Internationales Archiv für Ethnographie. Supplement zu Band 32. [*Ech.*]

Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. XLVII (1932), n°s 3-4. [*Id.*]

The Java Gazette, vol. I (1932), n°s 1-12 ; vol. II (1933), n°s 1-6.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXVII (1931), n°s 1-4 ; XXVIII (1932), n°s 1-2. [*Ech.*]

Journal Asiatique, t. CCXXI (1932), n°s 1-2 ; t. CCXXII (1933), n°s 1-2. [*Id.*]

Le Journal de Shanghai, 1933.

Journal des savants, 1933.

Journal judiciaire de l'Indochine, 1933.

The Journal of American Folk-lore, vol. XLV (1932) ; vol. XLVI (1933).

Journal officiel de l'Indochine française, 1933. [*Dép.*]

Id. Textes législatifs et réglementaires, circulaires et instructions. Edition spéciale mensuelle, 1ère année (1933), n°s 1-12. [*Id.*]

Journal of Indian history, vol. XII (1933), parts 1-3. [*Ech.*]

Journal of the American Oriental Society, vol. LIII (1933), n°s 1-4.

Journal of the Annamalai University. Editorial board B. V. Narayanaswami NAIDU, vol. I (avril-octobre 1932), n°s 1-2. Madras, Methodist Publishing House. [*Ech.*]

The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XV (1932), n°s 3-4. [*Id.*]

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XIX (1933), parts 1-4. [*Id.*]

The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX (1933), n°s 1-2. [*Id.*]

Journal of the Burma Research Society, vol. XXIII (1933), parts 1-3. [*Id.*]

Journal of the Department of Letters (University of Calcutta), vol. XXIII (1933). [*Id.*]

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. LXIV (1933). [*Ech.*]

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. LXI (1931), vol. LXII (1932).

Journal of the Royal Asiatic Society, 1933, nos 1-4. [*Ech.*]

Journal of the Siam Society, t. XXVI (1933), parts 1-2. [*Id.*]

The Journal of the Siam Society, Natural History Supplement, vol. IX (1933), nos 1-2. [*Id.*]

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, vol. X (1932), part 3 ; vol. XI (1933), parts 1-2. [*Id.*]

Journal of the University of Bombay, History, Economics and Sociology, vol. II (1933), parts 1-3. [*Id.*]

The Kokka, 1932, nos 494-505 ; 1933, nos 506-517.

Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Jaarboek 1933. Bandoeng, A. C. Nix, 1933. [*Ech.*]

Kouo hio houei pien 國學彙編, vol. I, 第一冊. [Chan-tong.] Ts'i Lou ta hio wen-hio yuan kouo hio yen-kieou sŏ 山東齊魯大學文學院國學研究所, 1932. [*Id.*]

Kouo hio louen ts'ong 國學論叢, vol. I (1927-1930), nos 2 et 4 ; vol. II, nos 1-2.

Kouo hio t'ou chou kouan nien k'an 國學圖書館年刊, 1928-1931, nos 1-4. Kouo hio t'ou chou kouan.

Kouo hio ts'ong pien 國學叢編, vol.I (1931-1933), nos 1-6 ; vol. II, no 1. Peiping, Tchong kouo ta hio.

Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan kouan k'an 國立北平圖書館館刊, 1933. [*Ech.*]

Kyeng-hak-ouen zab-zi 經學院雜誌. Bulletin de l'Académie des études du confucianisme de la Corée, vol. XVIII-XXXV (septembre 1918-décembre 1932), nos 18-25, 27, 29-35. Séoul, Kyeng-hak-ouen. [*Don de M. Kim Yung-kun.*]

The Library of Congress. Orientalia added 1931-1932. Washington, Government Printing Office, 1933. [*Ech.*]

Library science quarterly, vol. IV (March-December 1930), number 1-4. Peiping, Library Association of China.

Lingnan Science Journal, vol. XII (July 1933), no 3. Canton, Lingnan University. [*Don.*]

Linschoten-Vereeniging. Vijf en twintigste Jaarverslag 1932. Lijst der uitgaven, naamlijst der Leden i 1932. 's- Gravenhage, 1933.

Luzac's Oriental List and Book Review Quarterly, vol. XLIV (1933). [*Ech.*]

Maandblad voor beeldende Kunsten, 1933. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Man, vol. XXXIII (1933).

Medeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, vol. 72, série B (1931), nos 1-3 ; vol. 73, série A (1932), nos 1-3 ; vol. 74, série B (1932), nos 1-8.

Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes chinoises, premier volume, 1931-1932. Bruxelles, Marcel Istas. [*Ech.*]

Mémoires de l'Académie Malgache, fasc. XIV, *Les poissons des eaux douces de Madagascar*, par J. Pellegrin, 1933 ; fasc. XV, *Synopsis des Curculionides de Madagascar*, par A. Hustache. 1er supplément. Tananarive, 1933. [*Ech.*]

Mémoires de l'Institut d'Orientalisme de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., vol. I (1932). Léningrad, Académie des Sciences de l'U.R.S.S. [*Ech.*]

Memoirs of the Faculty of Literature and Politics Taihoku Imperial University, vol. II, n° 1, *Sinkan Manuscripts*, by Naojiro MURAKAMI, 1933. [*Id.*]

Memoirs of Tôhô Bunka-Gakuin Kyôtô Kenkyusho, vol. II, *Etude archéologique sur le Pienchin, ou série de bronzes avec une table pour l'usage rituel dans la Chine antique* par S. UMEHARA, 1933 ; vol. III, *An Inquiry concerning the Chou Pi Suan Ching*, by C. NÔDA, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Memorie della R. Accademia dei Lincei Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, vol. V (1932), fasc. 1-2. [*Ech.*]

Memorie della R. Accademia delle Scienze di Bologna. Sezione di Scienze Giuridiche, série III, t. VI (1931-1932). *Indice generale* 1906-1907, 1931-1932. [*Id.*]

Memorie della Reale Accademia d'Italia. Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali. D. *Biologia*, vol. III (1932), n°s 1-5. [*Don.*]

Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche, vol. XXIII, fasc. I-XI ; vol. XXIV, fasc. II. Milano, Ulrico Hoepli. [*Ech.*]

The Metropolitan Museum of Art. Sixty-third Annual Report of the Trustees 1932. New York, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Minzoku-gaku 民俗學, vol. V, n°s 7 et 8 (juillet et août 1933). Tôkyô, Minzoku-gakkai. [*Don de M. N. Matsumoto.*]

Mitteilungen aus Justus Perthe's Geographischer Anstalt, Bd. LXXIX (1933), Heft 1-12.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, t. LXIII (1933), n°s 1-6. [*Ech.*]

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Ostasiatische Studien, t. XXXV (1932). [*Id.*]

The Modern Review, 1933. [*Id.*]

Le Monde Colonial illustré, avril 1933, n° 116. [*Don.*]

Le Moniteur d'Indochine, 1933.

Le Muséon, vol. XLV, n°s 1-4. [*Ech.*]

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Geschäftl. Mitt., 1932-1933.

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1933, n°s 1-5.

Nam-phong, 1933. [*Dép.*]

Nanking Journal, vol. II (1932), n° 1. [*Ech.*]

National Research Council of Japan, Report n° 10 (April 1930-March 1931) ; vol. II (April 1931-March 1932), n° 1. Tôkyô, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw, 17e année (1932) ; 18e année (1933).

Niên-lịch thông-thư. Almanach franco-annamite, 1933. Hanoi, Editions du Trung-Bắc tân-văn, 1932. [*Dép.*]

The North-China Herald, 1933.

North-China Sunday News. Magazine Supplement, vol. III (21-28 février 1932), n°s 8-9. [*Don.*]

The Open Court. The New Orient Society Monograph Series, janvier-septembre 1932, n°s 1-5. Chicago-London, The Open Court Publishing Company. [*Id.*]

Orientalia, vol. I (1932), fasc. 2-3 ; vol. II (1933), fasc. 1-3. Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. [*Ech.*]

Ostasiatische Zeitschrift. N. S., 9e année (1933), nos 1-6.

Pháp-viện báo. Revue judiciaire franco-annamite, t. III (1932), nos 1-6. Hanoi.

The Philippine Journal of Science, 1933. [*Ech.*]

La Politique de Pékin, 1933.

Proceedings of the Imperial Academy. Tōkyō, 1933. [*Don.*]

Programme de la fête des Eaux et de la Lune devant la maison flottante royale Préa Damnak-Phé. Vendredi 26 au Dimanche 28 Novembre 1909. [Phnom Penh,] 1909. [*Dép.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 52e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath Monivong du Vendredi 30 Décembre 1927 au Mercredi 4 Janvier 1928. [Phnom Penh], 1927. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 71e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath du Dimanche 28 au Mercredi 31 Août 1910. [Phnom Penh,] 1910. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 72e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath du Dimanche 20 au Jeudi 24 Août 1911. [Phnom Penh,] 1911. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 75e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath du Dimanche 16 au Mercredi 19 Août 1914. [Phnom Penh,] 1914. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données en souvenir de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Norodom, roi défunt du Cambodge. 16, 17, 18 et 19 Février 1905. [Phnom Penh,] 1905. (Royaume du Cambodge.) [*Id.*]

Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Information Bulletin. September 19, 1932 to April 15, 1933, nos 1-30. Hsinking. [*Don.*]

The Rangoon Gazette. 1933.

Rapport au Conseil colonial sur la situation de la Cochinchine pendant les périodes mai 1931-mai 1932, — juin 1932-mai 1933. Saigon, 1932-1933. (Gouvernement de la Cochinchine.) [*Dép.*]

Rapport d'ensemble sur la situation du Protectorat de l'Annam pendant la période comprise entre le 1er juin 1931 et le 31 mai 1932, — le 1er juin 1932 et le 31 mai 1933. Hué, Imprimerie Đắc-lập, 1932-1933. [*Id.*]

Rapports au Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers et au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1932-1933. Fonctionnement des divers Services indochinois. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la Direction des Archives et des Bibliothèques, 1931-1932. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière de Kouang-tchéou-wan durant la période 1931-1932, — 1932-1933. Hanoi, G. Taupin, 1932-1933. Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Laos durant la période 1931-1932, — 1932-1933. Hanoi, G. Taupin, 1932-1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Tonkin durant la période 1931-1932, — 1932-1933. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Rapport sur l'exercice du Protectorat du Cambodge pendant la période 1931-1932, — 1932-1933. Phnom Penh, Société d'Editions Khmer, 1932-1933. (Protectorat du Cambodge.) [*Id.*]

Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes, 1933.

Rekishi chiri 歴史地理, vol. LVII (mars-mai 1931), nos 3-5. Tôkyô, Nihon rekishi chiri gakkai.

Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie sesta, vol. VIII (1932), fasc. 5-12. [*Ech.*]

Rendiconti delle sessioni della R. Accademia della Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali, t. VI (1931-1932). [*Id.*]

Répertoire d'art et d'archéologie, année 1931. Paris, Albert Morangé, 1932. (Bibl. d'art et d'archéologie de l'Université de Paris.) [*Id.*]

Report of the Librarian of Congress for the fiscal year ending June 30, 1932. Washington, Government Printing Office, 1932. (Library of Congress.) [*Id.*]

Report on the Postal Remittances and Savings Bank for the Twentieh Fiscal Year of C.H.M.K. (i.e., from 1st July 1931 to 30th June 1932). Shanghai, 1933. (China, Ministry of Communications. Directorate General of Postal Remittances and Savings Banks.) [*Id.*]

Report on the Post Office for the 19th Fiscal Year of Chung-hua Min-kuo. (1st July 1930-30th June 1931). Shanghai, The Supply Department of the Directorate General of Posts, 1932. (China, Ministry of Communications Directorate General of Posts.) [*Id*].

Report on the Work of the Ministry of Public Instruction of the Siamesse Government, 1929-1932. Bangkok, « Daily Mail Press », 1933. [*Id.*]

Report upon Archaeological Research in the Department of Literature. XII, Sueji Umehara, *Study on the Cairns on mt. Iwaseo, near Takamatsu in the Province of Sanuki.* Tôkyô, The Tôkô-Shoin, 1933. [*Id.*]

Résumé du 9e Rapport annuel de la Maison Franco-japonaise (du 1er avril 1932 au 31 mars 1933). Tôkyô, Maison Franco-japonaise, 1933. [*Id.*]

Résumé du 25e Rapport annuel de la Société Franco-japonaise (du 1er avril 1932 au 31 mars 1933). Tôkyô, Société Franco-japonaise, 1933. [*Id.*]

Revue archéologique, 1933.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1933.

Revue de l'art ancien et moderne, 1933.

Revue de l'histoire des colonies françaises, 1933. [*Don.*]

Revue de l'histoire des religions, t. 105 (1932), nos 1-3. [*Ech.*]

La Revue de Paris, 1933.

Revue des deux Mondes, 1933.

Revue des sciences politiques, t. LVI (1933). [*Ech.*]

La Revue du « Colon Français », novembre 1933, n° 1, *Au Siam*, par Pierre Grossin. Haiphong, Imprimerie commerciale du « Colon Français ». [*Id.*]

La Revue nationale chinoise, 1933. [*Id.*]

Revue scientifique, 1933. [*Id.*]

Rivista degli studi orientali, vol. XIII (1932), fasc. 1-4; vol. XIV (1933), fasc. 1-2.

Rocznik Oryentalistyczny, t. VII (1929-1930). [*Ech.*]

School of Oriental Studies, London Institution (University of London). Report of the Governing Body and Statement of Accounts for the year ending 31st July, 1933. London, Waterlow & Sons, 1933. [*Id.*]

Service géographique de l'Indochine. Catalogue des plans et cartes, août 1933, Hanoi, Service géographique de l'Indochine, 1933. [*Dép.*]

Shūkyō kenkyū 宗教研究, nouvelle édition, vol. VIII (mars-novembre 1931), nos 2-6 ; numéro spécial : *Gendai bukkyō no kenkyū* 現代佛教の研究, novembre 1931. Tōkyō, Shūkyō-kenkyū henshū-bu. (Shūkyō-gaku kenkyū-shitsu de l'Université impériale de Tōkyō).

Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung, 8e année (1933), nos 1-6.

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Öffentl. Sitz., 1933. [*Ech.*]

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. 1933.

Sōjō 草上, vol. VI (1933), nos 5, 6, 8, 10. Tōkyō, Sōjō Shooku. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Srok Khmer, Revue cambodgienne illustrée, 7e année, 1933.

Statistiques des chemins de fer, année 1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Taishō daigaku gakuhō 大正大學學報, vol. IX-X (février et avril 1931). Tōkyō, Taishō daigaku. [*Don.*]

Tchen pen ts'ong k'an 珍本叢刊, nos 1-3. Tchō-kiang sing li t'ou chou kouan 浙江省立圖書館, 1929-1931.

Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei houei pao 中華圖書館協會會報, vol. VII, nos 1-6 (juillet 1931-juin 1932). Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei tche hing wei yuan houei. [*Don.*]

Tchong-kouo ying tsao hio chō houei-k'an 中國營造學社彙刊, vol. I, nos 1-2 ; vol. II, nos 1-3 ; vol. III, nos 1 et 3. Peiping, Tchong-kouo ying tsao hio chō. [*Id.*]

Tetsugaku-kenkyū 哲學研究, vol. XVIII (1933), nos 1-12. [*Ech.*]

The Times Literary Supplement, 1933.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, vol. L (1933), nos 1-6. [*Ech.*]

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, t. LXXIII (1933), nos 1-4. [*Id.*]

The Tôhô Gakuhô 東方學報, 1933, nos 3-4.

Tōkyō Imperial University Calendar, 1933-1934. Tōkyō, The Herald of Asia, 1933. [*Don.*]

T'ou-chou kouan hio ki k'an 圖書館學季刊, vol. IV, nos 1-4 (mars-décembre 1930). Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei 中華圖書館協會. [*Id.*]

T'oung Pao, t. XXIX (1932), nos 4-5 ; t. XXX (1933), nos 1-5. [*Ech.*]

Tōyōgakuhō 東洋學報, vol. XX, nos 2-4. Tōkyō, Tōyōkyōkwai. [*Don.*]

Transactions and Proceedings of the Japan Society. London, vol. XXX (1932-1933). [*Ech.*]

The Transactions of the Asiatic Society of Japan. 2d. ser., vol. IX (1933). [*Id.*]

Travaux de l'Institut des Etudes orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. I, *Problèmes de littératures orientales*, 1932 ; II, *Arabske rukopizi*, 1932 ; III, *Rasālat al-Mali'ika*, 1932 ; IV, *Cartes du Beloutchistan*, 1932. [*Id.*]

Trung-Bắc tân-văn, 1933. [*Id.*]

L'Université d'Aix-Marseille. Guide de l'étudiant, années 1932-1933. Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1932. [*Id.*]

University of Calcutta. Journal of the Department of Letters, vol. XXII (1932) ; vol. XXIII (1933). Calcutta, University Press. [*Id.*]

University of California. Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XXXIII, nos 4-5. [*Id.*]

Id. *Publications in Economics*, vol. XI (1932), nos 1-2 ; vol. XII (1933), nos 1-2 ; vol. XIII, n° 1. [*Id.*]

Id. *Publications in Philosophy*, t. XVI (1932). [*Id.*]

Id. *Publications in Philology*, vol. V (1932), nos 1-2 ; vol. VI (1915-1923), nos 1-5 ; vol. VII (1926-1929), nos 1-4 ; vol. VIII (1930-1932), nos 1-3 ; vol. IX (1927-1931), nos 1-12 ; vol. X (1931), nos 1-3. [*Id.*]

University of Hong Kong. Calendar, 1933. [*Id.*]

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, vol. XXVII (1931), n° 1 ; vol. XXVIII (1930), n° 4 ; vol. XXIX (1930-1931), nos 1-6 ; vol. XXX (1931-1932), nos 1-4. [*Id.*]

Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, vol. LXXI, 3, *Woordenboek der Jamdeensche Taal*, door P. Drabbe, 1932 ; 4. *Beknopte Spraakkunst en Korte Woordenlijst der Slaroeëesche Taal*, door P. Drabbe, 1932 ; 5. *Marindineesch-Nederlandsch Woordenboek*, door H. Geurtjens, 1933. Bandoeng, A.C. Nix. [*Id.*]

La Volonté indochinoise, 1933.

Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens. Jahrbuch des Vereines der Freunde asiatischer Kunst und Kultur in Wien, Band VII (1933). [*Ech.*]

Yenching Journal of Chinese Studies (June 1932), n° 11. [*Don.*]

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 87 (1933), heft 1-4. [*Ech.*]

Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1933, heft 1-10. [*Id.*]

Zeitschrift für Ethnologie, 1932, heft 1-6.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Band IX (1932), heft 2.

Atlas, Cartes et Plans.

Angkor Vat — Angkor Thom au 100.000. Décembre 1932. [*Dép.*]

Carte de Cochinchine. Edition provisoire au 25.000e. Feuille 239/2, Mặt-bắc, 1/2 Ouest ; 239/7, Đại-ngải ; 239/13, Long-vinh. [*Id.*]

Carte de la Cochinchine. Echelle 25.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille n° 227/1, Tuk Méas. 1/2 Ouest, édition de décembre 1932. [*Id.*]

Carte de l'Indochine au 100.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille n° 0. Kouang-tchéou-van ; 40, Moncay, novembre 1931, tirage de juillet 1933 ; 76, Muong Soui, édition de juin 1933 ; 84, Ban Sao Phan, édition provisoire ; 92, Muong-May, décembre 1932, 1/2 Est ; 93, Borikhane, décembre 1932 ; 95, Vinh, août 1927, tirage de juillet 1933 ; 100, Paksane, octobre 1932, 1/2 Est ; 145, Soukhouma, décembre 1932 ; 146, Phiafay, édition d'avril 1933, 1/2 Ouest ; 153, Kompong Sralao, édition d'avril 1933, 1/2 Est ; 157, Kontume, décembre 1932 ; 158, Phú-mỹ, édition de juillet 1933 ; 158bis, Sisophon, octobre 1932, 1/2 Est ; 165, Bantur, décembre 1932 ; 166ter, Lovéa, édition de juin 1933, 1/2 Est ; 174ter, Pailin, édition d'avril 1933, 1/2 Est ; 175, Muong, édition d'avril 1933, 1/2 Ouest ; 202, Haut-Donnai, juin 1911 ; 233, Rạch-giá, septembre 1932. [*Id.*]

Carte des deltas de l'Annam. Echelle 25.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille 97, Linh-câm, édition de mars 1933 ; 98, Nham-xa, édition de mars 1933 ; 99, Vinh-hoà, édition de mars 1933 ; 100, Thượng-nga, décembre 1932 ; 101, Căn-lộc, édition de mars 1933 ; 102, Hà-tĩnh, édition de mars 1933 ; 104, Hà-tĩnh Sud, décembre 1932 ; 105, Thiện-trị, décembre 1932 ; 106, Mỹ-duệ, septembre 1932 ; 107, Chợ-vôi, décembre 1932. [*Id.*]

Carte du Cambodge au 50.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. 158bis, 4, Sisophone, édition de mars 1933 ; 166ter, 3, Lovéa, édition de mars 1933 ; 4, Sangkévéa, édition de mars 1933 ; 174bis, 3, Treng, édition de mars 1933 ; 175, 1, Tippedey, édition de mars 1933. [*Id.*]

Golfe du Tonkin. Lagunes entre Thuận-an et le Cap Choumay levées en octobre 1883, d'après les ordres de M. le Contre-Amiral Courbet, commandant en chef la Division Navale du Tonkin, par M. Ravel, Lieutenant de vaisseau, et M. d'Agoult, Enseigne de vaisseau. Service hydrographique de la Marine, 1886. Edition de décembre 1893. [*Don du P. H. de Pirey.*]

Carte routière du Tonkin. Echelle 400.000e. Edition de novembre 1932. [*Dép.*]

Colonies françaises d'Afrique. Echelle 1 : 22.000.000e. [*Id.*]

Mer de Chine. Côte d'Annam. Lagune entre Thuân-an et le Cua-lac et Rivière de Ba-truc. Plan levé en 1889 par Mr. V. Lagrée. Service hydrographique de la Marine, 1893. Echelle de Deux mille marins. [*Don du P. H. de Pirey.*]

Id. Rivière de Hué. Plan levé en 1889-90 par Mr. V. Lagrée. Service hydrographique de la Marine, 1893. Echelle d'un mille (1 : 20.000). [*Id.*]

Phnom penh. Echelle 1 : 25.000e. Edition de juin 1933. [*Dép.*]

Id. Echelle 1 : 50.000e. Edition de juin 1933. 1/2 Ouest. [*Id.*]

Réseau routier de l'Indochine. Echelle 2.000.000e. Edition de novembre 1932. [*Dép.*]

Musée Louis Finot. — Les collections du Musée de l'Ecole à Hanoi se sont enrichies de divers objets. Parmi les dons nous citerons : un socle de statue en bronze, art laotien, H. : 0 m. 25 (I.25721), don de M. Prékel, ingénieur des Travaux publics ; — une boîte octogonale en faïence, époque Song, Diam. : 0,12 (I.25738), don de Mme Delamarre ; — un vase en terre cuite, émail vert foncé, époque Han, H. : 0,41 (I.25777), un vase en porcelaine, décor polychrome sur fond crème, émail craquelé, époque Tch'eng-houa des Ming, H. : 0,465 (I.25778), une dalle en terre cuite ornée d'un dragon inscrit dans un cercle, provenant vraisemblablement

de Đại-la, L. : 0,30 (I.25779), une cuvette en faïence, décor floral brun sur fond gris jaune, époque Song, Diam. : 0,31 (I.25790), dons de M. A. Meynard ; — une jarre en faïence, décor sépia sur fond jaune verdâtre, provenant de Điện-biên-phủ, H. : 0,385 (I.25781), don du Capitaine Le Bailly, délégué à Điện-biên-phủ ; — une grande jarre moï en faïence, émail bleu violacé provenant du Kontum, H. : 0,98 (I.25821), don de Christiane et André Venturini, remis par M. Defurne, directeur des Postes, Télégraphes et Téléphones ; — une épée moderne, lame en acier, ornée de quatre caractères damasquinés, manche en ivoire à garde ornée de chauves-souris, provenant de Hoà-bình, L. : 0,71 (I.25832), don de M. Quách-Diêu, quan-lang au village de Mậu-đức, canton de Lạc-nghiệp, châu de Lạc-sơn, province de Hoà-bình, remis à l'Ecole par M. Fournier, résident de la province.

Parmi les acquisitions nous mentionnerons : un vase en bronze, cylindrique, sur trois pieds en forme de tigres avec deux anses à anneaux mobiles, époque Han, provenant du village de Đỗ-nha, Cổ-đinh, Nông-cống, Thanh-hoá, Diam. : 0,245 (I.25725) ; — un grand tambour de bronze du type II, plateau orné de 7 grenouilles, provenant du phủ de Thọ-xuân, Thanh-hoá, H. : 0.52 ; Diam. : 0,755 (I.25749) ; — un vase en porcelaine décoré de figurines bouddhiques (arhat) et de nuages stylisés, émail polychrome, époque Yong-tcheng des Ts'ing, H. : 0,41 (I.25768) ; — un plateau en cuivre émaillé, à décor de dragons et nuages stylisés, émail de Huè, XIXe siècle, L. : 0,53 (I.25771) ; un ensemble de briques décorées, vases, réduction de maison, sapèques, un grain d'or, provenant des fouilles aux tombeaux chinois de Lạc-ý, province de Vĩnh-yên (cf. infra, p. 1107) ; — un autre ensemble comprenant le mobilier funéraire du tombeau ouvert à Văn-lâm thượng, huyện de Quảng-xương, province de Thanh-hoá ; — un moule à ex-voto bouddhique représentant le Buddha entre Lokeçvara et la Prajñāpāramitā, trouvé à Aṅkor, XIIe siècle, H. : 0,105 (I. 25828).

— L'Ecole a institué au Musée Louis Finot une série de neuf conférences sur les arts et les civilisations de l'Extrême-Orient, illustrées de nombreuses projections. Elles ont été suivies par un public de plus de 200 personnes, Européens et Asiatiques. Les sujets traités cette année ont été les suivants :

Les civilisations indochinoises,	par M. G. Cœdès,
L'Inde,	par M. P. Mus,
Le Tibet,	par M. V. Goloubew,
Le Cambodge,	par MM. G. Cœdès et V. Goloubew,
Le Champa,	par M. J. Y. Claeys,
Le Siam,	par M. G. Cœdès,
La Chine,	par M. E. Gaspardone,
L'Annam,	par M. J. Y. Claeys.

— Le 19 mai, cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Henri Rivière, M. le Gouverneur général P. Pasquier s'est rendu au Musée pour procéder à l'inauguration d'une plaque commémorative destinée à rappeler que le nouveau bâtiment s'élève sur l'emplacement de l'ancien hôtel des Consuls, devenu ensuite Résidence générale, puis Gouvernement général. Cette plaque, dont l'inscription a été composée par M. P. Boudet, Directeur des Archives et des Bibliothèques, a été

gravée sur l'initiative commune de l'Ecole Française, de la Société de Géographie de Hanoi et des Amis du Vieux Hanoi.

M. G. Cœdes, Directeur de l'Ecole Française et Président de la Société de Géographie et des Amis du Vieux Hanoi, a d'abord souhaité la bienvenue au Gouverneur général et expliqué la genèse de la cérémonie en ces termes :

« Monsieur le Gouverneur Général,

« J'ai une fois de plus le privilège de vous souhaiter ici la bienvenue au nom de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, de la Société de Géographie et des Amis du Vieux Hanoi. En leur nom, je vous remercie d'avoir bien voulu honorer de votre présence la cérémonie que ces trois institutions ont organisée en commun à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Rivière.

« Aujourd'hui, il ne s'agit ni de préhistoire, ni d'archéologie, et ce n'est pas à vrai dire au Musée de l'Ecole Française que j'ai le grand honneur de vous recevoir, mais sur ce qui fut jadis le seuil de l'Hôtel des Consuls et des Gouverneurs généraux. Avant de vous inviter à découvrir la plaque destinée à perpétuer le souvenir de cette Maison de France, permettez-moi de vous expliquer en quelques mots la genèse de la manifestation d'aujourd'hui.

« Lorsqu'en 1907 le Gouvernement général s'installa dans le Palais de l'Avenue Puginier, l'ancien hôtel qui s'élevait ici devint d'abord le lieu de réunion de l'Assemblée consultative indigène. L'année suivante, le bâtiment fut affecté à la première Université indochinoise, dont la durée fut éphémère. En janvier 1909, l'immeuble fut attribué à l'Ecole Française d'Extrême-Orient. En transportant son Musée archéologique, qui fut inauguré en novembre 1910, l'Ecole croyait s'y installer pour de longues années ; mais quinze ans ne s'étaient pas écoulés que le Musée était devenu trop petit pour ses collections sans cesse accrues. La libéralité du Gouvernement général permit d'entreprendre la construction du vaste édifice que vous avez sous les yeux, et en juillet 1925, l'ancienne disparaissait sous la pioche des démolisseurs.

« Ce n'est pas sans regret, lit-on dans notre *Bulletin* de 1925, que nous avons vu disparaître cette maison chargée de souvenirs. Elle nous était chère à plus d'un titre, d'abord parce que l'histoire de ses longues et glorieuses années était un peu celle de la présence française au Tonkin, et aussi parce que ses salles et ses murs rappelaient les efforts que notre Ecole y avait consacrés à organiser la présentation de collections patiemment constituées ! »

« L'Ecole Française, protectrice et conservatrice des monuments historiques, s'était trouvée dans la cruelle nécessité de détruire celui qui était peut-être le plus riche de passé français. Elle se devait d'en perpétuer le souvenir, en apposant sur les murs du nouvel édifice une plaque rappelant l'existence de l'ancien, et en retraçant sur le sol l'implantation de sa façade. Elle n'attendait pour le faire avec quelque pompe que la première occasion propice.

« Or, au début de cette année, les Amis du Vieux Hanoi s'étaient proposé de célébrer le cinquantenaire de la mort d'Henri Rivière. Ils avaient décidé de publier une correspondance inédite retrouvée dans les Archives de l'Etat-Major, correspondance qui montre le caractère du Commandant Rivière sous un jour assez nouveau. Le livre est à l'impression, mais il ne pourra pas être distribué avant la fin de l'année. Désirant cependant marquer le jour anniversaire de la mort de Rivière par une manifestation appropriée, les Amis du Vieux Hanoi résolurent de fixer, par une inscription le souvenir de cet Hôtel du Consul où il passa les 13 mois que dura son séjour au Tonkin. L'Ecole Française trouvait là l'occasion qu'elle attendait. MM. Boudet et Masson, à qui l'on ne s'adresse jamais en vain lorsqu'il s'agit de sauver de l'oubli les vestiges du passé de notre ville, voulurent bien composer l'inscription que nous allons découvrir dans un instant. La Société de Géographie de Hanoi, tutrice de la

jeune Association des Amis du Vieux Hanoi, consentit généreusement à prendre à sa charge les frais de confection et d'installation de la plaque inscrite. L'Ecole Française a fait le reste.

« Je laisse au dévoué secrétaire des Amis du Vieux Hanoi, M. André Masson, le soin de vous rappeler l'origine de l'Hôtel des Consuls et d'évoquer devant vous ce qu'il était au moment où y vécut celui qui, il y a 50 ans, trouvait une mort glorieuse au Pont du Papier. M. Masson vous énumérera les noms des officiers et des administrateurs qui ont habité cette maison. Nous n'en avons retenu qu'un pour le graver sur la plaque à côté de celui d'Henri Rivière : c'est celui de Paul Bert, parce qu'entre tant de grands noms c'est tout de même le plus grand et parce que c'est le seul qui y soit mort.

« En terminant, qu'il me soit permis de remercier publiquement tous ceux qui ont participé à la préparation et à la réussite de cette cérémonie, particulièrement M. le Résident Supérieur et M. le Résident Maire, qui nous ont fourni les moyens de vous recevoir dans un jardin qui mérite enfin ce nom ; et aussi MM. Lacollonge et Mercier, qui sont responsables de la confection et de la pose de cette plaque que nous allons maintenant découvrir. »

M. le Gouverneur général Pasquier et M. Cœdès ont alors découvert la plaque dont voici l'aspect :

SUR L'EMPLACEMENT DE CE MUSÉE
S'ÉLEVAIT, DANS LA PREMIÈRE CONCESSION FRANÇAISE,
L'HÔTEL DU CONSUL DE FRANCE A HANOI, CONSTRUIT EN 1875,
RÉSIDENCE GÉNÉRALE EN 1886 ET 1887,
GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE 1888 À 1907.

ICI VÉCUT, D'AVRIL 1882 A MAI 1883, LE CAPITAINE DE VAISSAU HENRI RIVIÈRE.
PAUL BERT Y EST MORT LE 11 NOVEMBRE 1886.

LE 19 MAI 1933. CINQUANTIÈME ANNIVERSAIRE DE LA MORT DE HENRI RIVIÈRE.
CETTE PLAQUE A ÉTÉ DÉPOSÉE PAR LES SOINS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT,
DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET DES AMIS DU VIEUX HANOI, PIERRE PASQUIER ÉTANT GOUVERNEUR GÉNÉRAL DE L'INDOCHINE,
PIERRE PAGÈS RÉSIDENT SUPÉRIEUR AU TONKIN, LOUIS ECKERT RÉSIDENT-MAIRE DE HANOI.

M. A Masson, Secrétaire des Amis du Vieux Hanoi, a pris ensuite la parole en ces termes :

« Sur le petit rectangle dont vous voyez l'un des côtés délimité par une rangée de briques s'élevaient naguère les murs de la première maison de France au Tonkin.

« La « Maison de France », j'emploie à dessein ce vocable inexact, car c'est lui qui caractérise le mieux ce que cette maison représenta aux yeux des Français de Hanoi pendant les premiers temps de notre intervention. Ouverte à tous, accueillante, elle incarnait la France en ce coin de terre dont nous réalisons mal aujourd'hui combien il était alors déshérité.

« Les choses, comme les hommes, naissent et meurent. La « Maison de France » a duré cinquante ans, de 1876 à 1926. Vie courte mais bien remplie, pendant laquelle elle connut des fêtes brillantes et aussi des heures de tristesse et de deuil.

« Sur la fondation de cette maison, j'aimerais pouvoir vous conter quelque belle légende comme pour les monuments annamites de Hanoi, un buffle d'or sortant des eaux, une cloche merveilleuse, une immense fleur de lotus s'épanouissant et découvrant une Déesse portant un enfant dans ses bras. Hélas ! la vérité est toute prosaïque. On négligea de consulter les géomanciens, aucun sacrifice ne fut offert

au Génie des eaux du Fleuve. En revanche, il y eut de longs pourparlers entre le représentant de la France et les autorités annamites.

« Contraints, par le traité du 15 mars 1874, à nous céder un terrain à Hanoi, les mandarins cherchent du moins à nous éloigner le plus possible du centre de la ville. Nous demandons le quartier où s'élèvent aujourd'hui les Travaux publics et la Banque de l'Indochine. On nous rejette au delà, en dehors et au Sud-Est de la ville, sur un terrain vague, recouvert par les eaux à l'époque des grandes crues. Entouré de mares du côté de la ville, ce terrain est bordé du côté du fleuve par un parapet dégradé, en ligne brisée, dernier souvenir de son ancienne destination, car c'est un ancien ouvrage militaire, le Ford du Sud.

« Ce vieux fort ruineux et désaffecté, envasé dans ses marécages, deviendra très vite le quartier le plus sain et le plus agréable de Hanoi, grâce à l'énergie et à l'activité de deux hommes, le consul de KERGARADEC et le capitaine du génie DUPOMMIER. Dès 1876, un hommage spontané leur est rendu par un Anglais, Sir ROBERTSON, consul à Canton, qui vient en mission à Hanoi. Il est surtout frappé par le fourmillement des coulis, environ 2.000, dit-il, qui travaillent à surélever le sol pour le mettre à l'abri des inondations.

« Les murs du Consulat sortent de terre très vite, eu égard aux difficultés de toute nature qu'il faut surmonter. La première pierre avait été posée au début de novembre 1875 et M. de KERGARADEC prend possession de son hôtel moins d'un an plus tard, le 15 octobre 1876.

« Ceux d'entre vous qui n'ont pas connu cette maison avant sa démolition en 1926, n'ont, pour s'en faire une idée, qu'à jeter les yeux sur l'hôtel du Général Commandant supérieur. L'aile la plus proche de nous est l'ancienne maison du Commandant des troupes consulaires, construite en même temps et dans le même style, comme plus loin, les bureaux de l'Etat-Major, ancienne caserne.

« Par contraste avec les misérables paillotes toutes voisines de la rue des Incrusteurs, aujourd'hui rue Paul-Bert, cette modeste maison, en 1876, fait figure de palais. Son salon est trop vaste pour la petite colonie française d'alors qui se compose du consul et de sa femme, la comtesse de KERGARADEC, de quelques officiers, de deux ou trois commerçants et d'un bibliothécaire en rupture de ban, AUMOITTE, le chancelier du Consulat.

« La sécurité de cette poignée de Français, notre avant-garde au Tonkin, précaire dès le début, ne tarde pas à être gravement compromise. Encouragée par la Chine, la cour de Huê songe à revenir sur les avantages que nous avait concédés le traité d 1874. Il devient bientôt nécessaire de renforcer nos troupes.

« Dans l'après-midi du 2 avril 1882, quatre chaloupes à vapeur, pleines de soldats et de canons, accostent sur la berge devant la Concession, au grand émoi de la population de Hanoi. C'est l'expédition commandée par le capitaine de vaisseau Henri RIVIÈRE. M. de KERGARADEC lui offre aussitôt de partager son hôtel, et RIVIÈRE s'installe dans une des chambres du premier étage. Il va y vivre presque constamment, pendant les quatorze mois de son séjour à Hanoi, d'avril 1882 à mai 1883.

« Le Commandant RIVIÈRE, alors âgé de cinquante-cinq ans, approche du terme d'une carrière facile et brillante. Marin aimant passionnément son métier, c'est également un écrivain de valeur. Une série de romans et de nouvelles dans la manière d'Edgar Poë lui ont donné très vite la grande notoriété. Bel homme et spirituel, il charme tous ceux qui l'approchent. A chacune de ses escales en France, on lui fait fête dans les milieux académiques et mondains. Très lié avec Alexandre DUMAS fils. Emile AUGIER, Jules SANDEAU, il fréquente les salons littéraires et l'impératrice EUGÉNIE l'invite à ses lundis.

« Ses succès littéraires n'allaient pas sans l'inquiéter, au début, pour sa carrière. « Jamais, disait-il, on ne voudra confier un navire à un conteur. » Mais ses qualités de marin

et de chef sont de celles qui s'imposent. Il vient de se distinguer en 1879 en réprimant la révolte des Canaques de la Nouvelle-Calédonie, et pour obtenir les étoiles d'amiral, il suffira d'une occasion qui le mette en valeur.

« Cette occasion lui est offerte par la mission dont il est chargé au Tonkin, mission délicate mais où se déploieront ses qualités de finesse, de pondération et de souple intelligence. En arrivant à Hanoi, RIVIÈRE est fermement résolu à suivre à la lettre les instructions de LE MYRE DE VILERS qui lui recommandent d'étendre notre influence par des moyens pacifiques et surtout d'éviter les coups de fusil. Ecrivant à un ami, lui-même se compare à FABIUS CUNCTATOR.

« Ces belles illusions tombent vite. Trois semaines après son arrivée, RIVIÈRE se trouvant dans la même situation que Francis GARNIER neuf ans plus tôt, est contraint à son tour d'attaquer la citadelle. Les ordres sont donnés aux troupes le 24 avril au soir. Emouvante veillée d'armes que celle qui va engager la France dans une politique nouvelle au Tonkin. RIVIÈRE, qui en prend la responsabilité, se montre très agité. Son jeune chef d'état-major, installé au premier étage du Consulat, dans la chambre voisine de celle du Commandant, l'entend toute la nuit arpenter son appartement de long en large.

« A 5 heures du matin, le 25 avril, la porte du Consulat s'ouvre pour laisser passer l'interprète annamite Lộc, porteur d'un ultimatum. Puis les troupes sortent pour gagner leurs positions de combat devant la Porte Nord. Enfin, à huit heures, la réponse à l'ultimatum n'étant pas parvenue, RIVIÈRE quitte à son tour le Consulat, à cheval, pour diriger lui-même les opérations. Il remporte un succès éclatant.

« Au lieu de s'installer à la Citadelle, comme l'avait fait GARNIER, RIVIÈRE rentre le soir même à la Concession qu'il met en état de défense. Son extrême modération dans la victoire lui vaut la confiance de la population et bientôt la vie reprend à Hanoi comme par le passé.

« Supportant très mal la chaleur, RIVIÈRE passe ses journées sous la véranda du premier étage du Consulat, où il profite du moindre souffle d'air. C'est là qu'il reçoit et fait sa correspondance.

« Tous les soirs, à 5 heures et demie, il monte à cheval avec le Consul de KERGARADEC. Le but de la promenade est invariablement la Pagode Royale de la Citadelle (aujourd'hui Direction de l'Artillerie) qu'occupe un détachement. Au retour, passant par le Camp des Lettrés et la Rue des Incrusteurs, il ne manque pas de s'arrêter quelques instants au petit café tenu par la mère de BEIRE, l'ancienne cantinière de Jean DUPUIS.

« Après dîner, le salon du Consulat ouvre ses portes à tous les officiers et aux quelques fonctionnaires des Douanes. Le Commandant offre chaque soir cigares et rafraîchissements. Un jeu de roulette donne de l'animation à ces réunions, mais leur grand charme vient du Commandant RIVIÈRE lui-même, causeur éblouissant et qui excelle à développer de brillants paradoxes.

« En somme, écrit le Commandant RIVIÈRE à ses amis de Paris, ma vie à Hanoi se résume en ceci : me faire éventer, rêver, monter à cheval de six à huit heures du soir, la seule heure où le soleil le permette, et jouer le soir à la roulette.

« Cette boutade et d'autres du même ton ont conduit certains historiens superficiels à porter des jugements injustes sur le Commandant RIVIÈRE.

« En réalité, nous en avons la preuve, RIVIÈRE, chef consciencieux jusqu'au scrupule, passe de longues heures à s'occuper des moindres détails de l'expédition. Je n'essaierai pas de retracer les alternatives d'espoir et d'inquiétude qu'il traverse, ni cette longue suite d'ordres et de contre-ordres qui paralysent ses initiatives. Je vous conterai seulement une scène qui s'est passée ici même au Consulat et qui est bien dans la manière du vrai Commandant RIVIÈRE, non pas le rêveur, mais l'homme d'action.

« Le 8 mars, à 3 heures de l'après-midi, on annonce un visiteur au Consulat.

« C'est M. ROQUE, le chef d'une importante maison de commerce, qui vient de créer un service régulier de navigation entre Haiphong et Hongkong. Il arrive en toute hâte de Hongkong pour avertir le Commandant des négociations que trame le vice-roi de Canton pour obtenir la concession des mines de charbon de Hongay en faveur d'une compagnie de navigation chinoise.

« Ce qui donne une importance politique considérable à la question, c'est que cette compagnie chinoise est en réalité le prête-nom des Anglais qui cherchent une occasion de mettre la main sur le riche bassin houiller de Hongay avant que la France n'en ait pris possession. Rien dans ses instructions n'autorise RIVIÈRE à envoyer des troupes à Hongay, mais s'il en réfère au Gouverneur de la Cochinchine, il est certain que celui-ci prendra les instructions du Ministère. La réponse, quelle qu'elle soit, arrivera trop tard... Une demi-heure après le départ de M. ROQUE, RIVIÈRE donne au Commandant BERTHE DE VILLERS l'ordre de se préparer à partir à Hongay pour y planter le drapeau français. Toute la nuit est occupée à rédiger ses instructions.

« Quelques jours après cette décision, le commandant RIVIÈRE qui a enfin reçu quelques renforts, part pour Nam-dinh où il renouvelle son brillant exploit du 25 avril précédent à Hanoi. Mais en son absence, la Concession est attaquée par les troupes chinoises qui se sont peu à peu infiltrées au Tonkin et qui encerclent la ville.

« Rentrant en toute hâte, RIVIÈRE trouve Hanoi en partie dépeuplée, par crainte des incursions de pirates chinois qui, chaque soir, se glissent en ville, pillent et incendient les maisons.

« Dorénavant, la petite garnison de Hanoi va demeurer sur un qui-vive perpétuel. Dans la nuit du 9 mai, une batterie ennemie, sur la rive gauche du Fleuve Rouge, lance des boulets qui tombent dans les jardins du Consulat. A deux reprises, le 13 et le 16 mai, la Mission est attaquée par les Pavillons Noirs, et les Pères font le coup de feu, avec de vieux fusils de chasse aux côtés de quelques matelots français qui les aident à se défendre.

« Enfin, le 17 mai, au moment où la situation devient nettement critique, une lettre de l'amiral MEYER réclame au commandant RIVIÈRE les compagnies de débarquement qu'il avait mises à sa disposition. Avant d'être privé de ces renforts, il faut absolument agir et débloquer la ville.

« Le gros des forces ennemies est massé sur la route de Son-tây, autour de Phû Hoài. C'est là que RIVIÈRE décide de les attaquer. Le 19 mai, nos troupes quittent la Concession à cinq heures du matin. RIVIÈRE dont la santé est depuis plusieurs mois gravement compromise et qui ne peut plus se tenir à cheval, suit la colonne en voiture. On rappellera dimanche sur les lieux mêmes où se déroula le combat, dans quelles circonstances glorieuses il trouva la mort et comment son cadavre resta à l'ennemi.

« Ce soir, nous voici réunis devant le Consulat, comme l'étaient, il y a cinquante ans et à la même heure, les survivants du Pont-de-Papier. Les officiers tiennent un conseil de guerre. Faut-il évacuer Hanoi, se replier en hâte sur Haiphong ? L'heure est tragique. Le chef de l'expédition est mort. Mort également son principal collaborateur, le colonel CARRAU, qui a succombé quelques jours plus tôt des suites d'une blessure à Nam-dinh. Le chef de bataillon BERTHE DE VILLERS, ramené dans la voiture du commandant RIVIÈRE, est à l'agonie. Dix autres officiers sont tués ou blessés. Le commandement supérieur et le commandement des troupes sont passés, à l'ancienneté, à deux officiers subalternes arrivés depuis quelques jours seulement en renfort et qui ne connaissent rien du pays.

« La Concession n'est défendue que par une simple palissade en bois, protection bien insuffisante contre un ennemi dont on vient d'éprouver la force et l'armement

moderne. Pas de télégraphe, aucun moyen d'obtenir rapidement du secours. Rester, c'est se condamner à mort. Après une courte hésitation, le Conseil de guerre décide de se cramponner au petit lambeau de terre française que représente la Concession. Coûte que coûte, on tiendra.

« De fait, la vaillante petite armée résiste à toutes les attaques pendant les quinze jours où elle se trouve réduite à ses propres forces. Au début de juin, arrivent les premiers renforts, puis le corps expéditionnaire du général Bouët.

« La Concession est sauvée.

« Je ne poursuivrai pas plus loin l'histoire de la Maison de France, car c'est toute l'histoire du Tonkin pendant un quart de siècle qu'il me faudrait évoquer. En effet, l'ancien hotel du Consul servit de demeure officielle au Commissaire général de la République, au Général commandant en chef, au Résident général et au Gouverneur général. Le seul nom qui ait été gravé sur la plaque commémorative est celui de Paul Bert qui est mort ici même, le 11 novembre 1886. Pour être complet, il aurait fallu ajouter : le commissaire général Harmand, l'amiral Courbet, les généraux Brière de l'Isle et de Courcy, le résident général Paulin Vial, les gouverneurs généraux Constans, Richaud, Piquet, de Lanessan, Armand Rousseau, Paul Doumer et Paul Beau.

« Si les lieux où des hommes vécurent d'une vie intense restent imprégnés de quelque chose de leur substance immatérielle, il n'est pas de parcelle de terrain à Hanoi qui doive nous être plus précieuse que celle où s'élève aujourd'hui le musée de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. »

Pour terminer la cérémonie, M. le Gouverneur général Pasquier prononce le discours que voici :

« L'Ecole Française d'Extrême-Orient qui, par destination, a coutume d'entretenir un commerce familier avec les hommes et les choses datant de plusieurs millénaires subissant l'influence des théories d'Enstein, a pensé que certains événements de fraîche date pour elle, pouvaient cependant être très grands par leurs conséquences et dignes de sa pieuse attention.

« C'est ainsi qu'entraînant avec elle deux autres Sociétés : la Société de Géographie et la Société des Amis du Vieux Hanoi, avec lesquelles l'Ecole Française d'Extrême-Orient, en la personne de son savant Directeur M. Cœdès, a des liens très intimes, l'Ecole qui avait détruit un témoin de notre récent passé a voulu commémorer les débuts de notre établissement au Tonkin en fixant sur les murs du Musée Louis Finot une inscription lapidaire rappelant qu'en ce lieu s'éleva notre premier bâtiment officiel, Consulat d'abord, ensuite Résidence générale, enfin siège du Gouvernement général de l'Indochine. Je remercie les promoteurs et les réalisateurs de cette pensée, je les remercie aussi d'avoir choisi pour cette cérémonie la date anniversaire de la mort héroïque du commandant Henri Rivière.

« Il y a 50 ans aujourd'hui que pour la seconde fois notre intervention au Tonkin était un instant menacée par la mort du chef. Ça ne devait pas être d'ailleurs le dernier et douloureux épisode d'un établissement qui connut des débuts difficiles.

« Comme Francis Garnier, son glorieux prédécesseur, Henri Rivière, dans des circonstances semblables, venait d'être tué aux environs d'Hanoi, alors qu'avec une fraction de sa petite garnison il essayait de briser l'encerclement des Pavillons noirs de Lưu-Vĩnh-Phúc. Ce que fut cette sortie, comment s'engagea le combat, quelles furent les diverses phases de la lutte devant le monument de la route de Sơn-tây, un apôtre du souvenir vous le dira, trouvant pour exalter la valeur et le courage des chef et des hommes les plus nobles accents inspirés du plus pur patriotisme.

« Si donc je n'ai pas à retracer le combat, je ne saurais cependant oublier le récit

qui m'en fut fait un jour de mai 1901 à Thái-bình par un de mes premiers chefs, le Résident VOUILLON, qui, comme col bleu, avait pris part à la lutte épique du 19 mai 1883. Par lui j'ai vécu l'action, par lui il me semble revoir aujourd'hui cette colonne partant avant le jour, pleine de confiance, revenant vers midi, harassée, décimée, ayant perdu la plupart de ses officiers et trouvant à la poterne des palanques qui entouraient la concession, le réconfort d'une parole d'encouragement et d'un quart de vin qu'offrait à chacun des combattants cette femme au cœur généreux dont nous conservons le nom sous le vocable familier et touchant de la Mère de BEIRE.

« La tristesse, la consternation, succédaient à la belle humeur qui, la veille encore, régnaient dans cette enceinte parmi ces hommes qu'unissait le même attachement à un chef doté des plus séduisantes qualités du lettré, des plus fortes vertus du marin et de l'administrateur. On pleurait l'ami, l'animateur, l'énergique soldat et ses preux compagnons, mais on redoutait aussi les cruelles réactions des troupes de Lưu-Vĩnh-Phúc sur la population annamite qui avait eu plusieurs des siens tués en combattant avec les nôtres, sur cette population qui avait placé en nous tous ses espoirs et pour laquelle nous apparaissions comme des génies, des héros, qui allaient exorciser le pays de la grande terreur des bandes chinoises et de toutes les oppressions.

« S'il n'en avait pas été ainsi, comment pourrait-on raisonnablement expliquer l'extraordinaire épopée de la conquête par Francis GARNIER d'abord, par Henri RIVIÈRE ensuite ? Nous avons été accueillis en libérateurs, voilà ce qu'il faut dire, et cela est beau, pour nous comme pour le peuple annamite. On oublie trop qu'à notre arrivée au Tonkin les troupes régulières annamites luttaient contre les bandes chinoises, contre ces Pavillons noirs qui avaient conquis Tuyên-quang, Thái-nguyên, Langson. La population se souvenait aussi de notre rôle auprès de l'empereur GIA-LONG, son bon sens l'avait tout naturellement amenée à nous tendre les bras. Le chant clair de nos clairons était annonciateur de sécurité, de paix, alors que le son lugubre des trompes chinoises signifiait le pillage, le rapt et le viol des femmes, le sac des biens, l'incendie et le meurtre.

« Devions-nous abandonner une œuvre si hautement, si humainement française ? Nos étendards quitteraient-ils ce sol arrosé de notre sang et qui avait déjà vu tant d'éclatants sacrifices et de muette abnégation ? Allions-nous être forcés de délaisser ces Tonkinois qui attendaient tant de nous, et pour lesquels nous luttions ? Il n'en fut rien heureusement, malgré la xénophobie d'une Gour aveuglée par les intérêts égoïstes de certains mandarins, qui ne savaient que tromper leur souverain et trahir la cause de la Dynastie et du peuple, en repoussant l'aide que nous offrions pour sauver un royaume alors en pleine anarchie, troublé par les révoltes intérieures, et menacé par la présence sur son territoire de grandes compagnies descendues des confins de l'Empire du Milieu. On se crut très habile, à Huè, en soudoyant, pour les jeter contre nous, ces Pavillons noirs qui, après le succès éphémère du Pont du Papier, devaient, sous l'effort de nos troupes, évacuer le delta du Fleuve Rouge. Ainsi, nous luttions contre des mercenaires, contre des étrangers, contre des ennemis suscités par le Gouvernement des Régents. Ce fait devait orienter notre politique. Il explique les tendances à l'administration directe qui, dans les débuts, se manifestèrent particulièrement au Tonkin. Nous allions pouvoir désormais travailler au bien de ce peuple, chercher à dégager de la masse anonyme l'individu, tendre une main secourable à tous ces frères opprimés. Et c'est dans ce bâtiment, dont il ne reste plus qu'une trace légère sur le sol, que s'édifia l'Indochine actuelle. C'est de lui que partirent les paroles fraternelles de Paul BERT, s'adressant aux notables, aux chefs de canton, et, par eux, à la foule paysanne ; c'est de lui que de LANESSAN lança l'ordre d'établissement du premier grand réseau routier du Tonkin, qui devait donner à la population la sécurité et assurer par les communications inter-villageoises le mouvement des échanges ; c'est de lui que ROUSSEAU

proposa et obtint le premier emprunt de 80 millions ; c'est chez lui que DOUMER édifia le programme impérial d'outillage et d'organisation financière de la Colonie ; enfin c'est chez lui que le noble esprit du Gouverneur général BEAU conçut cette politique indigène à base sociale qui devait quelques années plus tard trouver dans le Gouverneur général Albert SARRAUT son théoricien et son plus ardent défenseur.

« Vieux Gouvernement que je revois avec mes yeux de chancelier de résidence, vieux Gouvernement qui avait vu s'éteindre la lumineuse intelligence et s'arrêter le grand cœur de Paul BERT, qui avait recueilli le dernier soupir de ce grand honnête homme, le Gouverneur général ROUSSEAU, où vécurent deux hommes dont l'amitié a honoré ma vie, le Gouverneur général P. DOUMER et le Gouverneur général Paul BEAU, que l'histoire impartiale honorera dans un même témoignage d'admiration en leur décernant le beau titre de « Fondateurs de l'Indochine moderne » ; vieux Gouvernement qui sait émouvoir l'érudition de ce chartiste passionné qui vient de nous conter avec tant d'agrément un chapitre de ton histoire, et fier d'être ton hôte, chez toi, j'aurais, semble-t-il, mieux senti palpiter l'âme des créateurs. Tu étais accueillant, avenant, ouvert par toutes les portes-fenêtres sur ce jardin aux belles frondaisons. Tu avais grand air sans être revêche ni triste, tu participais de cette grâce accordée aux édifices coloniaux de la fin du XVIIIe et du début de l'autre siècle, qui fut si sensible aux visiteurs de la dernière exposition, admis à se recueillir devant la reproduction de cette résidence de Mont Vernon où WASHINGTON reçut LAFAYETTE.

« Là, à droite, au bout de la véranda, au rez-de-chaussée, se trouvait l'austère cabinet où je vis pour la première fois, en 98, jeune, ardent, autoritaire, le Gouverneur général DOUMER qui, en quelques mots brefs, m'indiqua impérieusement ce que l'administration attendait de ses serviteurs.

« Ici, au centre, s'ouvrait le grand salon. Nulle dorure, aucune surcharge décorative, mais une sobriété de haut goût qui faisait ressortir l'éclat des décolletés, la tâche claire des toilettes, la beauté des femmes. Tout était de bon ton.

« Il me souvient d'une soirée offerte à l'Amiral de LA JONQUIÈRE par le Gouverneur général BEAU, en février 1904. Au milieu des uniformes et des habits noirs, se dressait la belle stature du Gouverneur général : auprès de lui, l'Amiral et le Résident supérieur FOURÈS discutaient. On était au lendemain de l'affaire de Chémoulpo qui ouvrait la guerre russo-japonaise. Nos marins du *Pascal* avaient contribué au sauvetage des matelots russes du *Koreiets* et du *Varyag*, attaqués avant toute déclaration de guerre par une division japonaise. J'entends encore les paroles prophétiques de M. BEAU...

« Mais pourquoi évoquer tous ces souvenirs ? Ces miettes de la petite histoire que je répands ce soir comme un encens personnel et très doux disparaîtront bientôt, comme passeront tous ceux qui les recueillirent, comme s'évanouiront toutes les ombres charmantes qui peuplèrent ces jardins. Les noms s'oublieront, les fastes s'effaceront de la mémoire des hommes. Qu'importe ! Ce qui restera éternellement, c'est l'inscription, non gravée, mais que je vois fulgurer en lettres de feu sur le marbre : « Ici ont vécu et sont morts des hommes qui portèrent l'esprit et le cœur de la France aux peuples d'Indochine ».

A l'issue de la cérémonie, l'assistance se rendit dans la rotonde du Musée pour y procéder au « vernissage » d'une exposition ethnographique comprenant les esquisses de Mme BOUILLARD-DEVÉ (types de la région de Lao-kay) qui lui ont servi pour la composition de sa grande fresque de l'Exposition coloniale de 1931, des aquarelles de M. ROLLET, prix de l'Indochine, exécutées dans la Haute-région du Tonkin et représentant une série de costumes d'une grande variété, enfin des moulages des

sculptures de MM. HIERHOLTZ et NGUYỄN-ĐỨC-THỤC, destinées au Musée des Colonies à Paris (1).

— Le 12 décembre 1933 le Musée Louis Finot a reçu la visite de S. M. l'Empereur BẢO-ĐẠI, qu'accompagnaient M. le Secrétaire général GRAFFEUIL, M. le Résident supérieur THOLANCE et S. E. PHẠM-QUỲNH, Ministre, Directeur du Cabinet impérial. Sa Majesté s'est particulièrement intéressée à l'exposition d'objets préhistoriques provenant du Moyen-Laos que lui a présentée Mlle COLANI. Elle a conféré le grade de Chevalier de l'Ordre royal du Dragon d'Annam à MM. CLAEYS, MERCIER, MUS et NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Musée cham de Tourane. — Le Musée de Tourane s'est enrichi de plusieurs pièces chames découvertes au cours des travaux d'établissement de la voie ferrée. Ce sont notamment un beau soubassement à éléphants et une *peṣaṇī*. Il a été inspecté en juin 1933 par le directeur *p. i.* qui a pris sur place diverses dispositions destinées à assurer une meilleure présentation à l'autel récemment ramené des ruines de Đồng-dương.

Musée Blanchard de la Brosse. — A la fin de février, Mlle G. NAUDIN, Conservateur, a commencé au Musée une série de conférences-promenades dans les différentes salles. Elles ont eu lieu le dimanche matin, tous les quinze jours, et ont été régulièrement suivies par une quarantaine d'auditeurs.

L'aménagement des salles d'art khmèr primitif est terminé. Dans l'une d'elles a été posée une plaque commémorative en souvenir de Jean BOUCHOT, premier conservateur du Musée.

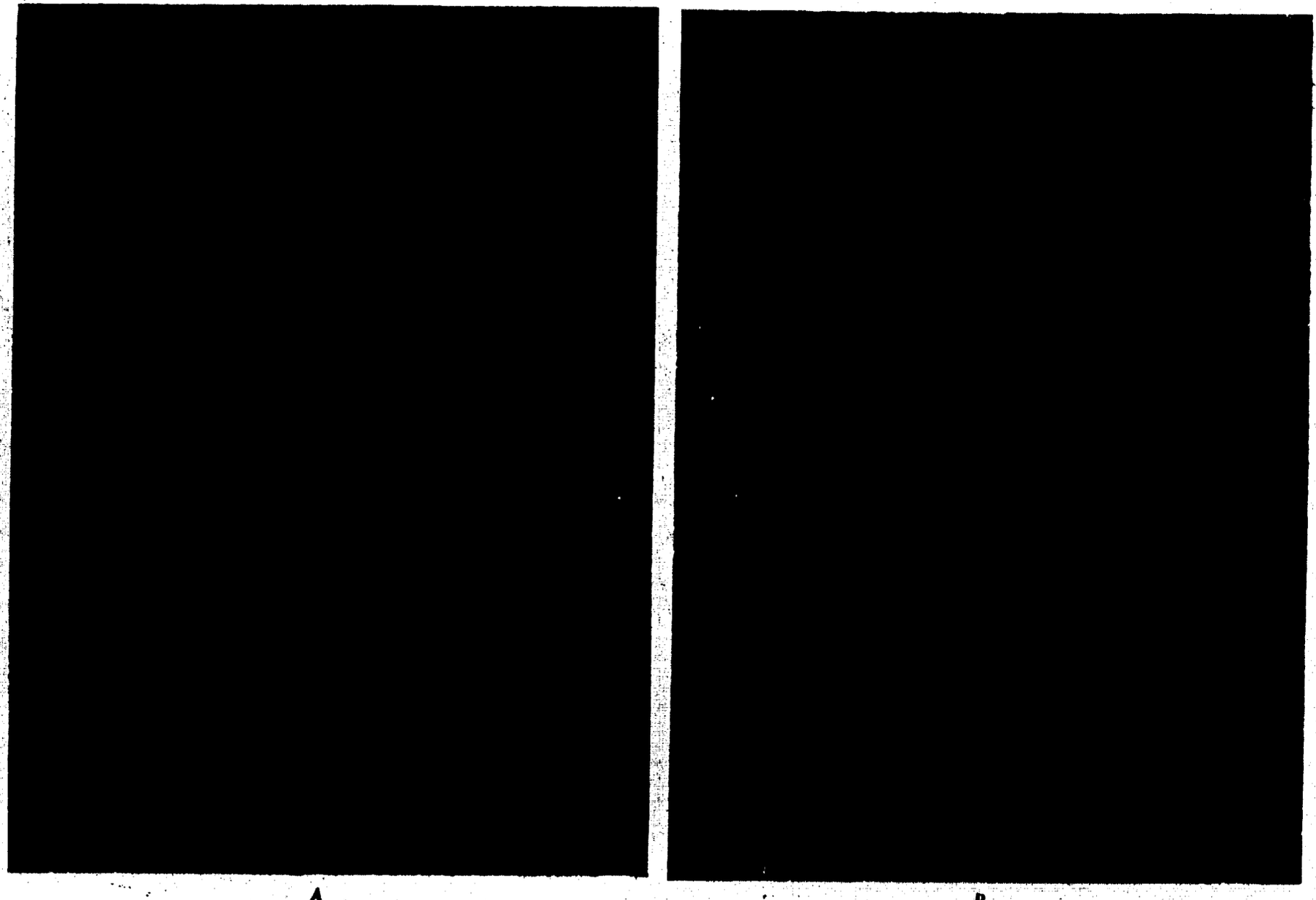
Les collections se sont enrichies des objets suivants : canon pris aux Pavillons noirs au Pont de Papier près de Hanoi (don de M. MESSNER) ; — un groupe représentant Çiva et Umā rapporté par M. PARMENTIER du Práḥ Vihār ; — une belle tête de Buddha siamois (achat) ; — deux vases khmèrs anciens, provenant de la province de Sóc-trang, dont l'un affecte la forme d'un éléphant.

Musée Albert Sarraut. — L'insuffisance des crédits et le manque de personnel ont empêché l'enrichissement des collections (nombre des entrées : 34, contre 120 en 1932), et la continuation de l'aménagement des salles. M. G. GROSLIER, Directeur des Arts cambodgiens, Conservateur du Musée, commence ainsi son rapport : « Le Musée Albert Sarraut vient de passer une année de profond sommeil... »

***

Tonkin. — L'Ecole Française a continué à recevoir de multiples demandes de participation financière et technique à la réfection de monuments annamites classés ou non. Elle y a répondu dans la mesure de ses moyens, réduits par le retrait de la

(1) Les esquisses de Mme BOUILLARD-DEVÉ ont été généreusement données à l'Ecole Française par le Gouvernement général. Les aquarelles de M. ROLLET ont été acquises en partie par l'Ecole, en partie par M. le Résident supérieur PAGÈS qui a gracieusement offert à l'Ecole la série qu'il avait achetée. Les moulages de MM. HIERHOLTZ et NGUYỄN-ĐỨC-THỤC ont été donnés par leurs auteurs. L'Ecole Française exprime aux donateurs tout sa reconnaissance.



A B

Lạc-ý (Vĩnh-yên). Tombeau chinois. — *A*, Vue d'ensemble. — *B*, Vue intérieure (cf. p. 1108).

subvention autrefois accordée par le budget du Protectorat. Aucun travail important n'a d'ailleurs été entrepris par les villages, la mévente du riz ayant naturellement sa répercussion sur les moyens dont dispose le culte pour l'entretien de ses bâtiments.

Les travaux neufs, organisés et dirigés par le Service archéologique, ont consisté en fouilles de tombeaux chinois de l'époque des Han, à Lạc-ý dans la province de Vĩnh-yên, signalés à l'Ecole par M. Nguyễn-công-Tiểu, membre du Conseil des Recherches scientifiques. Mais le fait le plus important pour l'histoire de l'art de la terre annamite est la reconnaissance, dans la même province, de la tour de Bình-sơn, signalée par M. Lotzer, à ce moment Résident de la province. Ces résultats, joints à la recherche de renseignements éclairant la destination et l'origine des dépôts de tours votives dans la région de Quảng-yên, actuellement en cours, et dont il serait prématuré de donner ici un résumé, permettront de réunir un faisceau de documents complétant utilement l'histoire archéologique du Tonkin. L'ensemble de ces recherches constituera un important travail de M. Claeys qui prendra sa place dans le *Bulletin* de l'Ecole Française. En attendant, M. Claeys a remis sur ses travaux le rapport suivant :

« Les tombeaux chinois sont dissimulés sous des tumuli et se rencontrent fréquemment au Tonkin aussi bien qu'en Annam. Des recherches récentes entreprises par le Service archéologique ont étendu nos connaissances sur ces vestiges de la période chinoise du pays annamite. Les nouveaux tombeaux sont situés sur le territoire du village de Lạc-ý, au Sud du lac de Vĩnh-yên.

« Quatre tumuli ont été fouillés. Le premier a donné le caveau habituel avec la chapelle, une petite chambre à l'Est et une sorte de vestibule. Ce tombeau était caractérisé par la construction particulièrement soignée et bien conservée de sa voûte. Celle-ci ainsi que les arcs des nervures affectent la forme ogivale. Caveau et salles annexes sont dallés au moyen d'une rangée de briques posées à plat, parfois double. Aucun vestige important n'y fut trouvé.

« Le second tombeau rappelait par son plan celui de Nghi-vệ (province de Bắc-ninh), étudié autrefois par MM. Parmentier et Goloubew. Il se compose de trois caveaux parallèles réunis par une galerie transversale au Sud. A chaque intersection une voûte en « arc de cloître » s'élève au-dessus des arcs doubleaux des baies de communication. Ces voûtes étaient coupées au sommet par un plan horizontal réalisé au moyen d'un groupe de briques parallèles formant clef. Chaque salle était précédée au Sud d'un vestibule clos par un mur appuyé contre lui à l'extérieur. Dans l'axe du caveau central en particulier ce mur révèle, par sa construction, qu'il a été construit à l'extérieur, après coup, comme un contrefort. C'est vraisemblablement par là que le dernier officiant s'est retiré, avant que la tombe ne soit définitivement close. La salle de l'Ouest était remplie de terre presque jusqu'au sommet de la voûte.

« Dans les deux autres caveaux la couche de terre variait entre 0 m. 20 et 1 mètre d'épaisseur. De nombreux débris de vases ou poteries ont été mis au jour au cours de l'enlèvement de cette terre. Citons notamment une réduction de maison à pavillons rappelant celle provenant de Nghi-vệ exposée au Musée Louis Finot ; un fragment de modèle de four de cuisine et de nombreux débris de vases et de pots avec décor à impressions géométriques. Plusieurs de ces poteries portaient les « gouttes de couverte » de couleur verte foncée fréquentes sur les poteries funéraires indochinoises de l'époque Han.

« Le troisième et le quatrième tumuli fouillés étaient à caveau unique (pl. XXXI, A). L'un deux était presque complètement écroulé sous l'effort de la poussée des terres. Ils contenaient néanmoins tous deux de nombreuses jarres et même des fragments de bronze, coupelles ou couvercles de pots. Le dernier caveau est particulièrement intéressant par le dispositif de sa porte située au Sud, avec un véritable mur de façade et au Nord une sorte de fenêtre d'aération ménagée dans le mur. Elle a été trouvée obturée d'une brique, simplement posée contre elle, qui empêchait les terres de filtrer dans le caveau. Peut-être peut-on rapprocher ce dispositif de l'habitude de figurer la porte entr'ouverte pour le « passage de l'esprit » souvent rencontrée dans les tombeaux de la même époque du Tcheng-tcheou et du Ly-yang dans le Ho-nan.

« Le contenu classique de ces tombes est généralement ainsi composé : cinq grandes urnes à grains destinées aux cinq espèces de semences prescrites par les rituels ; trois vases en forme de pot réservés aux différentes sortes de viandes et, en outre du fourneau de cuisine, différents autres pots, trépieds, vaisselles. Nos deux derniers caveaux de Lạc-ý ont donné ce mobilier rituel complet sauf, toutefois, les trépieds (pl. XXXI, B).

« Ce qui caractérise la fouille de ces tombes aussi bien en Chine qu'au Tonkin, c'est que jamais les restes du défunt n'ont été retrouvés. Comme il est permis de supposer que dans le mobilier funéraire enseveli avec le cercueil il y avait également des objets en bois, meubles, chars, etc., et qu'on n'a jamais rien trouvé de semblable, il est facile de conclure que seuls les bronzes et les poteries bien cuites ont résisté aux agents destructeurs.

« Cadavre, cercueil et objets périssables ont néanmoins existé dans ces tombes. Les ouvertures crevant la voûte sont le fait de pillards et sont d'ailleurs insuffisantes et trop irrégulières pour que l'on ait pu extraire par là les vestiges du défunt dans une cérémonie officielle. Ainsi, en Corée, les tombeaux chinois de même époque, fouillés méthodiquement par une mission scientifique japonaise ont permis de retrouver des traces du cercueil. L'architecture de ces tombes se rapproche plus de celles des vestiges tonkinois que de ceux de la Chine centrale. On y rencontre la même brique à décor géométrique sur la tranche, les mêmes claveaux montés en biseau, les mêmes dispositions de salles, aux dimensions près. Le cercueil était placé sur deux murets formant socle. Dans le troisième tombeau de Lạc-ý deux petits murs peuvent avoir eu cette destination.

« Ces tombes, avec leur mobilier rituel, étaient de véritables demeures bâties pour l'esprit du défunt dans l'au-delà. La fréquence avec laquelle on les rencontre au Tonkin semble prouver que le moindre petit mandarin avait la sienne.

« Les tours-stūpa sont assez fréquentes dans les environs des bonzeries annamites. Il en existe aux environs même de Hanoi, à Liên-phái ou à Bút-tháp par exemple, C'est une forme chinoise du reliquaire indien, forme dont la tour de porcelaine de Nankin est un exemple. Mais les premières photographies de la tour de Bình-sơn révélèrent un monument de qualité exceptionnelle. Une petite expédition y fut organisée, rendue facile grâce à l'amabilité du Résident de la province. La réfection de quatre ou cinq ponts sur ruisseaux secondaires suffirait pour que l'on puisse se rendre à Bình-sơn en auto en deux heures de Hanoi. Actuellement, en sampan, de Bạch-hạc il faut compter près de douze heures de trajet, alors qu'il n'y a en ligne droite qu'une quinzaine de kilomètres.



Vĩnh-yên. Tour de Bình-sơn (cf. p. 1109).



« La tour de Bình-sơn mesurait environ 15 m. de haut (pl. XXXII, A). Elle comportait, sur plan carré, onze étages au-dessus d'un corps reposant sur la fleur de lotus rituelle. Le tout est élevé sur un soubassement de près de 2 m. 50 de haut, ayant 3 m. 50 de large (pl. XXXII, B). Sa largeur au sommet n'est plus que de 1 m. 50 environ.

« Mais ce qui la caractérise et la classe comme le plus ancien monument actuellement debout au Tonkin (à part les nombreux tombeaux chinois ensevelis sous des tumuli), c'est le décor dont elle est revêtue. Les motifs qui l'ornent ont été admirablement modelés par des artistes de talent, dans de la terre qui fut cuite ensuite. Ces motifs sont étroitement apparentés à ceux, de même destination, provenant de Đại-la thành, au Champ de Courses de Hanoi. Malheureusement ces derniers ne sont que morceaux, débris et tessons où surgissent des formes et des décors. Jusqu'à ce jour il avait été difficile d'en préciser la destination. D'un seul coup, la découverte de la tour de Bình-sơn situe, sur le monument en place, la position de la plupart de ces motifs.

« Đại-la thành était déjà datée par l'histoire du pays d'Annam. Mais ce qui renforce singulièrement la certitude de la haute époque de cette classe de monuments, c'est la confrontation des différents décors avec ceux d'un traité d'architecture datant de l'époque des Song (1), de 1100 exactement, par Li Ming-tchong. Or cet auteur chinois précise qu'il a fait cette méthode pour fixer les *modèles anciens* de l'architecture, « afin que soient observés les rites ».

« Presque tous les éléments décoratifs de la tour de Bình-sơn se retrouvent dans les images de ce traité : les fleurs de lotus de la base, si grassement modelées, le dragon vermiculaire sur un carreau encadré ; les consoles en forme de « pipe », traduction directe en terre cuite d'éléments de construction en bois ; les motifs en cœur renversé ayant le charme de broderies et toujours de dessins différents, etc.

« Aux étages, les carreaux figurent de petites tours-stūpa et encadrent des niches axiales. Actuellement celle du corps inférieur, à l'Ouest, communique avec une sorte de cheminée centrale, ouverte dans le haut par le fait de la destruction de l'étage supérieur. Les officiants de la pagode voisine y brûlent les papiers votifs, monnaies figurées ou personnages porteurs de vœux aux génies invoqués.

« Ainsi cette tour, construite peut-être au IXe ou au Xe siècle de notre ère comme reliquaire bouddhique sert encore de nos jours de pieux intermédiaire aux croyants faisant appel à la bienveillance des forces mystérieuses du ciel. Pour nous, profanes, elle est un joyau de plus au trésor archéologique de ce pays, et non des moindres. Quand ce ne serait qu'à ce titre, l'Ecole Française d'Extrême-Orient en prendra le soin qu'elle mérite. »

⁂

Annam. — Une carrière destinée à alimenter en ballast la ligne du Tourane-Nhatrang, pratiquée à Nam-ô, a amené la découverte sur ce site cham déjà identifié, mais non classé, d'un soubassement important décoré sur chacune de ses faces d'un

(1) Une édition photolithographique datant de 1920 existe à la bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

éléphant au naturel, marchant dans le sens de la pradakṣiṇā (pl. XXXIII). Cette pièce qui est un des chefs-d'œuvre de l'art animalier, a été transportée par les soins du Service archéologique au Musée de Tourane, ainsi qu'une peṣaṇī et son rouleau qui avaient été découverts dans la brousse sur le même site. Les fouilles du Service du Chemin de fer se continuant, une surveillance du site en vue de trouvailles archéologiques toujours possibles a été organisée. A ce jour deux ou trois pierres chames sans sculptures et sans intérêt ont été sorties de terre.

Dans le cours du ruisseau qui traverse le cirque de Mī-sơn (Quảng-nam), les habitants ont trouvé un avant-corps de lion cornu en or repoussé, qui formait vraisemblablement une tête d'ornement; cet objet, recueilli par les soins de M. Alerini, Résident de Faifoo, est actuellement déposé au Musée Louis Finot à Hanoi.

⁂

Cochinchine. — Mlle G. Naudin nous a envoyé la note suivante sur le Cinquantenaire de la Société des Etudes Indochinoises (1883-1933) :

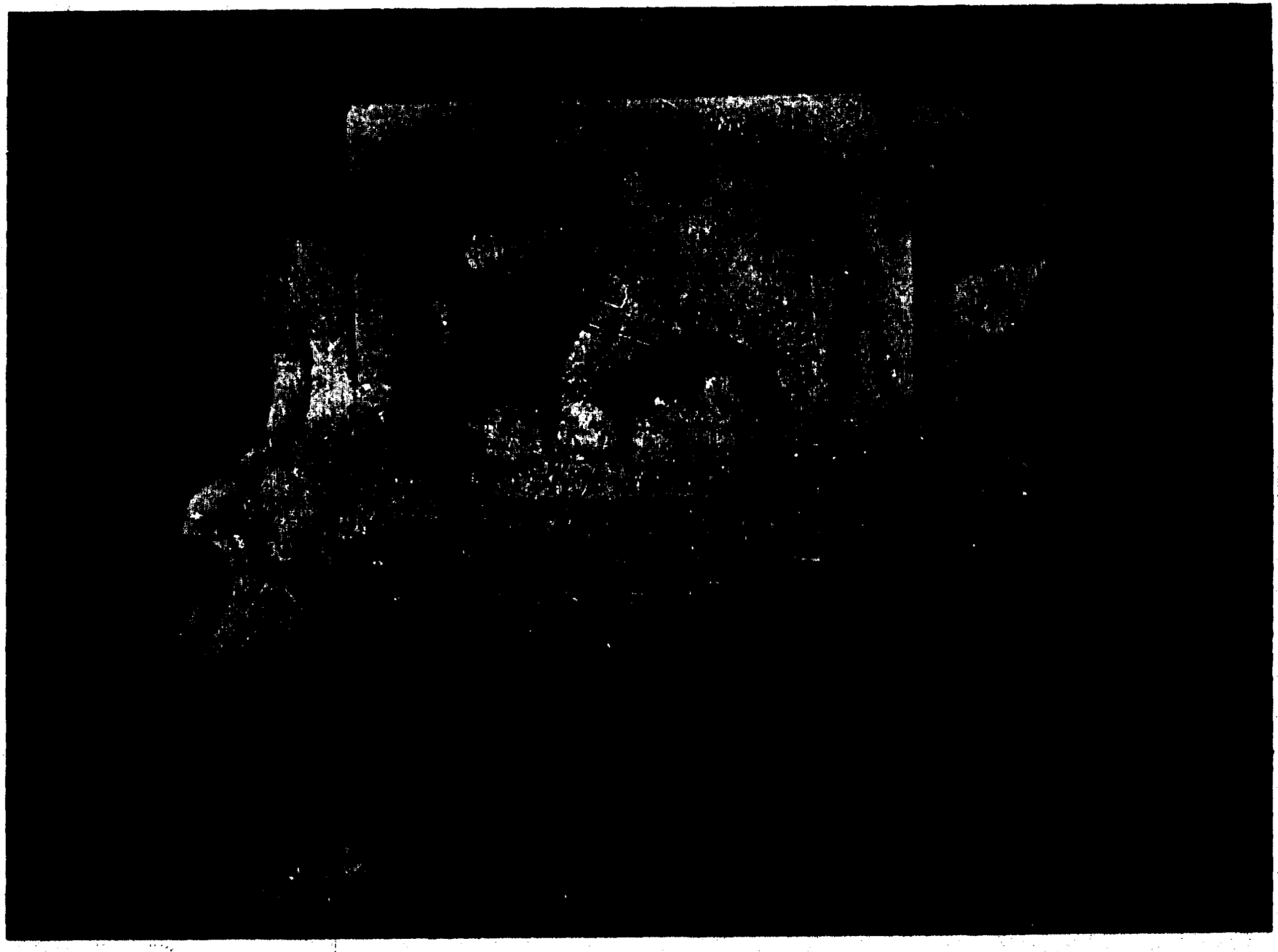
« Le 23 février 1933, la Société des Etudes Indochinoises commémorait le cinquantième anniversaire de sa fondation. Le Comité se devait, malgré les difficultés de l'heure présente, de fêter avec tout l'éclat voulú les cinquante ans de la plus ancienne société savante de l'Indochine. A cette occasion, eurent lieu plusieurs manifestations destinées à montrer son activité, continue autant que variée. Afin d'associer aux fêtes du Cinquantenaire le Musée Blanchard de la Brosse qui doit beaucoup à la Société, le Conservateur fit une conférence-promenade le 23 février à 16 h. 30 dans les salles de Cochinchine, choisies parce que contenant des pièces conservées pendant de longues années par la Société. Une centaine d'auditeurs étaient présents et ont admiré les belles pièces d'art khmèr primitif, trouvées dans le sol de Cochinchine, l'ancien Fou-nan.

« Le même jour, à 21 heures, eut lieu la cérémonie commémorative qui groupa une soixantaine d'amis de la Société et de représentants de sociétés savantes d'Extrême-Orient. M. le Gouverneur général et M. le Gouverneur de la Cochinchine avaient délégué M. le Résident supérieur Eutrope. L'Ecole Française d'Extrême-Orient et la Siam Society s'étaient faits représenter par M. Henri Parmentier ; la Société de Géographie de Hanoi par M. de Feyssal ; la Société de l'Histoire de l'Inde Française par M. Marquis.

« La séance fut ouverte par M. Striedter, président, qui rappela en quelques mots comment la Société des Etudes Indochinoises succéda au Comité agricole et industriel en 1883, et l'œuvre qu'elle accomplit en 50 ans.

« Ensuite, furent lues les nombreuses adresses de sympathie des sociétés savantes d'Indochine, de France et de l'étranger. M. R. Barquissau, vice-président, fit alors l'historique de la vieille association dont les débuts remontent à la glorieuse époque des Amiraux. Cet exposé fut suivi d'une communication de M. H. Parmentier sur l'*Architecture du Fou-nan.*

« Le vendredi 24 février, la Société des Etudes Indochinoises invita le public saigonnais à venir entendre une conférence du Lieutenant de vaisseau Henri Barrière, sur le Commandant Henri Rivière, tué le 19 mai 1883 au Pont du Papier par les Pavillons Noirs. Elle associa ainsi dans une pieuse pensée le Cinquantenaire de la mort du grand marin à celui de sa fondation.



NAM-Ô (Quảng-nam). Soubassement cham (cf. p. 1110).

« La soirée du samedi 25 février fut réservée aux manifestations mondaines ; un banquet suivi d'un bal groupa les membres de la Société et leurs amis.

« Enfin, la matinée du dimanche 26 février eut un programme particulièrement chargé. Continuant sa tradition de doter la Cochinchine de Musées dignes d'elle, la Société des Etudes Indochinoises, à l'occasion de son cinquantenaire, a ouvert la première galerie d'ethnographie de l'Indochine, après avoir en 1927 fait don à la Colonie de la collection Holbé occupant la moitié des salles du Musée Blanchard de la Brosse. Cette exposition ethnographique organisée par le Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse était composée d'objets des différents pays de l'Union et même des Indes Néerlandaises, classés et présentés selon les formules muséographiques et ethnographiques modernes.

« Du nouveau Musée ethnographique, les auditeurs furent entraînés sous les ombrages du Jardin Botanique où, au milieu d'un massif de verdure avait été élévé, par les soins de la Société des Etudes Indochinoises et de l'Amicale Bourbonnaise, un monument au souvenir de Jean-Baptiste-Louis Pierre, l'illustre botaniste, premier directeur et véritable créateur du Jardin Botanique et Zoologique de Saigon. M. Neveu, ancien directeur de ce jardin, et M. R. Barquissau, pour l'Amicale Bourbonnaise, retracèrent à tour de rôle la vie simple de celui qui fut un grand savant, qui prononça un jour la phrase mémorable, gravée aujourd'hui dans le marbre : « Me reposer.... Je n'en ai pas le temps : la vie est si courte. »

« Tout près de ce monument, dans une des salles du Musée Blanchard de la Brosse, mise à la disposition de la Société, eut lieu ensuite l'inauguration d'une exposition rétrospective organisée par M. L. Malleret, bibliothécaire de l'Association. Elle réunissait un ensemble d'ouvrages, d'objets, de photographies et de documents manuscrits se rapportant, les uns au passé de la Cochinchine et de la ville de Saigon, les autres à l'histoire du Comité Agricole et Industriel et de la Société. Ces documents provenaient des archives de la Société, ou des collections de MM. Lê-phát-An et Trương-vĩnh-Tòng, et furent exposés pendant plusieurs semaines.

« A l'issue de la visite rétrospective et avant la séparation du groupe amical qui avait suivi avec intérêt les efforts faits pour marquer cette date, fut inaugurée dans la salle d'art khmèr primitif du Musée, une plaque destinée à commémorer le souvenir de Jean Bouchot, premier Conservateur du Musée et Secrétaire général de la Société. Le Conservateur actuel fit coïncider la date d'inauguration de cette plaque avec celle du Cinquantenaire de la Société, afin d'associer celle-ci pour laquelle il se dévoua pendant quatre ans, à cette manifestation de sympathique reconnaissance et de souvenir ému. »

Cambodge. *Aṅkor.* — En janvier 1933, une escadrille d'avions, commandée par le Capitaine aviateur Gouët, a exécuté un plan photographique complet au 1/5000e de la zone archéologique d'Aṅkor. Ce document, mis au point à Hanoi sous la direction du Colonel Kraemer, Commandant l'Aéronautique d'Indochine, ne manquera pas d'apporter à l'étude archéologique les secours les plus précieux. M. Parmentier, qui a examiné ce plan de très près, nous a adressé à son sujet la note suivante :

« Examen du levé d'avion du Parc d'Aṅkor par le Cne Gouët les 24-26 janvier 1933, à 9 heures, à l'altitude de 1.300 m.

« Echelles : Sur le plan d'assemblage en bleu le kilomètre mesure 0 m. 025 (1/40000e), sur les photos d'avion 0 m. 16 : cette échelle est obtenue par la comparaison du Sraḥ Srăṅ qui, sur la photo, mesure 0 m. 145 × 0 m. 07, alors qu'il a en réalité environ 750 mètres sur 375.

« Disposition : Les feuilles sont rangées par bandes O.-E. et superposées du Nord au Sud, tandis que les numéros vont sur chaque bande de l'Ouest à l'Est.

« Observations : *Première bande 1-12 :* section E.-O. de la partie N. du grand circuit.

« Au vieux pont voisin du tournant N.-E. (f. 9) correspond au Nord de la levée où passe la route un ruisseau qui descend N.-S. presque exactement ; son lit oblique après le vieux pont vers le Sud-Est, puis descend ensuite presque parallèlement à la route N.-S. pour se jeter dans la rivière un peu à l'Ouest de notre pont. Il est à présumer par suite que le vieux pont est antérieur à la levée N. du *bàràỳ* de Nāḳ Păn et serait un des rares exemples de ce genre de constructions utilitaires sûrement antérieures à Jayavarman VII.

« Il y a un rectangle de levées et fossés E.-O. divisé en deux rangées de carrés dont le côté O. continue la levée E. de Práḥ Khăn (f. 4, 5) marqué sur nos cartes au devant de Bantāỳ Prei. Il paraît séparé de la levée où passe la route par un fossé auquel amène une dérivation presque exactement O.-E. venant de la rivière. Chose étrange, elle continue à l'Est de celle-ci jusqu'à la fin de la feuille 12, dernière de la rangée et par suite du levé. Cette dérivation aurait pu desservir les bassins-fossés de Práḥ Khăn bien qu'on n'en voie pas l'accès dans les fossés. Pour le rectangle de levées, voir plus loin.

« *Seconde bande 13-18* : bassin-fossé N. d'Aṅkor Thom, Práḥ Khăn, Nāḳ Păn, Tà Sòm.

« Práḥ Khăn et nos accès bien visibles ; Nāḳ Păn bien net ; son carré tout en arbres apparaît bien plus large que sur nos cartes, au moins la mienne ; les 4 bassins axiaux éloignés apparaissent nettement. Le monument semble bien être sur l'axe E.-O. du *bàràỳ* de Práḥ Khăn.

« Sur la f. 28, au Nord de l'angle N.-E. du Bàràỳ oriental, du côté O. de la levée E. prolongée, jeu de levées et de bassins qui dessine un ensemble au-dessus de la dérivation dessus dite qui est alors à 250 m. au Nord de l'axe de la levée N. du Bàràỳ. Une ligne d'arbres N.-S. sur 27 indique peut-être une levée à 500 m. à l'Ouest de ce rectangle ; elle semble fournir un instant le côté E. d'un autre jeu de levées alors E.-O. qui s'allonge à l'Ouest, les 3/4 du précédent. Ne seraient-ce pas des emplacements de temples en construction légère où les levées axiales qui divisent le terrain correspondraient aux anciennes chaussées d'accès au sanctuaire central ?

« *Panneau 28-37*, panneau N.-S., feuilles en largeur à partir de 29 ; 2 et 37 sont sur la piste du Kulên.

« Je ne distingue ni Bantāỳ Samrè, ni le Kròl Romăs, et cependant les ombres des *tnòt* sont merveilleusement lisibles.

« A l'angle N.-E. du Bàràỳ oriental la double levée indiquée sur nos cartes n'existe pas ; elle correspond à un canal qui file vers l'Est légèrement N. ; il se rencontre avec un ruisseau qui descend du Nord et semble se retourner à l'Est à

mi-hauteur de la levée E. du Bàràỳ ; ce pourrait être une dérivation ancienne du Sturn Rolûos qui court N.-S., un peu plus à l'Est, passant à l'Ouest du Phnoṃ Bòk.

« *Bande 38-56* : bassin-fossé N. d'Aṅkor Thoṃ, etc.

« Jusqu'à la porte N. d'Aṅkor Thoṃ, rien de spécial ; peut-être une levée N.-S. sur la f. 38. Je crois découvrir Tà Nei sur 46 sous de gros arbres. La levée N. du Bàràỳ est insensible ; elle n'est indiquée que par les rizières qui suivent sa face S. sur 55.

« *Bande 57-76* : de l'angle N.-E. du Bàràỳ occidental par le Phĭmānàkàs jusqu'au Mébŏn oriental et un peu plus loin.

« Une levée tres nette part de la porte O. d'Aṅkor Thoṃ sur 57-59 ; elle entre donc dans le Bàràỳ occidental, vient y couper une double ligne d'arbres N.-S., à 700 m. à l'Ouest du fond E. du Bàràỳ ; cette levée E.-O. va jusqu'au bout de la f. 57, soit à 2 km. 500 du fossé O. d'Aṅkor Thoṃ. Nous ne savons donc si elle va plus loin. La double ligne d'arbres N.-S. espacée alors de 50 m. se continue vers le Sud jusqu'au bord S. du Bàràỳ où sa largeur atteint 150 m. (f. 128).

« Dans Aṅkor Thoṃ, l'étang de Dón Mà montre ses bras, en simple indication redescendant jusqu'à ses pieds. Le Bàphûon et le Phĭmānàkàs se montrent bien sur la même ligne N.-S. Le plan du Phĭmānàkàs apparaît clairement allongé E.-O. ; la pyramide supérieure a son bras E.-O. bien plus allongé que son bras N.-S. et peut ainsi remplir exactement le rectangle de galeries porté par la pyramide inférieure, à l'opposé de ce qu'indique la fig. 20 de l'*IK.*, III, p. 43. Un *trapăṅ* carré apparaît au S.-S.-O. du Bàphûon près et au Nord de l'avenue de la porte O. — Il y a un *trapăṅ* ou une plaine en rizières carrée au Nord du Klăṅ N., au Nord-Est de l'angle N.-E. de la route qui passe devant le Práḥ Pĭthu ; c'est peut-être le joli étang voisin du groupe. Un autre est à l'Est exact du Práḥ Pĭthu ; il semble que sur son bord S. il y ait une trace d'avenue qui va jusqu'au rempart E., au Nord de l'avenue de la Porte de la victoire. L'avenue du Pr. 487 est à 125 m. du rempart E.

« L'avenue du bassin E. du Práḥ Pĭthu se continue en sentier hors de la ville jusqu'à la rivière.

« Le Thommanon est sensiblement plus éloigné de la route, ancien passage de l'avenue de la Porte de la victoire hors la ville, que Čau Sày. Puis la route oblique un peu vers le Sud pour éviter le Spān Thma et se redresse ensuite vers le Nord pour rejoindre l'alignement E.-O. de la Porte de la victoire, ce qui rend moindre qu'un droit son angle lorsqu'elle descend vers le Sud à l'Ouest du Tà Kèv.

« Celui-ci est remarquablement net et accuse son indépendance des Aṅkor successifs.

« Il y a un bizarre alignement de rizières en prolongement du morceau de route qui court E.-O. au Sud du Tà Kèv ; elle est continuée par Pradak et la piste du Kulên et traverse ainsi tout le Bàràỳ oriental ; elle est à 500 m. au Nord de sa levée S. ; ne serait-ce pas le thalweg de la plaine où fut établi ce grand bassin ?

« Une autre ligne de rizières O.-E. en dessous correspond à la levée S. du Bàràỳ qui arrête les eaux.

« Le Pr. Mébŏn est à peine visible ; aucune chaussée ni canal n'y conduit ; il était bien isolé au milieu des eaux qui ne devaient jamais cesser de l'entourer.

« Pradak est clair avec ses maisons et ses rizières et la route qui de Siemrăp vient couper la piste du Kulên pour aller à Bantăỳ Srĕi ; à son entrée dans le Bàràỳ, elle côtoie une importante pagode.

« *Bande 77-82* : angle N.-O. du Bàràỳ occidental.

« Des terres sont près d'émerger sur 79 et sur 80, c'est le bout occidental du terrain du Pr. Mébŏn.

« *Bande 83-98* : à la suite après une interruption : Bàyon, Tà Prohm et Prè Rup.

« Sur 88, au Sud de l'angle S.-E. de la route pourtournant le Bàyon un *trapăṅ* O.-E. et à mi-chemin de la muraille S. un autre plus grand et qui est plus carré.

« Les feuilles 90-92 montrent un reste d'avenue O.-E. à l'Est de la Porte des morts, franchissant la rivière et continuant en sentier.

« Tà Prohm et Prè Rup se distinguent clairement ; il semble qu'il part de Prè Rup un accès vers le Nord jusqu'à la levée S. du Bàràỳ et un vers l'Est jusqu'à une étroite ligne de rizières qui va au Nord et au Sud.

« *Bande 99-116*, sous la précédente.

« Un grand terrain en rizières O.-E. vers l'angle S.-O. de l'enceinte d'Aṅkor Thom avec une trace d'avenue dans le prolongement de son bord S. vers l'Est et la route N.-S. est le Bĕṅ Thom de nos cartes.

« L'abatis de COMMAILLE le long de la route N.-S. est bien marqué sur la feuille 102 par l'ombre des arbres non coupés à l'Est de la route. Si on compte la largeur du centre des arbres E. à l'axe de la voie et si on double cette mesure, on a environ 100 mètres, ce qui est la largeur de la coupe que je me rappelle, l'abatis sur les autres n'étant que de 60 m. ; ils correspondaient à des traces de fossés limitant les voies khmères que COMMAILLE avait cru reconnaître, mais que je n'ai pas eu l'occasion alors de voir.

« Un *trapăṅ* existe à l'Est de la route à mi-hauteur et près d'elle (f. 103).

« Bantāy Kdĕi est bien net sur 109 ainsi que sa terrasse sur le Sraḥ Srăṅ ; l'arbre de celui-ci paraît exactement centré.

« Un *trapăṅ* O.-E. dans l'alignement du côté S. du bassin se voit à l'Est.

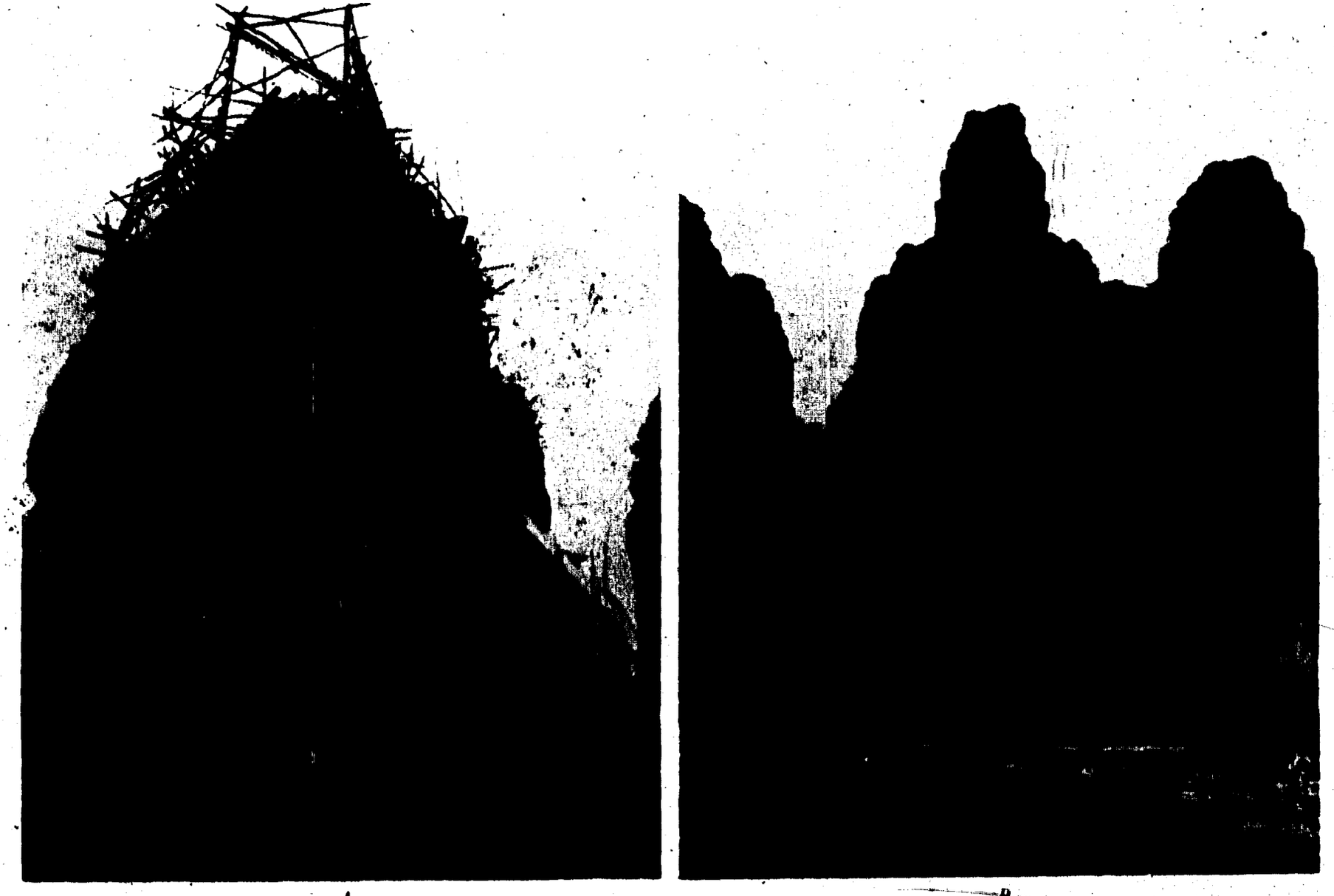
« Une ligne N.-S. à 500 m. à l'Est de la section N.-S. de la route entre Prè Rup et Mébŏn va jusqu'à la levée S. du Bàràỳ et descend davantage au Sud.

« *Bande 117-146*, du bout O. du Bàràỳ occidental bien à l'Est du Sraḥ Srăṅ.

« Le Pr. Mébŏn occidental est nettement relié par un canal O.-E. à Yaçodharapura, suivant la conception de la première ville d'Aṅkor proposée par M. GOLOUBEW ; il existe également une voie partant du Mébŏn vers le Sud et une autre vers l'Ouest, mais qui ne peuvent être suivies jusqu'aux levées S. et O. à cause de l'eau qui noie leurs traces. Pour la voie possible vers le Nord, rien ne l'accuse sur la feuille 123, et le terrain au Nord n'a pas été pris. Je n'aperçois pas les terrassements en H signalés dans le Bàràỳ partie O., mais il y a sans doute beaucoup trop d'eau.

« L'avenue O.-E. partant du Pr. Mébŏn vers l'Est se perd près d'Aṅkor Thom sur les feuilles 99 et 100 ; sa direction l'amène au quart inférieur de la ville, à mi-chemin entre la porte O. et l'angle S.-O. des remparts, ce qui correspond au tracé de nos cartes. On voit cette avenue cesser quand elle atteint le fond E. du Bàràỳ comme si elle s'arrêtait à la levée O. de Yaçodharapura. Le Pr. Mébŏn occidental est au plus tôt du règne de Sūryavarman I. Cet étrange monument qui, en réalité, n'est qu'une enceinte à nombreuses portes autour d'un bassin dont l'édifice central a disparu, a dû remplacer une construction légère bien plus ancienne ; les voies d'accès qui y conduisaient qui semblent en creux furent sans doute des canaux qui permettaient d'atteindre le point central du Bàràỳ quand les eaux étaient trop basses dans la partie orientale.

« Le temple du Bàkhèṅ est très net sur 132 avec une enceinte rectangulaire de



A B

Bâyon, tour centrale. — *A*, Vue du Nord-Ouest, travaux en cours. — *B*, Vue du Sud-Est (cf. p. 1117).

bassins-fossés dont l'axe est à 225 m. du centre du monument en direction S., à 375 à l'Ouest, à 600 à l'Est. De la colline part une avenue E.-O. vers l'Ouest qu'on peut suivre sur 1800 m., une autre vers l'Est sur plus de 1 km. ; celle-ci passe entre 6 bassins, 4 petits et 2 grands, et peut-être 2 autres plus grands plus à l'Est. Il se peut qu'une seconde enceinte de bassins-fossés vienne se placer à l'Est, entourant ces bassins en prolongement de la première suivant le plan pratiqué dans ces périodes anciennes. Une avenue S. est possible sur 800 m. (f. 157 et 167).

« Une ligne E.-O. prolonge le bassin-fossé S. d'Aṅkor Thoṃ vers l'Est.

« Un angle bizarre sur la f. 138 au-dessous de Tà Prohm éveille l'idée de canaux abandonnés. Un canal bien net artificiel continue l'angle vers l'Est après s'être incliné S.-E.-E. ; il prend la direction E. à l'aplomb de Bàt Čŭṃ ; une piste le suit qui conduit à Čau Srĕi Vĭbŏl, V. Tràč ou V. Bantāy, comme on voudra l'appeler. Piste et canal passent au Nord de l'espace de rizières sur la f. 141, marqué par un rectangle de levées sur nos cartes au Sud un peu E. du Srah Srăṅ ; ce fut un grand bassin en rapport avec Bàt Čŭṃ et sur son axe O.-E. et nos cartes ne montrent pas cette relation.

« *Bande 147-152* : angle S.-O. du Bàràỳ occidental.

« La levée S. du Bàràỳ présente une série d'étranges redents en bastions vers le Sud. Le Pr. Ak Yoṃ paraît visible sur 149.

« *Bande 153-164* : au Sud d'Aṅkor Thoṃ.

« Le Pr. Kravàn est très visible sur la f. 164. Le canal de vidange du bassin-fossé N. d'Aṅkor Vàt est très net.

« *Bande 165-176* : sur Aṅkor Vàt.

« La ligne de rizières entre levées effacées où nous voyons la trace de l'enceinte O. de Yaçodharapura à la suite du bord E. du Bàràỳ est très nette sur la f. 165.

« Une autre ligne, bien plus étroite sur la f. 161, paraît un écoulement du fossé O. d'Aṅkor Thoṃ en direction N.-S.

« J'ignore à quoi répond le grand *trapăṅ* en rectangle E.-O. dans l'angle N.-O. de l'axe E.-O. d'Aṅkor Vàt et de la route de la porte S. d'Aṅkor Thoṃ, exactement marqué sur nos cartes.

« La f. 171 montre qu'Aṅkor Vàt, comme tant d'autres monuments, a son axe E.-O. déplacé vers le Nord, donnant ainsi plus d'importance à la partie S. : le déplacement est de 1/37e de la largeur totale entre murs d'enceinte.

« Une ligne rigide N.-O. S.-E. file à 1 km. S.-O. du Pr. Kravàn ; elle rencontre la route du petit circuit à 1 km. au Nord de l'axe d'Aṅkor Vàt et à 750 m. à l'Est de la rivière ; on n'en voit pas la suite vers le Nord-Ouest. Prolongée en ce sens, elle atteint la rivière en face de l'avenue E.-O. du Phnoṃ Bàkhèṅ ; si on la continue vers le Sud-Est, il semble qu'on doive arriver à Lolei. Ce pourrait être l'ancienne jonction de Hariharālaya et de Yaçodharapura. Elle touche l'angle S.-O. d'un rectangle de levées E.-O. (250 m. × 150 m.) (f. 163) ; ce rectangle n'est pas marqué sur nos cartes ; il serait sur la mienne sous le mot « circuit » de « petit circuit ».

« *Bande 177-184*, par Aṅkor Vàt.

« Sur 177 et 178 les deux lignes d'eau N.-S. mentionnées précédemment se continuent clairement.

« *Bande 185-192*, Sud d'Aṅkor Vàt.

« La ligne de rizières entre levées disparues se coude nettement vers l'Est sur la f. 185. L'exutoire supposé du bassin-fossé O. d'Aṅkor Thoṃ descend jusqu'à elle sur

la f. 187 et ne la dépasse pas au Sud. La ligne de rizières coudée est moins visible après l'angle S.-O. du bassin-fossé d'Aṅkor Vàt, mais sa levée S. reprend plus nette jusqu'à la coupure de la route qui relie le Palace à Aṅkor Vàt; peut-être se relève-t-elle vers le Nord au droit de l'angle S.-E. du bassin-fossé d'Aṅkor Vàt.

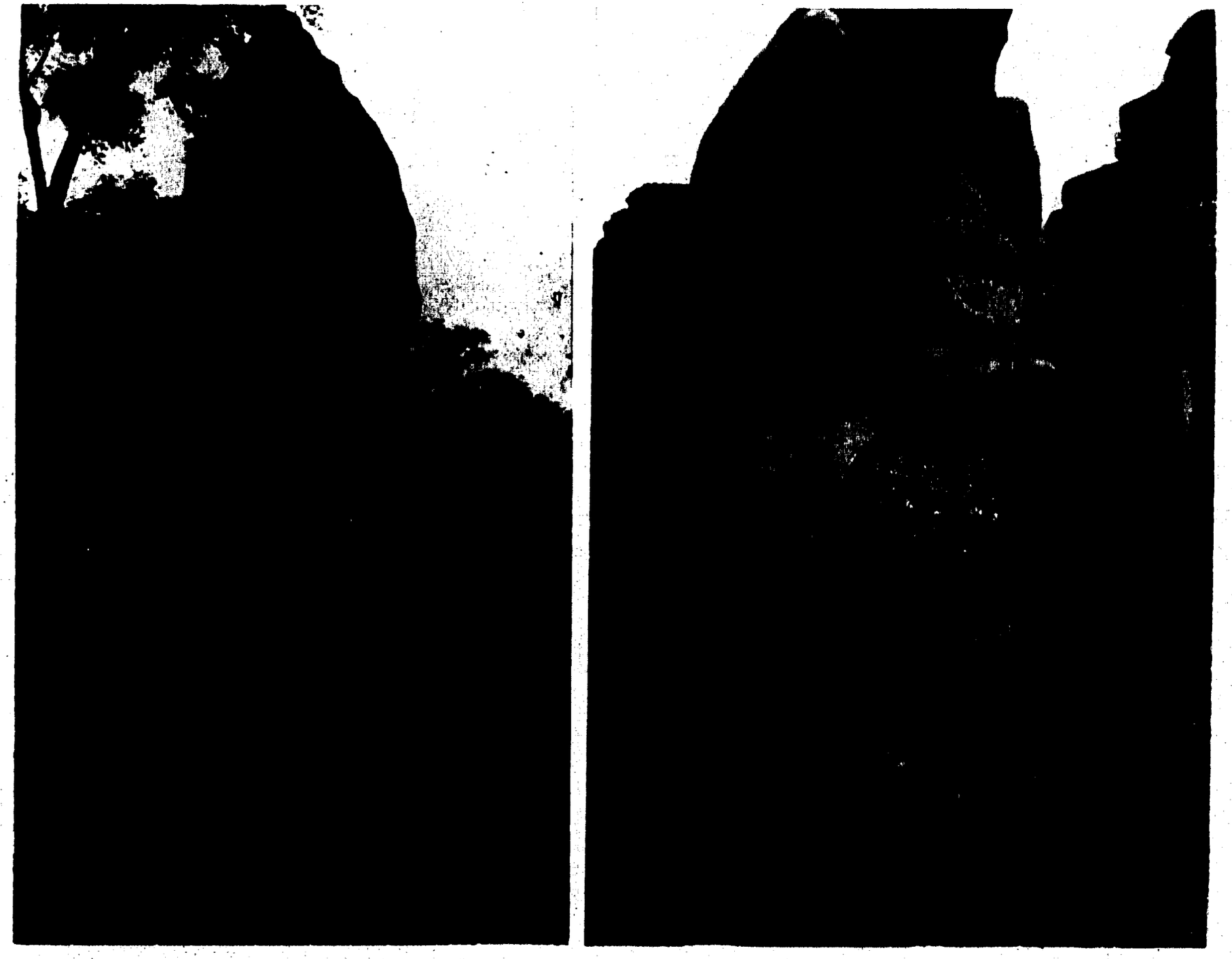
« Je crains fort que l'élargissement des levées qui prolongent la ceinture supposée de Yaçodharapura au delà de l'angle S.-E. du bassin-fossé d'Aṅkor Vàt et le prolongement de la levée S. vers l'Est un peu S. ne soit une imagination de Buat et Ducret, erreur que j'ai eu le tort de répéter, ainsi d'ailleurs que la carte au 100.000e. Absolument rien sur le terrain ni à l'Ouest ni à l'Est de la rivière n'en éveille l'idée sur les f. 191 et 192.

« Rivière : la rivière qui descend du Nord décrit de nombreuses sinuosités (f. 10, 11 et 23) et les modère quand elle tourne à l'Ouest sur la f. 23, se rectifie sur 22 où elle passe sous notre pont N. et est alors presque rigoureusement E.-O., sauf des boucles sur 50, 20, 18 et 48 au Nord de l'ancien cours supposé artificiel qui reste visible. Elle se coude vers le Sud-Ouest sur 47 et est encore plus sinueuse que sur nos cartes, puis prend un cours N.-S. remarquablement rigide sur 46, 65 (pont), 91, 106, 136, 172 (pont), 184. Elle se coude S.-O.-O., à 300 m., au Sud de la berge S. du bassin-fossé S. d'Aṅkor Vàt; elle n'a plus ensuite la même rigidité que dans son cours parallèle au côté O. d'Aṅkor Thom, mais sans être aussi sinueuse que dans son cours supérieur.

« Il semble qu'on sente une vague trace d'ancien cours vers le Sud-Est sur les f. 53 et 54. La rivière fait une boucle pour éviter le Spăn Thma qui est sur son cours N.-S. momentanément abandonné et notre pont est sur cette boucle. »

Bàyon. — Un travail des plus importants et qui fait le plus grand honneur à M. G. Trouvé a été la reprise de la tour centrale du Bàyon. Quelques pierres tombées des superstructures au cours d'un orage, en juin 1932, faisaient craindre une ruine imminente que la déplorable construction de cet immense monument rendait particulièrement menaçante. Après l'établissement des échafaudages nécessaires, il fut reconnu que seules les quatre faces de l'intrados de la voûte intérieure, qui monte à une grande hauteur, étaient en bon état, mais que toutes les superstructures qui les entourent et s'y appuient, étaient dans l'état le plus précaire. Les tranches verticales dont elles sont constituées, sans liaison aucune entre leurs éléments ni même entre elles, présentaient dans les deux sens un dévers voisin du hors d'aplomb du centre de gravité : isolées, ces tranches n'auraient que l'équilibre d'un mur mince et mal monté. De plus, un certain nombre de blocs de leurs assises, que rien n'assemble, étaient fissurés et devaient tomber en poussière quand on les déplaça. La circulation qui existe derrière la ceinture des tours à visages, était encombrée de blocs tombés des parties hautes ou de terres accumulées par le vent, sur une hauteur qui atteint parfois trois mètres. Le problème se trouvait encore compliqué par l'exiguïté de la terrasse supérieure qui interdisait l'installation au pied de l'édifice central des assises déposées.

Pour éviter les frais considérables d'un échafaudage sur toute la hauteur de la tour, celui-ci dut être posé sur le sommet des édicules accolés au *pràsàt* médian, réduisant ainsi la hauteur de près de 25 m. ; mais ces tours elles-mêmes ne pouvaient inspirer aucune confiance en raison de leur déplorable construction. Aussi tout l'échafaudage fut-il installé sur des étais lancés de l'une à l'autre. Le travail a été conduit par deux, puis quatre équipes opérant aux extrémités d'un ou de deux axes



BAYON. — Statue de Buddha trouvée dans une fosse du sanctuaire central (cf. p. 1117).

horizontaux. Au fur et à mesure de l'avancement du travail, les blocs descendus étaient entreposés sur les parties précédemment consolidées, ou étendus sur les forts planchers de l'échafaudage d'une façon régulière et équilibrée. Les blocs ont été remontés, scellés entre eux et avec ceux de la voûte solide, après qu'on eut opéré pour celle-ci les resserrements nécessaires. Les blocs retrouvés dans le couloir circulaire, dont la place put être identifiée, y furent remis avec une marque apparente ; les autres furent laissés au point de découverte. Le couronnement circulaire dont les joints sont, comme d'habitude rayonnants, a été descendu par tranches horizontales, reconstitué sur les planchers et reposé avec les reprises et les scellements nécessaires (pl. XXXIV).

Pour renforcer la consolidation du sommet de la tour, on a placé intérieurement un chaînage composé de cinq armatures en barres de fer de 0 m.025 de diamètre, scellées dans l'intrados, deux dans chaque sens. Ces armatures sont situées tous les deux mètres, et, pour achever la rigidité de l'ensemble, des crochets en fer ont été scellés dans les angles de la voûte reliant entre elles les surfaces d'intrados. Peut-être la même destination avait-elle été donnée par les constructeurs du Bàyon aux pièces de bois qui traversent le vide à l'intérieur de la voûte et qu'on peut voir encore en place.

Ce travail de consolidation du sommet de la tour du Bàyon fut suivi d'un sondage à l'intérieur du sanctuaire central dans la cavité autrefois béante et que COMMAILLE avait fait reboucher par mesure de précaution pour éviter des accidents. Les déblais qui furent extraits de ce puits, sans doute creusé par des chercheurs de trésors, contenaient des fragments d'une statue en grès d'un assez gros volume qui, réunis ensemble, ont permis de reconstituer un énorme buddha assis sur le nāga et reposant lui-même sur un double socle. On a pu descendre jusqu'à 14 mètres de profondeur à l'intérieur du puits en prenant soin de coffrer et d'étayer au fur et à mesure : arrivé à cette cote, il a fallu cesser les recherches à cause de la nappe d'eau qui est apparue. Il est curieux de noter que la nappe d'eau qui avait été trouvée à 11 mètres de profondeur dans le sondage du puits situé dans la galerie II Nord-Est, exécuté en juin 1920, correspondait à peu de chose près au même niveau.

A l'intérieur du sanctuaire central trois sondages horizontaux furent effectués à 12 m. 50 de profondeur qui ont permis de repérer les bords de l'ancienne fosse ménagée par les Khmèrs à l'intérieur du monument. Au cours des fouilles, indépendamment des morceaux de la grande statue de buddha et des pierres du socle, on a retrouvé à un niveau plus bas des fragments de sculptures, bas-reliefs, trois fragments de tuiles, des balustres, des morceaux de bois et une feuille d'or assez détériorée mesurant 0 m. 064 sur 0 m. 08. Enfin à 12 m. 50 de profondeur on trouva encore deux blocs de grès appartenant à l'assise supérieure du socle du grand buddha, une petite tête de buddha dont le corps était à l'entrée Ouest de la salle et enfin les deux pouces des mains du grand buddha.

Le Buddha put être reconstitué provisoirement, en attendant un emplacement définitif, dans la courette Ouest entre les enceintes I et II. Il mesure 3 m. 60 de hauteur sans son socle et 4 m. 75 avec socle. C'est une des plus belles pièces de sculptures qu'on ait jamais trouvées au Cambodge, et elle a le mérite, assez rare, d'avoir une origine connue, puisqu'il y a tout lieu de présumer qu'elle était l'idole primitive du Bàyon qu'abritait la tour centrale (pl. XXXV).

Phimānàkàs. — On a déposé, puis remis en place, après nettoyage et enlèvement des terres accumulées dans les joints, les pierres du soubassement du sanctuaire central, dans les angles Sud-Est et Sud-Ouest. Une souche d'arbre qui avait disloqué la maçonnerie a été enlevée. Quelques scellements et ancrages ont permis de donner à la maçonnerie refaite une solidité durable.

Prè Rup. — Les travaux ont continué par le dégagement des constructions situées à l'intérieur des première et deuxième enceintes, au Sud-Est et au Sud de la pyramide centrale, c'est-à-dire: les gopura Sud (B^{III}) et G^3 des enceintes I et II (Lajonquière, *Inv.*, vol. III, p. 213, fig. 67); — la salle longue E^2 située à l'intérieur de l'enceinte I, le long du mur Est de ladite clôture; — la salle longue située à l'intérieur de l'enceinte II, le long du mur Sud de la première enceinte, dans le prolongement de la salle dégagée pendant le 2e semestre 1932; — les deux salles longues, terminées aux extrémités par deux petites salles ouvertes sur l'intérieur, à l'Est et à l'Ouest du gopura I Sud. Les piliers en grès de ces porches d'entrée au centre des façades Nord de ces bâtiments ont été, soit redressés, soit remis en place et consolidés quand ils étaient tombés. La plupart des blocs de la corniche qui s'était écroulée ont été remontés à leur ancienne place. Les piédroits des portes d'entrée ainsi que ceux des portes situées entre le corps central et les petites salles extrêmes ont été également remis en place. Les ouvertures en façades de ces salles extrêmes, composées de piliers en grès, ont été plus ou moins reconstitués, suivant l'état où furent trouvés ces piliers. De nombreux blocs tombés près de ces porches ont été remontés sur les murs. On a également remonté plusieurs blocs du mur d'enceinte I près de l'angle Sud-Est.

On a enlevé les déblais rejetés au bas de l'escalier Sud de la pyramide centrale lors du dégagement de la partie supérieure: on a trouvé au cours de ce travail plusieurs morceaux de statues en grès, des fragments d'un piédestal important et ceux du lion qui se dressait sur le socle d'échiffre Ouest de l'escalier Sud. On a également trouvé de petites poteries communes contenant des débris d'os calcinés.

On a commencé ensuite le dégagement de la salle en longueur située au Sud du gopura I Ouest, à l'intérieur de cette même enceinte. Cette salle avait son mur de façade Est en latérite complètement renversé à l'intérieur. Il est à noter que les pierres de ce mur renversé ne reposaient pas sur le dallage même de ce bâtiment, mais sur une couche de terre d'une épaisseur moyenne de 0 m. 60. En enlevant ces terres, on a trouvé sur le dallage en brique mis au jour des débris de poteries, des rouleaux de pesanī et plusieurs tuiles ou débris de tuiles à couverte blanche. La chute de la toiture en charpente a donc dû précéder la chute du mur de façade d'un temps assez long, à en juger par le remblai qui s'est formé entre les deux époques. On a pu remonter le mur ainsi renversé assises par assises: deux fenêtres avec cadre en grès et barreaux ronds également en grès ont été remises à leur place primitive dans le dit mur reconstruit.

On a redressé également les montants des portes intérieures. Concurremment avec ce travail, on a dégagé dans l'enceinte Sud II toute la cour intérieure entre les gopuras I et II Sud et l'angle Sud-Ouest du mur d'enceinte (pl. XXXVI). On a trouvé, entre le mur Nord du bâtiment en longueur longeant le mur d'enceinte I (omis sur le plan Lajonquière, III, fig. 67) et la base du dit mur d'enceinte, de nombreuses poteries de dimensions et formes très variées. Comme ces poteries contenaient des dé-



A



B

PRÈ RUP. — *A*, Vue Sud du gopura Sud de la 2e enceinte. — *B*, Intérieur de la 2e enceinte. Après les travaux de dégagement (cf. p. 1118).

bris d'ossements calcinés, on peut supposer qu'il y avait là un lieu funéraire qui d'ailleurs ne peut remonter très loin, vu le peu d'ancienneté de certaines pièces. Ce dépôt, bien mieux que le pseudo-sarcophage de la façade Est, justifie le mot de cimetière appliqué par les indigènes à ce temple.

On a abattu tous les arbres qui se trouvaient dans cette cour et dont la solidité aurait été très compromise par l'enlèvement des terres : les terres et déblais sont transportés au moyen du Decauville par une brèche du mur d'enceinte extérieur en dehors et à l'Ouest du monument.

Des recherches ont été faites à l'Est de l'entrée principale du temple pour retrouver la continuation de la chaussée d'accès dallée en latérite et les bornes en grès qui jalonnaient jadis cette chaussée. On a retrouvé trois bornes complètes et neuf bases encore en place : en enlevant la terre, on a découvert tout près de la route 66 qui passe là, un dallage en briques sur lequel étaient des débris de tuiles : on se trouve peut-être en présence de l'emplacement d'un ancien gopura relié au gopura II Est par une chaussée en latérite de 4 m. 50 de largeur. La route actuelle coupe cette chaussée assez malencontreusement. A l'Est de la plate-forme en briques on a retrouvé un dallage en latérite de 4 m. 00 × 2 m. 00 : au Nord-Est de cette petite terrasse on a exhumé un lion semblable à ceux placés devant le gopura II Est Un projet de modification du tracé de la route 66 qui passe beaucoup trop près de l'entrée principale du temple a été proposé au service des Travaux publics.

Terrasse bouddhique inédite. — En allant repérer la terresse bouddhique F (1), à l'intérieur d'Aṅkor Thom, M. Trouvé a découvert, à 50 mètres au Sud de cet ouvrage, d'autres vestiges ayant appartenu à une ancienne terrasse bouddhique. Parmi quelques blocs de grès à moitié enterrés, il y avait un petit piédestal circulaire, assez grossier, et une borne sculptée qui ont été ramenés au dépôt. Cette dernière est un prisme de section rectangulaire, couronné par uue voûte d'arête butée par des frontons sur les quatre faces. Le dessin des tuiles est indiquée sur la voûte et le faîtage recevait une série d'épis disparus actuellement. Sur une des grandes faces se trouve un personnage accroupi, non achevé. Sur l'autre, il n'y a qu'une simple niche. Les parois verticales de la borne sont curieuses et le décor semble représenter des vagues et poissons.

Yaçodharapura I. — Les recherches sur la première ville d'Aṅkor, conduites par M. V. Goloubew, commencent à donner des résultats appréciables. Au pied même du Phnom Bàkhèn dont trois escaliers sur quatre ont été retrouvés, se dégagent les traces nettes d'une enceinte, fossés, levées de terre et gopura axés ; celui de l'Est a montré ses fondations sous les maçonneries d'une terrasse de basse époque qui recouvrait les dernières marches de l'escalier. D'autres vestiges, encore difficiles à interpréter, se reconnaissent entre cette enceinte centrale et la double levée qui forme l'angle S.-O., seule partie de la vieille ville qui n'ait pas disparu dans les remaniements des nouvelles et surtout dans la construction d'Aṅkor Thom sous Jayavarman VII ; ce groupe de levées semble correspondre au bord E. du Bàràỳ

(1) *BEFEO.*, XVIII, n° 8, p. 27 et plan I.

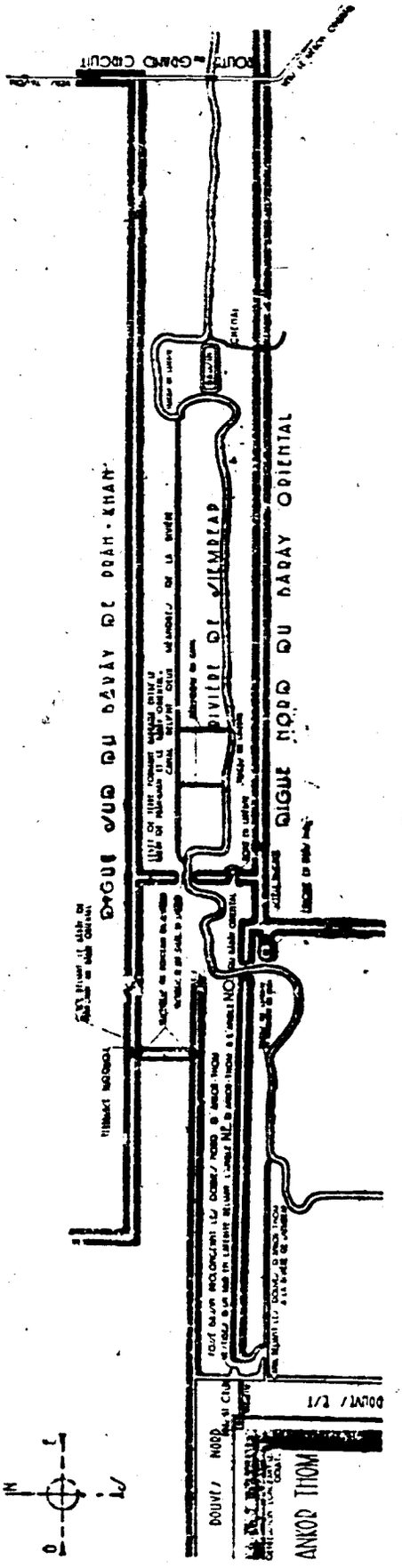


Fig. 52.

Occidental où vient finir une chaussée que le levé d'avion indique comme conduisant du premier îlot central à la vieille ville ; il ne se continue plus ensuite entre ce bord et Aṅkor Thoṃ.

Chaussées et canaux autour d'Aṅkor Thoṃ. — M. Trouvé a poursuivi autour d'Aṅkor Thoṃ ses recherches motivées par la découverte en 1932 de levées de terre et d'anciens canaux semblant appartenir à un système hydraulique encore ignoré. Voici des extraits de ses rapports :

« *Mur en latérite reliant le coin Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au coin Nord-Ouest du Bàrày Oriental* (1). — Ce mur et la levée de terre qui l'accompagne (vestiges signalés l'année dernière) ont été démolis et coupés pour laisser passer la rivière de Siem Rāp. Des travaux de recherches et de fouilles, exécutés à l'Est de la rivière, ont fait connaître que la levée de terre arrive à quelques mètres au Nord de l'angle Nord-Ouest du Bàrày, se retourne à 90° pour venir buter contre le bassin, tandis que les fondations du mur s'arrêtent brusquement, dans l'alignement Nord-Sud de l'abri à stèle de cet angle.

« *Vestiges découverts au Nord et au Nord-Ouest du Bàrày Oriental* (2). — D'autres recherches, faites au Nord et au Nord-Ouest du Bàrày ont amené la découverte d'anciens vestiges : édicule, levées de terre, pont, bassin, canaux, etc., à savoir :

« a) *L'adduction d'eau du Bàrày de Práḥ Khǎn.* — Comme je l'ai signalé l'année dernière, un fossé-bassin, dont on perd les traces vers la rivière de Siem Rāp, longe le mur reliant l'angle Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au Bàrày Oriental. Or, au Nord-Ouest de ce dernier, j'ai trouvé les traces d'un canal faisant communiquer ce fossé-bassin avec le Bàrày de Práḥ Khǎn. En suivant son cours, on

(1) Voir fig. 52.
(2) *Ibid.*

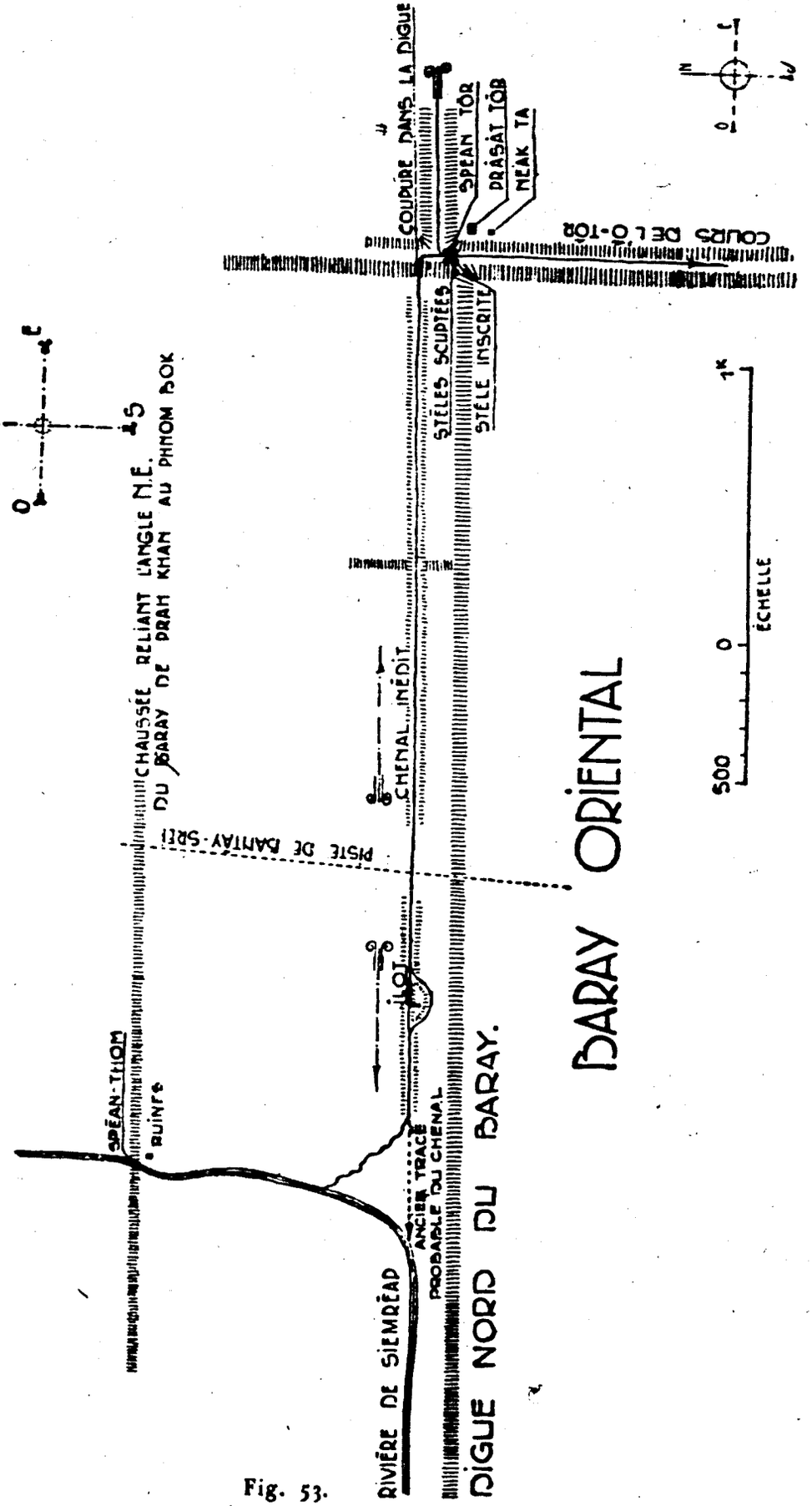

BARAY ORIENTAL
DIGUE NORD DU BARAY.
RIVIÈRE DE SIEMRÉAP
ANCIEN TRACÉ PROBABLE DU CHENAL
ÎLOT
CHENAL INÉDIT
PISTE DE BANTAY-SREI
CHAUSSÉE RELIANT L'ANGLE N.E. DU BARAY DE PRAH KHAN AU PHNOM BOK
SPÉAN-THOM
RUINES
COUPURE DANS LA DIGUE
STÈLES SCULPTÉES
STÈLE INSCRITE
SPÉAN TÔR
PRASAT TÔR
NEAK TA
COURS DE L'O-TÔR
ÉCHELLE
500
0
1K
N
O
E
S

Fig. 53.

aperçoit une dépression, encadrée par deux légères levées de terre latérales. A l'endroit où les digues du fossé-bassin et du Bàràỳ sont coupées, on trouve de nombreux blocs de latérite qui ne peuvent être que les vestiges de deux ponceaux, en latérite, sous lesquels passait le canal.

« b) *Un édicule en grès*, ruiné actuellement, existe à une cinquantaine de mètres, à l'Ouest de la stèle de l'angle Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental. Il reposait sur une vaste plate-forme en grès et latérite et devait être couvert d'une construction légère en tuiles dont on a retrouvé quelques fragments au cours des fouilles.

« c) *Une levée de terre reliant la digue Nord du Bàràỳ Oriental à la digue Sud du Bàràỳ de Práḥ Khằn.* — Entre la digue Nord du Bàràỳ et la rivière de Siem Rāp, cette levée traverse une dépression sur laquelle un pont en latérite (également inédit) a été jeté. Elle continue, ensuite, vers le Nord, et à sa rencontre avec la rivière, on trouve un grand nombre de blocs de latérite, sur la berge Nord, dont plusieurs, encore en place, semblent avoir appartenu à l'ancienne culée d'un pont ou d'un barrage.

« d) *Un canal reliant deux méandres de la rivière de Siem Rāp.* — Entre les digues du Bàràỳ Oriental et de celui de Práḥ Khằn, à l'Ouest du grand circuit (route Mèbôn Oriental — Tà Sòm) il existe deux grands méandres rompant le cours rectiligne de la rivière. Au milieu de celui qui se trouve le plus près de l'angle Nord-Ouest du Bàràỳ oriental, passe la levée de terre décrite en *b*. Entre les extrémités de l'autre, dans le prolongement de la rivière, se trouve un bassin, entouré d'une petite diguette, ayant une forme à peu près rectangulaire, très allongée. Peut-être est-ce l'ancien tracé de la rivière qui aurait été détournée après coup. Les deux méandres sont reliés par un canal dérivatif, parallèle aux digues des Bàràỳ et possédant deux déviations perpendiculaires, qui se jettent dans la rivière, entre ses extrémités. Ce canal aboutit, d'une part près des vestiges en latérite rencontrés sur la berge Nord de la rivière (anciennes traces de culée ?), d'autre part en amont de quelques blocs de latérite, trouvés également sur la même berge Nord. Il en reste très peu, mais, étant donné leur position, il est probable que ces pierres sont les restes d'un ancien barrage qui alimentait le canal dérivatif. Un autre petit canal existe au Sud de la rivière, non loin du grand circuit. J'ai l'impression que ce dernier, traversant la digue Nord du Bàràỳ Oriental (complètement évasée à cet endroit) est de basse époque et a dû être exécuté par les indigènes, pour leurs cultures.

« e) *Un canal longeant la digue Nord du Bàràỳ Oriental, depuis l'angle Nord-Est de ce bassin jusqu'à la rivière de Siem Rāp* (1). — A l'endroit où la rivière de Siem Rāp est déviée brusquement de son cours, au Nord du Bàràỳ, je n'ai rencontré aucune dépression sur la rive Sud de cette rivière, indiquant l'amorce de son ancien cours à travers le Bàràỳ. Par contre, j'ai noté l'existence d'un chenal longeant la digue Nord du Bàràỳ, depuis l'angle Nord-Est jusqu'à la déviation de la rivière. Ce chenal, situé généralement à 150 mètres environ, de la levée de terre Nord, est encaissé entre deux petites diguettes, peu visibles par endroits, surtout vers la piste actuelle de Bantāy Srĕi où se trouverait, il me semble, un point haut. Vers ses extrémités, son lit se

(1) Voir fig. 53.

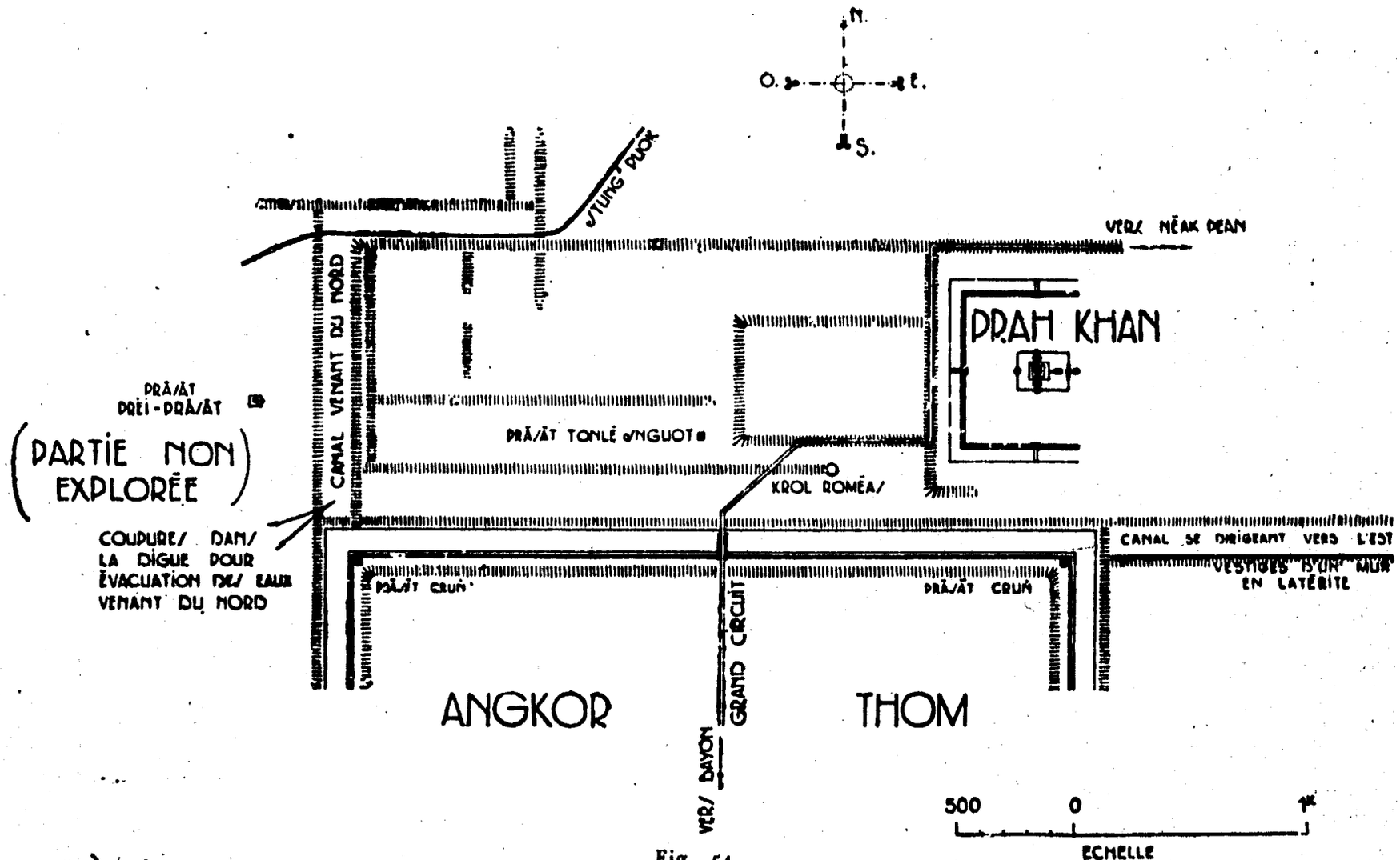

N.
O.
E.
S.
STUNG PUOK
VERS NĒAK PEAN
PRAH KHAN
PRĀSĀT PREI-PRĀSĀT
(PARTIE NON EXPLORÉE)
CANAL VENANT DU NORD
PRĀSĀT TONLĒ SNGUOT
KROL ROMĒAS
COUPURES DANS LA DIGUE POUR ÉVACUATION DES EAUX VENANT DU NORD
CANAL SE DIRIGEANT VERS L'EST
VESTIGES D'UN MUR EN LATÉRITE
PRĀSĀT CRUN
PRĀSĀT CRUN
GRAND CIRCUIT
ANGKOR
THOM
VERS BAYON
500
0
1K
ECHELLE

Fig. 54.

creuse et les eaux semblent suivre deux directions, l'une vers la rivière, l'autre vers l'Est. Vers la rivière, le chenal se rétrécit et s'y jette par un boyau profond et sinueux. De l'autre côté, les eaux devaient traverser une mince coupure dans la digue prolongeant la levée de terre Est du Bàrày, pour aller se jeter dans l'Ó Tôr au Nord du Spăn Tôr.

« La coupure et le boyau par lesquels les eaux du chenal s'écoulent ne me semblent pas être de l'époque de ce dernier. La première a dû être réduite, après coup, pour permettre un passage facile sur la digue. D'autre part, la façon dont aboutit le chenal dans la rivière, n'est pas normale ; son lit a dû être bouché et devait, auparavant, aboutir directement dans la rivière.

« En tout cas, une chose certaine, c'est que le Bàrày Oriental est protégé contre les eaux de ruissellement. Celles-ci sont canalisées, au Nord, par le chenal décrit ci-dessus, et par la rivière de Siem Răp ; à l'Ouest, par ce même cours d'eau ; à l'Est, par l'Ó Tôr, canal construit par les Khmèrs, longeant, lui aussi, la digue Est du bassin. Il n'y aurait donc eu que la partie Sud de cette immense pièce d'eau qui n'aurait pas été défendue contre les eaux de surface. Mais on sait que la dénivellation générale du terrain, dans les environs d'Aṅkor, accuse une pente du Nord au Sud et que toutes les eaux se dirigent vers le Tonlé Sàp. Donc, il n'y avait aucune raison d'exécuter un canal recueillant les eaux de ruissellement au Sud du Bàrày.

« *Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thoṃ* (1). — Les levées de terre formant rives intérieures et extérieures des douves Ouest d'Aṅkor Thoṃ se prolongent vers le Nord et forment une dépression identique à ce fossé-bassin. Arrivées au Stŭṅ Pûok, elles bifurquent vers l'Est sur 800 mètres environ, puis, de nouveau, reprennent leur direction première. Vers cet endroit, je les ai suivies sur une cinquantaine de mètres ; après, je ne sais où elles vont.

« La dépression est peu visible au Nord, mais s'accentue vers le Sud, pour arriver au niveau des douves. Ne serait-ce pas un ancien canal de dérivation, exécuté par les Khmèrs, pour envoyer les eaux de ruissellement dans les fossés-bassins de la Ville Royale ? Dans ce cas, je ne vois pas pourquoi son cours aurait été interrompu par la rive extérieure Nord des douves et par la levée qui le traverse à l'endroit où il bifurque vers le Nord, près du Stŭṅ Pûok. Il est vrai que ces barrages ont pu être exécutés, après coup, à l'époque où furent coupées les levées de terre, à l'angle Nord-Ouest d'Aṅkor Thoṃ, pour écouler les eaux de ce chenal.

« Au cours de ces recherches, j'ai rencontré d'autres ouvrages khmèrs, non moins intéressants. La rive Sud du chenal (pendant le parcours Est-Ouest de celui-ci), se prolonge vers l'Est et aboutit à l'angle Nord-Ouest de la digue entourant Práḥ Khăn. En outre, une chaussée part de Kròl Romăs et rejoint la rive Est du chenal, non loin d'Aṅkor Thoṃ. Une autre, passant au Nord du Pràsàt Tonlé Snuot, se trouve dans l'alignement du Pràsàt Prei Pràsàt ; elle cesse entre ces ruines et le chenal.

« *Vestiges découverts au Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ* (2). — Le coin Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ est relié au coin Sud-Ouest de Tà Prohm par une levée de terre. A l'angle de la Ville royale, elle part de la rive extérieure des douves Est, à une vingtaine de

(1) Voir fig. 54.
(2) Voir fig. 55.

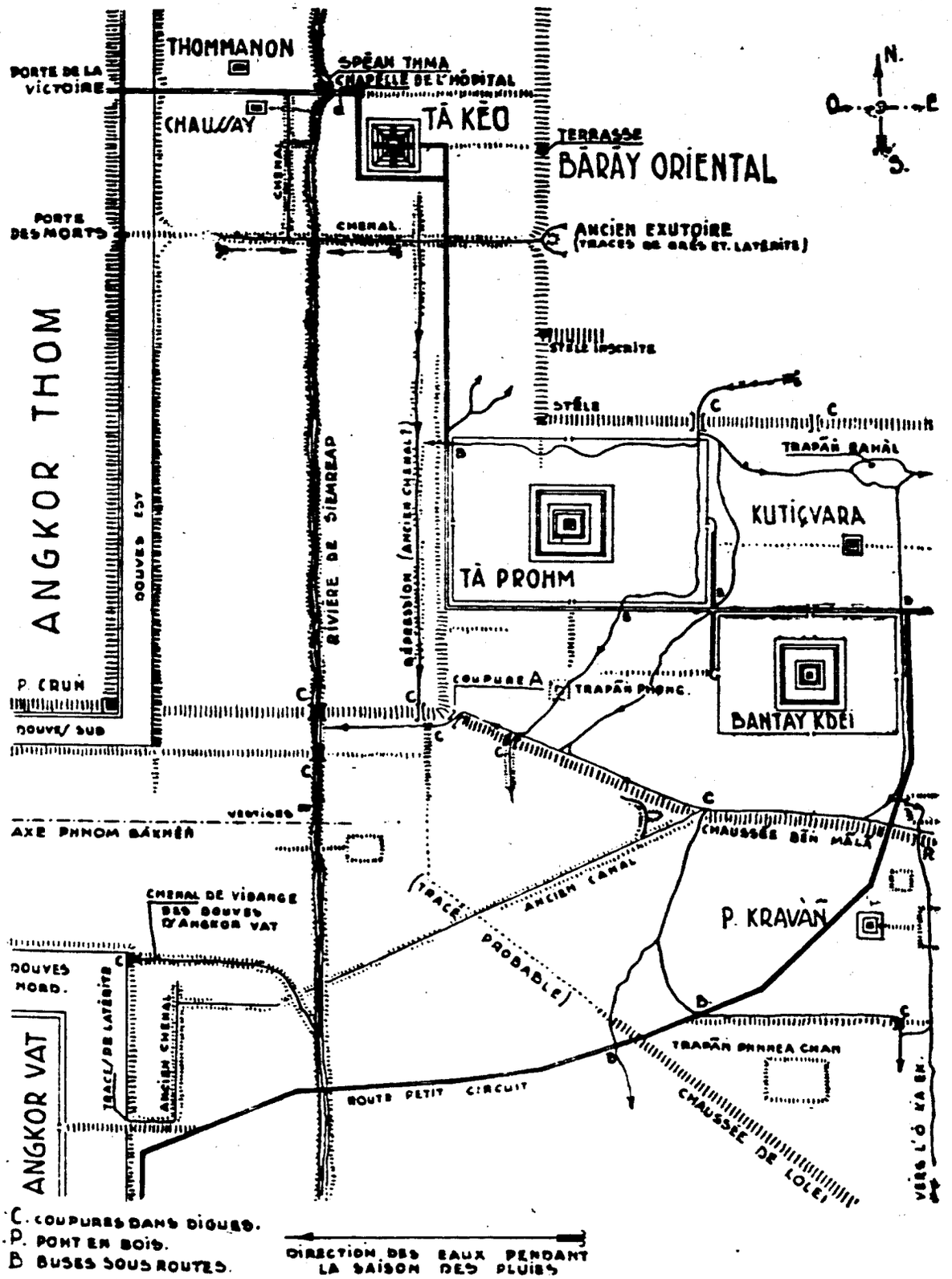

THOMMANON
SPEAN THMA
CHAPELLE DE L'HÔPITAL
PORTE DE LA VICTOIRE
CHAUSSAY
TÀ KÉO
TERRASSE
BÀRÀY ORIENTAL
N.
O.
E.
S.
PORTE DES MORTS
CHEMAL
ANCIEN EXUTOIRE
(TRACES DE GRÈS ET LATÉRITE)
STÈLE INSCRITE
STÈLE
ANGKOR THOM
DOUVES EST
RIVIÈRE DE SIEMREAP
DÉPRESSION (ANCIEN CHEMAL)
TRAPÀN BAMÀL
KUTIÇVARA
TÀ PROHM
P. CRUN
DOUVE SUD
COUPURE A
TRAPÀN PHONG
BANTAY KDEI
VESTIGES
AXE PHNOM BÀKHÈN
CHAUSSÉE BÈN MÀLÀ
CHEMAL DE VIDANGE DES DOUVES D'ANGKOR VAT
TRACÉ PROBABLE
ANCIEN CANAL
P. KRAVÀN
DOUVES NORD
TRACÉ DE LATÉRITE
ANCIEN CHEMAL
ANGKOR VAT
ROUTE PETIT CIRCUIT
TRAPÀN PHNREA CHAN
CHAUSSÉE DE LOLEI
VERS L'Ô KA EK
C. COUPURES DANS DIGUES.
P. PONT EN BOIS.
B BUSES SOUS ROUTES.
DIRECTION DES EAUX PENDANT LA SAISON DES PLUIES

Fig. 55.

mètres au Nord du Pràsàt Čruṅ, dans une direction Est-Ouest, et bute contre l'autre partie de digue, perpendiculaire, venant de Tà Prohm. Un petit chenal longe le versant Sud du premier tronçon de levée ; il vient de l'Est pour se déverser dans la rivière de Siem Rāp. Cette levée de terre est reliée à la chaussée de Bĕṅ Mālā par une autre digue qui rencontre cette dernière au Sud-Ouest de Bantāy Kdĕi. A cet endroit, les levées sont évasées et peu distinctes. Un peu plus loin, part un ancien canal, asséché actuellement, bordé de deux diguettes, qui se dirige vers Aṅkor Vàt. En cherchant à le suivre, j'ai perdu plusieurs fois ses traces dans la brousse. Il est coupé par la rivière de Siem Rāp et par le petit chenal de vidange d'Aṅkor Vàt.

« La rive extérieure des douves Sud d'Aṅkor Thoṃ se prolonge vers l'Est par une autre digue. A une centaine de mètres à l'Est de la rivière de Siem Rāp, son tracé qui ne se reconnaît plus guère, devait aboutir à une autre levée de terre, perpendiculaire, venant, il me semble, de la chaussée de Bĕṅ Mālā et disparaissant, à son tour, au Sud du petit chenal désigné ci-dessus, à 100 mètres (approximativement) du coin de la digue joignant l'ancienne ville à Tà Prohm. A sa rencontre avec la chaussée de Bĕṅ Mālā, le tracé est incertain, et j'ai l'impression qu'il devait obliquer pour rejoindre la voie khmère reliant Aṅkor Thoṃ au groupe « Lolei-Bàkoṅ-Práḥ Kô », voie de communication facile à repérer au kilomètre 13 du grand circuit, au Sud de Pràsàt Kravàṅ.

« (Au cours de ces recherches, j'ai noté l'existence de plusieurs sraḥ, trapāṅ, levées de terre, tertres, indiqués sur le croquis.)

« Une dépression existe entre les deux levées de terre. Partant de l'angle Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ, elle prolonge les douves Sud de la ville jusqu'à la rivière de Siem Rāp. A l'Est du cours d'eau, elle semble se confondre avec les terrains avoisinants.

« On constatera que cette dépression est identique à celles que j'ai découvertes au Nord-Est et au Nord-Ouest de la ville royale. Il y avait donc un véritable réseau de canaux et de levées de terre tout autour d'Aṅkor Thoṃ.

« *Ouvrages situés à l'Ouest d'Aṅkor Thoṃ* (1). — La chaussée qui joint la digue Est du Bàràỳ Occidental à la porte Ouest d'Aṅkor Thoṃ, se poursuit à l'intérieur du Bàràỳ par une petite diguette qui se perd à l'Est du Phum Kŭk Thnòt. Peut-être sont-ce les traces de l'ancienne voie khmère passant non loin du Phnoṃ Srŏk et se dirigeant vers Svày Ček (2). Cette chaussée aurait été coupée ensuite lors de la construction du Bàràỳ Occidental.

« Une autre petite diguette existe à l'intérieur de l'immense bassin. Parallèle à la levée de terre Est du Bàràỳ, elle part de la digue Nord (à 500 m. environ de l'angle Nord-Est) pour se perdre vers le Phum Bàràỳ.

« La levée de terre Est du Bàràỳ Occidental se prolonge vers le Nord (3). Elle est traversée par le Stŭṅ Pûok. Je l'ai suivi sur 400 mètres environ, au Nord de ce cours d'eau, mais j'ai dû abandonner la recherche, la forêt devenant trop épaisse. Une autre digue lui est parallèle ; elle part du Bàràỳ et va vers le Nord, je ne sais où.

---

(1) Voir fig. 55.

(2) « Chaussée dont le tracé schématique est indiqué sur la carte archéologique de l'ancien Cambodge, dressée par M. Lunet de Lajonquière. »

(3) « Chaussée indiquée sur la même carte archéologique ; mais par erreur M. Lunet de Lajonquière la fait bifurquer dans la direction Est-Ouest, au Nord d'Aṅkor Thoṃ. »

« Comme je le dis plus haut, une dépression bordée de deux immenses levées de terre prolonge les douves Ouest d'Aṅkor Thoṃ vers le Nord. Sur sa rive Ouest, près de l'angle Nord-Ouest de la ville royale se trouve une coupure A d'où s'échappent les eaux de ruissellement. J'ai recherché la direction qu'elles prenaient. Elles sont canalisées entre deux diguettes formant chenal, et se dirigent, soit vers l'Ouest, soit vers le Sud. Le premier chenal suit le tracé indiqué sur la figure 52, traverse la levée de terre prolongeant la digue Est du Bàràỳ Occidental et poursuit son cours vers l'Ouest, vers le Phnoṃ Ruṅ, paraît-il. L'autre longe la rive extérieure des douves Ouest de la ville et se retourne à angle droit, vers l'angle Nord-Est du Bàràỳ Occidental. Les eaux de ruissellement de ce chenal arrivent dans le Trapâṅ Prei, par la coupure B en ressortant par la coupure C pour aller se déverser dans le Bàràỳ par une dépression profonde dans la digue Est, à quelques mètres de l'angle Nord-Est.

« Il se pourrait donc que le Bàràỳ Occidental ait été alimenté autrefois par les eaux venant du Nord. Celles-ci arrivaient, soit de la dépression qui prolonge les douves Ouest d'Aṅkor Thoṃ, vers le Nord, soit des douves elles-mêmes. Dans ce dernier cas, il faudrait rechercher les canalisations souterraines qui, passant sous leurs rives, reliaient ultérieurement ces fossés-bassins au chenal desservant le Bàràỳ. Dans le même ordre d'idées, il faudrait rechercher également les conduites qui, passant sous la rive extérieure des douves Est, reliaient autrefois ces dernières à la dépression longeant le mur en latérite que j'ai signalé (mur joignant le coin N.-E. d'Aṅkor Thoṃ au coin N.-O. du Bàràỳ Oriental). Si ces canalisations existaient, on aurait ainsi la liaison directe entre la rivière de Siem Rāp, les douves d'Aṅkor Thoṃ et le Bàràỳ Occidental.

« Au cours de ces différentes recherches j'ai rencontré plusieurs levées de terre, plus ou moins importantes, indiquées sur la figure 56.

« *Ouvrages situés à l'Est d'Aṅkor Thoṃ* (1). — Dans l'axe Est-Ouest de la Porte des Morts, il existe deux canaux encadrés de levées de terre. L'un venant d'Aṅkor Thoṃ se dirige vers la rivière de Siem Rāp ; l'autre venant du Bàràỳ Oriental se dirige également vers le même cours d'eau. Le premier devait, autrefois, communiquer avec les douves de la ville, mais à une centaine de mètres de la Porte des Morts, j'ai perdu ses traces et n'ai pas pu voir son raccord avec les fossés-bassins. Les traces du deuxième chenal sont beaucoup moins visibles entre le petit circuit et le Bàràỳ ; mais, juste dans son alignement, dans la digue Ouest du Bàràỳ, il existe une coupure dans laquelle on trouve latérite et grès. Je ne serais pas étonné que cet ancien cours d'eau artificiel fût le canal de vidange du Bàràỳ Oriental quand la rivière fut détournée de son cours. Sur ses berges, à la rencontre d'une autre dépression perpendiculaire venant de Tà Kèv se trouvent deux bornes sculptées. L'une représente sur ses quatre faces des devatā placées debout dans une niche. L'autre a ses faces unies ; elle est couronnée par un Nandin dont une partie de la tête manque.

« Un autre canal perpendiculaire, placé entre Čau Sày et la rivière, se jette dans le premier des deux canaux que je viens de signaler. Bordé également de deux banquettes, il semble avoir deux pentes, l'une vers le Nord, l'autre vers le Sud. Je ne l'ai suivi que jusqu'à la route accédant à la Porte de la victoire ; après, je ne sais où il va. Enfin, un autre canal identique relie ce dernier à la rivière de Siem Rāp. Il se trouve à peu près dans l'alignement de Tà Kèv. »

(1) Voir fig. 56.

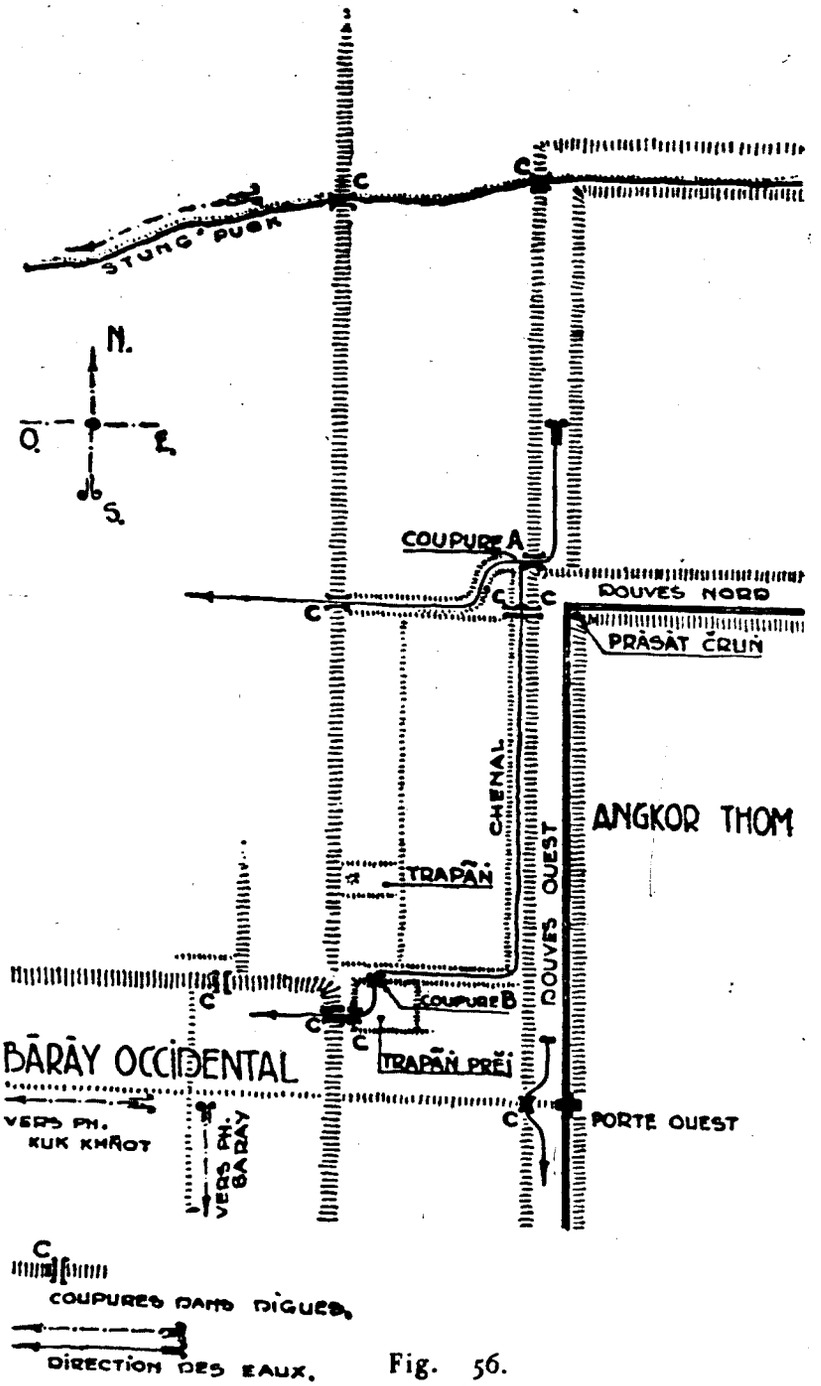


Fig. 56.

Práḥ Kô. — Sous la direction de M. Trouvé, les tours, après un dégagement complet de la broussaille serrée qui les masquait, ont été nettoyées, et nombre de leurs parties sculptées, notamment leurs admirables linteaux, ont été remis en place ou consolidés. La terrasse, presque insoupçonnée, qui réunissait les six tours, a pu être reconstituée avec ses quatre perrons, leur garde de lions trapus et leur avant-garde de Nandin couchés. Les enceintes ont été dégagées et les faibles restes des gopura II qui les coupaient, comme des salles qu'elles encadraient, ont été mis au jour, sans malheureusement apporter des renseignements bien nets sur leurs dispositions.



A



B

PRÀSÀT AK YOM. — *A*, Vue des faces Est du sanctuaire principal et du gradin supérieur de la pyramide. — *B*, Vue Sud-Est du monument (cf. p. 1128).

On a également dégagé le gopura III Ouest tout en latérite et sur plan cruciforme. Les piliers de grès des porches ont presque tous disparu : ils ont dû être employés comme parement extérieur de la terrasse bouddhique située entre ce gopura et celui de l'enceinte II. Les salles latérales ont leurs murs presque partout écroulés : seules les façades Est de l'aile Sud subsistent. L'ensemble était recouvert d'une toiture légère se butant contre les tympans en grès décorés. Entre les gopuras Est II et III, une allée de bornes a dû exister, car au cours des travaux de dégagement du gopura Est III on a trouvé des morceaux de ces bornes.

Au Sud du bassin formant enceinte III et près du gopura Est, on a trouvé une statue de dvārapāla grandeur nature. Une autre statue fut trouvée à l'angle Nord-Est de l'enceinte II.

En même temps certains travaux de consolidation ont été exécutés : on a rempli les vides au-dessus des linteaux en grès remis récemment en place au-dessus des portes d'entrée des trois sanctuaires de la rangée et au-dessus des fausses portes Sud et Ouest du sanctuaire Sud-Est (rangée Est) et à la fausse porte Ouest du sanctuaire Nord-Est (rangée Est).

Des étais en béton armé ont été placés provisoirement pour soutenir les murs Sud des salles longues près des gopuras Est entre les enceintes I et II.

Pràsàt Ak Yom. — Ce curieux monument, enfoui en partie dans la digue Sud du Bàràỳ, dont le dégagement avait commencé à la fin de 1932, se présente maintenant comme une pyramide à trois gradins et multiples sanctuaires autour d'un pràsàt central. C'est le premier temple d'art primitif en pyramide qui ait été trouvé jusqu'à présent. Cette découverte pose divers problèmes. Nous nous contenterons de reproduire des extraits des rapports de M. Trouvé (1), qui a découvert le monument et en a dirigé le dégagement :

Premier semestre 1933. « Le sanctuaire principal est érigé sur une pyramide, en briques, dont on connaît, actuellement, deux gradins (pl. XXXVII). Sur le gradin inférieur, on a dégagé deux sanctuaires d'angle (Sud-Est et Sud-Ouest), et découvert deux autres, intermédiaires, ce qui porterait à douze le nombre d'édifices secondaires, entourant la tour principale. Peut-être les fouilles révéleront-elles l'existence d'un troisième gradin avec édicules. Elles ne sont pas assez avancées pour être bien affirmatif sur ce point, mais, le niveau, assez bas, des terres avoisinantes, laisse supposer que cette troisième plate-forme existe.

« Le sanctuaire principal, de forme carrée en plan ouvert aux quatre points cardinaux, repose sur un haut soubassement, en briques, interrompu par les quatre emmarchements accédant aux portes.

« Les portes Est et Ouest ont été dégagées fin 1932. Celle qui est située au Nord, a ses éléments décoratifs en place. Ils s'inclinent fortement vers l'extérieur et sont soutenus provisoirement par des chandelles en bois. Les colonnettes décoratives ont les mêmes bagues que celles de la porte Est, mais sans aucun décor de remplissage. Le linteau décoratif, assez détérioré, est une pièce du type II. Les éléments de la porte Sud sont éboulés. Le linteau, très bien conservé, est du type II. (Les colonnettes n'ont pas été retrouvées.) Celui de la porte Sud, cassé en deux fragments, est en épannelage.

(1) Le dégagement n'étant pas achevé, il serait prématuré de donner un plan.

« Seul le perron Est a été complètement dégagé. Il se compose de sept marches en grès, raides, encadrées par deux socles d'échiffres en briques, nets de moulures. Une autre marche, en accolade, en grès, sans aucune ciselure, forme départ de l'emmarchement. Sur les murs d'échiffres, viennent se buter les parements extérieurs d'une terrasse, en latérite, postérieure au monument.

« Au cours du dégagement de la salle intérieure du sanctuaire on a trouvé cinq statuettes en bronze, couchées sous les éboulis, sur le cadre supérieur de la porte Nord, derrière le linteau décoratif Ces statuettes, variant entre 0 m. 35 et 0 m. 09 de haut, sont des représentations de bodhisattva. La plupart d'entre elles ont les mains en *vitarka-mudrā*, tenant des attributs mobiles dont plusieurs sont disparus. Une autre statuette en bronze, de 0 m. 17 de haut, représentant un bodhisattva, fut trouvée au pied de la porte.

« Contrairement aux indications données par le rapport 1932, ce n'est pas un *maṇḍapa* qui se trouvait au centre de la salle, mais un énorme piédestal sur lequel devait être érigée une divinité qui n'a pas été retrouvée. Sa cuve à ablutions était formée par un bloc de grès de 0 m. 58 d'épaisseur sur 3 mètres de côté. Elle a été cassée en trois fragments dont deux ont été renversés pour faciliter le pillage des dépôts sacrés placés dans les cavités, au-dessous d'elle. Cette cuve possédait, au Nord, un bec d'écoulement des eaux lustrales dont la cassure est encore visible; d'ailleurs une partie du bec a été exhumée, au cours des fouilles. A l'Est, toute la base du piédestal a été cassée et arrachée, mettant au jour la partie inférieure de deux alvéoles placées sous la partie Est de la cuve à ablutions.

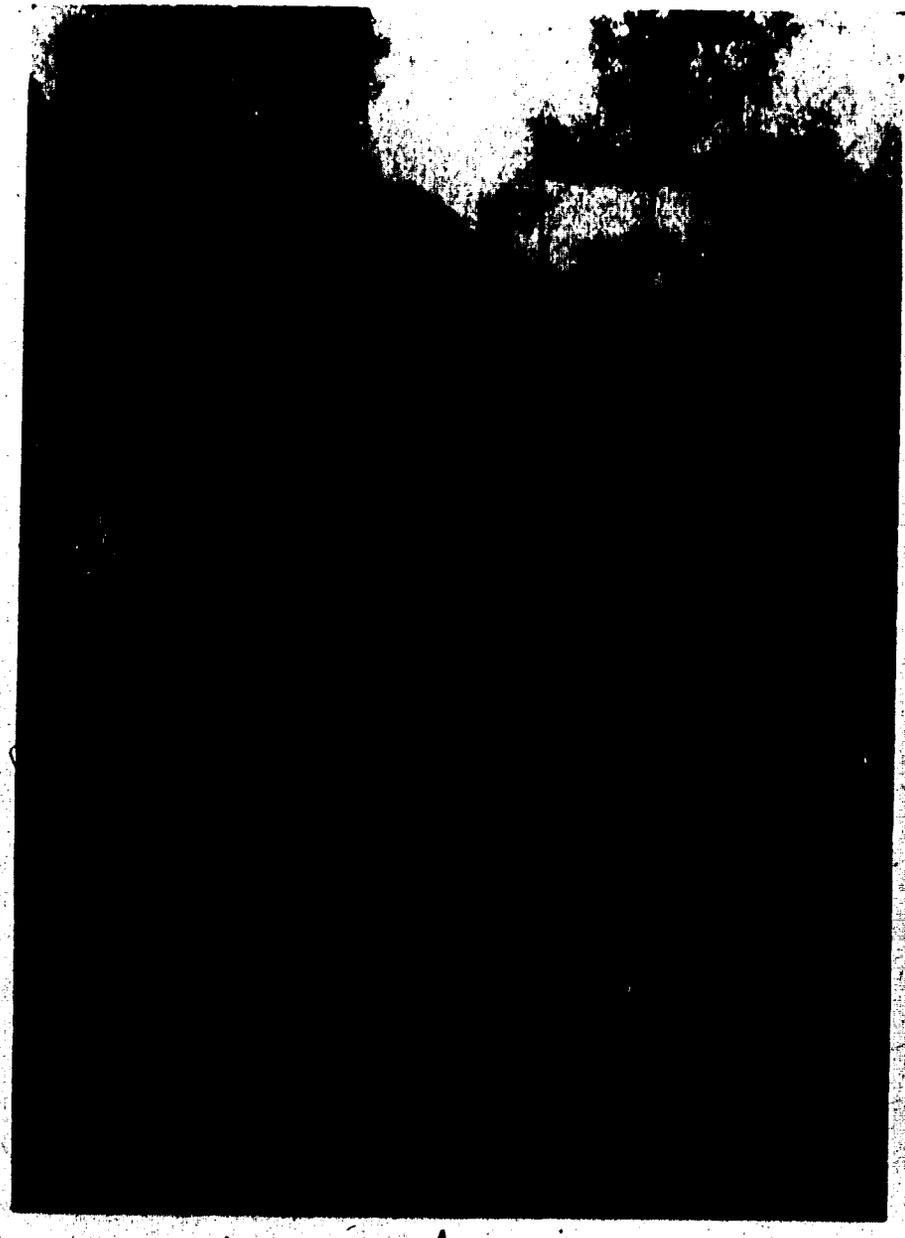
« Sous cette partie commençait un puits, creusé après coup, dans la substruction du sanctuaire, et remblayé ensuite avec les débris provenant de ce travail. J'ai donc été amené à refaire le même travail, en dégageant le puits déjà creusé. Il part à l'Est du centre pour rejoindre l'axe vertical et médian du piédestal vers 3 mètres de profondeur et pour aboutir ensuite à une salle souterraine dont le dallage est à 12 m. 25 de profondeur par rapport aux blocs de grès soutenant le piédestal. Cette salle construite dans la substructure de la pyramide, de forme carrée, mesure 2 m. 67 de côté. Les murs sont nus et ont 2 m. 70 de hauteur. Au-dessus de cette cote, il existe une voûte encorbellée par rang de briques où accède le puits. Le dallage est formé par trois assises de briques et mesure 0 m. 15 de haut. A partir de ce niveau, les murs et la salle s'arrêtent, ainsi que la substructure de la pyramide, et reposent sur des rocs naturels mélangés à du sable jaune.

« Parmi les débris qui rebouchaient la salle souterraine et le puits quelques pierres ont été trouvées:

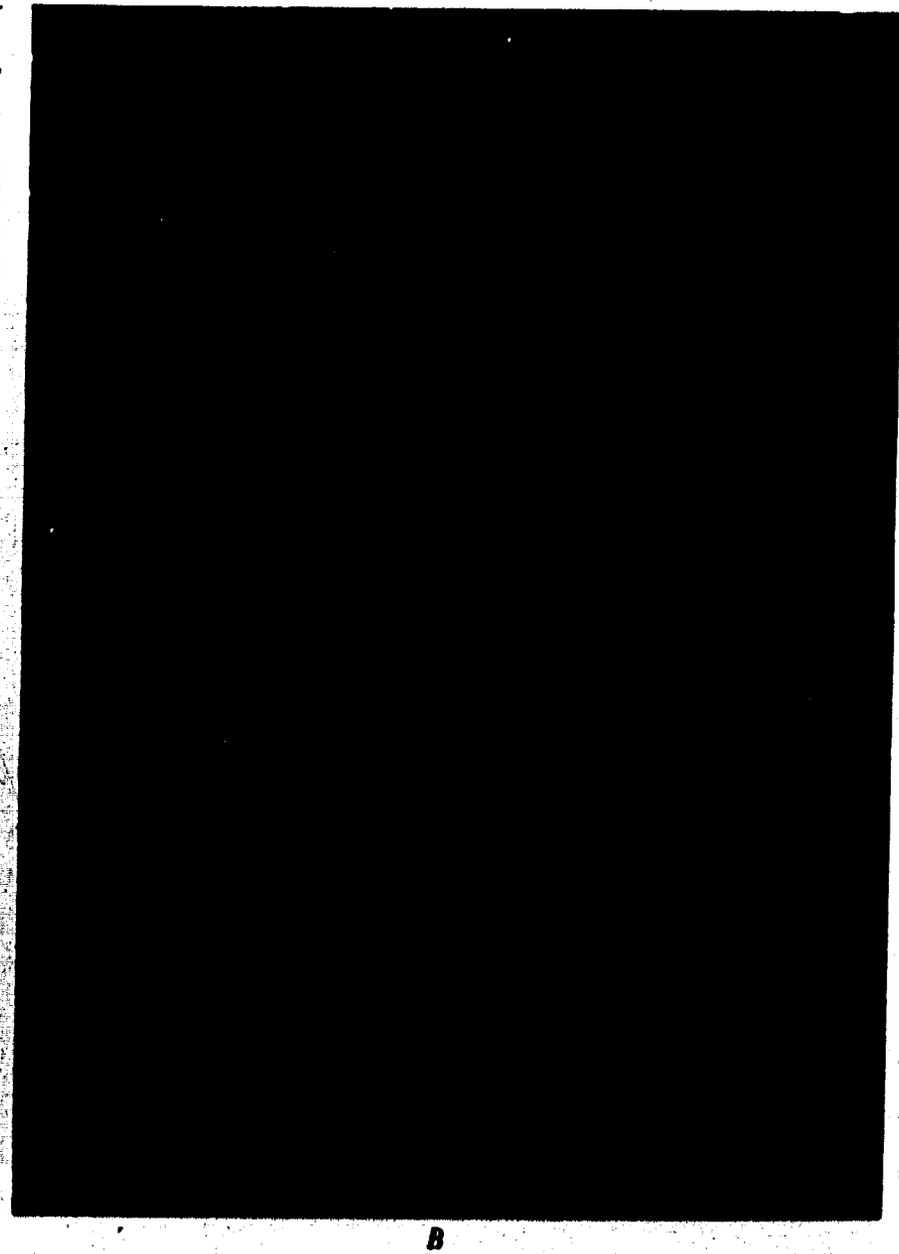
« *a*) Cinq blocs de grès, de forme quadrangulaire, de 0 m. 35 de long, 0 m. 25 de large sur 0 m. 34 de haut. Leurs faces sont excessivement polies. Deux de ces blocs possèdent, sur une de leurs grandes faces, des traces de vert de gris, sans formes bien définies; dans l'une est incrusté un fragment de bronze. D'après M. Parmentier, ces blocs auraient appartenu au dépôt sacré placé dans la salle souterraine ou sous l'énorme piédestal. Ils devaient entourer ce dépôt comme les briques qu'il a retrouvées autour du dépôt sacré de Pō Nagar à Nha-trang;

« *b*) Une statuette en grès, assez détériorée, représentant une divinité masculine accroupie;

« *c*) Un petit piédestal, en grès, classique, à cuve monolithe, sans bec d'écoulement;



A



B

Pràsàt Ak Yoṃ. — *A*, Vue Sud de l'ensemble. — *B*, Vestiges découverts sous la terrasse en latérite qui accédait à la porte Est du sanctuaire principal (cf. p. 1131).

« *d*) Un bloc de grès de 0 m. 57 de haut affectant la forme d'une énorme massue. Je n'ai pu identifier cette pièce ;

« *e*) De nombreux fragments de colonnettes et des morceaux de grès, appartenant sans doute au piédestal.

« Enfin, vers la fin des fouilles, deux feuilles d'or, repoussées, de 0 m. 025 de large sur 0 m. 035 de haut, représentant un éléphant.

« La découverte de cette salle souterraine pose de nouveaux problèmes pour tous les monuments à pyramide, tels que Kòḥ Ker, Bàkoṅ, Phnoṃ Bàkhèṅ, Tà Kèv, Prè Rup, Phīmānàkàs, etc., et même pour les monuments de l'art classique, tels que Aṅkor Vàt et le Bàyon qui reposent sur une vaste et haute esplanade. Maintenant, on est tenté de croire que, à l'intérieur de ces monuments, au centre des pyramides ou esplanades, il a pu exister une salle souterraine. N'y a-t-il pas à Kòḥ Ker un puits et une galerie qui ont été creusés par les pillards pour atteindre le centre de la pyramide ?

« *Sanctuaire d'angle Sud-Est.* — Le dégagement de cet édifice secondaire, commencé fin 1932, a été terminé ; deux emmarchements ont été dégagés, l'un accédant à la fausse porte Ouest. Ils se composent de quatre marches, en grès, butées par de petits socles d'échiffres, en briques. La première marche, formant départ, est en accolade, sans aucune ciselure. Au Nord, au cours des fouilles, une pierre votive, représentant les neuf divinités brahmaniques, fut exhumée. Sous la frise de personnages, elle porte une inscription qui, d'après M. Cœdès, fait connaître que cette pierre sculptée a été offerte en 923 çaka, par un dignitaire, au dieu Gambhīreçvara (cf. supra, p. 530).

« *Sanctuaire d'angle Sud-Ouest.* — Le dégagement montre un édifice de plan carré, ouvert à l'Est, et possédant des fausses portes sur les autres faces. Le peu de matériaux en place, laisse supposer qu'il devait être identique au sanctuaire Sud-Est. Cependant, sa décoration est restée inachevée ; les personnages d'angle, leur base ainsi que les panneaux décoratifs et les piédroits de la fausse-porte Ouest ne sont qu'en épannelage. Ceux des autres fausses-baies n'ont pas été retrouvés. A la porte d'entrée, les bases des colonnettes décoratives et un fragment du linteau décoratif ont été exhumés. Cette dernière pièce, malheureusement incomplète, est d'un type inconnu, entièrement composé de motifs de feuillages, non achevés entre les motifs latéraux et le motif central. Deux emmarchements identiques à ceux du sanctuaire Sud-Est existent. L'un accède à la porte d'entrée, l'autre à la fausse-porte Nord.

« *Sanctuaire intermédiaire Sud.* — Entre les saignées, exécutées pour repérer ces édifices, on ne voit guère leur importance. Il ne semble y avoir que leur soubassement.

« *Pyramide.* — Actuellement, la partie visible, quoique assez restreinte, permet de se rendre compte du style de cet ouvrage. Les parois verticales des gradins se trouvent ornées d'une série de motifs saillants : représentations d'édicules qui, d'après M. Parmentier, ne sont qu'en épannelage. Quelques édicules dégagés semblent intacts et permettront d'en exécuter un relevé complet.

Deuxième semestre. « L'acquisition d'une grue a facilité considérablement le travail et a permis de dégager rapidement les deux gradins supérieurs de la pyramide, entre leurs emmarchements Est et Sud, et de faire une énorme saignée au Sud, dans

l'axe du sanctuaire principal. On a pu repérer ainsi le troisième gradin, et, par déduction, mettre au jour le côté Nord de la plate-forme, à l'intérieur même du Bàrày Occidental.

« Le peu qui a été dégagé du troisième gradin est en mauvais état. Au Sud, l'emmarchement n'a plus de formes ; le mur de soutènement retenant les terres est éboulé et ses parois verticales ne sont guère visibles. Au Nord, au pied du versant septentrional de la digue Sud du Bàrày Occidental, on voit la partie supérieure très délabrée. Le niveau de la nappe d'eau du Bàrày, à cette époque, m'a empêché de pousser le dégagement complet de cette partie. Néanmoins, je crois pouvoir dire que ce mur est orné de réductions d'édifices comme les autres gradins.

« Cette partie du monument ne fait pas, pour ainsi dire, corps avec la pyramide. Son mur de soutènement, fort épais, ne soutient que des terres naturelles, et n'a, sur sa partie supérieure, aucun dallage (sauf les chaussées axiales) ; au contraire, les deux autres gradins sont dallés de briques et leur remblai n'est que sable et blocs de calcaire bruts. D'autre part, un sondage effectué au Sud sous le deuxième gradin montre que ce dernier ouvrage repose sur un radier formé d'une couche de sable et de pierraille de 1 mètre de hauteur, enfoncé dans les terres retenues par le mur de soutènement du gradin inférieur. On peut donc admettre que les deux plates-formes supérieures étaient érigées sur un tertre soutenu à sa base par un mur de briques, qui formait le troisième degré de la pyramide.

« D'après les cotes relevées, les extrémités Nord et Sud de la pyramide, seraient espacées de 100 mètres environ, ce qui lui donnerait à la base, une esplanade de 100 mètres de côté.

« Sur le deuxième gradin, dans la partie dégagée, à part les sanctuaires d'angles Sud-Est et Sud-Ouest et les deux templions Sud intermédiaires déjà signalés, il y a un véritable fouillis de constructions qui semblent presque toutes postérieures à l'édification de l'ensemble.

« Les deux templions intermédiaires Sud, légèrement allongés dans le sens Est-Ouest, ont leur entrée vis-à-vis, sur l'axe Nord-Sud de la tour centrale. Seuls leurs soubassements subsistent et possèdent, comme ailleurs, des réductions d'édifices. A l'intérieur du templion situé près du sanctuaire d'angle Sud-Est, au centre, sous une dalle en deux morceaux, à léger défoncement, se trouve une petite fosse parementée de briques. Au fond, parmi des débris de grès, fut trouvée une petite hachette préhistorique en pierre. Au Sud-Est de cet édicule fut exhumé le piédestal. Il s'emboîte exactement avec la dalle trouvée à l'intérieur. Ce piédestal, de forme cubique, est énorme et disproportionné par rapport à la cella intérieure. A l'autre templion intermédiaire Sud, un socle analogue, mais formé par plusieurs blocs de grès, était encore en place, sauf la partie supérieure éboulée.

« Entre le premier templion intermédiaire décrit ci-dessus et le sanctuaire d'angle Sud-Est, existent les traces d'un ancien édifice, de plan carré, qui semble avoir fait partie de la construction primitive.

« Les autres vestiges sont assez difficiles à comprendre et sont reliés entre eux par des chemins de briques, postérieurs à la construction de la pyramide. On y trouve incrustés dans leur briquetage, des fragments de grès, des piédroits de porte, des tronçons de colonnettes, etc., débris ayant sans doute appartenu aux sanctuaires secondaires édifiés sur la pyramide. Leur description fera l'objet d'une étude spéciale à la fin des travaux de dégagement (pl. XXXVIII).

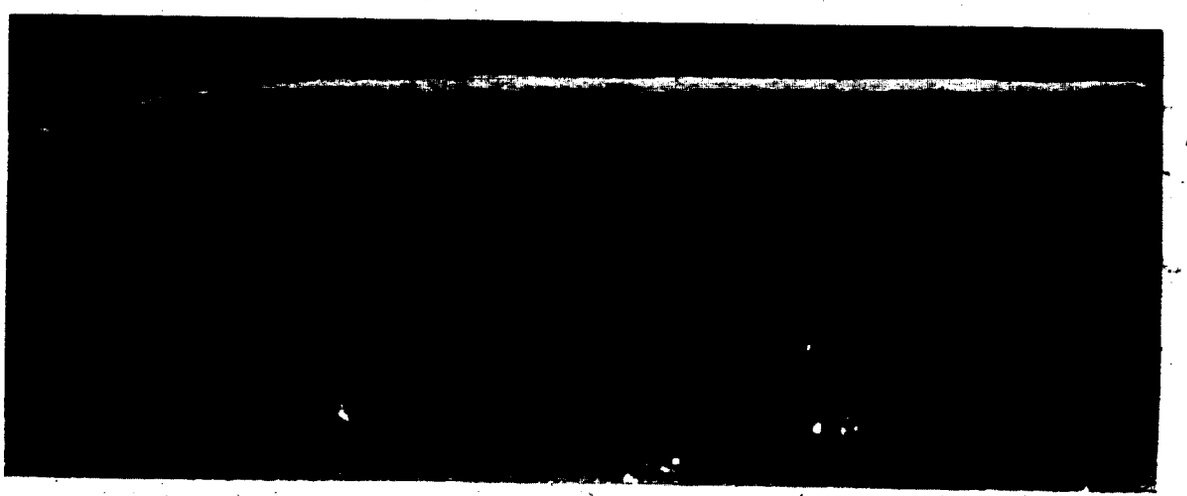
A



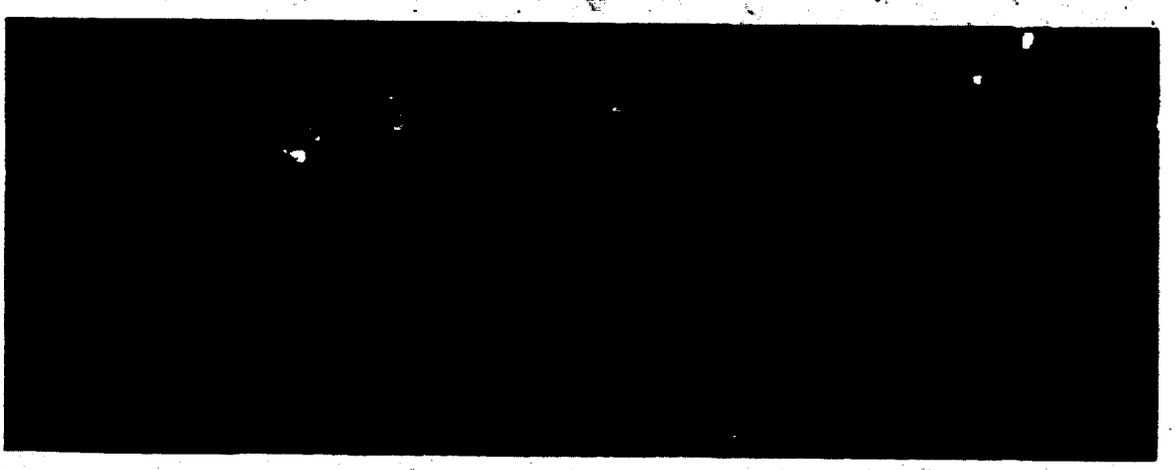
B



C



D



PRÀSÀT AK YOM. — Linteaux : *a*) de la porte Sud du sanctuaire situé sur la digue Sud du Bàrày occidental ; *b*) trouvé au pied de l'emmarchement accédant à la porte d'entrée Est du sanctuaire principal ; *c*) de la porte Est du sanctuaire de l'angle Sud-Ouest ; *d*) de la fausse porte Est du petit sanctuaire situé au Sud-Est du Pràsàt Ak Yom (cf. p. 1132).



« Pour dégager les accès Est du monument, il a fallu, après relevé et photographies à l'appui, démolir la terrasse, de latérite de basse époque, qui existait devant le perron Est de la tour principale. Sous cet ouvrage, au pied de l'emmarchement du gradin supérieur, se trouvait un linteau du type II intermédiaire, de dimensions trop petites pour appartenir à la porte Est dudit sanctuaire. D'ailleurs, le linteau décoratif de cette entrée a été trouvé au début des travaux (pl. XXXIX).

« L'emmarchement Est du deuxième gradin se continue par un autre emmarchement analogue, mais de dimensions moindres. »

Bantāy Srĕi. — M. Trouvé a recherché et remis en place les pierres sculptées qui manquaient au fronton situé au-dessus de la porte Est du gopura II. La sculpture de ce fronton représente une scène empruntée au *Rāmāyaṇa*. On y voit le combat des deux singes Sugrīva et Vālin. Rāma, accompagné de son frère Lakṣmaṇa, à droite, décroche une flèche à Vālin. A gauche de la scène centrale, on assiste à la mort de Vālin ; Tārā, son épouse, tient le corps dans ses bras.

Au Sud-Est de Bantāy Srĕi, on a découvert une petite terrasse en briques bordée, sur le côté Sud et sur une partie du côté Est, de blocs de grès rouge, sculptés, de réemploi provenant sans doute du monument. Cette petite terrasse, située à une vingtaine de mètres du mur Sud de Bantāy Srĕi, mesure environ 5 m. 50 de long, 2 mètres de large et 0 m. 40 de haut. Tout autour d'elle gisaient quelques pierres sculptées et de nombreux fragments de balustres.

A la fin de l'année M. Marchal a repris la reconstruction commencée les années précédentes des sanctuaires de Bantāy Srĕi : la tour centrale, qu'un tassement des maçonneries avait isolée des salles adjacentes la précédant à l'Est, a été déposée, assises par assises, afin de préparer une aire bétonnée qui servira de fondation. Les salles adjacentes seront reprises à leur tour après réfection de la tour centrale.

— Au cours de diverses tournées, M. Trouvé a eu l'occasion de visiter plusieurs monuments, déjà reconnus par le Cᵗ de Lajonquière, et de compléter ou de corriger les renseignements donnés par cet auteur. Il a de plus découvert quelques monuments qui n'avaient encore jamais été signalés.

Voici des extraits de ses rapports :

« *Prasàt Prei Daṅhòm* (IK. 590). — J'ai dégagé les portes des sanctuaires pour y rechercher les inscriptions qui auraient pu exister sur les piédroits ; je n'y ai rien trouvé. Ce travail et le débroussaillement m'ont permis de reconnaître ce que comprenait cet ensemble. C'est un groupe de sept sanctuaires accompagné de deux bâtiments annexes ou bibliothèques et d'un gopura, à l'Est. Le groupe des sanctuaires se compose de trois rangées, deux Est et Ouest comprenant, chacune, deux petites tours, et une troisième, médiane, formée par les trois autres prasàt. La plupart des tours se laissent identifier par leurs éléments décoratifs qui étaient enfouis sous les éboulis. Les quelques linteaux visibles, soit éboulés, ou cassés, soit en place, sont tous du type III habituel, avec guirlandes médianes affectant la forme d'un W renversé. Le bâtiment annexe Nord-Est aurait été détruit, paraît-il, par les bonzes de la pagode édifiée à côté des ruines pour en extraire les briques. On y a trouvé deux fragments d'un cadre de porte. Du gopura Est, il ne reste qu'un amas de briques.

« *Pràsàt Slakek* (*Kuk Sla Kek*, IK. 514) *et Pràsàt Labœuk Donab* (1). — De ces deux monuments qui m'avaient été signalés, l'un, connu sous le nom de Kuk Sla Kek, possède des inscriptions déjà estampées (*BEFEO.*, XX, IV, 220 et CŒDÈS, 522). Parmi les éboulis du sanctuaire Nord, j'ai relevé un fragment de colonnette, en épannelage et le linteau décoratif, en grès rouge. Le linteau est une belle pièce du type III avec guirlandes médianes en forme de W renversé, que j'ai rentré au dépôt d'Ankor Thom.

« Les autres vestiges signalés doivent être inédits. Ils se trouvent à 1 km. 500, environ, de la route coloniale 1 bis et à 500 mètres à l'Ouest du Pràsàt Slakek. C'est un groupe de cinq sanctuaires, élevés sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. Ce dernier est coupé, à l'Est, par une diguette aboutissant, comme d'habitude, à un srah. Les cinq sanctuaires, en briques, éboulés, sont ouverts à l'Est et disposés sur deux rangées : trois à l'Ouest, deux à l'Est. On reconnaît ces petits édifices par les éléments décoratifs de leur porte, retrouvés ensevelis, en place, ou éboulés. Les linteaux sont du type III ordinaire ; les colonnettes sont du type courant.

« *Pràsàt Ô, ou Pràsàt Phum Ô* (inédit). — Les vestiges d'un ancien petit sanctuaire en briques se trouvent, sur un tertre peu élevé, à 20 mètres environ au Nord du Phum Ô Rolùos, village placé autour du Vàt Pràsàt (591). Du sanctuaire il ne reste en place que les éléments décoratifs de la porte Est, à moitié ensevelis par les éboulis. Le linteau est complètement effrité. Les colonnettes sont à nombreuses bagues, mal ciselées, non horizontales.

« *Pràsàt Prei* (inédit). — Le Pràsàt Prei est un sanctuaire en briques, situé sur une proéminence entourée d'un fossé-bassin, à 1 kilomètre environ au Nord de la borne km. 6 de Siem Rãp. Ce pràsàt, de plan carré, mesure environ 4 mètres de côté. On distingue encore une porte à l'Est, une fausse-porte au Nord. Les deux autres côtés, ensevelis par les éboulis, ne permettent pas de voir ce qu'il y avait. La porte a son cadre et la colonnette Nord en place ; celle-ci est en épannelage ainsi que le linteau décoratif, trouvé renversé au cours des fouilles. Tout près de la porte fut trouvée une statue de Brahmã, bien conservée, mesurant 1 m. 20 de haut. Les avant-bras et les pieds manquent.

« Au cours de ces diverses recherches je me suis arrêté à plusieurs pagodes et vestiges khmèrs, entre autres, aux Kŭk Ampil (504), Kŭk Krabĕi Rĭel (505), Pràsàt Prapis (506), Vàt Pamà (508), Vàt Pràsàt (591) et au Vàt Kŭk Khpos, pagode située à 800 mètres environ au Sud du Vàt Pràsàt.

« A l'Est de cette pagode, sur un tertre, existent des vestiges khmèrs dont les sculptures ont été déposées dans la salle de l'école de la bonzerie. Sur place, il ne reste qu'un linteau, à peine ébauché, en grès rouge, et quelques blocs de grès moulurés qui semblent provenir d'anciens piédestaux. Dans la salle de l'école, à part les sculptures trouvées à l'Est de la pagode, on a recueilli plusieurs statues khmères, assez intéressantes, trouvées dans la région. Le chef des bonzes m'ayant demandé l'autorisation de les conserver, j'ai fait le nécessaire pour qu'elles soient classées.

(1) Orthographes douteuses.

« D'autre part, à l'angle Sud-Ouest de cette pagode se trouve une superbe stèle inscrite. Elle a été trouvée à moitié enterrée, sur une proéminence, peu élevée, à trois kilomètres, environ, à l'Ouest de Vât Kŭk Khpos et à 200 mètres du Phum Svày Ĉek, village situé dans l'immense plaine au Nord du Phnoṃ Kròṃ, à 9 kilomètres, à vol d'oiseau, de la colline. Cette borne inscrite est un bloc de grès, quadrangulaire, de 1 m. 70 de hauteur sur 0 m. 495 de section carrée, ayant, comme base, une plate-bande peu saillante. Le couronnement est cassé. Ce bloc a deux de ses côtés couverts d'inscriptions, l'un possède deux colonnes verticales de 20 lignes chacune, ayant 0 m. 17 environ de longueur ; l'autre côté a 31 lignes de 0 m. 41 de long (1). A l'emplacement où elle fut trouvée, il reste des briques et des fragments de tuiles. J'ai l'impression que ces restes ne sont pas très anciens et ont dû appartenir à un Năk Tà abritant la stèle.

« Au Sud du Vât Kandàl on m'a signalé l'existence de vestiges anciens qui ne sont autres que les Pràsàt Bĕñ Nord (198), et Pràsàt Bĕñ Sud (199). Le débroussaillement et le dégagement des piédroits m'ont permis de contrôler plus exactement ce qui existe et de relever quelques erreurs ou omissions de l'*I. K.*

« *Pràsàt Bĕñ Nord* (198). — C'est un groupe de cinq sanctuaires en briques, ruinés, ouverts à l'Est et placés sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. Ce dernier est coupé, à l'Est par une chaussée aboutissant à un sraḥ de 300 mètres sur 150 mètres, entouré d'une diguette. Les sanctuaires sont placés sur deux rangées, alignées Nord-Sud. Deux sanctuaires forment la rangée Est ; les trois autres la rangée Ouest. J'ai fait dégager les piédroits pour y rechercher les inscriptions. Je n'y ai rien retrouvé de plus que celle qui est signalée dans Cœdès K. 167.

« *Pràsàt Bĕñ Sud* (199). — Ce monument, entouré d'un fossé-bassin, est précédé d'un sraḥ, à l'Est, comme le Pràsàt Bĕñ Nord. Il a la même composition : cinq sanctuaires en briques, ouverts à l'Est, deux sur la rangée Est, trois sur la rangée Ouest. A l'Est et dans l'axe du groupe, se trouve un amas de briques. Peut-être sont-ce les traces d'un édicule qui faisait ultérieurement office de gopura.

« En dégageant les piédroits, j'ai trouvé deux inscriptions inédites : l'une sur le piédroit Nord de la porte d'entrée du sanctuaire Sud (rangée Est), l'autre sur le piédroit Nord de la porte d'entrée du sanctuaire Nord (rangée Ouest). La première inscription contient six lignes détériorées, à peu près illisibles. Je crois que cette inscription était plus longue, mais, actuellement, elle est effritée. Le piédroit du sanctuaire Nord semble avoir deux inscriptions différentes, placées l'une au-dessus de l'autre. Celle du haut, en gros caractères, possède 13 lignes dont la première est illisible. La seconde inscription possède 4 lignes en caractères plus petits.

« *Pràsàt Prei Kmeñ.* — Monument d'art khmèr primitif situé à 400 m. environ au Nord de la route coloniale 1bis et à même distance (approximativement) de la digue Ouest du Bàràỳ Occidental. Il se compose d'un sanctuaire assez important, en briques, complètement éboulé, avec avant-corps, et érigé sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. Ce dernier est coupé, à l'Est, par une levée de terre aboutissant dans

(1) Cf. infra. p. 1137.

les rizières à l'Ouest du Bàrày. Etant donné sa position proche du Pràsàt Ak Yom, un dégagement sommaire a paru justifié. On y a exhumé quelques piédestaux ainsi que des sculptures sans grand intérêt et découvert une inscription de 13 lignes, gravée sur le piédroit Sud de la porte d'entrée du vestibule (1).

« L'intérieur présente une cella rectangulaire avec niches à luminaire : une seule sur la paroi Ouest, deux, mais plus petites, dans les murs latéraux. Le piédestal a été déplacé, mais sa place initiale est indiquée, en arrière de l'axe Nord-Sud, par un fragment de somasūtra encastré dans le mur Nord du sanctuaire. La partie extérieure de cette dernière pièce a d'ailleurs été retrouvée au Nord, sur la berge du fossé-bassin. Le linteau de la porte d'entrée est du type I. Les habituels makara sont remplacés, ici, par des gajasimha montés par des nāga humains. Les groupes extrêmes reposent sur de petits piédestaux dont le centre est occupé par un cartouche. Ils accusent franchement la place des colonnettes circulaires dont ils remplacent le chapiteau. Comme d'habitude, le vide de la porte forme enclave dans le linteau.

« *Vestiges inédits situés vers l'angle Sud-Ouest du Bàrày Occidental, au Sud de la route coloniale 1bis.* — A 200 mètres environ à l'Ouest de la bifurcation de la route coloniale 1bis, vers le Bàrày Occidental, au Sud de cette route, se trouvent les vestiges d'un ancien sanctuaire en briques qui semble être de l'époque primitive. Ces restes complètement enfouis sous les terres sont placés sur un tertre qui, auparavant, était entouré d'un fossé-bassin, actuellement à moitié détruit.

« Le peu de maçonneries dégagé montre le soubassement d'un pràsàt important, situé au Sud du tertre. Par symétrie, il peut y en avoir eu un semblable au Nord. Un mur d'enceinte devait exister autour du tertre, mais les bonzes l'ont démoli pour en prendre les briques. Au Nord-Ouest du soubassement dégagé, dans l'alignement du mur d'enceinte Ouest démoli, les fouilles ont exhumé deux marches en accolade ayant, sans doute, appartenu au gopura Ouest de cette clôture.

« *Fosse inédite.* — Au Nord du tertre, à une dizaine de mètres de la route, dans les rizières, une fosse bordée de maçonnerie de briques se trouvait enterrée. Elle mesure 2 m. 20 de côté et ses murs ont 0 m. 50 d'épaisseur. Comblée de débris de briques et de terre, elle devait être assez profonde et servir de citerne.

« *Terrasse inédite.* — Non loin du même tertre, une terrasse en briques se trouve au Nord de la route coloniale 1bis, dans les rizières. Elle est immergée, et je n'ai pu me rendre compte de son importance.

« A la suite de la découverte de tous ces vestiges (2) dans les environs du Pràsàt Ak Yom, j'ai l'impression qu'on est devant un groupe assez important d'art khmèr primitif, ayant eu, sans doute, pour centre principal, Ak Yom. Je ne serais donc pas étonné que les ruines signalées sous la nappe d'eau du Bàrày Occidental soient, elles aussi, de cette époque. Elles auraient été rasées et désaffectée au moment de la construction de cet immense bassin, comme la pyramide et les sanctuaires secondaires du Pràsàt Ak Yom. »

---

(1) Cf. infra, p. 1137.

(2) Y compris Vàt Khnàt, où se trouvent également des vestiges d'art primitif.

Epigraphie. — Des vingt inscriptions nouvelles signalées en 1933, quatre seulement méritent d'être sommairement analysées ici.

Tûol Prâḥ Thāt (khằnd de Kančrieč, Prei Vêṅ). Belle inscription de 22 lignes en sanskrit datée de 595 çaka (673 A. D.), Jayavarman I régnant. Un serviteur du roi, promu au rang de Rājasabhāpati, fonde un temple de Çiva sous le vocable de Kedāreçvara ; il lui consacre un koça et un mukuṭa d'or, des vases en or, un terrain, des esclaves et du bétail. Cette date de 595 ç. est la plus basse qui ait été rencontrée jusqu'ici pour le règne de Jayavarman I.

Kdĕi Skie (khằnd de Kồmpoṅ Trabèk, Prei Vêṅ). Inscription de 12 lignes en sanskrit et de 24 lignes en khmèr sur un piédroit. Sous le règne de Rājendravarman, un domaine, dont les limites sont indiquées avec un grand luxe de détails topographiques, est consacré à Viṣṇu et Lakṣmī.

Pràsàt Prei Kmeṅ (594). Inscription de 13 lignes en khmèr sur un piédroit. L'inscription datée de 911 çaka (989 A. D.) semble avoir pour objet d'annuler des donations antérieures (*apavāda vvaṃ siddhi viṅ ta vraḥ kamrateṅ añ*). Ces donations remontaient, les unes au règne de Viṣṇuloka (Jayavarman III) en 782 ç. (860 A. D.) et à celui de Paramaçivaloka (Yaçovarman) en 817 ç. (895 A.D.) ; ce dernier avait notamment donné deux esclaves et des rizières au moment où il inaugurait le Vnaṃ Kantāl. La date de 782 ç. attribuée au règne de Jayavarman III confirme entièrement la chronologie que j'ai proposée pour ce roi dans *BEFEO.*, XXVIII, p. 116.

Vằt Kŭk Khpos (khằnd de Pùok, Siem Rāp). Stèle comprenant d'un côté 21 lignes en pâli et de l'autre 31 lignes en khmèr. L'inscription, datée de 1230 çaka (1308 A.D.), relate la donation par le roi Çrīçrīndravarman, du domaine nommé Çrīçrīndraratnagrāma au Mahāsvāmi thera Çrīçrīndramaulideva, et la consécration d'une statue de Buddha nommée Çrīçrīndramahādeva dans un vihāra construit par la princesse Çrīmālinīratnalakṣmī sur le domaine précité. Le texte pâli dit la même chose (1) en donnant aux noms propres leur forme pâlie : Sirisirindavamma, Sirisirindaratanagāma, Sirisirindamoli et Sirimālinīratanalakkhī. Un fait digne de remarque est que le nom de la statue du Buddha Çrīçrīndramahādeva ne figure pas dans le texte pâli : ne semblait-il pas assez orthodoxe au saṅgha de langue pâlie ? Cette inscription, qui est la plus ancienne inscription en pâli découverte au Cambodge jusqu'à ce jour, marquerait alors la transition entre le vieux bouddhisme cambodgien de langue sanskrite et le nouveau bouddhisme singhalais de langue pâlie venu du Siam. Elle pose par surcroît un petit problème chronologique. On sait que d'après la stance XLVII de l'inscription du temple de Maṅgalārtha (*BEFEO.*, XXV, p. 400), le roi Çrīçrīndravarman serait mort en 1229 ç. (*navadvidvihṛdi*). Or, ici, nous le voyons régner encore en 1230 ç. (*nabhāggiyamacandamhi*, ligne 5). Il s'agit certainement du même roi, car, à la ligne précédente, il est dit qu'il monta sur le trône à Aṅkor en 1218 ç. (*yasodharapure āsi maṅgalinduyamindunā*), date certaine de l'avènement de Çrīçrīndravarman. Cette divergence reste à expliquer.

---

(1) Avec cette différence qu'après avoir rapporté à l'année 1230 ç. la donation du domaine par le roi, il place la consécration de la statue en 1231 (*candaggiyamacandamhi*) au lieu de 1230 comme en khmèr.

Laos. *That Luong de Vieng Čăn.* — Les travaux de restauration entrepris en 1930 ont été interrompus provisoirement en mars par le départ en congé de M. FOMBERTAUX. Avant de clore ses chantiers, M. FOMBERTAUX avait eu le temps d'achever complètement la reconstitution des clôtures avec leurs merlons et les gracieuses courbes des pinacles. Il ne reste plus qu'à reprendre la flèche centrale maladroitement restaurée vers 1900, et de lui redonner son aspect primitif, qu'un dessin de DELAPORTE, dans le *Voyage d'exploration en Indochine* de F. GARNIER, permet heureusement de reconstituer.

Văt C'ieng Vê, Vieng Čăn. — Des travaux de restauration ont été autorisés dans ce monument classé.

Préhistoire. — Ayant quitté Hanoi le 9 janvier 1933, Mlle COLANI arriva le 24 au champ de menhirs de Săn Kong P'an (Hua P'an), et fit des fouilles successivement autour des menhirs et dans les fosses des nécropoles de Săn Kong P'an, de Kêu Hĭn Tăn, de Dŏng Mưt et le long des chemins de pierres levées jusqu'à Thăm Ban. Elle poussa une reconnaissance à Pa Kha, puis alla au Mương Pơn visiter le groupe de Khăng Dŏng.

Le 12 mars, elle partit pour le Tran-ninh et arriva le 25 à Sieng Khwang (Xieng Khouang). Au Sud du chef-lieu, elle entreprit des fouilles aux champs de jarres de Na Nông et de Sŏng Meng, en région granitique. Les urnes monolithiques sont faites de la roche environnante, plusieurs à ouvertures latérales : leur mobilier est assez pauvre. Sur une grande calotte subsphérique, un bas-relief représente un homme stylisé : découverte exceptionnelle.

Puis Mlle COLANI alla à l'Ouest de Mương Sui. Massifs montagneux enchevêtrés, région difficile, inhospitalière, orages fréquents. Après quelques recherches infructueuses, elle arriva le 17 avril au champ de jarres de Săn Hĭn Ŭm ; il n'a subi aucun remaniement, et c'est un des plus intéressants du Tran-ninh. Ancien atelier lithique, on y taillait des jarres et on façonnait aussi de grands disques à pied d'un travail original et soigné.

Ensuite Mlle COLANI suivit un sentier conduisant vers le Nord ; là, espacées souvent de plus d'un kilomètre, s'échelonnent de petits groupes de jarres, onze urnes en tout. Quelques-unes, enterrées jusqu'à l'ouverture, semblent avoir été des bassins. Sur une calotte subsphérique, enfouie complètement, une ébauche de quadrupède en bas-relief. Aucun mobilier.

Revenant sur ses pas, Mlle COLANI se dirigea vers l'Est. A Kêu Tan, près d'un village kha, elle trouve un groupe de 3 jarres dont 2 sont accompagnées d'un grand disque ; le haut de celui-ci émergeait à peine du sol ; sur la face opposée, est sculpté un mammifère en ronde-bosse, par malheur en partie cassé. Sur le même sentier, quelques kilomètres plus au Sud, se trouve un groupe de monolithes de composition presque identique. L'une des deux statues était intacte. Cette découverte, inattendue et fort intéressante, termina la mission. Le 5 mai, obligée de partir pour Hanoi, Mlle COLANI prit en chemin quelques photographies des trois champs de jarres et de pierres funéraires de Ban Sôt.

— Mlle S. KARPELÈS nous a adressé sur sa tournée au Laos en 1933 un rapport dont nous extrayons les passages suivants (1) :

(1) Nous respectons l'orthographe des noms laotiens.

Au cours de l'année 1933, Mlle KARPELÈS, Secrétaire générale de l'Institut Bouddhique, s'est rendue au Laos en tournée d'inspection. Elle a tout d'abord traversé la province de Tran-ninh où elle a remarqué un type de Buddha paré du XVIIIe siècle, en bronze, dont elle ne se souvient pas d'avoir vu une réplique identique ni au Siam, ni en Birmanie, ni au Cambodge, ni dans les autres provinces du Laos. Le corps est entièrement couvert de motifs en relief; la tiare est à 9, 6 ou 4 pointes, selon la dimension de la statue ; les deux mains qui reposent dans le giron, le Buddha étant assis à l'indienne, soutiennent un bouton de lotus émergeant des deux pouces redressés. Les bijoux, également figurés en relief et incrustés de verroteries multicolores, les pierres précieuses ayant disparu, ornent les genoux, les poignets, le buste, le cou et la taille. La statue la plus importante qu'elle ait vue se trouve à la pagode du village de Ban Hoi et mesure 1m. 16 de hauteur et 0 m. 54 de largeur ; la partie centrale, à l'intérieur de la tiare, a disparu. La seule statue intacte, que Mlle KARPELÈS ait pu voir, se trouve à la pagode du village de Murong Phane et mesure 0 m. 24 de hauteur. Une des pagodes les plus intéressantes de la province est celle qui se trouve à 9 kilomètres de Murong Sui, sur la route de Luang Prabang : Vat Phong où des coffres à manuscrits, des pagodons, des panneaux de portes et d'autres sculptures sur bois laquées rouge et or sont encore en bon état et donnent une idée des trésors artistiques que devaient renfermer les autres pagodes, aujourd'hui abandonnées, pillées, en ruines, et où finissent de pourrir les vestiges de cet art religieux. Au point de vue architectural, cette pagode est également unique, parce que spécifiquement laotienne et pourvue de tous les édicules en bon état dont doit se composer un monastère laotien (ho trai, ho pha, kuté, sala, phat, tam-tam, etc.).

A Ban Nong Kong, à 3 kilomètres de Murong Sui, en pleine rizière, sur l'emplacement d'une ancienne pagode, se trouvent plusieurs statues en bronze du XVIIIe siècle, dont un grand Buddha attestant la terre. La tête et le buste sont intacts malgré les coups de poinçon dont la poitrine est lardée, probablement donnés par une horde de Ho, dans l'espoir de faire sauter des morceaux de métal afin de confectionner des balles pour leurs fusils rudimentaires. L'expression du visage, malgré les lourdes paupières, est belle, et cette statue mériterait d'être sauvée ; mais, pour le moment, on ne peut songer à la déplacer, car la population y tient beaucoup. Non loin de là, se dresse un petit that dont la forme élancée est bien caractéristique des that du Tran-ninh. Une pièce en bois, fort belle et qui demanderait à être ménagée, est le ho thammat qui se trouve dans la pagode du village de Ban Mong (monument classé), à 4 kilomètres de Murong Sui, au milieu des rizières. Cette cabine à prédication est entièrement sculptée à jour et la partie centrale des panneaux se compose d'un merveilleux enchevêtrement de corps de deux paires de dragons ; la toiture est décorée de hamsa et de fleurs de lotus stylisées ; l'ensemble est recouvert de laque rouge, de feuilles d'or et d'incrustations de verroteries. Chaque année, à l'occasion de la récitation du *Vessantarajātaka*, on transporte ce meuble ailleurs, et à chaque fois cette pièce unique revient avec quelques nouvelles sculptures brisées. Actuellement, il ne subsiste plus que deux côtés intacts ; la troisième face n'a plus qu'une frise décorative ;

quant au 4e côté, il a entièrement disparu. Sur l'un des murs de la pagode se trouve une inscription couverte de feuilles d'or, disant que ce monastère a été construit en l'an 66 (1734) et que toute la population, vieillards, hommes, femmes et enfants ont coupé du bois et qu'on a acheté 512 paquets de feuilles d'or et 3.300 morceaux de *keo* avec 1.000 morceaux de laque rouge nécessaires à cette construction.

Dans la région de Nong Hep, Mlle Karpelès a pu assister à une fête que donnait un chef meo à l'occasion du mariage de l'un de ses enfants. Les femmes portaient la courte jupe blanche plissée, fermée, sur le devant par le long tablier de satin noir; leurs jambes disparaissaient sous d'épaisses bandes molletières bleu indigo; le col marin du corsage ainsi que la ceinture bien rembourrée, étaient brodés de carrés d'étoffes multicolores et dans le dos, la ceinture était agrémentée de franges en perles bariolées au bout desquelles pendaient des pièces de 20 cents qui, en s'entrechoquant, donnaient un joli son métallique chaque fois que les femmes se déplaçaient; leurs bras étaient chargés de massifs bracelets en argent, et à leur cou pendaient de lourds colliers et des chaînes tout en argent; aux doigts, elles portaient dès bagues d'argent en forme de « marquise »; un petit turban en cotonnade à carreaux noirs et blancs, posé sur le haut de la tête, masquait leur chevelure. Les jeunes filles et les jeunes gens jouaient à la balle et lorsqu'un jeune homme tenait à faire comprendre à la jeune fille, avec qui il jouait, qu'elle lui plaisait, il lui lançait la balle en étoffe au milieu de la poitrine. Un combat de buffles divertissait les hommes, alors que, sous de vastes hangars, les femmes s'occupaient à faire rôtir des porcs entiers aussi grands qu'un veau et d'imposants quartiers de buffle, tout en surveillant la cuisson du maïs dans de gigantesques bassines. Dehors, les hôtes attablés buvaient l'alcool de riz dans de petits gobelets en bambou que des femmes remplissaient au fur et à mesure qu'ils les vidaient d'une traite; et, sitôt qu'un de leur long bambou évidé ne contenait plus une goutte d'alcool, elles allaient sous un hangar en décrocher un autre plein. Avant le coucher du soleil, les jeunes gens et les jeunes filles s'assirent en rond et chantèrent alternativement des mélopées. Pendant ce temps, Brayao, le vieux chef meo, entouré de ses cinq femmes, qui lui ont donné 11 fils et 19 filles, prenait un bain de pieds très chaud tout en donnant des ordres aux uns et aux autres et en recevant, d'un air indifférent, les hommages de ses hôtes qui, aussitôt descendus de cheval, venaient se prosterner devant lui. Ces scènes avaient pour cadre le sommet d'un pic rocheux où des carrés de pavots jetaient çà et là une note vert tendre. Il est intéressant de remarquer qu'aucun de ces Meo ne fume l'opium, quoique cultivant le pavot.

Dans la région de Xieng Khouang, sur le Pu Khe, Mlle Karpelès a eu l'occasion de visiter un autre centre de Meo blancs où les femmes sont coiffées d'un turban qui, très serré aux tempes, va en s'élargissant et atteint parfois un diamètre imposant. Trois jeunes gens, les cheveux rasés, coiffés de la calotte chinoise en satin noir, avec un grand nombre de colliers en argent autour du cou, dansaient au son d'un khène meo. Ils étaient vêtus de la veste en velours noir, très échancrée sur l'estomac, afin de mettre le ventre complètement à découvert — ce qui est considéré comme une beauté — et portaient la culotte noire retenue à la taille par un flot de ceintures multicolores qui tournoyaient avec eux; le musicien, tout en soufflant, tourbillonnait d'une façon vertigineuse. Les mères de famille, l'enfant sur le dos, saignaient des pavots blancs avec un petit peigne à dents de cuivre et portaient la culotte, alors que les jeunes filles, qui assistaient aux danses, avaient revêtu la jupe plissée en cotonnade blanche avec le long tablier de satin noir.

A Luang Prabang, Mlle KARPELÈS a constaté que toutes les pagodes de la capitale sont fort bien entretenues. Elle a vu une autre armoire laquée or, décorée de personnages européens comme celle déjà signalée dans le *Bulletin* (XXX, p. 520), mais en bien meilleur état. Le meuble se trouve actuellement dans le hotrai que l'on vient de construire au Vat Long Khun, sur l'autre rive du Mékong, en face de Luang Prabang. Le personnage qui décore le battant gauche, porte un large feutre, noir et rouge, avec motifs or dont la calotte est très haute et d'où s'échappe une abondante chevelure ; il a autour du cou un foulard et son vêtement, très collant, est broché de fleurs et orné de jabots aux épaules et aux genoux ; de la main droite, il soutient le fourreau de l'épée que tient sa main gauche. Son nez est bourbonien, ses lèvres sont charnues et la fossette au milieu du menton est indiquée par un trait. Il regarde un animal à crinière et pattes de lion avec museau et oreilles de lévrier. Sur le battant droit, se trouve un autre personnage, mais dont le vêtement est beaucoup plus simple; il tient un glaive dans la main gauche et dans la main droite levée, se trouve une branche sur laquelle est perché un perroquet noir à bec rouge ; à ses pieds se trouve le même animal que sur le panneau gauche. Au Vat That Luang, il y a également une armoire à manuscrits avec personnages européens (XVIIe siècle), mais moins belle que celle dont il vient d'être question.

S. M. le Roi de Luang Prabang a consacré officiellement l'Institut Bouddhique du royaume, le 25 février 1933. La cérémonie, très imposante, s'est déroulée à l'intérieur du Vat Mai devant la cour, le clergé et tous les fonctionnaires français et laotiens. Des offrandes de fleurs masquaient entièrement la construction du nouveau socle très élevé de la statue du Phra Bang qui dominait toute l'Assemblée. Des discours furent prononcés par le Roi, le Résident supérieur et la Secrétaire générale de l'Institut Bouddhique. A l'issue de la cérémonie, on distribua plusieurs centaines de livres : une œuvre de Sa Majesté imprimée par les soins de l'Institut.

L'Institut Bouddhique de Luang Prabang se consacrera à l'élaboration d'une édition du *Tripiṭaka* pāli-laotien.

Avant de quitter Luang Prabang, Mlle KARPELÈS a pu assister à une triple prise du froc de *samanera* et à l'ondoiement ou *abhiṣeka* d'une moine à la pagode de Nong. Après la procession en ville, toutes les offrandes furent exposées dans la cour du monastère avec les pagodons en cire et en bananier sauvage. Il y avait entre autres des gamelles, des lampes à pétrole, des oreillers, des nattes, des cannes de bonze, des récipients à eau, des filtres en étoffe, des pioches, des poinçons, des coupe-coupe, des ombrelles en étoffe, des couvertures en flanelle jaune, spécialement fabriquées par le Japon pour les besoins du clergé bouddhique siamois et laotien, des bols à aumônes, des plateaux à offrandes, etc. Les parents et amis allèrent prendre les *civara* couverts de cornets en feuille de bananier remplis de fleurs, de cierges et de bâtonnets d'encens, et les élevèrent 3 fois au-dessus de leur tête en offrant les mérites de cette cérémonie à tous ceux qui étaient venus y participer ; après quoi, ils les remirent aux trois jeunes gens prêts à entrer dans les ordres. Avec les vêtements sur les bras, tous les trois allèrent s'incliner devant leur *upajjhāya* respectif et déposer leurs *civara* à leurs pieds. Trois fois ils se prosternèrent et chaque fois, en se redressant, ils effleurèrent des mains leur front, leurs joues et chaque côté de leur corps et finalement laissèrent la main droite sur la joue droite. Tout en accomplissant ce geste, ils se pénètrent de cette vérité, que le corps est matière périssable et la main droite sur la joue droite symbolise le respect dû à la Sainte Doctrine. Les *upaj-*

jhāya prirent les vêtements et les déposèrent sur les bras tendus des jeunes gens dont les mains étaient jointes ; ceux-ci reculèrent un peu et commencèrent à réciter : *Vandāmi Bhante Sabham Aparādhaṃ*..... pour demander l'ordination. Puis une 2e et une 3e fois, ils allèrent se prosterner devant leur *upajjhāya* en déposant les vêtements religieux à leurs pieds et chaque fois en se redressant, ils accomplissaient le geste symbolique. Les trois précepteurs spirituels leur rendirent définitivement les vêtements après en avoir retiré la ceinture ; ils la nouèrent autour du cou de leurs jeunes disciples en leur recommandant d'observer fidèlement les enseignements de la Loi ; les jeunes gens se retirèrent au fond de la pagode où, aidés de plusieurs bonzes, ils quittèrent leur *pha nung* et leur écharpe de soie blanche pour endosser les vêtements jaunes. L'écharpe jaune supplémentaire que porte le clergé laotien sur l'épaule gauche, tombant jusqu'au bas du vêtement supérieur, dans le dos, est maintenue en place par une ceinture bien serrée autour de la taille. Avec les mains chargées d'offrandes de fleurs, de cierges et de bâtonnets d'encens, les trois novices retournèrent auprès de leur *upajjhāya* pour déposer leurs offrandes à leurs pieds et se prosternèrent trois fois de suite en accomplissant à chaque fois le geste symbolique. Après quoi, ils allèrent au fond de la pagode et demandèrent respectueusement les *sāraṇa* et *sila* ; puis une dernière fois, ils retournèrent se prosterner devant leur *upajjhāya* et les mains jointes à la hauteur du visage, ils récitèrent : *'Aham Bhante saranaṃ silam yācāmi*....; après quoi, ils allèrent s'asseoir à la suite des autres bonzes. C'est alors que les laïcs demandèrent les *sila* pour eux et que pour terminer, ils offrirent aux vénérables 60 plateaux chargés de cigarettes, de chiques à bétel, de boîtes d'allumettes, de cierges, de bâtonnets d'encens, de fleurs, de noix de coco, de sucre de palmier, de boîtes de conserves, de gingembre, de mandarines, de bouteilles à pétrole et d'une pièce de 20 cents. La première cérémonie dite *pabbajja* venait de prendre fin.

La cérémonie de l'*abhiṣeka* se déroula dans l'enceinte du monastère où, face à l'entrée Est de la pagode, on avait dressé une cabine en étoffe sans toiture, au-dessus de laquelle était installé un nāga-gouttière. A l'intérieur se trouvait un gong, symbole de la concupiscence et une paire de défenses d'éléphant, symbole de la maîtrise du moi, sur lesquelles devra s'asseoir le bonze ou *phra*. Le fait d'être aspergé pour un bonze laotien, lui confère un grade supérieur dans la hiérarchie religieuse avec le titre de *sādhu*. De chaque côté du chemin menant de la cabine à l'entrée de la pagode, il y avait une rangée de 12 garçonnets. Les uns tenaient des écrans sur lesquels étaient représentées des divinités se détachant sur un fond bleu de ciel ; c'est pour rappeler la présence d'Indra, Brahmā et des quatre gardiens de l'Univers venus assister à l'*abhiṣeka* de Sāriputta ; les autres garçons portaient le *mit kút* (1), ou poignard sacré, dont la lame est en forme de flamme et qui n'est autre que le kriss javanais qui a dû être introduit dans le Haut Mékong à la suite de Van Wusthoff, au XVIIe siècle, et dont on se sert également dans quelques scènes du *Rāmāyaṇa*. Dans la cérémonie de l'*Abhiṣeka*, le *mit kút*, orné de rondelles d'une certaine tubercule et de cierges, a un rôle protecteur et écarte tous les mauvais esprits. Au milieu de cette rangée de garçonnets, les fidèles avaient fait un tapis de leurs écharpes blanches pour remplacer leur corps, afin de rappeler le geste que fit le Buddha dans

(1) *Kút* est une corruption laotienne de *kriss* trop difficile à prononcer.

une de ses vies antérieures, alors qu'il était le ṛsi Sumedha et qu'il offrit au Buddha Dīpaṅkara de passer sur son corps. Après s'être fait raser et avoir nettoyé ses dents, le *phra* entra dans la cabine. On apporta quatre bols sur le bord desquels étaient collés des cierges et remplis d'eau lustrale que les bonzes versèrent dans le nāga ; puis ce fut le tour des fidèles, mais avec de l'eau parfumée qui tombait en douche à l'intérieur de la cabine ; ensuite on apporta trois plateaux à offrandes : sur l'un d'eux reposaient des écrans ornés de personnages célestes et un *mit kút* ; l'autre disparaissait sous diverses offrandes et sur le troisième se trouvaient des vêtements neufs qu'on fit passer dans la cabine et qu'endossa le vénérable ondoyé. Le chef de la pagode vint alors chercher le *sadhu* en lui tendant une longue canne qu'il saisit et, comme un aveugle, il se laissa conduire jusque dans la pagode. En pensée, il venait de parcourir la voie sacrée aux huit embranchements. Ses amis et parents lancèrent une pluie de sous à tous les gamins massés dans la cour, et tout le monde se dispersa.

En remontant le Mékong, Mlle Karpelès a pu visiter les ruines de Xieng Sen complètement envahies par la brousse. Il ne reste plus aucune statue intéressante *in situ*, toutes ayant été mises à l'abri des voleurs de tête et de mains de Buddha, soit à Bangkok, soit dans les pagodes des environs. Mlle Karpelès profita de son passage à Xieng Rai pour se rendre à Muong Ho Phong, dans les états shan, en territoire britannique, sur la frontière siamoise, où, une fois par an, le Gouvernement anglais autorise les jeux. Une foule considérable s'y rend chaque année et à cette occasion, une véritable cité de paillotes surgit au milieu de cette plaine, d'habitude déserte et plus de 17 races différentes s'y coudoient : Bengalais, Tamouls, Shan, Khamu, Khakho, Khachin, etc. Les femmes khakho, la pipe à la bouche, d'une crasse repoussante, ont un aspect très sauvage avec leur demi-cangue sur les épaules pour maintenir les attaches de leur hotte, dont tout le poids est supporté par la tête. Elles sont vêtues d'une jupe plissée bleu indigo très courte et portent des bandes molletières brodées aux points de croix ainsi que leur veste et la petite sacoche suspendue au côté ; leur coiffure se compose d'une gaine en graines grisâtres et dans le dos, il s'en échappe une multitude de pompons bariolés ; sur le front, elle est bordée de pièces en argent à l'effigie de la reine Victoria, au milieu desquelles se trouve une médaille de la Vierge, ce qui s'explique, car, depuis de longues années, une mission espagnole travaille parmi eux ; les hommes conduisaient de véritables meutes de chiens efflanqués, raflés dans les villages traversés à la nuit et destinés à être mangés. Les Shan ont une apparence propre et élégante avec leur petit turban de soie, couleur pétale de rose et leur long pagne soyeux, ainsi que leur compagne, avec leur haut chignon bien lisse et entouré de fleurs odorantes qu'elles abritent sous de grandes ombrelles de toile huilée rouges, vertes ou orange. Les paillotes qui servaient de restaurants tenus par les Chinois, ainsi que celles où l'on pouvait se faire laver et repasser instantanément les vêtements fripés, ne désemplissaient pas. Dans les « maisons de jeux » où les billets de 100 roupies se jetaient sur la natte comme des papiers sans valeur, les croupiers avaient auprès d'eux des piles imposantes de piastres indochinoises démonétisées et, derrière eux, à portée de leur main, un faisceau de longs bambous effilés pour rétablir l'ordre en cas de tumulte, ce qui arrive souvent au milieu de la nuit.

En redescendant le Mékong, Mlle Karpelès a pu visiter les pagodes de Xieng Khong, en face de Ban Houei Sai ; au Vat Keo, se trouve un beau that « Mak-Mo » probablement du XVe-XVIe siècle, et au Vat Sidonxay on venait de célébrer la

pose — sur l'autel — d'un Buddha en bronze attestant la terre que l'on avait trouvé à une vingtaine de kilomètres dans la brousse. C'est un beau spécimen de l'art de Xieng Sen du XIIe et XIIIe siècle, avec le buste bien bombé, le vêtement au-dessus du sein gauche et l'*uṣṇīṣa* en forme de boule (1).

Mlle KARPELÈS a visité fort rapidement deux grottes qui lui ont paru du plus haut intérêt, mais sur lesquelles, malheureusement, elle n'a pu recueillir aucun renseignement (2). Les grottes de Thong Vangsan se trouvent à 62 kilomètres au Nord de Vientiane sur la route de Tourakom, à l'intérieur des terres, et sont distantes l'une de l'autre d'une centaine de mètres environ. La moins importante se compose de deux rochers qui, autrefois, ne devaient former qu'un seul bloc, à en juger par les sujets sculptés en ronde bosse et qui sont aujourd'hui séparés par un étroit corridor. Sur la face Nord, quatre figures sont sculptées ainsi qu'une cinquième isolée, se trouvant sur l'autre pan de rocher. La figure centrale représente un Buddha assis à l'indienne de 1 m. 70 de hauteur; l'*ūrṇā* est vidé de son joyau; une trace de vêtement est visible sous la poitrine; la main droite est levée dans le geste de l'argumentation et plaquée contre le corps; la main gauche, la paume à l'extérieur, repose dans le giron; les quatre autres figures sont également assises à l'indienne et mesurent 1 m. 10 de hauteur; elles ont toutes la même attitude: les deux mains, la paume à l'extérieur, reposent dans leur giron avec les extrémités des doigts de chaque main qui se touchent; la figure qui se trouve à la gauche du Buddha, en bordure du corridor, est inachevée. La face Ouest du tronçon de rocher où se trouve la figure isolée, était destinée à recevoir la même scène que celle sur la face Nord, à en juger par les ébauches tracées. L'autre grotte qui sert, de temps à autre, d'habitation à un solitaire, est un peu plus importante; sur la face Ouest, il y a deux figures dans leur niche de trois mètres de hauteur, toutes deux dans la même attitude: assises à l'indienne et faisant le geste de l'argumentation; la figure à droite est assez endommagée; chaque côté de sa niche est décorée de motifs décoratifs où se distinguent au centre, deux crocs à éléphants; au-dessus, deux fleurs de lotus; en haut et en bas, deux bannières, deux feuilles de lotus, deux écrans dentelés pareils à une feuille de l'arbre de l'Illumination, dont l'un est pourvu d'un long manche et, sous l'oriflamme du bas, se trouvent cinq traits verticaux (?); enfin, sur le panneau qui sépare les deux Buddhas à gauche des insignes, se trouvent des chiffres qui donnent peut-être la date de ces grottes: 928 (Mahā Sakârāj, soit 1006 A. D.). Face Nord, sur un pan de rocher, en contre-bas et enfoncé dans la terre, un personnage debout émerge à mi-corps; le haut de la tête est abîmé; de la main droite levée, il ne reste plus qu'une trace d'où sort une tige avec sa fleur de lotus sur le buste; le bras gauche pend le long du corps et le vêtement est plaqué. A côté de ce Bodhisattva, se trouvent deux autres figures assises de moindre importance. En examinant les traits des visages de tous ces Buddhas et Bodhisattvas, on est frappé de leur technique khmère (arcade sourcilière horizontale, façon de traiter le nez et la bouche) et d'autre

(1) Voir DAMRONG, *Iconographie bouddhique*, version cambodgienne, p. 184; *Extrême-Asie*, juillet 1927, n° 13, DAMRONG, *Monuments bouddhiques au Siam*, p. 34; *Ars Asiatica*, vol. XII, G. CŒDÈS, *Musée National de Bangkok*, p. 30.

(2) Le Service photographique de l'Ecole possède plusieurs clichés de ces grottes qui ont été pris par M. BATTEUR, mais sans aucune référence, ni date, ni nom de lieu.

part, la technique du vêtement et les attitudes sont nettement influencées par l'art de l'époque de Dvāravatī.

Ces grottes seraient-elles une des dernières expressions de l'art de l'époque de Lavapuri qui est « une synthèse des types de Dvāravatī et des types khmèrs » représentant notamment des Buddhas et des Bodhisattvas du Mahāyāna et « qui a rayonné » jusque vers des régions excentriques, pour disparaître finalement au seuil du XIe siècle [1] ?

Relations étrangères.

France.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Au cours de sa séance du 28 juillet, l'Académie a proposé M. Mauger, architecte diplômé par le Gouvernement, pour un poste de membre temporaire de l'Ecole. Le 20 octobre 1933, M. Cœdès a fait une communication illustrée de projections sur « Les récents travaux de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ». Dans sa séance annuelle du 24 novembre 1933, le Président, M. F. Brunot, a fait allusion en ces termes à l'activité de l'Ecole :

« L'Ecole d'Extrême-Orient montre une magnifique activité, qui s'est traduite par des études de Mlle Colani, sur la civilisation mégalithique du Laos, la découverte de tombeaux chinois du début de l'ère chrétienne, et du site primitif du temple d'Angkor, par M. Goloubew.

« Le savant directeur, M. Cœdès, nous mettait, il y a quelques jours, au courant des ingénieux procédés, appris des ingénieurs hollandais de Java, qui ont permis à nos élèves de relever ou de consolider des monuments en cours de perdition et de leur rendre, sans altérations, leur impressionnante élégance.

« La Chine n'a point été négligée. Mentionnons d'abord un utile index de la *Bibliotheca Indo-Sinica*, d'Henri Cordier, par Mme Roland-Cabaton. Le Prix Herbert A. Giles a récompensé le soin pieux de l'éditrice envers notre ancien confrère. »

Commission archéologique de l'Indochine. — La Commission réunie le 27 juin sous la présidence de M. Sylvain Lévi, a entendu une communication de M. Cœdès sur les travaux archéologiques de l'Ecole Française au cours de ces dernières années.

Institut des Hautes Etudes chinoises. — L'échange des publications de cet Institut avec celles de l'Ecole a été institué en novembre 1933.

Agence du Gouvernement Général de l'Indochine. — M. Cœdès a fait le 3 novembre à l'Agindo une conférence avec projections sur l'*Archéologie en Indochine.*

Musée Cernuschi (Paris) et *Musée d'Histoire Naturelle de Toulouse.* — L'Ecole Française a fait don à chacun de ces Musées d'une collection d'objets préhistoriques indochinois.

---

(1) Voir Damrong, *Iconographie bouddhique*, version cambodgienne, p. 178; *Extrême-Asie*, juillet 1927, n° 13, Damrong, *Monuments bouddhiques au Siam*, p. 32; *Ars Asiatica*, vol. XII, Cœdès, *Musée National de Bangkok.*

Association française des Amis de l'Orient (Strasbourg). — M. Cœdès a fait le 2 décembre une conférence avec projections sur l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Syrie.

Institut Français de Damas. — L'échange des publications de cet Institut avec celles de l'Ecole a été institué en juillet 1933.

Angleterre.

M. Cœdès a fait le 11 octobre à Londres devant l'India Society réunie dans la salle de réunion de la Royal Geographical Society une conférence en anglais, accompagnée de projections, intitulée *Archaeology in Indochina, the recent work of the Ecole Française d'Extrême-Orient.*

Le Royal Anthropological Institute de Londres a accepté l'échange de ses publications avec celles de l'Ecole.

Belgique.

L'Institut belge des Hautes Etudes chinoises est entré avec l'Ecole en relation d'échange.

Hollande.

Le Congrès des Orientalistes Néerlandais, réuni à Leyde du 13 au 15 septembre, a invité M. Cœdès à faire une conférence sur *Les récents progrès de l'archéologie en Indochine.* Cette conférence a eu lieu le 14 septembre dans le grand amphithéâtre de l'Université.

U. R. S. S.

L'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Branche d'Extrême-Orient (Vladivostock), est entrée en relation d'échange avec l'Ecole Française.

Hongkong.

L'Université de Hongkong a invité l'Ecole Française à prendre part à la célébration de son 21e anniversaire, le 15 mars 1933. M. Cœdès a représenté l'Ecole à cette cérémonie et a reçu à cette occasion le grade de Docteur *honoris causa.*

Nouvelle-Zélande.

Le Musée de l'Université d'Otago à Dunedin a envoyé au Musée de l'Ecole Française une collection d'objets préhistoriques néo-zélandais en échange d'une collection indochinoise de même nature.

NÉCROLOGIE

E. LUNET DE LAJONQUIÈRE.

A l'heure où Paul Doumer, sur la prière de l'Institut, créa l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour compléter l'organisation scientifique dont il jugeait nécessaire de doter l'Indochine, la jeune « Mission Archéologique » eût pu courir le risque de n'être dans la colonie que la copie étroite d'une organisation métropolitaine, un simple atelier d'études confiné sous la paillote d'une ville tropicale au lieu des quatre murs d'une bibliothèque de Paris. Elle trouva dès les premiers jours, dans l'homme auquel j'ai le triste honneur de rendre aujourd'hui le dernier hommage, le vieux broussard qui dès le début la fit profiter d'une expérience spéciale, demandant un long apprentissage : petit côté de son rôle dans l'œuvre commune, l'Ecole lui doit d'avoir pu dès les premiers jours se plonger *in medias res*.

Lajonquière, en Indochine depuis 1883, revenait après un congé reprendre son service d'officier quand il se lia sur le bateau avec M. Finot qui venait créer l'Ecole. Son arrivée dans la colonie et son emploi presque constant dans le haut Tonkin sont à peu près tout ce que je sais de sa carrière militaire. Je ne sais de plus que son amour pour cette vie de soldat aux points les plus éloignés des centres, son affection et son estime pour ses tirailleurs indigènes qu'il comprenait et qui l'adoraient. C'est de lui que j'ai appris dès les premiers jours à conduire mes coulis et qu'il suffit d'une stricte et bienveillante justice, douce mais ferme, pour se les attacher solidement. De plus, il aimait ce pays où il avait déjà depuis des années exercé son métier et notamment ce haut Tonkin, farouche et parfois charmant, où il avait passé le plus long de son temps dans la colonie, avant que le hasard de cette rencontre avec notre maître et premier directeur ne l'acquît à l'Ecole et par elle au Cambodge jusqu'alors inconnu de lui.

A leur arrivée à Saigon, M. Finot n'eut pas de peine à obtenir son détachement et, après un voyage de mise au point auprès des vieilles institutions scientifiques de nos voisins et amis de Java, ce fut bientôt ce long périple de sept mois autour de l'Indochine française, voyage qui était encore presque une expédition. De Saigon à Hanoi par la côte d'Annam et le vieux pays de Champa, il établit avec M. Finot ce solide *Inventaire sommaire des monuments čams*, ses cartes alors neuves et ses deux plans des groupes principaux, qui fut la base de toute l'étude consécutive de l'archéologie pour cette partie de l'Indochine. M. Finot devait lui confier bientôt l'exécution d'un inventaire analogue pour les monuments du Cambodge. Ici la question était moins neuve et n'en était que plus complexe. L'art khmèr avait été l'objet de travaux importants, mais un peu désordonnés, où l'union ne s'établissait pas entre l'étude archéologique et celle des inscriptions. Après l'œuvre admirable des précurseurs comme Doudart de Lagrée et à sa suite Delaporte, qui firent connaître les merveilles d'Ankor sans se douter un instant que leurs inscriptions n'avaient aucun mystère pour qui savait le sanskrit, Fournereau s'était arrêté encore à la splendide

image de leurs monuments, sans connaître l'épigraphie et tout ce qu'elle avait déjà révélé de l'histoire ancienne du pays. Lorsque LAJONQUIÈRE commença son inventaire en juillet 1900, le travail d'AYMONIER qui, de son côté, l'esquissait à Paris, donnait au contraire une part trop grande à ces textes mêmes, et si son réel sentiment scientifique les lui avait fait accompagner de plans sommaires des monuments pour les placer dans leur cadre, la balance penchait cette fois beaucoup plus pour la partie philologique ; l'étude artistique restait nettement insuffisante. LAJONQUIÈRE eut le grand mérite d'établir l'équilibre. Guidé par les sages conseils de notre animateur, M. FINOT, il ne craignit pas d'outrepasser ses instructions et, comme il me le disait quand j'eus le plaisir de faire mes premières armes en brousse avec lui, voulant montrer qu'il était capable de faire plus qu'une simple nomenclature localisée, il sut s'intéresser aux monuments et à la série de problèmes qu'ils posaient. Il s'était d'ailleurs initié à l'étude de l'art khmèr par l'examen détaillé de son chef-d'œuvre, le groupe d'Aṅkor, au cours d'une longue visite que nous y fîmes avec M. FINOT à la fin de l'année 1900. Le résultat de son enquête fut le premier volume de l'Inventaire des monuments khmèrs, qui fut une révélation ; il enrichissait l'œuvre d'AYMONIER de toute une partie descriptive importante, remplaçant des croquis de plans, déjà fort précieux mais trop schématiques pour permettre aucune étude de formes, par de petits plans complets que ses aptitudes de dessinateur, développées à Saint-Cyr et dont il était très fier, lui permettaient de rendre dignes d'un architecte, alors qu'à côté une notation détaillée des inscriptions établissait l'exact rapport de celles-ci avec les monuments. Cet examen méthodique lui permettait d'écrire cette introduction considérable qui fut le premier jalon solide posé vers la connaissance de l'art khmèr et qui, après 30 ans d'études, apparaît encore exacte dans son ensemble et n'appelle que des corrections de détail. Il eut en particulier le grand mérite de débrouiller le chaos des linteaux khmèrs en une classification claire qui sert encore.

Successivement, le retour des provinces du Nord-Est du Cambodge, puis la rétrocession des provinces du Nord avec le groupe d'Aṅkor firent étendre cet inventaire au reste du pays, au Laos français et au Siam khmérisé, et appela la publication des tomes II et III qui lui permirent d'étendre ses premières observations et donnèrent une base solide à l'étude de l'art cambodgien. Car si, comme toujours, on est amené à critiquer des points de détail qui ont pu lui échapper dans l'ampleur d'un si vaste travail, la critique n'en est possible que par l'existence même de cet examen d'ensemble. L'enquête achevée en 1909 fut résumée dans cette splendide carte archéologique du Cambodge qui, malgré l'insuffisance du canevas encore mal fixé sur lequel elle fut établie, reste la base de tout travail actuel. Exécutée à une échelle assez grande pour être lisible tout en restant maniable, elle venait développer et compléter la première carte archéologique de l'Indochine en 4 feuilles, son œuvre, déjà parue en 1901 à la suite de la première randonnée autour de l'Indochine. Il présentait la nouvelle carte dans une note remarquable du *Bulletin de la Commission Archéologique* de 1910 où, utilisant son précieux sentiment géographique, il marquait clairement le rapport des terrains et des rivières avec la dispersion des monuments. Dans l'intervalle, l'étude d'ensemble avait amené à lui confier une mission au Siam et en Malaisie pour compléter cet examen archéologique, et il en résultait sur ces régions un article important accompagné d'une première carte qui parut dans le *BCAI.*, 1909. On peut dire qu'il fonda ainsi, pour la partie topographique et monumentale, l'archéologie du Siam qui, sous la généreuse impulsion de S. A. R. le Prince DAMRONG, avait tenu d'ailleurs à

contribuer aux frais de sa mission. Il devait bientôt compléter cette étude dans le *BCAI.*, 1912, par un important *Essai d'Inventaire archéologique du Siam et de la Péninsule malaise* pour tout ce qui n'était pas d'apport cambodgien. Il fut aidé dans ces divers travaux par sa connaissance du siamois dont il publia à Paris un dictionnaire en 1904. L'art du Laos qu'il avait rencontré dans le périple initial ne fut pas négligé non plus par lui : il fut le sujet, dans le premier volume du *Bulletin*, d'un article sur Vieng Čăn et ses pagodes qui montre les mêmes qualités de généralisation solide que son inventaire khmèr.

En plus de ces travaux d'ensemble, il collabora au détail : l'œuvre d'Aṅkor lui doit beaucoup. Outre sa direction dans l'établissement des premières cartes sérieuses de la région par les officiers Buat et Ducret qui révélèrent des dispositions inconnues, comme la place centrale du Bàyon dans la ville d'Aṅkor Thoṃ, il fut le premier à formuler l'idée du Parc d'Aṅkor qui devait triompher, avec le temps, de la longue opposition qu'elle soulevait en créant dans le domaine administratif une enclave purement scientifique.

Mais il n'était pas qu'archéologue : j'ai indiqué ses qualités de géographe ; il y joignait de remarquables aptitudes à l'ethnographie. Les introductions des chapitres de l'Inventaire donnent une série de renseignements précieux sur les caractères de chaque région et des populations qui l'habitent. Une œuvre plus importante en ce genre est l'*Ethnographie des Territoires militaires du Tonkin* parue en 1904 sur les renseignements recueillis par les officiers des cercles à la suite d'une circulaire générale du Gouverneur inspirée par l'Ecole. L'ouvrage fut complété en 1906 d'une manière analogue par l'*Ethnographie du Tonkin septentrional* qui correspond au même examen pour les territoires civils.

Il sut accompagner ces travaux austères de courts récits de ses divers voyages *En Insulinde* pour celui de Java, *Le Siam et les Siamois* à la suite de ses randonnées dans ce dernier pays : on y retrouve le gai compagnon de route qu'il était, prenant philosophiquement les mille petites misères de la vie du broussard et les déceptions continuelles d'enquêtes dont les indigènes ne soupçonnent pas un instant l'importance.

Sa mise à la retraite l'écarta de la colonie et de sa collaboration aux travaux de l'Ecole, et ce n'est qu'à l'occasion de rares voyages sur un point de la Péninsule malaise où il s'était créé des intérêts qu'il nous fut permis de le revoir. Il laisse derrière lui une œuvre considérable et le souvenir d'un grand travailleur ; sa disparition est pour toute l'Ecole dont il fut un ouvrier de la première heure, et pour moi qui me rappelle encore nos passionnantes randonnées au Cambodge aux temps lointains où je commençais moi-même ma vie de brousse en Indochine, de sincères et profonds regrets.

H. Parmentier,
Chef honoraire du Service archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Bibliographie.

Inventaire sommaire des Monuments chams de l'Annam, par Louis Finot et E. Lunet de Lajonquière. Hanoi, 1900, 12 p. + 7 cartes.

Atlas archéologique de l'Indochine. Monuments du Champa et du Cambodge. Paris, E. Leroux, 1901. (Publ. de l'EFEO.), in-fol., 24 p. + 5 cartes.

Recherche des monuments archéologiques du Cambodge. Mission du Capitaine Lunet de Lajonquière... (Acad. Insc. et Belles-Lettres, Comptes rendus, 1901, I, pp. 384-396).

Vieng-chan. (BEFEO., I, pp. 99-118.)

Inventaire descriptif des monuments du Cambodge. Paris, E. Leroux, 1902, 1907, 1911, 3 vol. et 1 cartable. (Public. de l'EFEO., vol. IV, VIII, IX), CV + 430 + XLV + 355 + XXXIX + 515 p. + pl. et gravures.

Une « tour du silence » au Cambodge. (BEFEO., II, pp. 286-288).

Dictionnaire français-siamois, précédé de quelques notes sur la langue et la grammaire siamoises. Paris, E. Leroux, 1904, 227 p.

Ethnographie des Territoires militaires. Rédigée sur l'ordre du Général CORONNAT d'après les travaux de MM. le Lieutenant-Colonel DIGUET, le Commandant BONIFACY, le Commandant RÉVÉRONY, le Capitaine FESCH, etc. Hanoi, F. H. Schneider, 1904, 258 + VI p., 5 tableaux et 1 carte.

Les Monuments du Cambodge. (Revue Indochinoise, 15 juin 1904, pp. 733-749.)

Ethnographie du Tonkin septentrional, rédigée sur l'ordre de M. P. BEAU d'après les études des Administrateurs civils et militaires des provinces septentrionales. Paris, E. Leroux, 1906, 384 p. + XX pl. et 1 carte.

Le Siam et les Siamois. Paris, Armand Colin, 1906, 358 p.

Le Laos siamois. La vallée de Se Moun, le Monthon Nakhon Rachasi Ma (Korat) et le Monthon Isan (Oubon). (Bull. Com. Asie fr., juillet 1907, pp. 268-294.)

Les provinces recouvrées du Cambodge. Conférence faite au Comité de l'Asie Française, le 15 mai 1907. (Bull. Com. Asie fr., mai 1907, pp. 155-162).

Lettre de Bangkok. 24 juin 1908. (Bull. Soc. Géogr. comm., août 1908, pp. 541-542.)

La rétrocession des provinces cambodgiennes. (Bull. Com. Asie fr., juin 1908, pp. 227-233.)

Sur les côtes de la presqu'île malaise. (Bull. Soc. Géogr. comm. Paris, nov. 1908, pp. 705-707.)

Conférence du Commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE *sur l'évolution siamoise au siège du Comité de l'Asie française, le vendredi 30 avril 1909.* Bull. Com. Asie fr., mai 1909, pp. 196-200.)

Le Domaine archéologique du Siam, Paris, E. Leroux, 1909. (Bull .Comm. Arch. Indochine, 1909, 79 p. + 22 fig. et 1 carte).

Lettre du Commandant E. de LAJONQUIÈRE. (Bull. Soc. Géogr. comm. Paris, janvier 1909, pp. 64-65.)

Rapport sommaire sur une mission archéologique (Cambodge, Siam, Presqu'île malaise, Inde) 1907-1908. Paris, E. Leroux, 1909. (Bull. Comm. Arch. Indochine, 1909, 30 p.)

De Saigon à Singapour par Angkor, autour du golfe de Siam. (Le Tour du Monde, N. S., XVI, 1910, pp. 385-396, 397-408, 409-456.)

Une nouvelle carte archéologique du Cambodge. (Bull. Comm. Arch. Indoch., 1910, 1er liv., p. 120-128 + carte.)

A propos de la deuxième session du Conseil fédéral des Etats Malais. (L'Asie fr., février 1911, pp. 54-63.)

La population des Etats confédérés malais. (L'Asie fr., juill. 1911, pp. 339-340.)

Un épisode de l'action anglaise dans les sultanats malais. (L'Asie fr., sept. 1911, pp. 433-435).

Budget de l'année 130 (1911-1912) et la situation économique du Siam (Bull. Com. Asie fr., oct. 1911, pp. 463-467.)

Chemins de fer de la Presqu'île indochinoise. (L'Asie fr., nov. 1911, pp. 499-503.)

La situation économique des Etats confédérés malais. (Rev. indoch., nov. 1911, pp. 549-551.)

L'Aviation au Siam. (L'Asie fr., mars 1912, p. 124.)

La révolution chinoise et l'opinion publique à Singapour. (L'Asie fr., mars 1912, pp. 130-131.)

Les sujets anglais et la juridiction siamoise. (L'Asie fr., juillet 1912, p. 285.)

Essai d'inventaire archéologique du Siam. (Bull. Comm. Arch. de l'Indochine, 1912, pp. 19-181.)

En Insulinde. Paris, Bernard Grasset, 1914, 324 p. + 17 fig. dans le texte.

Voyage autour de l'Indochine. T. I-II. (Manuscrit, 119 + 96 p.)

Raymond DELOUSTAL.

Né le 20 novembre 1872, à Marseille, Raymond Deloustal arriva dans la Colonie, avec sa famille, le 26 décembre 1888. Il entra dans l'Administration le 1er mai 1892, en qualité de commis-greffier journalier, accomplit l'année suivante son service militaire et revint, ensuite, dans le Service judiciaire, où en 1895 il fut nommé commis-greffier de 3e classe.

Deloustal, qui s'était mis de bonne heure à l'étude des langues indigènes, est déjà titulaire en 1896 des diplômes accordés pour la connaissance de l'annamite et des caractères chinois. Il y ajoute, trois ans plus tard, celui de langue cantonnaise.

Dès l'organisation du corps des interprètes du Service judiciaire, en 1902, il y entre avec le grade d'interprète de 1ère classe. Successivement il passe interprète principal de 3e classe en 1903, de 2e classe en 1907, et de 1ère classe en 1909.

Au début de l'année 1910, il rentre en France en congé administratif. On le charge des cours de langue annamite à l'Ecole des Langues Orientales et il occupe ce poste de novembre 1910 à fin 1913.

Le voici de retour au Tonkin, en 1914, avec le grade d'interprète en chef, chargé du Bureau des traductions près la Cour d'Appel de Hanoi. Survient la grande guerre. Mobilisé comme sergent, on l'envoie en Chine d'où il repart, en 1917, avec un contingent de travailleurs chinois qui débarque en France en septembre de la même année.

Malade, Deloustal prolonge autant qu'il le peut son séjour dans la Métropole et ne rentre à la Colonie qu'en 1922. Mais après quinze ou seize mois de présence, il repart en congé de convalescence et se fait mettre à la retraite le 1er janvier 1925.

Les notes que lui donnèrent ses chefs, au cours de sa carrière administrative, sont des plus élogieuses ; toutes le présentent comme un fonctionnaire sérieux, travailleur et consciencieux. Elles font ressortir, encore, l'excellence des services qu'il a rendus à l'Administration de la Justice, grâce à sa parfaite connaissance de l'annamite et des caractères chinois, insistant sur ce fait que la haute compétence dont il faisait preuve, dans l'exercice de ses fonctions, n'avait d'égale que sa grande modestie.

Dès son entrée dans le Service judiciaire, DELOUSTAL avait été attiré par l'étude des textes chinois se rapportant à l'organisation de la justice dans le vieil empire d'Annam. En 1903, il fait imprimer son *Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la publication du Code annamite et en vigueur au Tonkin*. L'ouvrage, complété par des notes de G. MICHEL, est accompagné d'une table alphabétique et analytique et de ce Recueil et du Code annamite.

Mais le travail le plus important de DELOUSTAL reste celui qu'il a publié dans le *Bulletin de l'Ecole Française* (1902 à 1922) sous le titre de *La Justice dans l'Ancien Annam. Traduction et commentaire du Code des Lê.*

Cette version, d'une fidélité rare, et accompagnée de nombreux commentaires et notes, a rendu les plus grands services aux magistrats dans l'exercice de leurs fonctions ; elle a largement aidé la Commission chargée de rédiger le Code civil indigène.

Précieux aussi, sont, pour l'étude de l'annamite et du cantonnais, les Manuel, Vocabulaire et Méthode que DELOUSTAL a livrés au public respectivement en 1907 et 1908.

Le 7 avril 1933, le Procureur général, Directeur des Services judiciaires, adressait à son personnel la note suivante: «J'ai le profond regret de vous annoncer la mort de M. DELOUSTAL, interprète en chef du Service judiciaire, actuellement en retraite, décédé à Aix, en Provence. Je transmets, avec mes condoléances personnelles, à Mme DELOUSTAL, l'expression des sentiments attristés que nous éprouvons au moment de la disparition de ce fonctionnaire qui laisse le souvenir d'un homme de devoir et d'un linguiste distingué. Il a de nombreuses années dirigé avec la plus grande compétence le Bureau des traductions de la Cour de Hanoi ; d'autre part, ses travaux sur le Code des Lê font le plus grand honneur à sa science de la langue chinoise. Il a enseigné également à l'Ecole des Langues Orientales. C'est un utile serviteur de la justice et un savant philologue qui disparaît avec M. Raymond DELOUSTAL. »

Avec la brièveté des termes d'une circulaire administrative, il n'était guère possible de mieux exprimer les sentiments que la mort de Raymond DELOUSTAL cause à tous ceux qui l'ont connu ; et l'Ecole Française d'Extrême-Orient, dont il fut membre correspondant durant seize années, s'associe pleinement à cet hommage et à ces regrets.

G. CORDIER.

BIBLIOGRAPHIE.

Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la promulgation du Code annamite et en vigueur au Tonkin. Traduction de R. DELOUSTAL, revue, annotée et complétée d'une table alphabétique et analytique de ce Recueil et du Code annamite (traduction PHILASTRE) par Gabriel MICHEL. Hanoi, F.-H. Schneider, 1903, 221 + 32 p.

Manuel de cantonnais comprenant : un essai de grammaire avec exemples variés, de nombreux exercices avec texte en caractères chinois et transcription d'après une adaptation du système quôc-ngữ, des vocabulaires après chaque leçon, un choix de phrases progressives avec traduction libre et traduction littérale. Hanoi, F.-H. Schneider, 1907, XV+225+IV p.

Vocabulaire cantonnais-français. Recueil de phrases choisies et progressives avec texte en caractères chinois. Transcription des sons d'après une adaptation du système quôc-ngữ. Traduction libre et traduction littérale. (Extrait du *Manuel de cantonnais* du même auteur). Hanoi, F.-H. Schneider, 1907, 185 p.

Méthode d'annamite. Phrases et dialogues progressifs sur des sujets familiers. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908, 240 p.

Calendrier annamite-français de 1802 à 1916, avec une liste chronologique des rois d'Annam. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908, 153 p.

La Justice dans l'ancien Annam. Traduction et commentaire du Code des Lê. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908-1922. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 522 p.)

Recueil de textes annamites. Paris, 1911.

Des déterminatifs en annamite. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, XIV, v, 12 p.)

Calendrier annamite-français de 1802 à 1922, avec une liste chronologique des rois d'Annam. N^lle éd. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Les mines de Tụ-long. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. (Revue Indochinoise, novembre-décembre 1923, 42 p.+3 cartes.)

Ressources financières et économiques de l'Etat dans l'ancien Annam. Quôc dụng chí 國用誌. Traduction annotée des livres XXIX-XXXII du Lịch triều hiến chương loại chí 歷朝憲章類誌. (Rev. Indochinoise, sept.-déc. 1924, p. 193-227, 381-414 ; janv.-avril 1925, p. 59-78, 281-303.)

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

19 janvier 1933.

Décision autorisant la cession gratuite par le Protectorat du Tonkin à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, pour être remise au Musée de Dalat, de sept aquarelles ethnographiques du peintre L. ROLLET.

15 février 1933.

Contrat engageant M. L. FOMBERTAUX comme membre permanent de l'Ecole, pour une durée de trois ans, à compter de la veille de son embarquement à Marseille.

21 février 1933.

Contrat engageant M. H. MARCHAL comme membre permanent de l'Ecole, pour une durée de trois ans, à compter de la veille de son embarquement à Marseille.

22 février 1933.

Note postale autorisant l'engagement de M. J. MANIKUS comme photographe de l'Ecole.

4 mars 1933.

— Arrêté autorisant l'incorporation au budget de l'Ecole pour l'exercice 1932, d'une somme de 15.005$04 provenant des dons faits par une dame française et par M. André CITROËN (*J.O.*, 1933, p. 744).

— Arrêté désignant le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour faire partie à la Commission Centrale des Sites (*J. O.*, 1933, p. 740).

7 mars 1933.

Arrêté désignant le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient comme membre de droit du Conseil de Recherches scientifiques de l'Indochine (*J.O.*, 1933, p. 750).

10 mars 1933.

Décision chargeant M. H. PARMENTIER, chef du Service archéologique de l'Ecole en retraite, d'une mission d'études et de recherches archéologiques au Cambodge, pour une durée d'un an, à compter du 1er mars 1933.

25 mars 1933.

Décision chargeant M. M. Ner, professeur agrégé au Lycée Chasseloup-Laubat, d'une mission d'études et de recherches sociologiques dans les régions moï du Sud-Annam, pendant la durée de son congé annuel correspondant aux vacances scolaires.

19 avril 1933.

— Arrêté accordant à M. G. Cœdès, directeur de l'Ecole, un congé administratif de six mois à solde entière de présence pour en jouir à Paris (*J.O.*, 1933, p. 1251).

— Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 15.000$ (6e annuité) pour aménagement du parc archéologique d'Angkor pendant l'année 1933 (*J.O.*, 1933, p. 1199).

21 avril 1933.

Arrêté ramenant, à titre exceptionnel, le montant de la subvention du budget général de l'Indochine à l'Ecole à 185.000 piastres pour l'année 1933 (*J. O.*, 1933, p. 1203).

22 avril 1933.

Arrêté chargeant M. J. Y. Claeys, membre permanent de l'Ecole, inspecteur du Service archéologique, des fonctions de chef p.i. du Service archéologique de l'Ecole, à compter du 22 avril 1933 (*J. O.*, 1933, p. 1290).

2 mai 1933.

Décision chargeant M. L.-E.-C. Loiseleur des Longchamps Deville, contrôleur principal hors classe des Douanes et Régies à Tourane, de la délivrance des certificats de non-classement concernant les objets d'art indochinois exportés par le port de Tourane, en remplacement de M. J. H. Peyssonnaux, conservateur du Musée Khải-định, parti en congé administratif.

10 mai 1933.

Arrêté chargeant M. P. Mus, secrétaire de l'Ecole, des fonctions de directeur p. i. de l'Ecole, à compter du départ en congé de M. G. Cœdès (*J. O.*, 1933, p. 1479).

13 mai 1933.

Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 1.200 $ 00 pour la conservation des monuments historiques du groupe de l'Annam-Champa (*Bull. adm. de l'Annam*, 1933, p. 647).

20 mai 1933.

Arrêté nommant correspondants de l'Ecole MM. P. Boudet, directeur des Archives et des Bibliothèques de l'Indochine, et H. Parmentier, chef du Service archéologique de l'Ecole en retraite (*J. O.*, 1933, p. 1670).

26 mai 1933.

Contrat engageant M. V. Goloubew comme membre permanent de l'Ecole, pour une durée de trois ans, à compter de la date de son débarquement à Saigon, à l'expiration de l'autorisation d'absence de six mois qui lui a été accordée pour en jouir en France.

27 juin 1933.

— Arrêté accordant un passage de retour en France, par anticipation, à Mme Marie Antoinette Trouvé, femme de M. G. A. Trouvé, membre permanent de l'Ecole (*J. O.*, 1933, p. 2265).

— Arrêté réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1933, p. 2253) :

Le Gouverneur Général de l'Indochine, Grand Officier de la Légion d'honneur,

Vu les décrets du 20 octobre 1911, portant fixation des pouvoirs du Gouverneur général et organisation administrative et financière de l'Indochine ;

Vu le décret du 23 août 1928 ;

Vu le décret du 3 avril 1920, modifié par ceux des 28 mai 1923 et 22 juin 1931, conférant la personnalité civile à l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu l'arrêté du 20 septembre 1920, réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sous le régime de la personnalité civile ;

Vu les arrêtés des 6 et 21 mai 1921 complétant ou modifiant les articles 29, 40 et 61 de l'arrêté du 20 septembre 1920 ;

Vu la décision du 26 juillet 1923 classant l'Ecole Française d'Extrême-Orient parmi les administrations constituant le 2e Service médical extérieur ;

Vu le décret du 1er novembre 1928 portant règlement d'administration publique en ce qui concerne le régime de la Caisse intercoloniale des retraites ;

Vu l'arrêté du 29 décembre 1913, modifié par ceux des 9 juillet 1923 et 31 octobre 1930, fixant le régime des pensions civiles indigènes ;

Vu la dépêche ministérielle (Colonies) en date du 3 avril 1929 donnant au Gouverneur Général pouvoir d'attribuer aux membres de l'Ecole Française d'Extrême-Orient des missions d'études en Extrême-Orient hors de l'Indochine ;

Vu le décret du 3 juillet 1897 fixant les indemnités de route et de séjour des fonctionnaires à l'étranger ;

Vu l'arrêté du 20 septembre 1929 affectant du coefficient 5 le taux des indemnités prévues au décret du 3 juillet 1897 ;

Vu l'arrêté du 24 mars 1919 sur les frais de déplacement en Indochine du personnel des cadres européens et classement du même personnel nommé par les autorités locales ;

Vu le décret du 11 septembre 1920 fixant le régime de solde des cadres locaux des colonies ;

Vu l'arrêté du 18 février 1921 portant règlement sur la solde et les accessoires de solde des fonctionnaires des cadres européens des corps ou services de l'Indochine constitués ou organisés par arrêtés locaux et entretenus sur les divers budgets de la Colonie ;

Vu l'arrêté du 20 juin 1921 fixant les règles communes applicables aux fonctionnaires des services locaux de l'Indochine ;

Vu l'arrêté du 28 avril 1928 fixant la hiérarchie et le traitement du personnel européen de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu les arrêtés des 28 octobre 1929 et 25 novembre 1930 fixant les nouvelles soldes de présence des fonctionnaires des services locaux de l'Indochine ;

Vu l'arrêté du 25 novembre 1930 relatif au paiement des soldes en monnaie locale ;

Vu l'arrêté du 25 février 1932 portant réduction de 10 % sur le montant des frais de service ou des frais de représentation et de tournées perçus en vertu d'un arrêté local par les fonctionnaires en service en Indochine ;

Vu l'arrêté du 7 octobre 1929, modifié ou complété par ceux des 28 octobre 1929, 22 janvier et 5 juillet 1930, portant organisation du personnel asiatique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu la dépêche ministérielle n° 685 du 5 février 1931 et la circulaire n° 148-CP du 1er août 1931 déterminant le classement du personnel de l'Ecole Française d'Extrême-Orient dans les cérémonies publiques ;

Vu l'arrêté du 7 février 1930, créant le titre de membre d'honneur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu l'arrêté du 10 février 1908 autorisant la délivrance de cartes d'abonnement sur les réseaux non concédés de chemin de fer de l'Indochine en faveur de certains fonctionnaires de divers services, modifié par les arrêtés des 1er mars 1910 et 7 juin 1932 ;

Sur la proposition du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et l'avis conforme du Secrétaire général du Gouvernement général de l'Indochine,

Arrête :

Art. 1er. — L'arrêté du 20 septembre 1920 réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sous le régime de la personnalité civile est abrogé et remplacé par les dispositions ci-après.

Titre I. — *Personnel.*

Art. 2. — Le personnel de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, dont l'organisation de principe est prévue par le décret du 22 juin 1931, modifiant celui du 3 avril 1920, comprend :

A. — Personnel européen.

Un directeur ;
Des membres permanents ;
Des membres temporaires.

B. — Personnel asiatique.

Des assistants ;
Des secrétaires ou lettrés indochinois ;
Un secrétaire-archiviste ;
Des lettrés ou traducteurs asiatiques non indochinois ;
Des agents techniques indochinois adjoints aux membres du Service archéologique ;
Des dessinateurs, photographes ou estampeurs indochinois ;
Des ouvriers d'art : sculpteurs, mouleurs, modeleurs, aides-photographes, relieurs, etc. ;
Des plantons ou gardiens de Musée ;
Des gens de service : gardiens de nuit, jardiniers, chauffeurs, coolies, etc.

Art. 3. — La solde, la hiérarchie et le classement du personnel européen au point de vue des passages sont fixées ainsi qu'il suit :

EMPLOIS	SOLDE ANNUELLE (1)	DURÉE MINIMUM DE SERVICES POUR OBTENIR UN AVANCEMENT DE CLASSE (2).	CLASSEMENT AU POINT DE VUE DES PASSAGES, DES INDEMNITÉS DE ROUTE ET DE SÉJOUR.
Directeur	78.000 fr.	—	1ère catégorie A
Membre permanent après 6 ans. .	62.000 —	—	1ère catégorie B
Membre permanent après 3 ans. .	56.000 —	—	
Membre permanent avant 3 ans. .	51.200 —	—	
Membre permanent après 3 ans. .	45.000 —	2 ans	
Membre permanent avant 3 ans. .	39.000 —		
Membre permanent	33.000 —	2 ans	
Membre permanent	26.000 —	2 ans	2e catégorie
Membre permanent	20.450 —	2 ans	
Membre temporaire	16.600 —	—	

Art. 4. — Les membres du personnel européen et les agents des cadres spécialisés du personnel asiatique peuvent être, avec l'approbation du Gouverneur général, recrutés par contrats. Leurs traitements, les accessoires de solde et leur classement sont fixés par l'acte d'engagement.

La hiérarchie, la solde du personnel asiatique de l'École ainsi que son classement au point de vue des indemnités de route et de séjour, du traitement dans les hôpitaux, etc., sont fixés par l'arrêté du 7 octobre 1929.

La hiérarchie et la solde des agents techniques indochinois adjoints aux membres du Service archéologique et celles des ouvriers d'art seront fixées ultérieurement par arrêté du Gouverneur général sur la proposition du Directeur de l'Ecole.

Sont supprimés, en ce qui concerne l'Ecole Française, les emplois de secrétaire et de lettré prévus aux tableaux annexés aux décrets du 31 décembre 1919 et du 27 mars 1924, relatifs aux emplois réservés en Indochine aux militaires indochinois réformés ou libérés du service.

Art. 5. — Le Directeur et les membres permanents seront soumis, en ce qui concerne les congés et le droit au transport et aux frais de transport, à la réglementation appliquée aux fonctionnaires de la colonie.

---

(1) Arrêté du 25 novembre 1930. — Non compris les accessoires de solde auxquels le personnel européen de l'École a droit au même titre que les fonctionnaires des Services généraux et locaux de l'Indochine.

(2) Défalcation faite, le cas échéant, du temps passé en congé pour affaires personnelles.

Les membres temporaires auront droit au transport lorsqu'ils se rendront de France en Indochine pour rejoindre leur poste ou d'Indochine en France à l'expiration de leur mandat ou lorsqu'ils voyageront en mission de service dans la colonie ou dans les pays d'Extrême-Orient. Ils auront droit également aux frais de chemin de fer en France, entre le lieu de leur résidence et le port d'embarquement ou de débarquement.

Le Directeur et le Chef du Service archéologique pourront recevoir une carte d'abonnement sur les réseaux non concédés de chemin de fer de l'Indochine dans les conditions fixées par l'arrêté du 10 février 1908, modifié par les arrêtés des 1er mars 1910 et 7 juin 1932.

Art. 6. — Le personnel européen et asiatique de l'Ecole a droit aux soins médicaux gratuits dans les mêmes conditions que celui des services relevant du Gouvernement général.

Art. 7. — L'honorariat du grade peut être conféré par arrêté du Gouverneur général aux membres permanents retraités, démissionnaires ou licenciés pour raison de santé, après au moins dix années effectives de service en Indochine.

Titre II. — *Organisation.*

Art. 8. — Les membres permanents ou temporaires doivent, tout en poursuivant leurs travaux personnels, coopérer à l'objet spécial de l'Ecole.

Ils peuvent être chargés de missions d'études selon l'objet particulier de leurs recherches, soit en Indochine par décision du Directeur, soit dans les autres pays d'Extrême-Orient (Inde, Chine, Japon, etc.) par arrêté pris par le Gouverneur général sur la proposition du Directeur. Hors de ces pays, elles ne peuvent être attribuées que par décision du Ministre des Colonies.

Art. 9. — Le Chef du Service archéologique est chargé, sous l'autorité du Directeur, de la haute direction des conservations locales, des musées et des dépôts archéologiques appartenant à l'Ecole ou placés sous son contrôle scientifique. Il est chargé en outre de l'inspection permanente des monuments historiques. Il propose au Directeur, qui l'arrête, le programme des travaux d'ordre archéologique, tels que fouilles et réparations aux monuments historiques, à exécuter chaque année ainsi que le plan de campagne annuel pour la conservation du groupe d'Angkor.

Art. 10 — Les Inspecteurs du Service archéologique sont chargés, sous l'autorité du Directeur et du Chef du Service archéologique, de l'étude et de la conservation des monuments historiques du secteur pour lequel ils ont été désignés.

Le Conservateur du groupe d'Angkor est chargé, sous l'autorité du Directeur et du Chef du Service archéologique, de la garde, de la conservation et de l'entretien des monuments du groupe d'Angkor.

Art. 11. — Le secrétaire-bibliothécaire est chargé sous l'autorité du Directeur d'assurer la bonne marche des divers services de l'Ecole.

Il tient l'inventaire des divers fonds de la bibliothèque et contrôle l'inventaire des collections.

Il supplée d'office le Directeur au cours de ses déplacements temporaires ou en cas d'empêchement. Sa désignation est soumise à l'approbation du Gouverneur général.

Art. 12. — Un secrétaire administratif désigné par le Directeur parmi les assistants du cadre asiatique assiste le Secrétaire-bibliothécaire dans la direction et la surveillance des services administratifs de l'Ecole. Il tient l'inventaire du matériel. Il assiste à la réception des fournitures de toute espèce ; il en vérifie la qualité et la quantité, il tient le contrôle du personnel et assure la correspondance administrative et contentieuse de l'Institution. Sa désignation est soumise à l'approbation du Gouverneur général.

Un agent comptable, désigné par le Directeur parmi les secrétaires du cadre asiatique, placé sous le contrôle direct du secrétaire administratif, est chargé d'assurer le fonctionnement du service de la comptabilité. Il est chargé des fonctions d'agent de paiement. Il soumet mensuellement au secrétaire administratif, qui la présente au Directeur, une situation détaillée des recettes et des dépenses.

Art. 13. — Le titulaire de la chaire d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France rétribué par le budget général de l'Indochine, est chargé en même temps, et sans rémunération supplémentaire au compte du budget de l'Ecole, des fonctions de représentant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient à Paris.

En cette qualité, il surveille l'impression et le service des publications de l'Ecole faites en France, et assure les relations de cet établissement avec l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et les autres corps savants de France et de l'étranger.

Ces fonctions de représentant de l'Ecole Française à Paris passent de droit au Directeur de cette institution lorsqu'il se trouve en France.

Art. 14. — Des personnalités, françaises ou étrangères, jouissant d'une situation éminente dans le monde scientifique, ou ayant rendu à l'Ecole Française d'Extrême-Orient des services exceptionnels, peuvent recevoir le titre de membre d'honneur de ladite Ecole. Ce titre est conféré à vie par arrêté du Gouverneur général, pris sur la proposition du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Des personnes coopérant d'une manière effective aux travaux de l'Ecole au moyen de recherches, publications, informations, dons, etc., peuvent recevoir le titre de membre correspondant de l'Ecole.

Ce titre est conféré, pour une période de trois ans, sur la proposition du Directeur de l'Ecole et par arrêté du Gouverneur général. Cette période de trois ans peut être prorogée pour une même durée et dans la même forme.

Art. 15. — Les membres d'honneur présents dans la colonie et les membres correspondants peuvent être chargés par le Directeur de missions leur donnant droit aux frais de transport et aux indemnités de route et de séjour allouées aux membres temporaires de l'Ecole.

Si ces personnes sont fonctionnaires de la colonie, ces missions ne pourront leur être confiées qu'après approbation du Gouverneur général.

Art. 16. — Des fonctionnaires ou militaires de la colonie peuvent être détachés à l'Ecole sur la demande du Directeur et par arrêté du Gouverneur général pour y remplir des missions spéciales d'études.

En ce cas, leurs frais de mission sont toujours à la charge de l'Ecole. L'imputation de leurs solde et accessoires est réglee par l'arrêté les mettant à la disposition du Directeur.

Le temps passé à l'École, comme membre temporaire, par des fonctionnaires appartenant à un cadre local ou métropolitain, et appelées, à leur sortie de l'Ecole, à continuer leurs services dans la colonie, entrera obligatoirement dans le décompte des années passées en Indochine en ce qui concerne le droit aux congés administratifs prévus par l'arrêté du 18 février 1921, à condition que ces fonctionnaires aient continué à effectuer sans interruption les versements réglementaires pour les pensions ou retraites.

Art. 17. — Le personnel de l'Ecole sera à la disposition du Gouverneur général pour tous travaux, missions ou études scientifiques de son ressort intéressant la colonie.

Art. 18. — Le Directeur adressera chaque année au Gouverneur général, en même temps que son compte administratif, un rapport sur les travaux de l'Institution pendant l'année écoulée.

Art. 19. — Dans l'exercice des attributions qui lui sont confiées par l'article 8 du décret du 3 avril 1920, complété par les dispositions de l'article 1er du décret du 22 juin 1931, le Directeur agit par délégation permanente du Gouverneur général dans tous les cas où cette délégation est nécessaire.

Les membres permanents et temporaires, les conservateurs de musées, ainsi que les correspondants de l'Ecole résidant en Indochine, ont qualité pour surveiller les immeubles et les objets mobiliers classés comme monuments historiques pour requérir des autorités locales la constatation des faits pouvant nuire à l'intégrité de ces monuments et pour provoquer les mesures propres à assurer la conservation des monuments ou objets anciens nouvellement découverts.

Tous travaux de fouilles, de dégagement, d'entretien ou de réparation des monuments historiques de l'Indochine ne peuvent être exécutés que par les soins de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, ou tout au moins qu'avec l'assentiment du Directeur et suivant les indications et sous le contrôle du Service archéologique.

Art. 20. — Les Musées de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont ouverts au public aux jours et heures fixés par le Directeur. Les conditions de consultation des livres de la bibliothèque sont également fixées par lui.

Art. 21. — Toutes les publications, périodiques ou autres, exécutées par les soins, en vertu des ordres ou avec le concours financier du Gouvernement général, de l'un des services ou de l'une des administrations locales, provinciales ou municipales de la colonie, seront obligatoirement adressées en double exemplaire à la Bibliothèque de l'Ecole.

Il en sera de même de tous les ouvrages ou publications déjà parus dans ces conditions qui n'auraient pas encore été fournis à l'Ecole en double exemplaire et qui ne seraient pas épuisés.

Cette obligation s'applique également aux réimpressions ou aux nouveaux tirages d'ouvrages précédemment parus.

Art. 22. — Le Directeur de l'Ecole sera, à la diligence du Directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine, officiellement avisé de l'arrivée au service des Archives et Bibliothèques de l'Indochine de tous ouvrages envoyés en nombre à ce service par le Gouvernement général ou les Administrations locales.

Le Directeur de l'Ecole, en accusant réception de cet avis, indiquera si les ouvrages en question sont du domaine des études poursuivies par l'Ecole et fera connaître, en ce cas, au Directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine la quantité d'exemplaires de chaque ouvrage nécessaire à l'Ecole tant pour son service courant que pour les répartitions qu'elle aurait à faire entre les personnalités ou sociétés savantes.

Le Directeur des Archives et Bibliothèques sera chargé de faire parvenir au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient la quantité d'exemplaires demandés par cette Institution.

Cette quantité qui, en aucun cas, ne pourra être inférieure au 1/4 du nombre total d'exemplaires reçus par le Service des Archives, ne pourra, d'autre part, dépasser les 3/4 de ce nombre sans autorisation spéciale du Gouverneur général de l'Indochine.

Art. 23. — L'établissement des projets et devis pour les travaux de construction, de réparation et d'entretien de tous immeubles appartenant à l'Ecole, ainsi que la surveillance de ces travaux seront assurés, à titre gratuit, sur la demande du Directeur, par le Service des Bâtiments civils.

Chaque année, un architecte du Service des Bâtiments civils fera une inspection des immeubles occupés par l'Ecole et rédigera un rapport sur l'état de ces immeubles et les mesures à prendre pour leur conservation. Ce rapport sera établi en double exemplaire, dont l'un sera remis au Gouverneur général et l'autre au Directeur.

Titre III. — *Domaine. Budget. Recettes et dépenses. Compte.*

Art. 24. — Le domaine de l'Ecole Française d'Extrême-Orient est constitué notamment par les terrains et immeubles domaniaux ainsi que par le matériel dont elle avait la jouissance à la date du 1er janvier 1921 et dont la cession gratuite lui est consentie par le Gouvernement général de l'Indochine.

Art. 25. — Le budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, établi par articles, est préparé chaque année par le Directeur après l'approbation du budget général et soumis à l'approbation du Gouverneur général en Conseil de Gouvernement.

Ce budget comprend les articles suivants :

A. — En recettes.

Recettes ordinaires.

Titre I. Recettes ordinaires de toute nature.

Art. 1. Subvention annuelle du budget général.
Art. 2. Subventions diverses annuelles.
Art. 3. Revenus des biens et valeurs.

Art. 4. Produits divers et recettes accidentelles et imprévues.
Art. 5. Recettes d'exercices clos.

Recettes extraordinaires.

Titre II. Recettes extraordinaires diverses.

Art. 1. Subventions spéciales.
Art. 2. Dons et legs et recettes extraordinaires de toute nature.

B. — En dépenses.

Dépenses ordinaires.

Titre I. Dépenses de personnel :

Personnel européen.

Art. 1. Soldes.
Art. 2. Dépenses accessoires.

Personnel asiatique.

Art. 3. Soldes.
Art. 4. Dépenses accessoires.

Personnel subalterne

Art. 5. Soldes.
Art. 6. Dépenses accessoires.
Art. 7. Dépenses d'exercices clos.

Titre II. Dépenses de mission, de travaux et de matériel :

Art. 1. Frais de transport, de mission et de recherches archéologiques.
Art. 2. Dépenses des musées, de la bibliothèque, de la photographie et du secrétariat.
Art. 3. Frais d'impression et d'expédition des publications.
Art. 4. Entretien des immeubles, installations et matériel.
Art. 5. Entretien des automobiles.
Art. 6. Frais de correspondance postale, télégraphique et téléphonique.
Art. 7. Dépenses diverses.
Art. 8. Dépenses d'exercices clos.

Dépenses extraordinaires.

Titre III. Dépenses extraordinaires diverses.

Art. 1. Dépenses correspondant à des subventions spéciales.
Art. 2. Dépenses correspondant à des dons, legs et recettes de toute nature.

Art. 26. — Le Directeur est ordonnateur du budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 27. — Les périodes complémentaires de l'exercice s'étendent jusqu'au 20 mai pour la liquidation et le mandatement et jusqu'au 31 mai pour le recouvrement des recettes et le paiement des dépenses.

Art. 28. — La subvention fixe du budget général sera ordonnancée semestriellement et par avance dans la forme déterminée par l'article 23 du décret du 3 avril 1920, modifié par celui du 22 juin 1931.

Les subventions supplémentaires pourront, à la demande du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, être intégralement mandatées, soit à l'ouverture de l'exercice, soit, pour celles accordées en cours d'année, dès que leur attribution aura été régulièrement décidée.

Art. 29. — Les achats et ventes de valeurs pour le compte de l'Ecole doivent être autorisés par arrêté du Gouverneur général rendu en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Ils sont effectués à la requête du Directeur, par l'intermédiaire du Trésorier général de l'Indochine, dans les mêmes conditions que les achats et ventes de valeurs effectués pour le compte du Gouvernement général ou des Administrations locales.

Les ordres d'achat doivent être accompagnés d'une ampliation en due forme de l'autorisation du Gouverneur général et indiquer que les titres seront immatriculés au nom de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et porteront, s'ils sont acquis au moyen de fonds ayant une destination spéciale, mention de cette destination.

Les ordres de vente doivent être accompagnés, en plus de l'autorisation du Gouverneur général, d'une procuration du Directeur au syndic des agents de change à Paris à l'effet de signer le transfert.

Les titres appartenant à l'Ecole sont déposés au Trésor.

Art. 30. — Les acquisitions et aliénations d'immeubles doivent être autorisées par arrêté du Gouverneur général rendu en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Les contrats passés à cet effet par le Directeur font expressément mention de cette autorisation.

Art. 31. — Les emprunts sont contractés par le Directeur après autorisation du Gouverneur général donnée par arrêté rendu en Conseil de Gouvernement. Ils peuvent être réalisés par adjudication publique ou par traité de gré à gré.

Les adjudications sont faites dans les formes fixées par la réglementation en vigueur dans la colonie, en présence d'une commission composée du Directeur de l'Ecole ou de son suppléant, d'un autre membre de l'Institution et du Trésorier général de l'Indochine ou de son délégué.

Les emprunts réalisés de gré à gré font l'objet de traité relatant les conditions de l'opération et les garanties stipulées par chacune des parties contractantes.

Art. 32. — Les marchés de travaux, fournitures et transports au compte de l'Ecole sont faits en principe par adjudication publique. Il peut être passé des marchés de gré à gré pour les fournitures, transports et travaux dont la dépense totale n'excède pas 8.000 piastres ou, s'il s'agit d'un marché passé pour plusieurs années, dont la dépense annuelle n'excède pas 2.000 piastres.

Il peut être suppléé aux marchés écrits par achats sur simple facture, lorsque la valeur de chacun de ces achats n'excède pas 600 $. La dispense de marché s'étend aux travaux de transports dont la valeur présumée n'excède pas 600 $ 00.

Art. 33. — Les traités, marchés et baux passés par le Directeur, et les adjudications auxquelles il aura procédé, ne seront valables, lorsqu'ils porteront sur une somme supérieure à 10.000 piastres par an, qu'après l'approbation du Gouverneur général.

Art. 34. — L'acceptation des libéralités par actes entre vifs et testamentaires est faite par le Directeur, après autorisation du Gouverneur général donnée par arrêté rendu en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Toutefois, le montant de ces libéralités pourra être encaissé par le Trésorier général avant toute autorisation en vertu d'une décision du Directeur de l'Ecole, constatant l'absence de conditions et de réclamation des ayants-droit du donateur ou du testateur. Cette décision qui sera jointe à un titre de recette à émettre par l'ordonnateur du budget, vaudra autorisation pour le comptable de recevoir le montant du legs ou de la donation en attendant l'acceptation du Gouverneur général en Conseil.

Les dons manuels pourront de même être encaissés immédiatement par le Trésorier général ; leur acceptation deviendra définitive après autorisation du Gouverneur général donnée par simple lettre.

Art. 35. — Toutes les recettes de l'Ecole font l'objet d'ordres de recette ou de versement émis par le Directeur qui leur donne un numéro d'ordre dont la série est unique par exercice, et les transmet au Trésorier général pour recouvrement, en informant immédiatement le débiteur par un avis indiquant le montant et l'origine de la dette à payer.

Art. 36. — Toutes les dépenses de l'Ecole font de même l'objet de mandats émis par le Directeur et forment une série numérique unique par exercice. Avant de les transmettre aux ayants-droit, il les communique munis des pièces justificatives de la dépense, au Trésorier général, qui les vise et retient les pièces justificatives.

Art. 37. — Les sommes versées pour trop-payé seront portées en recettes au budget de l'Ecole, à titre de « recettes accidentelles ou imprévues ». Le montant de ces mêmes sommes sera rattaché au crédit du budget des dépenses sur lequel elles auront été mandatées.

Art. 38. — Le Directeur remet au Trésorier général de l'Indochine les titres de rentes, les budgets et les autorisations spéciales.

Le Trésorier général est tenu de faire, sous sa responsabilité personnelle, toutes les diligences nécessaires pour la recette et la perception des revenus.

Art. 39. — Le Directeur est le dépositaire des titres de propriété, baux, jugements comme aussi de tous actes constitutifs de droits au profit ou à la charge de l'Ecole.

Il lui appartient de faire le nécessaire en vue du recouvrement des legs et donations et autres ressources affectées au service de l'Ecole, de faire dresser, contre les débiteurs en retard, les exploits, significations, poursuites et commandements nécessaires ; d'empêcher les prescriptions ; de veiller à la conservation des domaines, droits, privilèges et hypothèques et de prendre, à cet effet, toutes les mesures conservatoires autorisées par la législation en vigueur dans la colonie.

Art. 40. — Toutes saisies-arrêts ou oppositions sur les sommes dues par l'établissement, toutes significations de cession ou de transport des dites sommes et toutes autres ayant pour objet d'en arrêter le paiement, doivent être faites, à peine de nullité, entre les mains du Trésorier général de l'Indochine.

Art. 41. — Quand les besoins du service l'exigent, le Directeur peut, par décision, instituer des régisseurs d'avances qui opéreront sous son contrôle.

Les règles tracées par les articles 149 (§ 2 et 3) et 150 du décret du 30 décembre 1912 (modifié par les décrets subséquents) comme aussi celles qui résultent du règlement du 14 janvier 1869 sont applicables aux caisses d'avances de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 42. — Les écritures de comptabilité administrative du Directeur comportent :

1° un carnet d'enregistrement des titres de perception, indiquant les droits constatés au profit de l'établissement, la date du titre de perception, le montant de la recette à effectuer, l'article du budget auquel la recette doit être appliquée et les recouvrements opérés d'après les situations fournies par le Trésorier général ;

2° un livre journal sur lequel les mandats délivrés sont enregistrés par numéro d'ordre avec leur imputation par articles ;

3° un livre journal présentant, par articles de dépense, les crédits, les dépenses engagées, les droits constatés au profit des créanciers de l'Ecole, les mandats délivrés et les paiements effectués à chaque créancier.

Ces livres sont tenus par exercice. Ils sont additionnés chaque mois, et les totaux des mois antérieurs sont reportés à la suite du total de chaque mois jusqu'à la clôture de l'exercice.

Art. 43. — Les mandats non payés en clôture d'exercice sont pris en charge à un compte hors budget par le débit duquel sont payés les titulaires de ces mandats jusqu'à l'accomplissement de la prescription quinquennale.

La procédure à suivre de ce chef comme aussi d'ailleurs de celui des restes à recouvrer est celle tracée par le règlement financier en tant qu'il traite des restes à payer et à recouvrer des budgets locaux.

Art. 44. — Les prescriptions du règlement du 30 décembre 1912 en tant qu'elles régissent les budgets locaux, seront applicables tant à l'ordonnateur qu'au comptable de l'Ecole dans ce qu'elles n'ont de rien contraire aux décrets organiques de cet établissement et aux dispositions du présent arrêté.

Art. 45. — Le secrétaire administratif et l'agent comptable sont responsables du matériel confié à leur charge. Les membres de l'Ecole, détenteurs de meubles ou d'objets mobiliers, en sont responsables vis-à-vis d'eux.

Art. 46. — Le livre d'inventaire est divisé en trois parties distinctes : 1° mobilier et matériel (meubles meublants, machines, engins, outils, ustensiles, instruments, etc.), tenus par l'agent comptable sous la responsabilité du secrétaire administratif ; 2° bibliothèque tenue par le secrétaire-bibliothécaire ; 3° collections d'objets d'art ou de science tenues par le Chef du Service archéologique. Dans chacune de ces divisions, les opérations faites sont enregistrées chronologiquement et avec un numéro d'ordre spécial à chaque série.

Art. 47. — La réforme des objets hors d'usage est prononcée par décision du Directeur. Les objets réformés sont maintenus sur le livre d'inventaire, avec la mention de la décision qui en prononce la réforme. Ils doivent être mis à part pour être représentés à toute réquisition, et ne peuvent être vendus, détruits ou transformés qu'après autorisation du Gouverneur général.

Les objets disparus ne peuvent être réformés. Leur disparition est signalée par le Directeur au Gouverneur général qui prend les mesures que comporte l'affaire.

Art. 48. — Au 31 décembre de chaque année, ou en cas de mutation de l'agent chargé de la comptabilité, le Directeur, assisté d'un autre membre de l'Institution, procède, en présence du secrétaire administratif, au récolement du mobilier, de la bibliothèque et des collections. Il est dressé de cette opération un procès-verbal, dont une expédition est transmise au Gouverneur général.

Art. 49. — L'agent comptable inscrit dans le livre de magasin sous la responsabilité du secrétaire administratif :

1° tous les objets entrés dans le magasin pendant l'année, au fur et à mesure des livraisons faites par les fournisseurs ;

2° le détail de l'emploi qui a été fait de ces objets.

Le Directeur vérifie chaque mois le livre de magasin.

Art. 50. — Au 31 décembre de chaque année, ou en cas de mutation du secrétaire administratif, le Directeur, assisté d'un autre membre de l'Institution, procède, en présence du secrétaire administratif, à la reconnaissance matérielle des objets qui existent dans les magasins. La situation des objets en magasin est constatée par un procès-verbal dont une expédition est remise à l'agent chargé de la comptabilité.

Art. 51. — Le compte administratif du Directeur présentera, par colonnes distinctes et dans l'ordre des articles du budget :

En recettes :

1° la nature des recettes ;
2° les évaluations des budgets primitif et additionnel ;
3° la fixation définitive des sommes à recouvrer d'après les titres justificatifs ;
4° les sommes recouvrées jusqu'à la clôture de l'exercice ;
5° le montant des titres de recette non recouvrés.

En dépenses :

1° la nature des dépenses ;
2° le montant des crédits ;
3° le montant des sommes payées sur ces crédits jusqu'à la clôture de l'exercice ;
4° les restes à payer ;
5° les crédits ou portions de crédits à annuler faute d'emploi dans les délais prescrits.

L'ordonnateur joindra à ce compte les développements et explications nécessaires pour éclairer l'administration supérieure et lui permettre d'apprécier ses actes administratifs pendant l'exercice qui vient de se terminer.

Art. 52. — Les comptes du Trésorier général seront présentés dans la même forme que les comptes des budgets locaux de l'Indochine.

Art. 53. — A la clôture de chaque exercice, l'excédent des recettes sera versé à un fonds de réserve et de prévoyance spécial à l'Ecole, et destiné à subvenir aux besoins co rants, à l'insuffisance des recettes annuelles ou à des dépenses extraordi-

naires que des événements imprévus pourraient nécessiter. Les prélèvements à opérer sur ce fonds de réserve et de prévoyance sont autorisés par le Gouverneur général en Commission permanente du Conseil de Gouvernement.

Art. 54. — Le secrétaire administratif établit pour l'année entière ou pour la partie de l'année pendant laquelle il a été en fonction, un compte de matière. Ce compte qui s'applique exclusivement aux objets de consommation, constate la quantité et la valeur des approvisionnements au dernier jour de l'année ou de la gestion précédente la quantité et la valeur des approvisionnements qui sont entrés dans les magasins et de ceux qui en sont sortis ; enfin, la quantité et la valeur des approvisionnements en magasin au dernier jour de l'année ou de la gestion.

Ce compte est transmis par le Directeur au Gouverneur général, avec une expédition du procès-verbal prévu à l'article 50 ci-dessus.

Art. 55. — Le Secrétaire général du Gouvernement général, le Directeur des Finances de l'Indochine, le Trésorier général de l'Indochine et le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Dalat, le 27 juin 1933.

P. PASQUIER.

30 juin 1933.

Décision chargeant M. J. Y. CLAEYS, membre permanent de l'Ecole, chef p. i. du Service archéologique, de l'expédition des affaires de l'Ecole pendant la durée de l'absence hors de Hanoi du Directeur p. i. de l'Ecole.

18 juillet 1933.

Décision prorogeant, pour une durée de cinq mois, à compter du 1er août 1933, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée pour le compte de l'Ecole à Mlle COLANI, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite, correspondant de l'Ecole.

23 juillet 1933.

— Arrêté conférant à M. L. FINOT l'honorariat du grade de Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1933, p. 2438).

— Arrêté conférant à M. H. PARMENTIER l'honorariat du grade de Chef du Service archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1933, p. 2438).

31 juillet 1933.

Rapport sur l'activité de l'Ecole pendant l'année 1932-1933 (*Rapports au Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers et au Conseil de Gouvernement*, session ordinaire de 1933, p. 189).

3 octobre 1933.

Décision chargeant M. J. Y. Claeys, membre permanent de l'Ecole, chef p. i. du Service archéologique, de l'expédition des affaires de l'Ecole pendant la durée de l'absense hors de Hanoi du Directeur p. i. de l'Ecole.

7 novembre 1933.

Arrêté suspendant, pour des motifs d'ordre public, la faculté d'acquérir des droits de recherche de mines dans la région du Parc d'Angkor (*J. O.*, 1933, p. 3797).

18 novembre 1933.

Arrêté accordant à M. G. A. Trouvé, membre permanent de l'Ecole, un congé de convalescence de six mois, à solde entière de présence, pour en jouir à Nantes (*J. O.*, 1933, p. 3925).

23 novembre 1933.

Arrêté nommant correspondants de l'Ecole : MM. J. Burnay, Conseiller légiste auprès du Gouvernement siamois, Bangkok, le R. P. L. Cadière, Missionnaire en Annam, Rédacteur du *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, J.-H. Peyssonnaux, Chef du Bureau du tourisme et des Archives à la Résidence supérieure en Annam, Conservateur du Musée Khải-định, Hué, et Ph. Stern, Conservateur-adjoint au Musée, Guimet, chargé de cours à l'Ecole du Louvre, Paris (*J. O.*, 1933, p. 3965).

28 novembre 1933.

Arrêté fixant la hiérarchie et la solde du personnel indigène des cadres supérieur, secondaire et subalterne de l'Ecole (*J. O.*, 1933, p. 4107).

16 décembre 1933.

Arrêté habilitant Mlle G. Naudin, Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse à exercer au nom du Gouvernement général de l'Indochine, le droit de préemption prévu par la loi du 31 décembre 1913 sur la tête siamoise de Bouddha mise en vente dans la Salle de ventes de Saigon.

27 décembre 1933.

Décision prorogeant, pour une durée de deux mois, à compter du 1er janvier 1934, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée pour le compte de l'Ecole à Mlle Colani, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite, correspondant de l'Ecole.

29 décembre 1933.

Arrêté fixant à 170.000 piastres le montant de la subvention forfaitaire annuelle du budget général de l'Indochine à l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour l'année 1934 (*J. O.*, 1933, p. 4434).

31 décembre 1933.

— Arrêté nommant M. E. GASPARDONE membre permanent de l'Ecole à la solde annuelle de 39.000 francs. M. GASPARDONE conserve, après cette promotion, 3 ans, 10 mois et 14 jours de rappels d'ancienneté pour services militaires (*J. O.*, 1934, p. 16.)

— Arrêté nommant M. H. MAUGER, architecte diplômé par le Gouvernement, membre temporaire de l'Ecole (*J. O.*, 1934, p. 6).

INDEX ANALYTIQUE

DU

TOME XXXIII.

N. B. — 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*, et les titres de leurs ouvrages en caractères romains du corps. L'abréviation CR. = compte rendu.

Ābhā, 962.
Abhayamudrā, 810, 878 et n.
Abhidharma, 727, 728.
Abhidharmakoça, 936-937.
Abhirati, 843, 941-944, 948.
Abhiṣecanīya, 790.
Abhiṣeka, 825. Cérémonie de l' — au Cambodge, 706, n. 2; au Laos, 1141, 1142-1143.
Abiasa (= Vyāsa), 8.
About (Mme Edm.), 486.
Abūlfidā, 128-130.
Abū Zayd Ḥasan, 129, 134.
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1145.
Académie des Sciences de l'U. R. S. S., 1146.
Acaleçvara, 530.
Açani, 864, 865, n. 3.
Acchariyabbhutadhamma sutta, 887, 888, 897, 924, 938.
Acharya (P. K.), 605-606.
Achéménides, 795; n. Inscriptions, v. *Kramers*, 1008.
Açoka, 1009; v. Mus, 681-699, 790-805; cf. 582-584, 596, 599, n., 602, 648, 649, 652, 660, 664, 678, 680, 771, 774, 810, 812, 835, 872.
Açokārāma, 684, 695.
Açokāvadāna, 679-680, 694.
Açvaghoṣa, 421, 887, 888, n., 899.
Adham, 145, 260, 295, n.
Adhiggahīta, 674.
Adhimukti, 121.
Ādi-buddha, 630, 693, n. 4, 901, 919, 949, 962.
Āditya, 854, 857, n. 2, 863.
Advayavajra, 843.
Afghanistan. Archéologie, v. *Hackin*, 1008, 1036, 1062. Linguistique, 1014.
Âge du bronze à Java, v. *Van Stein Callenfels*, 492.
Agni, v. Mus, 637-657, 869-878; cf. 605, 606, n. 3, 610, 611, n., 635, 682, 686-687, 690, 750, 751, 776, 777, 788, 789, 796, 804, 852-854, 856, 858-860, 862-868, 964.
Agniçālā, 586.
Agnicayana, 604, 605, 607, 609, 612, 633, 634, 637, 643, 649, n., 665, 675, 690, 790, 869.
Agnicit, 620, 621, 622 et n., 634, 635, 639, 648, 652, 677, 803, 804.
Agnyagāra, 586.
Agravijaya, 923.
Ahalyā, 387, 408.
Ahicchatra, 1034.
Ahriman, 744.
Ahuramazda, 744.
Aitareya āraṇyaka brāhmaṇa, 2, 632, 682, n., 860.
Aiyangar (*S. Krishnaswami*), v. *Sewell*, The historical inscriptions of Southern India, 1008-1009; cf. 450.

Aja Ekapād, 750.
Ajātaçatru, 731, n.
Ajita, 939, 977, 1036.
Ākāça, 679, 701-702, 703, n., 707-708, 762, n., 791, 847, 855-856, 858, 862, 877, 893, 899, 926, n. 3.
Akaniṣṭha, 906, 929-932, 936-938, 947.
Akṣobhya, 671, n., 786, 795, n., 839, 840, 843, 874, 875, 876, n. 3, 877, 878, 910, 914, 920, 941-942, 946, 948, 960-961, 963, 968.
Akṣobhyavajra, 874, 875, n. 1.
Ak- Yoṃ (Prāsāt), 530-531, 1038, 1115; v. Trouvé, 527, 1129-1133 et pl. xxxvii-xxxix; cf. 415, 1048, 1136.
Alabaster (H.), 881, 890, n. 3.
Ālayavijñāna, 1011.
Albīrūnī, 130, 136-137.
Alcheringa, 631.
Alexandre, v. *Fábri*, 1007.
Almeida (*P. Camena d'*), v. *Camena d'Almeida* (*P.*).
Altaï, 1040, 1042, 1043.
Âm, 24, 29. Cf. Yin.
Amarāvatī, 586-587.
Aṃça, 771.
Amida (= Amita), 875, n. 1, 902, n. 2, 916, 950, 957; v. *Minamoto*, 1034.
Amidisme, 904, 913, 922, 924, 939, 946, 951 sqq.
Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, v. Société, 1046.
Amis de l'Orient, v. Association, 1146.
Amis du Vieux Hanoi, v. Association, 470, 477-479, 1098-1099, 1103.
Amita, Amitābha, Amitāyus, v. Mus, 969-980; cf. 671, n., 785, 839-840, 843, 870, 874, 875 et n. 1, 876, n. 3, 877, 878, n. 4, 902, n. 2, 904-905, 908, 910, 913-925, 947-968.
Amitavajra, 874, 875, n. 1.
Amitāyur dhyāna sūtra, 913, 917, 947, 951, 955, 956, n. 2, 957, 959-960, 973, 978-979.
A-mi-t'o (= Amita), 875, n. 1.
A-mi-t'o king, 960.
Amogha, Amoghasiddhi, 671, n., 786, 839-840, 843, 874-875, 878.
Amoghavajra, 670, n., 874, 875, n. 1.
Amour (fleuve), 1040.
Âm-phủ dẫn hồn sứ-giả, 15.
Āmrātakeça, 530.
Amṛtānanda, 894.
Ānanda, 640, 660, 688, 691, 695, 731, n. a, 811, 813, 814, 816, 837, 884-885, 887, 905-906, 923, 940, 947, 951, 959, 978.
Anāthapiṇḍika, 661, n., 689, n., 729, 836.
Anavatāpta, 1038.
Aṇḍa, 928.
Andersson (J. G.), 1017, 1021.
Aṇg (Ban). Jarres monolithiques, 356-357, 360, n. 1, 361, 363, n. 2, 364, 365 et pl. xi, xiv, xv, 416.
Aṅga, 669, n.
Aṅguttara nikāya, 421, 807, n., 1052, 1075.
Aṅkor, 309, 425, 433, 514-528, 678, 704, 1097, 1111-1133, 1149; v. *Bernard*, 933; Goloubew, 319-344 et pl. ii-v; cf. 412; *Marchal*, 993-994; Parmentier, 310-318; *Stern*, 1038. — Thoṃ, 310, 311, 313, 316, 318, 319-327, 332, 333, 336-344, 517, 520, 528, 1048, 1095, 1112-1116, 1119; v. Trouvé, 1120-1128. — Vàt, 1 sqq., 310, 311, 313, n., 315, 318, 320, 324, 327, 329, 339-340, 342, 412, 419, 515, 517, 519, n., 521, 572, 1058, 1078, 1095, 1115, 1116, 1131; v. Cœdès, 303-309.
Annam. Les Annamites aux Cùlao Chàm et à Poulo Canton, 496, 497. Art et archéologie, 346, 351, n. 1, 473, 476, 487-492, 493-498 et pl. xxii, 568, 572, 737, 1062, 1107, 1108-1110. Droit, 1152, 1153. Ethnographie religieuse, 373, 380, 397, 399, 625-627, n., 628-630 et n., 644, 666-667, 668, n. 1, 795, n., 825; v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-34. Géographie, 470, 1096. Géologie, 1087. Histoire, 138, 409, 410; v. *Claeys*, 1048, 1097. Linguistique, 1153; v. *Bửu-Cân*, 1000.

1055 ; *Cordier* (*G.*), 1000-1001, 1058 ; *Gouillon*, 998-999 ; Việt-nam tự-điển, 997-998. Littérature, v. *Cordier* (*G.*), 999-1000, 1058. Naufragés japonais en — en 1794, v. Muramatsu-Gaspardone, 35-94, 95, 98, 99, 100, 112, 114, 115, 116, et pl. I. Numismatique, 73-74. Trousse de toilette annamite, v. Colani, 988-992.

Annan kiryaku kō, v. Kondō (Morishige), 35-44 ; cf. 48 sqq., n., passim.

Annan koku hyōryū monogatari, 49.

Annual Bibliography of Indian Archæology, v. *Kern Institute*, 1007-1008 ; cf. 458, 1085.

Anurādhapura, 700, 724, 813.

Anuruddha, 731, n.

Anuttara, 926.

Apāna, 854, 859, 860.

Arakan, 811.

Ārāma, 884.

Arangarh, 663-667, 675.

Archéologie, v. Afghanistan, Annam, Bouddhisme, Cambodge, Champa, Inde, Indochine, Indo-javanais, Laos, Siam, Tonkin.

Architecture indienne, v. Mus, 577 sqq.

Arcimat, 733.

Ardjoena, v. Arjuna.

Argence (A. d'), 473, 478.

Arhat, 729, 923, 953.

Arimbi, 5.

Arjuna, 1, 2, 5-8, 669, n., 671, n.

Arjuna Ratha, 784.

Arjunāvana, 669, n., 671, n.

Art, v. Annam, Cambodge, Chine, Coptes, Extrême-Orient, Inde, Japon, Mésopotamie, Pāla, Sassanides, Sena, Siam, Tibet.

Arūpa, 936.

Arūpadhātu, 932.

Ārya Tārā, 122.

Âryens, v. Mus, 372-384 ; cf. 385, 389, 391, 392, 400, 583, n. 1, 592, 660, 666, 670 671, n., 678, 695, 798, 946.

Asaṅga, 873.

Asie. Archéologie religieuse, v. Mus, 372-384, 577-878, 908-915 ; cf. 394, 398, 405, 894, 901, 903, 920, 929, 933, 945, 949, 960, 966, 968, 973, 977. Géographie de la Haute — , v. *Grenard*, 1039, 1042-1044 ; de l' — occidentale, v. *Blanchard*, 1039. Mission Citroën Centre-Asie, 414, 442, 470, 473, 477, 486, 498, 520, 533, 534-536.

Asita, 654.

Assakaṇṇa, 758.

Association des Amis du Vieux Hanoi, 470, 477-479, 1055, 1098-1099, 1103.

Association française des Amis de l'Orient, 1146

Association pour la formation intellectuelle et morale des Annamites, v. *Khai-tri-tiến-đức* (*Hội*).

Assyrie. Archéologie, 724, n. 4, 734-736, 739, n., 744-746, 758, 804, 1069.

Asta, 854-855.

Astagiri, 740.

Aṣṭasā asrikā Prājñāpāramitā, 873, 937, n. 4.

Asura, 645, 808, n. 1, 904, 947.

Atharvaveda, 750, 849.

Ātman, 651, 775, 791, 868-870.

Atthasālinī, 758.

Aṭwāl, 130.

Audouin-Dubreuil (L.), 442, 473.

Aurangabad. Frise d' — , v. *Foucher*, 1035.

Aurousseau (*Léonard*). Collection de textes et documents sur l'Indochine. I. *Kao Hiong tcheng*. Ngan-nan tche yuan. Texte chinois édité et publié sous la direction de *Léonard Aurousseau*. Avec une étude sur le Ngan-nan tche yuan et son auteur par *E. Gaspardone*, 412, 419, 426. — Cf. 134, 472, 476.

Australie. Totémisme, 630-631.

Aussenac (Lt), 325 et pl. II, 520.

Ava, 704, 709, 710, 712.

Avadāna, v. Mus, 681-699 ; cf. 656, 813.

Avalokiteçvara, 840, 841, 910, 912-915, 978.

Avares (peuple), 1043.
Avīci, 933.
Avidyā, 926, 928.
Aymonier (E.), 309, 329, n., 335, 336, n., 367, 371, 394-395, 624-625, 630, 993, 996, 1148.
Ayodhyā, 305.
Āyupramāṇa, 962.
Ăyŭth'ya, 704, 709.
A-yu-wang. — king, 691. — tchouan, 691, 693.
Babel, 698, 1080.
Babylonie. Archéologie et cosmologie, 678-679, 696-698, 707, 720, 734, 739, n., 742, 743, n., 753, 757, n. 3, 758, 759, 772, 789, 793, 797, 802, 847, 870, 926, 945, 1069.
Bắc-giang. Archéologie, 568.
Bách-môn (pagode), v. Linh-cảm.
Bắc-ninh. Archéologie, 473, 489, 568, 574.
Bacot (*J.*). La conversion du chasseur (CR. par G. Cœdès), 1034.
Bagchi (P. C.), 888, n. 1 et 2.
Baiga, 663-667, 675.
Bajoe, v. Empoe Bajoe.
Bajoe kĕmpita, 6.
Bằkhèṅ (Phnoṃ), 308, 412, 517, 520, 521, 1114, 1115, 1119, 1131 ; v. Goloubew, 319-344 et pl. II, B et V.
Bàkoṅ, 320, n. 2, 325, 343, n. 2, 344, et pl. II, A, 1038, 1131.
Bằk Práḥ, 529.
Bàksĕi Čằṃkrŏṅ, 320, n. 2, 321, 322, 335.
Bala (frère), 833-838.
Bālaputradeva, 123.
Balarāma, 1038.
Balharā, 129.
Bali. Archéologie, 759-760, 762, 766. Rāmāyaṇa, dessins balinais, 447.
Bali « offrande », 659.
Balibhojaka, 806, n.
Baḷiveyyakôn, 994.
Baltique. États de la —, v. *Camena d'Almeida*, 1039, 1052.
Bambang Pamodja, 7-8.
Bāmiyān, 1008, 1036.
Ban..., v. au nom propre.
Ban (Ban). Jarres monolithiques, 358 et pl. XI.
Bàn (Nguyễn-quang), duc de Tuyên, 348, 349.
Bandon, 137.
Banerji (R. D.), 422, 809-811, 840, 878.
Bằng-an. Tour de —, 414, 495 et pl. XXII.
Bangkok. 150e anniversaire de sa fondation, v. Lingat, 536-541 et pl. XXIX. Archéologie, 608. Rite funéraire royal, 304-305.
Bành-chất, 17 et n. 3, 18.
Bảnh-cư, 17 et n. 3, 18.
Bành-kiêu, 17 et n. 3.
Baṅka, v. *Ferrand*, 1001-1007.
Bantāy Čhmàr, 305, 307, 323, 418.
Bantāy Kdĕi, 314, 318, 517, 1114.
Bantāy Pir Čẵn, 572.
Bantāy Prei, 1112.
Bantāy Srĕi, 316, 413, 518-520 et pl. XXV, 531, 1047, 1122, 1133.
Bantāy Thlèṅ, 569.
Bantāy Thlèṅ (Pràsàt), 569.
Bảo-đại, 1051, 1082, 1106 ; v. Claeys, 498-513 et pl. XXIII.
Bảo-hưng, 349.
Bà Phnoṃ, 344.
Bàphûon, 305, 306, 308, 311, 320, n. 2, 336-339, 517, 519, n., 1113.
Barabuḍur, 125, 139, 439, 452, 1011 ; v. Mus, 577-980.
Bàrày (Vắt), 571.
Bàrày occidental, 311, 331, 337, 339, 570, 1115, 1119-1120, 1126-1128, 1132 et pl. XXXIX, A, 1136.
Bàrày oriental, 313-315, 318, 338, n. 1, 415, 516, 517, 520, 526, 1112-1114, 1120-1124, 1127.
Barbour (G. B.), 1016, 1018, 1020, 1021.
Barmĕi (Pràsàt), 528, 529.
Baron (Samuel), 47.
Barquissau (R.), 1110, 1111.

Barrière (H.), 1110.
Basāk (Laos). Archéologie, 533, 534 et pl. XXVII, A-B.
Bàt Čŭṃ, 309, 1115.
Bât đắc kỳ tứ, 11.
Bathāt (Vât), 571.
Bàthé. Sūrya trouvé au Phnom —, 487 et pl. XX, B.
Bati (Vât), 572.
Batik javanais, 736 n.
Bàttamban. Archéologie, 529, 569.
Batteur (Charles). Nécrologie, 552-554 et pl. XXX. — Cf. 413, 447, 472, 1144, n. 2.
Bát-tràng, 473.
Baudhāyana, 530
Bàyàṅ (Tamlap), 571.
Bàyàṅ (Treang), 572.
Bayinnaung, 705.
Bàyon, 305-306, 310, 311, n. 2, 319, 320, 324, 336, 337, 339, 341, 415, 516, et pl. XXIV, B, 517, 520, 521, 705, 993, 1048, 1114, 1116-1117 et pl. XXXIV-XXXV, 1131.
Bazin-Foucher (Mme *E.*). Sur une monnaie du Pañcāla (CR. par G. Cœdès), 1034.
Beal (S.), 758, 835, n. 1, 879, 881, n. 3, 888, 890, 892, 899, n. 2.
Beau (Paul), 1103, 1105.
Beḍsā, 597.
Bĕi (Pràsàt), 324.
Bel. Epigraphie, 530.
Belvalkar (S. K.), 422, 853, n. 1, 855, n. 2, 860, n. 2, 1054.
Bĕṅ (Pràsàt), Nord et Sud, v. Trouvé, 1135.
Bénarès, 673, 834-835, 838, 878, 886.
Bengale. Archéologie, 592, 1036. Géographie historique, 140.
Bĕṅ Laàk (Pràsàt), 571.
Pĕṅ Mālā, 412, 515.
Bĕṅ Thoṃ, 311, 326, 340, 341, 520, 1114.
Bĕṅ Tru, 311, 338.
Benveniste (Emile). Un titre iranien manichéen en transcription chinoise (CR. par G. Cœdès), 1035. — Cf. 695.
Bergaigne (A.), 367, 385, 409, 693, n. 2, 749, 750, n. 1, 751, 752, 784, n. 1, 857, 892, 898, n. 2, 935-936.
Bĕrgawa (Rama), 4.
Bernard (Cel F.). A l'École des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor (CR. par G. Cœdès), 993.
Bert (Paul), 471, 1099, 1103, 1104, 1105.
Berthelot (R.), 672, n. 1, 696-697, 699.
Bĕtara Brahma, 4.
Bĕtara Guru, 4.
Bĕtara Langlang Asmara, 7-8.
Beyer (H. Otley). A tabular history of the Philippine population as known at the present time from combined historical, ethnographical and archæological studies, 492. Table of Philippine racial ancestry, 492. Types of archæological remains in the Philippines, 492. — Cf. 422, 429, 440, 455.
Bhaddiya nagara, 669, n.
Bhadra-kalpa, 671, n.
Bhadrapura, 669, n.
Bhadravarman, 407.
Bhadreçvara, 407-408.
Bhadreçvaraçaila, 531.
Bhagavatī Kauṭhāreçvarī, 393-394, 409. Ch. Kauṭhāra.
Bhaiṣajyaguru, 963-964.
Bhallika, 639, 640, 641.
Bhāratayuddha, 6.
Bhārhut, 587, 594, 597, 651, 782, 785, 804, 880, 882, 883, 899, n. 2.
Bhāṣya, 944, n.
Bhattacharyya (B.), 423, 433, 841, 842, 843, n. 4, 873, 874, 876, n. 2, 878, 911, n. 4, 1074.
Bhava, 864, 933.
Bhavāgra, 651, 932-933, 936-937, 944, 966.
Bhavavarman I, 530.
Bhīma, 2, 5, 6, 8, 9, 865, n 3.
Bhuiyā (ou Bhuiyār), 664, n.
Bhūmi, 725, 830, 884.

Bhūmibhāga, 905.
Bhūmisparçamudrā, 810, 878.
Bhūta, 389, 660, 653, 677.
Bhūtakoṭi, 932-933, 937.
Bibliographie. Indochine française, 993-1001. Siam et Indonésie, 1001-1007. Inde et Bouddhisme, 1007-1013. Chine, 1014-1033. Japon, 1033-1034. Généralités, 1034-1044.
Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, 1930, v. *Boudet* et *Bourgeois*, 419, 1051, 1086.
Bibliotheca Indosinica, par *H. Cordier*. Index, v. *Roland-Cabaton*, 419, 1058, 1145.
Bibliothèque royale du Cambodge, v. KARPELÈS, 532.
Biên-hoà. Archéologie, v. CLAEYS, 514; cf. 414.
Biển-nội đàm-kha quan, 112.
Bigandet (P.), 881, n. 3, 886, 890, n. 2.
Bih (Moï du Darlac), 211, 212, 217, 227, n. 2, 229, 237, 255, n., 260, 263, 283, 289-290.
Bijasa (= Vyāsa), 6.
Billotte (G[al]), 520.
Bima (= Bhīma), 5, 6, 8.
Bình-định, 495.
Bình-sơn. Tour de — , v. CLAEYS, 491, 1047, 1107, 1108-1109 et pl. XXXII.
Bình-trực, v. Hồ (Phạm-đình).
Bình-trước, 514.
Binyon (L.), 908, n. 2.
Birmanie. Art et archéologie, 474, 700-701, 703-704, 707, 709, 712, 713, 718, 721, 760-764, 768-771, 785, n. 2, 811, 814, 1063. Géographie historique, 136, 141. Vie birmane du Buddha, 886, 890.
Black (*Davidson*). Fossil man in China. The Choukoutien Cave Deposits with a Synopsis of our Present Knowledge of the late Cenozoic in China, by *Davidson Black*, *Teilhard de Chardin*, *C. C. Young* and *W. C. Pei* (CR. par M. COLANI), 1015-1033. — Cf. 423, 1054.
Blanchard (*Raoul*). Asie occidentale, 1039.
Blô (Rhadé), 223, 253-254, 263 et n.
Bloch (Th.), 592, 593, n. 1, 834, n. 3 et 4.
Bô-chánh, 58.
Bodding (P. O.), 423, 1054.
Bodh-gayā, 780, 781, 786, 807, n. a, 811, 813, 815-820, 822, 827, 830-833 838, 878, n. 4, 879-884, 892, 902, 903, n. 2, 916, 948, 966, 969.
Bodhi, 638, 644, 646, 664, 731, n. a, 814, 816, 819, 821, 823, 827, 832, 874, 875, 879, 881, 883, 894, 917, 930, 946, 955-956, 961, 970, 972.
Bodhi-citta, 954.
Bodhimaṇḍa, 807, n. a, 969, 970.
Bodhiruci (des Wei postérieurs), 1013.
Bodhisattva, 429, 536, 651, n. 2, 703, n., 708, 726, 777, 807, n., 809, 840-842, 902, 910, 916, 922, n. 2, 923, 930, 939, 941, 942, 944, 953, 956, 978, 1130, 1144-1145.
Bodhyaṅga, 827, n. 5.
Bohême. Trousse de toilette, 989-992.
Bohlin (B.), 1017, 1019.
Böhtlingk (O.), 1003-1004.
Bòk (Phnom), 1113.
Bombay. Sculpture çivaïte découverte aux environs de — , 1008.
Bonnal (R.), 486.
Bonneau (G.), 424, 1054, 1058.
Borĭban Burĭph'ăn (*Pũen Int'ŭvŏng*). Boraṇăvătthŭsăthán năĭ Săyám, Ph'àk I (CR. par G. CŒDÈS), 1001. — Cf. 492.
Boro-Boudour, v. Barabuḍur.
Bosch (F. D. K.), 122, n. 2 et 3, 303, 304, 307, 309, 389, 402, 403, 406, 417, 424, 516, 579, 1054.
Bồ-tát ma-ha-tát, 22.
Bouchot (Jean). Nécrologie, 557-560. — Cf. 418, 487, 1106, 1111.
Bouddhisme, 1058, 1059, 1060, 1061, 1073. Archéologie bouddhique, 1308, 1108-1109, 1117 et pl. XXXV; v. *Hackin*, 1008; cf. 1036, 1062; Mus, 577-980;

368, 377, 380, 393, 394, 398. Le — au Cambodge, 1137; en Insulinde, 121 sqq.; au Siam, 537 sqq., 1001; au Tibet, 1034; au Tonkin, 16 sqq. Institut bouddhique, v. Institut. Littérature et philosophie bouddhiques, 429, 1011-1013, 1036, 1076; v. *Lalòu*, 1036.

Boudet (*P.*). Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, 1930, par *P. Boudet* et *R. Bourgeois*, 419, 424, 1051, 1086. — Cf. 478, 1097, 1098, 1156.

Boule (M.), 1021, n. 2, 1022, n. 1 et 3, 1027, 1031.

Boullard-Devé (Mme), 485, 1105, 1106, n.

Bourgeois (*R.*). Bibliographie de l'Indochine française, v. *Boudet*, 419, 424, 1051, 1085. — Cf. 478.

Bouriates (peuple), 1041, 1042.

Boussole. La — géomantique, v. Mus, 699-723.

Brahma, v. Bĕtara Brahma.

Brahmā, 22, n. 3, 123, 367, 369, 385, 389, 391, 402, 406, 529, 610, 688, 771, 777, 791, 826, 837, 854, 893, 901, 953, 969, 970, 977, 1053, 1134, 1142.

Brahmadatta, 672.

Brahmaghoṣa, 961.

Brahmajāla sutta, 658.

Brahmakāya, 685, 687.

Brahmakāyika, 906.

Brahman, 385, 391, 647, 683-686, 688, 775, 791, 847, 848, 854, 860, 868, 870, 872.

Brāhmaṇa, 445; v. Mus, 637-657; cf. 384-386, 392, 408-409, 607, n., 614, 632, 633, 658, 684-685, 706, n. 2, 750, 776, 788, 789, 790, 793, 796, 801, 803, 804, 805, n., 822, 824, 825, 838, 849, 852, 855, 858, 861, 862, 875, 877, 961, n. 3.

Brāhmaṇāçrama, 526.

Brâhmanisme, 1 sqq., 341; v. Mus, 384-387, 580 sqq., passim; cf. 369, 371, 372, 377, 380, 389-391, 393-395, 399.

Brahmapurohita, 906.

Bṛhad-āraṇyaka upaniṣad, 776, n., 861.

Briquets en fer, v. Golani, 981-985.

Bronze. Âge du — à Java, v. *Van Stein Callenfels*, 492.

Brunot (F.), 1145.

Buang suang. Cérémonie du —, 537, 538 et pl. xxix, A.

Buat (L^t^), 322-325, 336, 340, 1116.

Buddha, 16, 18, 20, 27, 123; v. Mus, 369, 380, 398, 578-980 sqq., passim. Origine de l'image du —, 1057. Statues du —, art birman, 474; art khmèr, 341, 487, 536, 1048, 1117 et pl. xxxv; art laotien, 474, 1139, 1144-1145; art siamois, 1106.

Buddhabhūmi, 807, n., 893, n.

Buddhabimba, 638.

Buddhacarita, 887, 892, 894.

Buddhadāsa, 726-727, 730, n.

Buddhaghoṣa, 424, 659, n. 1, 662, 1074.

Buddhagupta, 137, 1004.

Buddhalocanā, 876.

Buddhasanti, 806-807, n.

Burgess (J.), 124, n. 1, 588, n. 1, 811, n. 3.

Burnay (J.), 1170.

Burnouf (Eug.), 582-583, 586, 595, 598, 616, 680, n., 841, n. 2, 843, n. 1, 873, n. 1, 888-889, 920, n. 3, 932, 933, 935, 936, 938, 943, n. 2 et 4, 947, 962, 966, n. 1.

Bút-tháp, 474, 489.

Bửu-Cân. Hán-Việt thành-ngữ (CR. par N.-v.-Tò), 1000; cf. 1055.

Bửu-Liêm, 471.

Bylan. Trousse de toilette, 989.

Cabaton (A.), 371, 395, 555.

Cabaton (Mme *M.-A. Roland*), v. *Roland-Cabaton* (Mme *M.-A.*).

Cadière (L.), 32, 47, n. 4, 373, 381, 396, 555, 628, n., 666, 668, n. 1, 1170.

Çaila, 141.

Çailavaṃçatilaka, 141.

Çailendra, 1006; v. Majumdar, 121-141.

Çailendra-Cūḍāmanivarma-vihāra, 124.

Çailendrarāja, 122.
Çailendravaṃça, 126.
Çailendravaṃçatilaka, 122, 123.
Çailodbhava, 141.
Caitya, 597, 598, 605, 638, 693, n. 4, 773, n., 785, n. 2, 812, 840, 882.
Cakra, 540, 874.
Çakra, 661-662.
Cakrapravartana, 886.
Cakravāḍa, 905, 947, 969.
Cakravartin, 579, 580, 582, 596, 601, 646, 654, 656, 663, n. 1, 678, 695, 700, 711, 718-720, 723, 726, 733, 734, 772, 774, 775, 823-825, 827, 886, 903, 904, 940, 964, 968.
Cākri. 150e anniversaire de la fondation de la dynastie —, v. Lingat, 536-541.
Çakti, 876.
Çākyamuni, v. Mus, 380, 580-980 sqq., passim.
Çākyasiṃha, 836.
Caland (W.), 445, 581, 634.
Callenfels (P. V. van Stein), v. Van Stein Callenfels (P. V.).
Çaṃbhu-Bhadreçvara, 407-408. Cf. Bhadreçvara.
Çaṃbhuvarman, 407-408.
Cambodge. Art et archéologie, 1 sqq., 310-318, 367, 371, 400, 402, 414, 415, 471, 474, 476, 486-487, 514-533 et pl. xxiv-xxvi, et xxvii, a-b, 534, 536, 569-571, 572, 641, 678, 705, 706, n. 2, 721, 771, 772, 780, 783, 784 786, 993-994, 1038, 1053, 1106, 1111-1136 et pl. xxxiv-xxxix, 1147-1150; v. Cœdès, 303-309, 1045, 1097; Golubew, 319-344 et pl. ii-v, 1046, 1097. Epigraphie, 529-532, 1135, 1137; v. Finot, 309, 437, 1035. Géographie et histoire, 93, n. 1, 130, 132, 138, 470, 1036. Linguistique, 418, 1053; v. *Ménétrier*, 994-997. Le pāli au —, 994. — V. Bibliothèque, Ecole supérieure de pāli, Institut bouddhique.
Camena d'Almeida (*Pierre*). Etats de la Baltique. Russie (CR. par Ch. Robequain), 1039-1042; cf. 1052.
Cammon, 351 et pl. vi, 1, 352, 353, 354, 984-985.
Cāṇḍāla, 663, n. 1.
Caṇḍi..., v. au nom propre.
Candrabhānu, 133, 138.
Candramas, 854, 863.
Candrasūryapradīpa, 910, 961, 963.
Cảnh-hưng (période), 59 et n. 1, 74, 92, 94, 112.
Çāṅkhāyana, 606, n. 4, 608, n. 3.
Caṅkrama, v. Mus, 816-821, 887-895, 903-907; cf. 815, 822, 829, 833, 835-837, 879-886, 896, 922-925, 928.
Caṅkramaṣaṣṭi, 884, 885, 895.
Çāntideva, 874.
Canton. Linguistique, 1152-1153. Naufragés japonais à —, v. Muramatsu-Gaspardone, 98-106; cf. 36, 40-42, 57, 72, 80, 95, 107, n. 5, 109, 113, 116.
Cao-bằng. Archéologie, v. Claeys, 488. Ethnographie, 485.
Cao-lao, 498.
Cappeller (C.), 1010.
Çaraka, 845, 853.
Çāriputra, 727, 732, n., 941, 961, 1142.
Çarīra, 597, 615.
Carpenter (J. Estlin), 424, 658, n. 2, 659, n. 1.
Catalogue du fonds chinois de la Bibliothèque de l'Ecole, v. Inventaire, 419.
Çātaparṇeya, 853.
Çatapatha brāhmaṇa, 384, 581, 605, 606, 610, n. 4, 620, 622, 633-635, 637, 642, 645, 650, 682, 683, n., 684, n. 4, 685, 690, 718, n., 773, 788, 790, 795, 801, n., 808-809, 825, 826, 827, n. 4, 830-832, 833, n. 1, 853, 854, 858, 859, 861-863, 864, n. 1, 865, n. 1, 867, n. 2, 869, 871, 875.
Cầu Chợi, 568.
Cầu-giát, 416.
Cau Sày, 1113.
Çāvaka, 133, 138, 140.
Célèbes, 365.
Céramique, procédés anciens de décoration en Annam et au Laos, v. Colani, 349-355.

Ceylan. Archéologie religieuse, 370, 596-938, passim, 1036. Histoire, 133, 138, 140.
Chakesadhātuvaṃsa, 731, n.
Chaldée, 699, 724, 772.
Chalmers (R.), 661, n., 887, n. 1.
Champa. Art et archéologie, 471, 474, 490, 495-498, 536, 555-556, 1109-1110 et pl. XXXIII, 1147, 1149. Histoire, 93, n. 1 ; v. *Claeys*, 1097 ; cf. 414, 426. Religion, v. Mus, 367-410 et pl. XVII-XVIII ; cf. 624-630 et n., 667, 769-771, 780. — Cf. 145, 163, 168, 171, 229.
Champs de jarres du Trân-ninh, v. Colani, 355-366 et pl. IX-XVI.
Chanda, 682-683, 686
Chāndogya upaniṣad, 846, 848, 861, 863.
Changkat Mentri, 350, n.
Chang-ti, v. Hao-t'ien Chang-ti
Chanhan (= Chiêm-thành = Champa), 93.
Chan ling, 723.
Chan-si. Préhistoire, 1018-1020, 1023, 1030.
Chanson (La) de Damsan, v. Sabatier, 143-302.
Chao-lin sseu, 909-910.
Chapa, 447, 485.
Chārdā, 834, n. 1.
Chardin (*P. Teilhard de*). Fossil man in China, v. *Black*, 1015-1033. — Cf. 425.
Chau Ju-kua, v. Tchao Jou-koua.
Chavanieux (M.), 416.
Chavannes (Ed.), 16, n. 1, 125, 374, 378, 626, n., 627, n., 639-640, 644, n. 2, 720, 807, n. a, 880, 908-911, 950, n. 2, 951, n. 1, 971-974, 1011.
Che-hou (= Sego), 875, n. 2.
Chei (Pràsàt), 569.
Che-kia (= Çākyamuni), 971, 973.
Che-li-fo-che, 125, 128, 134, 135, 1006.
Chen-si. Préhistoire, 1023, 1030.
Chéon (A.), 12, n. 1.
Chevey (P.), 463, 479, 495, 496, n. 2, 520, 521, 1056.
Chhabra (B. Ch.), 1003, 1004.
Chiêm-thành (= Champa), 93, n. 1.
Chieng..., v. C'ieng...
Chiêu-thiền (pagode de), 489.
Childers (R. C.), 659, n. 1.
Chine. Art et archéologie, 451, 473, 476, 486, 1035-1036, 1037, 1068, 1083 ; v. Claeys, 1107-1108 et pl. XXXI ; cf. 491, 1047 ; Mus, 372-380, 382, 396, 398, 399, 403-404, 495, 406, 584-977, passim ; *Sirén*, 1038. Ethnographie, 30, n. 1. Fonds chinois de la Bibliothèque de l'Ecole, v. Inventaire, 419. Géographie, 130, 132, 133, 135, 1012, 1042-1044. Histoire, 1151 ; v. *Gaspardone*, 1046, 1097. Institut belge des Hautes Etudes chinoises, Institut des Hautes Etudes chinoises de l'Université de Paris, v. Institut. Linguistique, v. *Cordier* (*G.*), 1000-1001, 1058 ; *Mostaert* et *Smedt*, 1014. Naufragés japonais en — en 1794, 41, 78, 98-111, 113-118. Préhistoire, 425, 445, 981-985, 988, 991, 1063 ; v. *Black*, 1015-1033. Versions chinoises : des deux recensions du Mahākarmavibhaṅga, 1011-1012 ; du Kāçyapaparivarta, 1012-1013.
Chipiez (Ch.), 735, 738, 744, 753.
Chola. Inscriptions —, 123-124, 127, 131, 135, 138-140.
Chợ-lớn, 568.
Chouen-t'ien fou (= Pékin), 99.
Choukoutien, 424, 425, 445 ; v. *Black*, 1015-1033.
Chronique. Ecole Française d'Extrême-Orient, 411-487, 1045-1106. Tonkin, 487-493, 1106-1109. Annam, 493-513, 1109-1110. Cochinchine, 514, 1110-1111. Cambodge, 514-532, 1111-1137 Laos, 533-534, 1138-1145. France, 534-536, 1145-1146. Indes néerlandaises, 536. Siam, 536-548. Syrie, Angleterre, Belgique, Hollande, U.R.S.S., Hongkong, Nouvelle-Zélande, 1146.
Chtonien. Cultes —s, v. Mus, 790-805 ; cf. 375, 377, 379, 382, 389, 390, 393, 395, 396, 400-402, 610, 620, 657, 661, n., 663, 664, 666-667, 675, 676.

Chuà..., v. au nom propre.
Chūkichi, 36, 44, 48, 112, 114, 117.
C'ieng Khwang. Ethnographie, 1140. Préhistoire, 355-365, 416, 1138.
C'ieng Kóng. 1143-1144.
C'ieng Mâï, 704, 709, 1053.
C'ieng Sèn, 1143, 1144.
C'ieng Vê (Văt), 1138.
Çikhāçiva, 531.
Çikhaṇḍī, 7-8.
Çikhara, 780, 946.
Çilpaçāstra, 676, 735.
Citīmukha, 670, n. Cf. Sthitīmukha.
Citraçālā, 306.
Citragupta, 670, n.
Citroën (André), 565, 1155. Mission Citroën Centre-Asie, 414, 442, 470, 473, 477, 486, 498, 520, 533, 534-536.
Citta, 953. 954, 960, 964, 972.
Çiva, 322, 367, 369, 371, 388-391, 393-395, 399, 401-409, 487, 523, 762, n., 770-771, 797, n. 2, 798, 865, n. 3, 1106, 1137.
Çiva-Bhadravarman, 408.
Çivācārya, 531.
Çivaïsme. Le — au Champa, 367 sqq. et pl. XVII, B et XVIII, A, 380, 385, 388, 390, 391, 394, 399 sqq. Sculpture çivaïte, v. *Zieseniss*, 1008. Temple çivaïte de Khajurāho, 780.
Çivapura, 530.
Claeys (J. Y.). [*Instructions pour une enquête ethnographique, en liaison avec le Muséum National d'Histoire Naturelle,*] 479-485. *Le retour de S. M. Bảo-đại, septembre 1932*, 498-513 et pl. XXIII. — [*Rapports sur la conservation des monuments historiques,*] 487-488. *Région de Cao-bằng*, 488. *Environs de Hanoi*, 488-489. *Province de Hải-dương*, 490. *Province de Hà-nam*, 490. *Eglise de Phát-diệm*, 490-491. *Province de Thanh-hoá*, 493-494. *Kjökkenmödding de Đa-bút*, 494. *Province de Đồng-hới*, 494. *A Huê*, 494-495. *Quảng-nam*, 495. *Poulo Canton et Culao Cham*, 495-498. *Divers*, 498, et pl. XXI-XXII. *Province de Biên-hoà*, 514. [*Rapport sur les tombeaux chinois de Lạc-ý et la tour de Bình-sơn, à Vĩnh-yên,*] 1107-1109 et pl. XXXI et XXXII. [*Rapport sur un voyage au Laos,*] 533-534. — Po-Nagar. Recent works of restoration by the Ecole Française d'Extrême-Orient, 1008. — Le Champa, L'Annam (conférences), 1048, 1097. — Cf. 370, 413-414, 426, 476, 535, 1046, 1047-1048, 1051, 1105, 1156, 1169, 1170.
Çmaçāna, 580, 620, 633, 635, 808.
Cochinchine. Archéologie, 486-487, 514, 532, 568 Cinquantenaire de la Société des Etudes Indochinoises, 1110-1111. Géographie, 469, 470, 1095. — Cf. 426.
Cœdès (George). *Aṅkor Vắt, temple ou tombeau ?*, 303-309. — *Saṃdắč Čakrĕi Pĕč Pŏn*, 561-562. — CR. : Annual Bibliography of Indian archæology for the year 1931, 1007-1008. *Cte F. Bernard*, A l'Ecole des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor, 993. *Luáng Borĭban Burĭph'ăn*, Boraṇăvătthŭsāthán năĭ Săyám, Ph'àk I, 1001. Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, 1034-1038. *G. Ferrand*, Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Baṅka, 1001-1007. *B. Ghosh*, Les formations nominales et verbales en *p* du sanskrit, 1010. *J. Hackin*, L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I. Archéologie bouddhique, 1008. *Harṣa*, Ratnāvalī, traduite par *Maurice Lehot*, 1010. *R. A. Kern*, Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya, 1001-1007. *St. Kramrisch*, Indian sculpture, 1009-1010. *S. Lévi*, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. *Id.*, Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa. *Id.*, Fragments de textes koutchéens, 1011-1012. *H. Marchal*, Archaeological Guide to Angkor, 993-994. *E. Ménétrier*, Le

vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli, 994-997. *Ch.-Nath*, Kaccāyanūpatthambhaka, tome II, 994. *G.V. Ramamurti*, English-Sora dictionary, 1013. *R. Sewell*, The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and outlines of political history. Edited for the University by *S. Krishnaswami Aiyangar*, 1008-1009. *J. W. J. Wellan*, Çrīwijaya, 1002-1007. — A propos de Çrīvijaya, 1046. Archéologie en Indochine, les récents travaux de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1145, 1146. Note sur quelques sculptures provenant de Srideb (Siam), 1035. — Les civilisations indochinoises, Le Cambodge, Le Siam (conférences), 1045, 1097. — Allocution prononcée à l'inauguration d'une plaque commémorative au Musée Louis Finot, 1098-1099. Discours prononcé à l'inauguration de la première exposition du Vieux Hanoi, 477-479. Discours prononcé à l'inauguration du Musée Louis Finot, 471-475. — Cf. 1-3, 122, n. 1, 125, 126, 133, 309, 319, 322, n. 1, 323, n. 1, 335, n. 2, 343, 344, 367, 368, 400, 411, 418, 425, 426, 442, 476, 477, 730, n. a, 966, n. 1, 1045-1046, 1057, 1079, 1080, 1084, 1103, 1131, 1144, n. 1, 1145 et n. 1, 1155, 1156.

Colani (Madeleine). *Briquets en fer*, 981-985. *Céramique, procédés anciens de décoration*, 349-355 et pl. VI-VIII. *Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Tràn-ninh (Haut-Laos)*, 355-366 et pl. IX-XVI. *Hache (?) pédiforme*, 985-988. *Trousses de toilette hallstattienne et actuelle*, 988-992. — CR.: *D. Black*, Fossil man in China, 1015-1033. — Différents aspects du néolithique indochinois, 492. Divers modes de sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine, 492. Le protonéolithe, 492. — Cf. 416, 418, 426, 473, 492, 493, 563, 566, 1050, 1057, 1106, 1138, 1145, 1169, 1170.

Collection de textes et documents sur l'Indochine. I. *Kao Hiong-tcheng*, Ngan-nan tche yuan, 412, 419, 426.

Collection Emile Senart (CR. par G. Cœdès), 1010.

Combaz (Gisbert), 735-736, 764-767, 780, n. 1.

Commaille (J.), 476, 993, 1114, 1117.

Commission archéologique de l'Indochine, 1145.

Confuciainsme, 26, 372, 380, 456; v. *Kim (Trần-trọng)*, 997.

Čŏngkrŏm kĕu, 882.

Congrès des Orientalistes Néerlandais tenu à Leyde en 1933, 1146.

Congrès (Premier) des Préhistoriens d'Extrême-Orient tenu à Hanoi en 1932, 411, 412, 492-493, 1051, 1072.

Công-văn-Trung, v. Trung (Công-văn).

Conjeveram, 783, 784.

Coomaraswamy (A. K.). Aesthetic of the Śukranītisāra (CR. par G. Cœdès), 1035. — Cf. 427, 583, n. 1, 597, 686, 687, n., 725, n., 780, n. 2, 784, n. 3, 833, n. 5, 834, n. 5, 931, n. 2, 1057-1058.

Copte. Vêtement —, v. *Pfister*, 1037.

Coral-Rémusat (Gilberte de), 1058.

Cordier (Georges). *Raymond Deloustal*, 1151-1153. — Etude sur la littérature annamite. Première partie, Considérations générales (CR. par N.-v.-Tô), 999-1000; cf. 1058. Langue chinoise écrite. Petite méthode pour l'étude des caractères sino-annamites. Grammaire et exercices (CR. par N.-v.-Tô), 1000-1001; cf. 1058. — Cf. 427, 438, 457, 566, 1050.

Cordier (H.). Bibliotheca Indosinica. Index, v. *Roland-Cabaton*, 419, 1058, 1145.

Corée, 85, n. 7, 473, 1108.

Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie, v. Mus, 577-878.

Couget (B.), 490.

Couvreur (S.), 29, n. 3, 30, n. 1.

Cờ vía, 33.
Cowell (E. B.), 661, n., 673, n., 887, n. 3, 888, n., 889, 894, n. 1.
Çramaṇa, 658, 954.
Çrautasūtra, 824.
Çrāvastī, 669, 681, 777, 816, 817, n. 2, 834, 836, 838, 884, 909, 950.
Çrīçrīndramahādeva, 1137.
Çrīçrīndramaulideva, 1137.
Çrīçrīndraratnagrāma, 1137.
Çrīçrīndravarman, 1137.
Çrīkṣetra, 701 et n. 2, 702, 705, 1005.
Çrīmālinīratnalakṣmī, 1137.
Çrīndravarman, 329, n. 1.
Çrīvijaya, 124-129, 134-139, 1001, 1009; v. *Cœdès*, 1046; *Ferrand*, 1001-1007; *Kern* (*H. A.*), 1001-1007; *Wellan*, 1002-1007.
Çrīvijayanṛpati, 121, 126.
Çrīvijayeçvarabhūpati, 121, 126.
Çrīvijayendrarāja, 121, 126.
Crocquet (G.), 414, 495.
Cro-Magnon, 1032, n. 1.
Çroṇa Koṭikarṇa, 669, n.
Crooke (William), 611, 639, n. 2, 663, 664, 665, n. 1, 667, 676.
Crũñ (Pràsàt), 517.
Cūḍāmaṇivarman, 124, 127, 135.
Çūdra, 580, 635, 636.
Cư-gia bảo-yếu, Bách bị toàn thư, 94, n. 3.
Çukranītisāra, v. *Coomaraswamy*, 1035.
Čulalŏngkòrn, 536, 537.
Cùlao Chàm, v. Claeys, 495-496.
Cùlao Rây, v. Poulo Canton.
Cūḷavaṃsa, 133, 134, 614, n., 642, 681, 684, n. 2, 725, n, 726-729, 731-733, n., 773, n., 806, n., 835, n. 3, 882.
Cultes indiens et indigènes au Champa, v. Mus, 367-410 et pl. XVII-XVIII.
Çūlva sūtra, 603, 606.
Čŭmnŭm, 529.
Cunningham (A.), 811, 816, 818, 834, n. 1, 882, 883, 892, 899, n. 2.
Çvetāçvatara upaniṣad, 1037.
Đà-bút, 536, 568; v Claeys, 494; cf. 413.
Daçaratha, 5, 831-832.
Dagoba, 605.
Daharacaṅkrama, 886.
Daidai setsuyō manji kai, 89-90.
Đại-giác (pagode de), 414, 514.
Đại-la, 58, 470, 473, 478, 1097, 1109.
Đại thánh Thủy-tạng vương bồ-tát, v. Thủy-tạng...
Dalat. Musée d'ethnographie à —, 564-565; v. Claeys, 479-485.
Dalet (R.), 529, 1050.
Dalla, 704.
Damas. Institut Français de —, v. Institut.
Damrĕi Kràp (Pràsàt), 1038.
Dămrŏng Rajanubhab, 428, 541, 514, 1001, 1144, n. 1, 1145, n. 1.
Damsan. La chanson de —, v. Sabatier, 143-302.
Dānava, 759.
Đan-nê. Tambour-génie de —, v. Goloubew, 345-349.
Darlac. Folklore, v. Sabatier, 143-302.
Darma, v. Empoe Darma.
Darmawangsa, 5, 6.
Dārwār, 653.
Darwati Purwa, 4.
Dasarata, 4.
Date (*Mitsuyoshi*). Nihon jiin hō ron (CR. par Kim Yung-kun), 1033-1034.
Ḍavāka, 133 et n. 2.
Davids (C. A. F. Rhys), 429, 860, n. 6, 1058.
Davids (T. W. Rhys), 424, 658-650, 660, n., 661, n., 724, 731, n. a, 826, n. 2, 836, n. 1, 881, n. 3, 882, 884, n. 1, 885, 887, n. 2, 933, n. 2.
Dayal (H.), 429, 937, n. 4.
Déchelette (J.), 989-992.
Décoration. Procédés anciens de —, v. Colani, 349-355.
De Groot (J. J. M.), 590-591, n., 625, n. 2, 710-716, 722, n. 6, 723.

Déiokès, 733.
Deloustal (Raymond). Nécrologie, 1151-1153.
Demiéville (P.), 429, 565, 566, 934, 952-953, 958, 960, 964, 979, n. 4, 1011, 1059.
Deniker (J.), 429, 987.
Deopara, 858.
Đề-thích, 22.
Deva, 808, n. 1, 888, 890, 947, 1058.
Devapāla, 121, 123.
Devarāja, 307, 319, 323, 324, 344.
Devatā kotuwa, 764.
Devī, 322, 336, 524, 674, n. 2.
Dhammakhanda, 683.
Dhammapada, 724.
Dharma, 123; v. Mus, 649-653, 655-657, 683, 685, 686, 688, 689, 696, 771, 794, 795, n, 798-799, 800, 852, 898, 961, n. 1, 972.
Dharmacakramudrā, 810, 878 et n. 1.
Dharmaçarīra, 597.
Dharmadeva, 951. V. Fa-hien.
Dharmadhātukāya, 959.
Dharmagupta, 640, 648.
Dharmākara, 904, 955, 978.
Dharmakāya, v. Mus, 619, 622, 653, 682-685, 688, 690, 774, 787, 903, n. 2, 930, 948, 950-951, 956, 958-960, 962 et n., 963-964, 969, 972, 974.
Dharmakīrti, 873, n. 3.
Dharmakṣema, 888.
Dharmarāja, 649, 650, 652, 688, 696.
Dharmarakṣa, 688, n. 2.
Dharmatā-buddha, 930.
Dhātusena, 733, n., 835.
Dhiṣṇya, 685.
Dhṛṣṭadyumna, 1, 2.
Dhvaja, 979.
Dhyāna-mudrā, 811, 910.
Dhyāni-buddha, 693, n. 4, 840-844.
Địa-tạng vương bồ-tát, 16, 18, 21.
Diễn (Nguyễn). Tombeau de —, 568.
Điện-biên-phủ, v. Le Bailly, 491-492; cf. 1097.
Diên-khánh, 38, n. 4.
Điệp « requête aux esprits », 15.
Điều (ou viêng), 11, n.
Diệu (Quách), 1059, 1097.
Diez (E.), 780, n. 3, 784, n. 2, 1060.
Dīgha nikāya, 654, 658, 659, n. 1, 660, 668, 688, n. 2, 695, 731, n., 901, 924, 933, 1077.
Digvijaya, 641, 564.
Dīkṣā, 632, 822-823, 824, n. 1.
Dikshitar (V. R. R.), 133, n. 3, 430.
Dimaśkī, 128.
Dīpaṃkara, 585, 732, n., 733, n., 943.
Dipati Ngawangga, 7-8.
Dīpavatī, 733.
Dīrgha caṅkrama, 879, 883, 886, 891.
Disāpati, 700.
Disāva, 700.
Divyāvadāna, 589, 679, 680, n., 691-694, 758.
Djāba, Djāwaga, 131-133, 139-140.
Djaja, v. Empoe Djaja.
Djalai Nor, 1030.
Djaray, v. Jarai.
Djiring, 351.
Djoungarie, 1043, 1044.
Đỗ-đình-Thuật, v. Thuật (Đỗ-đình).
Doerna, v. Droṇa.
Doerpadi, v. Draupadī.
Doestadjoeměna, 7-8.
Don de la Terre. Avadāna du —, v. Mus, 681-699.
Dón Mà, 338.
Đồng-cỏ, 345-349.
Động Đà mó, 355.
Đông-dã-Tiều, v. Hổ (Phạm-đình).
Đồng-dương, 369, 474, 1106.
Đồng-hới, v. Claeys, 494; cf. 485.
Đông-kinh, 58.
Dŏng Murt, 1138.
Đông-sơn, 987.
Dón Sa (Pràsàt), 570.
Doré (H.), 825, n. 4, 890, n. 5.
Dorgelès (R.), 144.
Đột vía, 31-32, 33.
Doumer (Paul). Nécrologie, 549-552. — Cf. 417, 475, 476, 489, 1103, 1105.
Draupadī. Le mariage de —, v. Van Stein Callenfels, 1-9.

Draupadī Ratha, 784.
Dravidien, 664, n , 798, 1035.
Droepada, 6-8.
Droṇa, 6-8.
Dubois (Eug.), 1027, n. 1, 1031.
Đức-hoà, 568.
Ducret (P.), 322-325, 336, 340, 1116.
Duệ tôn, 38, n. 4.
Dumoutier (G.), 16, n. 4, 17, 26, 476.
Dương, 24, 29. Cf. Yang.
Dương-nham. Degré de piédestal, pl. XX, D.
Du Pontavice de Vaugarni, 520.
Durand (E.-M.). Nécrologie, 554-557. — Cf. 371, 418.
Durkheim (E.), 630-631, 639, n. 2.
Duroiselle (Ch.), 566.
Duryodhana, 669, n.
Duṭṭhagāmaṇi, v. Mus, 681-699; cf. 644-647, 662, 724-726, 728, 730 et n., 733, n., 808, 813.
Dvāraka, 388, 669, n., 670, n.
Dvārapāla, 486, 783, 1129.
Dvāravatī, 1001.
Dvija, 636.
Eban rhadé, 154-155, n., 255, n., 263 et n.
Ecbatane, 733-734, 739, n., 740, 741, 743, 745, 755, 757, n. 2.
Ecole Française d'Extrême-Orient, 411-487, 549, 550, 552, 1045-1106, 1145, 1155-1171; v. *Cœdès*, 1145, 1146. Musée de l' —, v. Musée Louis Finot. Société des Amis de l' —, v. Société.
Ecole supérieure de pâli du Cambodge, 532.
Edrīsī, 131.
Eggeling (J.), 685, 690, n. 2, 832, n. 1, 864, n. 2, 865, n. 3.
Egypte, 603, 749, 825, 837, 856.
Ekākṣapiṅgala (Kuvera), 674, n. 2.
Elisséev (S.). Notes sur le portrait en Extrême-Orient (CR. par G. Cœdès), 1035.
Ellora, 785.
Empoe Bajoe, 5.
Empoe Darma, 5.
Empoe Djaja, 5.
Empoe Soewetah, 5.
Enthoven (R. E.), 663, n. 2.
Éole, 856.
Epigraphie, v. Achéménides, Cambodge, Malaisie.
Erp (T. van), v. Van Erp (T.).
Ethnographie. Musée d'—, 564-565; v. Claeys, 479-485. — V. Annam, Laos, Tonkin.
Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier (CR. par G. Cœdès), 1034-1038; cf. 1061.
Europe. Préhistoire, 989-992, 1020-1023.
Evans (I. H. N.), 350, 354, 431, 492, 1003, n. 4.
Extrême-Orient. Arts et archéologie, 427, 737, 1097; v. *Elisséev*, 1035. Congrès des Préhistoriens d' —, v. Congrès. Préhistoire, 985, 987. Religion, 367, 400, 403.
Fábri (C. L.). Alexander's Battle with Po-us: Sir Aurel Stein's New Location (CR. par G. Cœdès), 1007-1008. Mesopotamian and early Indian art: comparisons (CR. par G. Cœdès), 1035. — Cf. 672, n. 1, 735, 736.
Fa-hien, 689, n., 691, 882-884, 951.
Fa-k'ing, 976.
Fančūr, 130-131, 132.
Fan yi ming yi tsi, 1011.
Fa-t'ien, v. Fa-hien.
Fausböll (V.), 661, n., 672-675, 729, n. 1, 887, n. 2.
Félin. Statue de —, 361-362 et pl. XIII, 2.
Fergusson (J.), 587-590, 592, 764, 811, n. 3, 826, n. 3, 899, n. 2.
Ferrand (*Gabriel*). Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Bańka (CR. par G. Cœdès), 1001-1007. — Cf. 125, 127, n. 2, 128, 129, 131, n. 1, 132, 133 et n. 7, 134, 135, n. 1, 136, 138, n. 1.
Fick (R.), 659, n. 1.

Filliozat (J.), 845-846, 848-851, 854, 860, n. 1, 868, n. 2.

Finno-ougrien. Langue —ne, 1041.

FINOT (Louis). *Une prétendue inscription de Prè Rup*, 309. — *Paul Doumer*, 549-552. — Stèles historiées du Cambodge (CR. par G. CŒDÈS), 1035. — Cf. 1-2, 3, 304, 320, 321, n. 3, 330, n., 342, n., 367, 368, 400, 417, 437, 472, 474, 476, 477, 479, 592-593, 675, n., 725, n., 769, 770, 993, 1049, 1061, 1147, 1148, 1149, 1169. — V. Musée.

Fo, 880.

Fo-che, 125, 128.

Folklore, v. Rhadé.

Fombertaux (Léon), 415, 534, 1048, 1138, 1155.

Fong Cheng-yuan, 114-116.

Formichi (C.), 853, n. 2, 888, n., 889.

Fo souo hing tsan, 888.

Fo-ts'i, 125.

Foucaux (Ph.-Ed.), 638, n. 2 et 3, 703, n., 827, n. 6, 886, n. 2, 969 n., 970.

Fou-chan, 41, n. 7.

Foucher (A.). Une représentation du Sutasoma-jātaka sur une frise d'Aurangābād (CR. par G. CŒDÈS), 1035. — Cf. 432, 475, 476, 577-579, 585-587, 589, 590, 593-598, 600-602, 604, 614, 616, 624, 648, 657, 687, n., 689, n., 691, 692, 736, 737, 764, 817, n. 2, 819, 854, 861, 878, 902, 909, 915-916, 918, 927, n. 3, 1008.

Foucher (Mme *E. Bazin*), v. *Bazin-Foucher* (Mme *E.*)

Fou-nan, 344, 367.

Fou-tcheou, 72.

France. Chronique, 534-536, 1145-1146. Dictionnaire monguor-français, v. *Smedt* et *Mostaert*, 1014.

Frankfurter (O.), 881, n. 5.

Frazer (J. G.), 607 et n.

Fromaget (J.). Les phénomènes géologiques récents et le préhistorique indochinois, 492, 1062. — Cf. 350, 432, 445.

Gabō, 40-42, 95, 98.

Gambhīreçvara, 530-531, 1131.

Gandalarit, 704.

Gandhakūta, 914.

Gandhāra. Art du —, 687, n., 809, 810, 916, n. 1, 918, 1010.

Gandharva, 613.

Gaṇeça, 368, 369, 391.

Gaṅgā, 328, 330, n.; v. *Jouveau-Dubreuil*, 1036.

Gaṅga (dynastie), 141.

Gange, 585, 669, n., 917, 929, 961.

Gārhapatya, 685.

Garnier (Francis), 1101, 1103, 1104.

Garuḍa, 327, 328, 522, 527, 529, 534, 536, 547, 759.

GASPARDONE (Emile). CR. : *T.-t.-Kim*, Nho-giáo, t. II et III, 997. *A. Mostaert* et *A. de Smedt*, Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 1ère-3e partie, 1014. *A. von Staël-Holstein*, The Kāçyapaparivarta. *Id.*, A Commentary to the Kāçyapaparivarta, 1012-1013. — Les bibliographies japonaises, 1046, 1062. Le Ngan-nan tche yuan et son auteur, 411, 419, 426, 432. — La Chine (conférence), 1046, 1097. — Cf. 411, 1046, 1171.

GASPARDONE (Mme MURAMATSU), v. MURAMATSU-GASPARDONE.

Gatotkatja, 5.

Gautama, 387, 650, 810, 811, 881, n. 3, 927.

Geiger (W.), 642, n. 1, 646, 647, 724, n. 4, 725, 727, 728, 730, n., 732, n., 806-807, n.

Genzaburō, 36 sqq.

Géographie, v. Asie, Chine, Indochine, Russie.

Geological memoirs (de la Chine), v. Memoirs.

Géomancie. Cosmogrammes et — dans la croyance commune de l'Asie, v. Mus, 577-878.

Gerini (G. E.), 125, 133, n. 1, 1038.

Getty (A.), 671, n., 702-703, n., 708, n. 2.

Ghaṇṭaçālā, 766.

Ghaṭikāra, 813.
Ghosh (*Bataḳrishna*). Les formations nominales et verbales en *p* du sanskrit (CR. par G. Cœdès), 1010.
Gia-định, v. Muramatsu-Gaspardone, 38, n. 4, 58-62.
Gia-lâm, 489.
Gia-long, 38, n. 4, 59, n. 1, 61, n. 5.
Giản-phô-chại (=Cambodge), 93, n. 1.
Giao-chỉ, 58.
Giao-xá, 568.
Giáp (Trần-văn), 347, 349, 417, 501-503, n., 505, n., 563, 1049.
Gibē, 107, n. 5.
Giêng Tiên, 496, 497.
Gîr, 734.
Giran (P.), 15, 17, n. 3.
Giriça, 344.
Gobi, 1042, 1044.
Gọi hồn, 31.
Gọi vía sông, 31, 33.
Goloubew (Victor). *Le Phnom Bākhèn et la ville de Yaçovarman. Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor, en août-novembre 1932*, 319-344 et pl. II-V; cf. 1119. *Le tambour-génie de Đan-nê*, 345-349. — A propos de deux sculptures conservées au Musée de Mathurā (CR. par G. Cœdès), 1036; cf. 433. Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques, 492. — L'art indien et l'art khmèr, Le Thibet (conférences), 1046, 1097. — Cf. 412, 422-425, 429, 430, 433, 434, 438, 440-442, 445-447, 451, 454, 457, 464, 470, 473, 476, 490, 492, 520, 521, 725, n., 987, 1038, 1046-1047, 1052-1055, 1057-1058, 1062, 1063, 1065, 1066, 1068, 1072-1076, 1078, 1081-1083, 1087, 1090, 1094, 1114, 1145, 1157.
Gonda (J.), 1003.
Gopalī, 640, 641.
Gouët (C^ne), 1111-1112.
Gouillon (*Henri*). Méthode pratique de prononciation annamite (CR. par N.-v.-Tô), 998-999.
Gourdon (H.), 451, 566, 1062.
Graha, 854-855.
Granet (M.), 372, 373, 696-697, 718, n., 721, 722, n. 4, 1035.
Gṛdhrakūṭa, 670, n., 915-916, 920-921, 939-941, 944, 947, 965-967.
Grèce, 757, n. 1, 772. Art gréco-bouddhique, 687, n., 1008.
Grenard (*F.*). La Haute Asie (CR. par Ch. Robequain), 1039, 1042-1044.
Gṛha, 855.
Groeneveldt (W. P.), 134, n. 4, 135.
Groslier (G.), 322, n. 2, 418, 487, 563, 566, 1106.
Grossin (P.), 534.
Grousset (*R.*). L'art pâla et sena dans l'Inde extérieure (CR. par G. Cœdès), 1036. — Cf. 1034.
Guesde (P.), 566.
Guhyasamāja Tantra (ou Tathāgataguhyaka), 433, 873, 874, n. 2.
Guimet. Musée —, v. Musée.
Gươm vía, 33.
Gupta. Une inscription —, 810-811.
Guru, v. Bĕtara Guru.
Haardt (G.-M.), 442, 473, 477, 534-535.
Hà-bá, 15, 18, 19, 27, 28.
Hache pédiforme, v. Colani, 985-988.
Hackin (*J.*). Les dernières découvertes en Afghanistan, 1930 (CR. par G. Cœdès), 1036. L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I, Archéologie bouddhique (CR. par G. Cœdès), 1008. — Cf. 476, 534-535, 1062.
Haḍḍa, 1008.
Hà-đông. Archéologie, 489. Ethnographie religieuse, 13-26.
Haguenauer (*C.*). La préhistoire au Japon, 492.
Hải-dương, v. Claeys, 490.
Hải nhạc long cung. Génie du —, 22.
Hallstattien, 364. Trousse de toilette —ne, v. Colani, 988-992.
Haṃsavatī, 704.
Han. Art des —, 487, 1074, 1096, 1097; v. *Maspero*, 1037.

Hà-nam. Archéologie, 568 ; v. Claeys, 490.
Han che wei tchouan, 19.
Han Fei tseu, 997.
Hang (Chuà), 496, 497.
Hanoi, 469, 489, 571, 574. Association des Amis du Vieux —, v. Association. Société de Géographie de —, v. Société.
Hao-t'ien Chang-ti, 722-724, 731-732, 789, 940.
Haraḳī, 129.
Hardy (R. Spence), 758, 826, n. 2, 881, n. 3, 889, 890, 899, 918, n. 2, 926, n. 2, 937, 938.
Hariçcandra, 825.
Haripuñjaya, 599.
Harivaṃça, 859.
Harladj, Harīdj, 131.
Harmikā, 586, 601, 764, 766, n. 5, 768, 803, 931.
Harṣa. Ratnāvalī. Texte traduit par *Maurice Lehot* (CR. par G. Cœdès), 1010. — Cf. 1063, 1069.
Harṣavarman I, 321, 335.
Harvey (G.), 701, n. 1, 704, n. 1.
Hastina, 9.
Hà-trung, 370.
Havell (E. B.), 587, 592-593.
Heanley (*C. M.*). A contribution to the prehistory of Hongkong and the New Territories, par *C. M. Heanley* et *J. L. Shellshear*, 492, 1063.
Hébrard (E.), 472, 554.
Heigorō, 36, 44, 112, 114, 115, 117.
Heikichi, 36, 44, 49, n. 1, 114.
Heine-Geldern (R.), 365, 434, 678, 700-701, 703, n. 1, 704, 705, 708-709, 759-763, 768-769, 785, n. 2, 1063.
Hemacandra, 435, 637.
Hemaçṛṅgagiri, 320, n. 3.
Hè Phka (Pràsàt), 570.
Hérodote, 733-735, 740, 746, 755, 757, n. 3.
Hia-houa-yin sseu, 1038.
Hiệp-hoà. Archéologie, 514.
Hierholtz (G.), 478, 1106.
Hillebrandt (A.), 634.
Himālaya (monts), 757, n. 1, 1042.
Himālaya (roi çailendra), 141.
Hĭn. Ban — ou Ban Na Hĭn, 358 et pl. IX et XI.
Hīnayāna, 1060 ; v. Mus, 925-938 ; cf. 658, 671, n., 678, 728, 799-800, 828, 830, 878, 899, 901-903, 916, 917, 919, 922, n. 2, 942-944, 946, 953, 965, 971.
Hindouisme, v. Mus, 387-393 ; cf. 372, 385, 394, 395, 654, 911.
Hình nhân, 19.
Hình phách, 29.
Hinoshita, 55, 58, 62, 66, 67, 76, 78, 79, 90, 95.
Hirānanda Śāstri, 121, 123, n. 2, 136, 137.
Hiraṇyapuruṣa, 643, 644, 686.
Hirth (F.), 135, n. 1, 138, n. 2.
Hisanojō, 36.
Histoire, v. Inde, Malaisie, Sumatra, Tonkin.
Hi-ts'eu, 717.
Hiuan-tsang, 585, 586, 589, 590, 595, 595, 613, 615, 616, 670, n., 689, n., 692, 810, 812, 814-816, 818, 833, 835, 836, 842, 879-880, 882, 883, 884, n. 1, 885, 891-892, 896, 899, 903, n. 5, 918, 919, 975-976, 1011. Trois termes des Mémoires de —, v. *Pelliot*, 1037.
Hồ. Citadelle des —, 493 et pl. XXI, C.
Hồ (Phạm-đình), 505, n.
Hoà-an, 488.
Hoà-bình, 1097.
Hoa-nhai, 86.
Hoa-què, 369.
Hōbōgirin, 435, 639, n. 1, 898, n. 1, 932, n. 2, 934, 950, n. 2.
Hocart (A. M.), 641, n. 3, 699-700, 704, 824, n. 1, 826.
Hodgson (B. H.), 693, 840, 978.
Hoi (Ban), 1139.
Hội-an, 49.
Hội Khai-tri-tiền-đức, v. *Khai-tri-tiền-đức* (*Hội*).
Holbé (T. V.), 352, 354.
Ho Liu (roi de Wou), 711, 712.

Hollandais. Les — en Annam, 57 ; à Canton, 42 ; à Macao, 41.
Hồn, v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-34.
Ho-nan, 1023.
Hồn bạch, 625, n. 2.
Hòn Co, 496.
Hòn Cu, 496.
Hōnen, 953.
Hongkong. Préhistoire, v. *Heanley* et *Shellshear*, 492. Université de —, 1146.
Hồn khí, 29.
Hòn Rọn, 497.
Ho Phong (Mường), 1143.
Hột, 507.
Houang tao, 743, n.
Houang Yuan-tō, 976.
Houei-tche, 973, 976.
Hsenwi, 704.
Hsi shan, 1016.
Hua P'ăn, 352, 353, 365, 1050, 1138.
Huber (E.), 476, 1003.
Hubert (H.), 719.
Huè, 473, 485, 494, 1096, 1097. V. Musée.
Huệ-vương, 38, n. 4.
Hú hồn, hú vía, 33.
Humboldt (G. de), 586, 595, 598.
Huns, 1043.
Ḫur-sag-babbar-ra, 739.
Ḫur-sag-gig-ga, 739.
Hutton (J. H.), 607 et n.
Huy-gia. Tombeau de la reine — à Giao-xá, 568.
Hy-duyệt, 498.
Hyōryū kidan zenshū, v. *Ishii* (*Kendō*), 46, n. 3, 48, 49, 52 sqq., n., passim.
Hyōryū shimatsu kuchigaki, 107, n. 5.
Hyōsan, 41, 42.
Iacovleff (A.), v. Jacovleff (A.).
Iakoutes, 1040, 1041.
Iang, 157, n., 292, n. 3.
Iang Buh Mdê, 146.
Ibn Al-Faḳīh, 132.
Ibn Hordādbeh, 128, 131.
Ibn Rosteh, 131, 132, n. 9.
Ibn Sa'īd, 129-131.
Ibrāhīm bin Wāṣif-Śāh, 129.
Īçāna, 610, 864.
Īçānavarman I, 530.
Īçvara Çrī Bhadreçvara, 330, n.
Īçvarakumāra, 530.
Īçvaraloka (= Indravarman I), 322, n. 1.
Ikoku hyōryū kidanshū, v. *Ishii* (*Kendō*), 46, n. 4.
Inde. Art et archéologie, 307, 474, 476, 1035-1036, 1038, 1058, 1060, 1062, 1068 ; v. Annual Bibliography..., 1007-1008 ; *Fábri*, 1035 ; *Goloubew*, 1036 ; *Grousset*, 1036 ; *Kramrisch*, 1009-1010 ; Mus, 577 sqq., 1046, 1097. Cultes indiens au Champa, v. Mus, 367-410 et pl. xvii-xviii. Histoire et géographie, 121, 129, 130, 132, 133, 140, 141 ; v. *Sewell*, 1008-1009. Linguistique, 994-997, 1010, 1013. Littérature, 1011-1013, 1036-1037 ; v. *Harṣa*, 1010. Numismatique, 1034. Philosophie, 446, 1011-1013, 1035, 1036, 1054.
Indes néerlandaises, v. Insulinde.
India Society (Londres), 1146.
Indochine. Agence du Gouvernement général de l' —, 1145. Archéologie, 303, 411-534, 566-574, 596, 651, 699, 701, 703, n. 1, 704, 710, 711, 720, 760, 770, n. 1, 771, 773, 774, 1045-1145 ; v. *Cœdès*, 1045, 1097, 1145, 1146 ; *Goloubew*, 492. Bibliographie de l' — française, v. *Boudet* et *Bourgeois*, 419, 1051, 1086. Collection de textes et documents sur l' —, 412, 419, 426. Commission archéologique de l' —, v. Commission. Géographie, 469, 470, 1094, 1096. Géologie et préhistoire, 352, 1087 ; v. Colani, 349-366, 492, 981-992 ; *Fromaget*, 432, 492. Religion, 372, 373, 394, 400-402, 405, 406.
Indo-européen. Archéologie, 371-372, 380, 384-386, 391-395, 400, 774, 799, 849, 1043.
Indo-javanais. Archéologie, v. Mus, 577 sqq.
Indonésie, v. Insulinde.

Indra, 22, n. 3, 380, 386-387, 388, 408-409, 645, 647, 661, n., 662, n., 668, n. 3, 677, 701, 704-706, 731, n., 750, 752, 759, 768-769, 827, 844, 852, 857-862, 864, 865, 876, 889, 1036, 1142.

Indra (roi çailendra), 123.

Indra-Bhadreçvara, 407. Cf. Bhadreçvara.

Indrasya vajra, 827.

Indratataka, 325, 520, 528.

Indravarman I, 322, n. 1, 344, 407, 531. Art d'—, 334, 341.

Indreçvara, 344.

Indriya, 852, 860-862.

Indriyena, 861.

Indus, 372, 441, 634.

In Pên, 363.

Institut belge des Hautes Etudes chinoises, 1146.

Institut bouddhique de l'Indochine, v. KARPELÈS, 532, 1141.

Institut des Hautes Etudes chinoises de l'Université de Paris, 1145.

Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, 480.

Institut Français de Damas, 1146.

Insulinde. Chronique, 536. — Archéologie, v. Mus, 367, 372, 577 sqq. Epigraphie, 1001-1007. Folklore, 3-9. Histoire, v. MAJUMDAR, 121-141. Voyage, 1149, 1151.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'Ecole, 419.

Iran, 583, 602, 634, 695, 697, 736, 744, 787, 793, 796, 797, 802, 804, 945, 1012. Un titre iranien manichéen en transcription chinoise, v. *Benveniste*, 1035.

Isadhara, 758.

Ishii (*Kendō*). Hyōryū kidan zenshu, 46, n. 3, 48, 49, 52 sqq., n., passim. Ikoku hyōryū kidanshū, 46, n. 4.

Ištar, 734.

Jabouille (P.), 566.

Jacovleff (A.), 414, 535.

Jagannātha, 783.

Jaggernaut, 783-784, 786.

Jāhnavī, 328, 329, n. 1.

Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa, 854-855, 857, n. 2, 858, 859.

Jainisme, 580, 581, 801, 811, 890-891.

Jaiya, 133.

Jambi, 1006.

Jambūdvīpa, 672, 691-692, 756-757, 771, 978.

Jāmbūnada, 689, n.

Jambunādaprabhāsa, 910.

Janaka, 3, 5.

Janse (O.), 981-982, 985, n. 2, 988, 991.

Japon. Amidisme, 958. Art, 451, 473, 1035. Bibliographies, v. *Gaspardone*, 411, 1046, 1062. Bouddhisme, 702, n., 842, 950, 966, 1038. Lois des temples au —, v. *Date* (*Mitsuyoshi*), 1033-1034. Préhistoire, v. *Haguenauer*, 492. Récit du naufrage dans le Sud en 1794, v. MURAMATSU-GASPARDONE, 35-120.

Jarai, 145, 255, n.

Jarre. Champs de —s du Trân-ninh, v. COLANI, 355-366 et pl. IX-XVI.

Jātaka, 437, 599, 651, 656, 659, n. 1, 661, n., 724, 728, 758, 782, 793, 882, n. 5, 887, n. 2.

Jātakamālā, 1004.

Jaṭāvarman Vīra Pāṇḍya, 133.

Java. Archéologie, 3, 307, 1011, 1036; v. Mus, 577 sqq. Epigraphie et histoire, 122, 125-127, 133, 135-140. Folklore, 3-9. Préhistoire, 1031, 1032; v. *Van Stein Callenfels*, 492. Religion, 390. Voyage, 1149.

Jāvaka, 133.

Jāwa, 130-131.

Jaya, 691, 693.

Jayaindravarman, 406.

Jayanāça, 1005.

Jayanta, 121.

Jayavarman I, 530, 1137.

Jayavarman II, 413, 993; v. *Stern*, 1038.

Jayavarman III, 322, n. 1, 1137.

Jayavarman V, 320, n. 3, 531.

Jayavarman VII, 314, 316, 323, n. 1, 332, 336, 337, 338, 340, 342, 518, n. 1, 1119.
Jayendrapaṇḍita, 532.
Jehol, 1044.
Jeremias (A.), 437, 679, 718, n., 722, n. 3, 724, n. 1, 734, 739, 742, n. 2, 744-745, 754, n. 1, 756, n. 1, 757, n. a, 1065.
Jetavana, 661, n., 725, 729, 834, n. 3, 836.
Jeṭṭha, 888.
Jikkon, 107-108.
Jina, v. Mus, 869-878; cf. 671, n., 689, 703, n., 708, 787, 795, n., 811, 812, n., 839-844, 851, 852, 888, 902, 904, 910, 919, 946, 949-950, 958, 962, 965, 967, 973, 974, 976, 978.
Jīvita, 614, 616, 623, 690.
Jñāna-indriyāṇi, 852, n.
Jñānapradīpavajra, 874.
Jñānaprasthāna, v. *La Vallée Poussin*, 1036.
Joedistira, 8.
Jouveau-Dubreuil (*G.*). La descente de la Gaṅgā à Mahābalipuram (CR. par G. Cœdès), 1036. — Cf. 587, 592-593, 783-784.
Julien (S.), 689, n., 879-881, 884, n. 1, 903, n. 5.
Jyotipāla sūtra, v. Mus, 879-886; cf. 813, 815, 816, 837.
Kabōcha (= Cambodge), 93.
Kaccāyana, v. *Nath*, 443, 994, 1070.
Kāçyapa, 587, 670, n., 691, 810, 811, 814-816, 831, 835, 838, 839, 878, n. 1, 884, 896.
Kāçyapaparivarta, v. *Staël-Holstein*, 1012-1013, 1057; *Weller*, 1012, 1013, 1083.
Kaḍāra, 123, 124, 127, 133, 135, 183, 140.
Kaḍāram, 124.
Kăi (Ban), v. Sui (Mương).
K'ai-fong fou, 766.
Kakrak, 1036.
Kakusandha, v. Krakucchanda.
Kalaçapura, 137.
Kalah, 130-132.
Kalāh-bār, 131.
Kālāma, 650.
Kālaparvata, 905, 969.
Kalasan, 122, 125.
Kali (Maharĕsi), 4.
Kaling (royaume de), 703.
Kaliṅga, 140, 141, 797.
Kalpa, 671, n., 794, 910, 919, 923, 938, 942, 956, 963.
Kāmaloka, 900.
Kāmārṇava, 141.
Kampêng (Vât), 571.
Kamrateṅ Jagat Vnaṃ Kantāl, 343.
Kanakamuni, 670, n., 810, 811, 814, 839, 878, n. 1, 884.
Kandàl, 572.
Kandàl (Phnoṃ), 343.
Kan-da-li, 134.
Kandesh, 594.
Kandy, 700, 701, 707.
Kaniṣka, 585, 589, 614, 1009.
Kanjur, 427, 1013, 1057.
Kan-sou. Linguistique, v. *Mostaert* et *Smedt*, 1014, 1076. Préhistoire, 1023, 1030.
Kanthaka, 731, n. a.
Kan-t'o-li, 134.
Kao Hiong-tcheng Ngan-nan tche yuan, 426.
Kapiça, 585, 614-615.
Kapila, 768.
Kapilapura, 570.
Kapilavastu, 663, n. 1, 669, n., 768.
Karachar, 1012.
Karavīka, 758.
Karma-indriyāṇi, 852, n., 861.
Karman, 776, n., 832, 965.
Karmavibhaṅgopadeça, v. *Lévi*, 1011-1012, 1067.
Karṇa, 1, 5-7, 9.
Karpelès (Suzanne). [*Rapport sur l'Institut bouddhique et la Bibliothèque royale du Cambodge,*] 532. [*Rapport sur une tournée au Laos en 1933,*] 1138-1145. — Cf. 418, 438, 479, 529, 566.
Kārttikeya, 388, 669-670, n.

Kaṣāya, 831.
Kas Ho (Pràsàt), 331; v. Trouvé, 415, 526-527.
Kassapa V, 727-729, 811.
Kaṭāha, 123-124, 127, 131, 138-140.
Kathāsaritsāgara, 136, 137.
Kău (Mương), 534 et pl. xxvii, c.
Kaurava, 7-9.
Kauṣītaki brāhmaṇa upaniṣad, 776, n., 861.
Kauṭhāra, 367, 393-394.
Kdak (Pràsàt), 569.
Kděi Skie, 1137.
Kedah, 127, 131, 134, 1004.
Kedāreçvara, 1137.
Kědu, 139.
Kědukan Bukit, 1002, 1005-1007.
Keith (A. B.), 592, n. 1, 605, 606, n. 3, 607, 609-610, 634, 643, 693, n. 2, 750, n. 7, 776, n., 824, n. 1, 841, n. 2, 852, n., 854, n. 2, 859, 860, n. 2 et 4, 861, 877, n. 1, 1067.
Kělurak, 122-123, 125.
Kenghung, 704.
Kengtung, 703.
Keo (Văt), 1143.
Kəpih, 157, n.
Kergaradec (C. de), 1100, 1101.
Kern (H.), 693, 841, n. 2, 843, 844, 873, n. 3, 894, 943, n. 2 et 4, 947, n. 1, 966, n. 1, 1002, 1004.
Kern (*R. A.*). Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya (CR. par G. Cœdès), 1001-1007.
Kern Institute. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1931 (CR. par G. Cœdès), 1007-1008; cf. 446, 458, 1085.
Kesadhātuvaṃsa, 731-732, n.
Ketu, 891.
Ketu « étendard », 751.
Kêu Hĭn Tăng, 1138.
Kêu Sui, 357.
Kêu Tan, 1138.
Kha, 363, 982-984.
Khaḍga, 874.
Khadirangāra jātaka, 661, n., 668.
Khải-định, 498-499, 508-509, 511. V. Musée.
Khai-quang (rite du), 16, 24-25.
Khai-tri-tiền-đức (*Hội*). Việt-nam tự-điển, fasc. VIII-XII (CR. par N.-v.-Tô), 997-998; cf. 1082.
Khajurāho, 780, 781, 786.
Khakho, 1143.
Khakkhara, 16, n. 1.
Khăm (Mương), 358.
Khan, v. Sabatier, 143-302.
Khaṇḍa, v. Skandha.
Khăng Dŏng, 1138.
Khánh-hoà, 568.
Khmèr, v. Cambodge.
Khna Ma Kop (Pràsàt), 569.
Khnàt (Văt), 1136, n. 2.
Khoan (Nguyễn-văn). *Le repêchage de l'âme, avec une note sur les* hồn *et les* phách *d'après les croyances tonkinoises actuelles*, 11-34. — Cf. 417, 668, 795, n. a, 1049.
Khorsabad, 738, 740.
Khotan, 585, 615.
Khun, 703.
Khwan F'a Vang (Ban), 353.
Kiang-si. Naufragés japonais à —, 36, 43, n. 4, 107, n. 1.
Kia Tan, 132, 136.
Kiḍāra, 123, 124, 127.
Kieou-kiang, 135, 136.
Ki-fou-si, 1037.
Kilah, 131.
Kim (*Trần-trọng*). Nho-giáo, t. II et III (CR. par E. Gaspardone), 997; cf. 1065.
Kim-tích trượng, 16.
Kimura (Kenkadō), 48, 49.
Kim Yung-kun. CR. : *Mitsuyoshi Date*, Nihon jiin hō ron, 1033-1034. — Cf. 417, 438, 447, 457, 458, 1049, 1090.
Kinh-chủ (pagode de), 490 et pl. xx, d.
Kirfel (W.), 438, 747, 749, n., 757, 758, 759, n. 2, 760, 762, n.
Kīrtigaṇa, 530.
Kito, 1037.

Klăṅ Nord, 1113.
Klong, 624.
Koenti, 5, 6.
Kōgorō, 112.
Kòḥ Ker, 320, n. 2, 413, 1131.
Kōkichi, 112, 118.
Ko-kou-lo, 132.
Kŏṃnăp (Pràsàt), v. Trouvé, 415, 526.
Kŏṃnăp Kañčan Črou (Pràsàt), v. Trouvé, 415, 526.
Kŏṃpŏṅ Čàm, 487, 530, 532.
Kŏṃpŏṅ Čhnăṅ, 530, 532.
Kŏṃpŏṅ Khlăṅ, 520.
Kŏṃpŏṅ Práḥ (Văt), 529.
Kŏṃpŏṅ Spư, 530.
Kŏṃpŏṅ Svày, 531, 569.
Kŏṃpŏṅ Thoṃ, 569.
Konagamana, 811.
Kondāñe, 597.
Kondō (Morishige). *Affaire des naufragés de l'année kōin 1794*, traduit de l'*Annan kiryaku kō* par Mme Muramatsu-Gaspardone, 35-44; cf. 48-117, n., passim.
Kong Bong (Pràsàt), 570.
K'ong Sseu-yi, 976.
Konkan, 594.
Kontum, 349, 1097.
Korawa, v. Kaurava.
Kōsai, Konsai, 36, 43, 107.
Kota Kapur, 1002, 1006.
Kōtarō, 36, 44, 49, 79, n. 4 et 8, 112, 114, 117.
Kotzetang. Grotte de —, 1019, 1028.
Kouang-tong, 40-41, 59, 107, n. 5, 113, 114.
Kouan-ti, v. Muramatsu-Gaspardone, 85, 104.
Koutchéen. Fragments de textes —s, v. *Lévi*, 1011-1012.
Kòyéa (Pràsàt), 571.
Kračèḥ, 570.
Kraemer (Cd), 1111.
Krakucchanda, 670-672, n., 810, 811, 812, n., 814, 839, 878, 884.
Kramers (*J. H.*). A classified list of the Achæmenian inscriptions (CR. par G. Cœdès), 1008.
Kramrisch (*Stella*). Indian sculpture (CR. par G. Cœdès), 1009-1010. — Cf. 1056.
Kratié, v. Kračèḥ.
Kravăṅ (Pràsàt), 310, 1115.
Krĕsna, v. Kṛṣṇa.
Kròl Daṃrĕi, 570.
Kròl Romāḥ, 412; v. Trouvé, 415, 524.
Krom (*N. J.*) Antiquities of Palembang (CR. par G. Cœdès), 1008. — Cf. 125, 127, 139, n. 1, 439, 1005.
Kṛṣṇa, 2, 4, 5, 7, 8, 305, 307, 388, 528, 824.
Krung, 145, 295, n.
Kruyt (Alb. C.), 365.
Kṣaṇa, 944.
Kṣatriya, 580, 635-637.
Kṣitigarbha, 16, 21, n. 3, 22, n. 1, 29, n. 1.
Kubera, 679.
Kuçadhvaja, 3.
Kuçāvatī, 733.
Kuçinagara, 654, 660.
Kŭk Bangro (Pràsàt), 570.
Kŭk Khpos (Văt), 1137; v. Trouvé, 1134-1135.
Kŭk Pràsàt, 528.
Kŭk Talek (Pràsàt), 570.
Kulên (Phnoṃ), 316, 330, n., 529, 1112, 1113. Cascade du —, 415, 521, 524.
Ku'ottuṅga, 124.
Kumāraghoṣa, 123.
Kur-babbar, 739, 740.
Kur-gîg-ga, 739, 740.
Kurukṣetra. Bataille du —, 304, 305, 307.
Kuṣāṇa, 809, 834, n. 5.
Kusinārā, 660.
Kut, v. Mus, 393-399; cf. 379, 380, 406, 624-630 et n.
Kuṭī, 884.
Kuṭīçvara, 570, 1038.
Kutsa, 387, 408.
Kwannon, 40, 111, 473.
Kwan-ti, v. Kouan-ti.

Kỳ-lân (ou Kỳ-đà). Pagode —, 568.
Kyūnojō, 40, 68, 116.
Kyūnoshin, 112.
Labœuk Donab (Pràsàt), v. Trouvé, 1134.
Lacollonge (C.), 1099.
Lacombe (O.). Philosophie occidentale et intellectualisme oriental (CR. par G. Cœdès), 1036.
Lạc-ý. Tombeaux chinois de —, v. Claeys, 1107-1108 et pl. xxxi; cf. 491, 1046, 1047, 1048, 1097.
Lajonquière (E. Lunet de). Nécrologie, 1147-1151. — Cf. 323, n. 2, 325, 368, 476, 551, 554, 566, 1049.
Lăk mương, 536, 537, 540.
Lakṣaṇa, 900, 901, 922, 924.
Laksĕmana, v. Lakṣmaṇa.
Lakṣmaṇa, 3, 4, 1133.
Lakṣmī, 336, 369, 1137.
Lalitavistara, 638, 639, 640, n. 2, 641, 703, n., 728, 817, 819, 822, 827, 873, 886, 889, 894, 895, 969-971, 977.
Lalou (Marcelle). Un traité de magie bouddhique (CR. par G. Cœdès), 1036.
Lam (Mương), 353.
Lambri, v. Lāmurī.
Lam-sơn, 568.
Lāmurī (ou Lambri), 130-131.
Lanessan (de), 1103, 1104.
Langlang Asmara, v. Bĕtara Langlang Asmara.
Lạng-sơn. Géographie, 469. Préhistoire, 353, n. 3, 1032-1033.
Laṅkā. Bataille de —, 304, 305.
Laṅkāvatāra sūtra, 930, 932, 936-938.
Lao-ma chen, 104.
Laos. Art et archéologie, 398, 474, 533-534 et pl. xxvii-xxviii, 572, 599, 1096, 1138-1140, 1141, 1143-1145. Ethnographie, 485, 1140, 1141-1143. Géographie, 133, 470, 1150. Géologie, 1087. Préhistoire, v. Colani, 349-366 et pl. vi-xvi, 981-985; cf. 416, 1050, 1138.
Lat Sên, 356, 357, 364, n. 1, et pl. xi, xii, xvi, 416.
Lauṛiyā Nandangaṛh, 592, 600, 687, n.
La Vallée Poussin (L. de). Une dernière note sur le nirvāṇa (CR. par G. Cœdès), 1036. Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna (CR. par G. Cœdès), 1036. — Cf. 637-638, 682, n. 1, 688, n. 1, 819, n. 2, 821, 828, 829, 901, 927, n. 1 et 2, 933, 937, n. 1 et 4, 1011.
Lạy, 505 et n., 507, 513.
Lê. Cultes annamites sous les —, 795, n. Tombeaux des — à Thanh-hoá, 568.
Lễ, 505.
Le Bailly (Cne). [*Rapport sur des trouvailles faites près du poste militaire de Điện-biên-phủ,*] 491-492; cf. 471, 1097.
Lễ chiêu hồn, v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-29.
Lefmann (S.), 638, n. 2, 827, n. 6, 886, n. 2, 970, n. 2.
Léger (L.), 47, n. 4.
Legge (J.), 689, n., 691, n. 6, 884, n. 2.
Legrand (Ph. E.), 734, n. 1.
Lễ hà-bá chiêu hồn khoa, 20-21.
Lehot (Maurice). Trad.: *Harṣa*, Ratnāvalī (CR. par G. Cœdès), 1010; cf. 1063.
Len Dat, 353, n. 3.
Lê Thái-tôn. Tombeau de —, 568.
Lê Thánh-tôn. Tombeau de —, 568.
Lệ-thần, v. *Kim (Trần-trọng)*.
Lê Túc-tôn. Tombeau de —, 568.
Lévi (Sylvain). Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṃkara et Karmavibhaṅga, publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le « tokharien » (CR. par G. Cœdès), 1011, 1012. Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa (CR. par G. Cœdès), 1011-1012; cf. 1067-1068. Maitreya le Consolateur (CR. par G. Cœdès), 1036-1037. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra (CR. par G. Cœdès), 1011. — Cf. 372, 386, 388, 440, 603, 607, n., 632, 645, n., 668, n. 4, 670, n., 671, n., 672, n., 682 et n. 2, 719, 730, 801, 807, n. a, 812, 822, n., 832, n. 3, 934, 960, n.

Lévy-Bruhl (L.), 607, n. a, 627, 630, 829, 1067.
Leyde. Charte de —, 124, 127.
Ligor, 121, 125-128, 134, 137, 138, 140, 1003, n. 4.
Li ki, 30, n. 1, 713.
Līlā, 728-729.
Līḷhā, 728-729.
Liṅga, 306, 321, 323, 330, n., 343, 344, 495, 530, 568; v. Mus, 399-408; cf. 371, 389, 390, 395, 585, 769-771.
Liṅgapura, 329, n. 1.
Lingat (R.). [*Chronique du Siam, 1932.*] *Cent cinquantième anniversaire de Bangkok. Instauration du régime constitutionnel*, 536-548 et pl. xxix. — Cf. 418, 566, 1050.
Liṅgodbhavamūrti, 402.
Linguistique, v. Annam, Cambodge, Chine, Inde, Mongolie, Rhadé, Sino-annamite, Sora.
Linh-cảm (ou Bách-nôn). Pagode de —, 568.
Linossier (*Raymonde*). Les peintures tibétaines de la Collection Loo, 1034. Trad.: *H. Minamoto*, L'iconographie de la « descente d'Amita », 1034. — Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de —, v. Etudes..., 1034-1038.
Linzin, 704.
Li Sseu, 997.
Littérature, v. Annam, Inde.
Lo-han, 953.
Lohaprāsāda, 724, 725 et n., 733, 881, 892.
Lokagga, 825, 838, 893, 907, 926, 932, 934.
Lokajeṭṭha, 907.
Lokanāyaka, 888.
Lokāntarika, 969.
Lokassa agga, 888-889, 895, 897, 939,
Lokassa jeṭṭha, 897, 926, 939.
Lokeçvararāja, 904, 955.
Lokottara, v. Mus, 895-903; cf. 800, 828, 829, 833, 921, 922, 929, 965.
Lolei, 325, 520, 528, 1115.
Long-đình, 15.
Long Khun (Văt), 1141.
Long-men, 720, 908-912, 915, 920, 950, 956-957, 973-977.
Loo. Collection —, 1074; v. *Linossier*, 1034.
Lŏp'bŭri, 1001.
Lo Tseu-k'ouan, 971.
Lotzer (L.), 491, 1107.
Lou Ming-ts'i, 114-116.
Luang Prabang. Archéologie, 1141. Champs de pierres funéraires près de —, 363, 365, n. 2.
Luce (G. H.), 701, n. 2, 1063.
Lucknow. Buddha du Musée de —, 838, n. 2.
Lumbinī, 816.
Lunet de Lajonquière (E.), v. Lajonquière (E. Lunet de).
Luông Kău (Văt), v. Trouvé, 533.
Luóng P'răbang, v. Luang Prabang.
Lurt'ăi, 1038.
Lvā, 529.
Mạc, 488.
Macao. Naufragés japonais à — en 1794, v. Muramatsu-Gaspardone, 95-98; cf. 36, 38, n. 4, 40-42, 57, 71, 80, 90, 91, 99, 109, 112.
Mádhu « miel », 693.
Mādhyandina, 580, 635, 636.
Madrolle (Cl.), 440, 1047.
Magadha, 641, 660, 677, 685, 793, 801, 811, 918.
Magie bouddhique, v. *Lalou*, 1036.
Mahābalipuram. Descente de la Gaṅgā à —, v. *Jouveau-Dubreuil*, 1036.
Mahābhārata, 1-3, 6, 305, 440, 671, n., 782, 784, 824.
Mahābhijñābhibhū, 910.
Mahābodhi, 780, n. 1, 787, 883, n., 886, 899, n. 2.
Mahābrahmā, 887, 906.
Mahācakravāḍa, 947, 969.
Mahācetiya, 731, n., 840.
Mahādhirāja, 141.
Mahākarmavibhaṅga, v. *Lévi*, 1011-1012, 1067.

Mahāmāyādevi, 731, n.
Mahāmāyūrī, 668-671, n.
Mahāmeru, 961.
Mahān Deva, 864.
Mahāparinibbāṇa sutta, 648, 652, 654, 659, 662, 670-672, n., 674, 677, 678, 687-689, 695, 823, 902, n. 1, 924.
Mahāparinibbānasuttavaṇṇanā, 731, n.
Mahāpuruṣa, 640, 828, 900, 907, 922, 957, 959.
Mahārāja, 672, 759.
Mahārāja (roi çailendra), 122, 127-132, 137, 138, 141.
Mahārciskandha, 961.
Maharĕsi Kali, v. Kali.
Mahāsthāmaprāpta, 914, 978.
Mahāstūpa, 643, 645, 662, 681 sqq., 805-806, 808, 813, 841.
Mahāsukhāvatīvyūha, 689, n., 905, 947-948, 955, 957, n., 958, 960.
Mahāvagga, 885, 886.
Mahāvaṃsa, 593, n. 3, 642, 644, 645, 646, n. 1, 662, 664, n. 1, 681, 683, 684, n. 1, 687, n., 689, n. 2, 691, 693, 724-726, 732, n., 805, 808.
Mahāvastu, v. Mus, 879-886; cf. 733, 758, 813-816, 819, 827, n. 5, 830, 842, 890, n. 7, 891, 895, 898, n. 1, 903.
Mahāvihāra, 731, n.
Mahāvīra, 890-892.
Mahāyāna, 125, 1060; v. Mus, 619-980 sqq., passim; *Staël-Holstein*, 1012-1013.
Mahīdhara, 831.
Mahinda, 639.
Ma Houan, 135.
Maitrāyaṇī Saṃhitā, 682, n. 2, 683, n., 822.
Maitreya, v. *Lévi*, 1036-1037; Mus, 670-980 sqq., passim.
Maitreyavyākaraṇa, 1036-1037.
Majjhima nikāya, 887, 901-902, 924, 926, 928, 946, 1071.
Majumdar (R. C.). *Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa*. Traduit de l'anglais par Mlle G. Naudin, 121-141. — Cf. 1003.
Malaisie. Archéologie, 1149. Epigraphie et histoire, 121-141; v. *Ferrand*, 1001-1007; *Kern* (*R. A.*), 1001-1007; *Wellan*, 1001-1007. Folklore, 3-9. Géographie, 1150-1151. Préhistoire, 350, n. 1.
Malāyu, 1006.
Malleret (L.), 1111.
Māmakī, 876.
Māmallapuram, 784, 785; v. *Vogel*, 1038.
Mán, 354-355, 485.
Manas, 852.
Maṇḍala, 679, 729, 731, n., 732, n., 733, n., 806-807, n., 874, 875, 903, 911 et n. 5, 916, 921, 947, 970, 977.
Mandalay, 704, 707, n. 4, 709, 760-761, 763-764, 768, 771.
Maṇḍapa, 537-538, 727, 732, n.
Mandchourie. Géographie, 1044. Histoire, 447. Préhistoire, 1018, 1030, 1079.
Mangsapati, 5.
Manichéen. Un titre iranien — en transcription chinoise, v. *Benveniste*, 1035.
Manikus (J.), 1051, 1155.
Maṇipadmā, 17, n. 1.
Mañjuçrī, 123, 908, 910, 912, 915.
Mañjuçrīmūlakalpa, v. *Lalou*, 1036.
Mañjudhvaja, 961.
Mansuy (H.), 350, 354, 476, 493, 1032-1033.
Mantra, 688, 874.
Manu, 843.
Mānuṣibuddha, 907.
Māra, 123, 807, n., 827, 878, 901.
Mārakaraṇḍa, 813-815, 819, 821, 822, 830, 879, 884, 891.
Māravijaya, 832.
Māravijayottuṅgavarman, 124, 127, 135.
Marchal (*H.*). Archaeological Guide to Angkor. Nouvelle édition (CR. par G. Cœdès), 993-994. — Cf. 313, n., 319, 320, n. 2, 321, n. 2, 323, 324 et n. 2, 326, 332, 333, n. 1, 338 et n., 340, n., 341, 342, 343, 412, 413, 476, 517-519, 521, 531, 575, 1047, 1133, 1155.

Mariage de Draupadī, v. Van Stein Callenfels, 1-9.
Mārica, 305.
Maricavaṭṭi-vihāra, 727.
Marshall (J.), 441, 593, n. 1, 810.
Martaban, 704, 709.
Maspero (*H.*). Sur quelques objets de l'époque des Han (CR. par G. Cœdès), 1037. — Cf. 378, 405, 476, 625, n. 2, 696-697, 716, 718-719, 722, 743, n., 805, n., 917, n. 4, 1068.
Masson (André). Discours prononcé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Henri Rivière, 1099-1103. — Cf. 424, 478, 1098-1099.
Masson-Oursel (*Paul*). La noria, prototype du *saṃsāra*, et son rapport au *dharmacakra* (CR. par G. Cœdès), 1037. — Cf. 1068.
Mas'ūdī, 129.
Matarām, 139.
Mathurā, 369, 687, n., 809, 810, 833, 838, n. 2. V. Musée.
Mātṛceta, 927.
Matsuhei, 36, 40, 68, 116.
Matsumoto (B.), 953.
Matsumoto (N.), 353, n. 3, 354, 441, 1068-1069, 1091.
Matsuoto, 112.
Maudgalyāyana, 732, n.
Mauger (H.), 1046, 1048, 1145, 1171.
Maung Tin (Pe), v. Tin (Pe Maung).
Maury (G.), 318.
Maurya, 430, 583, 596, 649, 662, 669, n., 671, n., 695, 792, 793, 795-800, 882, 929, 1009.
Mauss (M.), 719.
Māyā, 826, 891, 1058.
Māyādevī, 817, 822.
Mébŏn, 308, 310, 316, 320 et n. 2, 322, n. 1, 1113-1114.
Meillier (M.), 521, 566.
Meissner (B.), 447, 739, n., 1069.
Memoirs of the Geological Survey of China. Series A. N° 11 (CR. par M. Colani), 1015-1033.
Mencius, 502, n. 3, 997.
Mĕndut (Čaṇḍi), 125.
Ménès (L[t]), 325, 520.
Ménétrier (*E.*). Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli (CR. par G. Cœdès), 994-997.
Mèo, 485, 984, 1140.
Mercier (R.), 416, 473, 478, 563, 1048, 1099, 1106.
Meriah, 608, n. 3, 676, 677.
Meru, 308, 593-980, passim.
Merudhvaja, 961.
Merukūṭa, 960.
Meruprabhāsa, 961.
Mésopotamie. Art, archéologie et cosmologie, 651-964, passim ; v. *Fábri*, 1035.
Metteyyabuddhabyākaraṇa, 1036-1037.
Mignon (G.), 529.
Milarépa, 1034.
Mi-lei tch'eng fo king, 977.
Milindapañha, 952-953.
Minamoto (*H.*). L'iconographie de la descente d'Amida. Traduit par *R. Linossier*, 1034.
Minayeff (I. P.), 731, n.
Ming-ti (des Han), 917.
Minomatsu, 36, 44, 112, 114, 117.
Mī-sơn, 369, 401, 406-408, 770, n. 1, 1110.
Mission Citroën Centre-Asie, 414, 442, 470, 473, 477, 486, 498, 520, 533, 534-536.
Mithra, 695, 1036, 1078.
Mitra, 637, n., 871.
Miyatake (Gaikotsu), 46.
Moc Drehun (Col de), 363 et pl. XI, XVI.
Mogaung, 704.
Moggaliputta Tissa, 683.
Moggallāna II, 731-733, n.
Mohenjo-daro, 441, 1009.
Mohnyin, 704.
Moï de l'Annam, 352, 555, 556, 667 ; v. Sabatier, 143-302.
Mong (Ban). Pagode de —, 1139-1140.
Mongolie. Géographie, 1040-1044. Linguistique, v. *Mostaert* et *Smedt*, 1014, 1076. Préhistoire, 1020, 1021, 1030, 1079.

Monguor. Dialecte —, v. *Mostaert* et *Smedt*, 1014, 1076.

Monjirō, 36, 44, 49, 112, 114, 118.

Mostaert (*A.*). Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 1ère partie, Phonétique. 2e partie, Grammaire. 3e partie, Dictionnaire monguor-français. Par *A. Mostaert* et *A. de Smedt* (CR. par E. Gaspardone), 1014 ; cf. 1076.

Mudrā, 810, 842, 878, 910.

Mukha, 670, n.

Mukhaliṅga, 402-406.

Mūlakaccāyana, 994.

Mūlasarvāstivādin. Vinaya des —, 668, n. 4, 733.

Müller (Max), 904, n. 1, 952, 960, 962.

Mương..., v. au nom propre.

Muramatsu-Gaspardone (Mme). *Nampyōki* [*Naufrage dans le Sud*], traduit, avec une introduction et des notes. *Introduction*, 35-49. *Nampyōki, I.* Première préface, 50. Préface de l'auteur, 50. Note introductive, 51. Prologue, 51-54. Le petit village de Tây-sơn, 54-57. Le pays, 57. *Nampyōki, II.* La capitale de l'Annam, 58-62 et pl. I. Traduction de mots, 62-64. Le séjour, 65-68. Le *Vĩnh-trường tự*, 68-69. Vendeuses, 70; Produits, 70-73. Monnaies, 73-74. *Nampyōki, III.* Civilité, 74-76. Animaux, 76-78. Tempérament, 78-80. Garde en liberté, 80-81. Le costume, 82-83. Manière de s'asseoir, 83-85. Kouan-ti, 85. La séparation des époux, 86. *Nampyōki, IV.* Rue des fleurs, 86-88. Arbres. Bambous, 88-89. Mémentos japonais-chinois, 89-90. Adieux, 90-91. Histoire des Tây-sơn, 91-93. Félicitations au départ, 93-94. Macao, 95. Mots de Macao, 95-96. Porte de la garde, 97. Fête des morts, 97-98. *Nampyōki, V.* Canton, 98-99. La ville, 100-101. La nouvelle mariée, 101-102. L'enterrement, 102-103. La fête religieuse, 103-104. Phénomènes, 104-106. La traversée, 106-108. Tcha-p'ou, 109-110. Le théâtre, 111. Epilogue, 111. Documents, 112-118. Table des matières, 119-120.

Mūrdhābhiṣeka, 541.

Murduka (Lakṣmaṇa), 4.

Mus (Paul). *Barabuḍur. Les origines du stūpa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée.* Cinquième partie, *La valeur cosmique du stūpa. Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie.* I, Stūpa et tumulus, 577-599. II, La valeur cosmologique du stūpa et les dépôts de reliques, 599-618. III, L'architecture funéraire et la notion de corps substitué, 618-637. IV, Le stūpa, forme du Buddha et mésocosme royal. Les stūpa bouddhiques et l'« agni » des *Brāhmaṇa*, 637-657. V, Géomancie et architecture. Le stūpa centre du royaume, 657-681. VI, Du stūpa d'Açoka au Buddha d'or de Duṭṭhagāmaṇi. L'avadāna du don de la Terre, 681-699. VII, La boussole géomantique et les villes royales à l'axe du monde, 699-723. VIII, Prāsāda royaux, 723-733. IX, Affinités de l'architecture indienne. Le temps construit, 733-789. IXbis, Les fondements chtoniens du culte royal et le bouddhisme d'Açoka, 790-805. X, Le Chronogramme du stūpa et ses niches à Buddha, 805-816. XI, Le caṅkrama, l'arbre et la hutte, 816-821. XII, La conception « royale » du Buddha et le rituel brâhmanique, 822-830. XIII, Çākyamuni et Maitreya dans le rituel « royal », 830-838. XIIIbis, Les cinq sens et les cinq Buddha : Microcosme et Macrocosme, 839-852. XIV, Pañcendriya, 852-863. XV, La reconstruction de Prajāpati et l'unité de l'univers, 863-869. XVI, Des cinq Agni aux cinq Jina, 869-878. *Appendice. Les Sept Pas du Buddha et la doctrine des Terres pures.* 1, Sur le *Mahāvastu* : Introduction au *Jyotipāla sūtra*, 879-886. 2, Le caṅkrama et les Sept Pas de la Naissance, 887-895. 3, Le Buddha Lokottara, 895-903.

4, Le caṅkrama et les Terres pures, 903-907. 5, Les grottes bouddhiques chinoises et les « Paradis » d'Asie centrale, 908-915. 6, Le rayonnement de Çākyamuni dans le Mahāyāna, 915-925. 7, La « position de Buddha » dans le Petit et le Grand Véhicules, 925-938. 8, Cime du monde et Paradis, 938-948. 9, Superpositions de buddha, 948-952. 10, La doctrine des dix Pensées, 952-969. 11, Çākyamuni, Maitreya et Amitābha, 969-980. (*A suivre*). — [*L'Inde vue de l'Est.*] *Cultes indiens et indigènes au Champa* (conférence faite au Musée Louis Finot le 30 avril 1934), 367-372 et pl. XVII-XVIII. L'Inde pré-āryenne et l'Asie des Moussons, 372-384. La religion védique et le brāhmanisme, 384-387. La synthèse hindouiste, 387-393. Formes actuelles des cultes chams. Les *kut*, 393-399. Le culte cham des *linga*, 399-408. Survivances et profondeur de l'influence indienne au Champa, 408-410. — La civilisation indienne (conférence faite au Musée Louis Finot le 20 février 1933), 1046, 1097. — Cf. 16, n. 1, 31, n. 1, 122, n. 1, 126, n. 3, 411, 1004, 1035, 1038, 1046, 1067, 1105, 1156.

Musée. — Albert Sarraut à Phnom Pĕñ, 487, 1106. — Blanchard de la Brosse à Saigon, 486-487 et pl. XX, A-C, 559, 1106. — Cernuschi, 1145. — cham de Tourane, 368-370, 399, 425, 485, 1105. — d'ethnographie à Dalat, 564-565; v. CLAEYS, 479-485. — Guimet, 335, 1051. — d'Histoire Naturelle de Toulouse, 1145. — Khải-định à Huè, 485-486. — Louis Finot, 368, 411, 412, 425, 470-479 et pl. XIX, 535, 564, 985-988, 1055, 1096-1106. — de Mathurā, v. *Goloubew*, 433, 1036. — indochinois du Trocadéro, v. CLAEYS, 479-485. — de l'Université d'Otago, 1146. — de Vieng Čăn, 487.

Muséum national d'Histoire Naturelle de Paris, v. CLAEYS, 479-485, 1047.

Musi, 1004-1007.

Musulman, 665. Art —, 1041.

Myede, 704.

Mysore, 141.

Nāga, 329, 341, 534, 596, 660, 663, 677, 759, 825, 1034, 1036.

Nāgarī. Introduction de là — dans les inscriptions malaises, 140.

Nāgārjuna, 443, 935.

Nāgārjunikoṇḍa, v. *Vogel*, 1008.

Nagasaki, 36, 115-116.

Nairmāṇika, 930.

Naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana, 937.

Naivāsaññānāsaññā, 944.

Nakano (Kan), 48, 50.

Na Kay Khia (Ban), 984-985.

Năk Păn, 310, 313, 318, 415, 1112.

Năk Tà Norāy, v. TROUVÉ, 415, 527-528.

Nālandā, 121, 123, 136-139, 880, 892.

Na-lu, 488.

Nam (Con), 12 et n. 1.

Nambu (Keijirō), 36, 48.

Năm Mong. Raḷuette en bois de Ban —, 352 et pl. VIII, 1.

Nam-ô, 1048. Soubassement cham de —, 1109-1110 et pl. XXXIII.

Nampyōki, v. MURAMATSU-GASPARDONE, 35-120.

Nāndī, 806, n.

Nandin, 342 et pl. V, 343, n. 1, 391, 498, 1127.

Nanjio (B.), 838, n. 2, 904, n. 1, 912, n. 3, 947, n. 1, 952, 975.

Nankai kibun, 46.

Na Nòng, 1138.

Na Pŭng (Ban), 364, n. 2.

Naramsin, 722.

Nārāyaṇa, 828.

Na Sêu. Pierres funéraires de Ban —, 358-361 et pl. XI.

Nath (*Ch.*). Kaccāyanūpatthambhaka. Méthode de pāli. Tome II. De Sāmāsaniddesa à Uṇādiniddesa (CR. par G. CŒDÈS), 994; cf. 443, 1070.

NAUDIN (Georgette). *Note sur le Cinquantenaire de la Société des Etudes Indochinoises*, 1110-1111. — *Jean Bouchot*, 557-560.—Trad.: R. C. MAJUMDAR,

Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa, 121-141.— Cf. 326, n. 1, 486, 1106, 1170.

Nécrologie. Ch. Batteur, 552-554 et pl. xxx. J. Bouchot, 557-560. R. Deloustal, 1151-1153. P. Doumer, 549-552. Le R. P. E.-M. Durand, 554-557. E. Lunet de Lajonquière, 1147-1151. Le R. P. Max de Pirey, 560-561. Saṃdăč Čakrĕi Pĕč Pŏn, 561-562.

Né K'Dam, 154, n., 255, n.

Nemindhara, 758.

Néolithique indochinois, v. *Colani*, 492.

Népal. Art et archéologie, 398, 630, 693, 760, 765, 812, 840, 872, 874, 936, 1036. Géographie, 1042. Littérature, 873, 894, 1011-1012.

Ner (M.), 1156.

Neveu (A.), 1111.

Ngan-nan ki-tch'eng, 47, n. 4.

Ngan-nan tche yuan, 411, 419, 426, 432.

Nghi-an, 58.

Nghi-vệ, 1037.

Ngoại-la, 58.

Ngọc-trì, 489.

Nguyễn (dynastie), 38, n. 4.

Nguyễn Ánh, v. Gia-long.

Nguyên-bình, 485.

Nguyễn-công-Tiểu, v. Tiểu (Nguyễn-công).

Nguyễn Diễn, v. Diễn (Nguyễn).

Nguyễn-đức-Thục, v. Thục (Nguyễn-đức).

Nguyên-phong. Sapèque —, 74.

Nguyễn-quang-Bàn, v. Bàn (Nguyễn-quang).

Nguyễn-văn-Khoan, v. Khoan (Nguyễn-văn).

Nguyễn-văn-Tồ, v. Tồ (Nguyễn-văn).

Nhan-biểu, 1003, 1004.

Nhàn-thanh. Tombeau de la reine —, 568.

Nhật-bản kiến-văn lục, v. *Quế* (*Trương-đăng*), 49, n. 3.

Nha-trang. Archéologie, 367, 568. Religion, 393-394, 409.

Nhommălat, v. Ñommălat.

Nhuệ-thôn, 568.

Nidānakathā, 729, 826, n. 2, 836, 882, 887.

Nigrodhamiga jātaka, 729.

Nihowan, 1020, 1023, 1024.

Nīlakaṇṭha, 2.

Ninh-phúc (pagode de), 489.

Nirmāṇa-buddha, 930.

Nirmāṇakāya, 930, 948, 959, 962, n.

Nirmāṇarati, 905.

Nirmāṇika, 930.

Nirodha, 933, 934, 935.

Nirodhasamāpatti, 937, n. 4.

Nirvāṇa, v. *La Vallée Poussin*, 1036; Mus, 638-976, passim.

Niṣyanda-buddha, 930.

Nityaparinirvṛta, 916.

Ñommălat, 349, 351.

Nong. Une cérémonie à la pagode de —, 1141-1143.

Nong Buo (Pràsàt), v. That Chap.

Nong Hep, 1140.

Nong-Kong (Ban), 1139.

Notton (C.), 426, 1053, 1072.

Numismatique, v. Annam, Inde.

Ô (Pràsàt), ou Pràsàt Phum Ô, v. Trouvé, 1134.

Occident. Philosophie occidentale, v. *Lacombe*, 1036.

Océanie. Archéologie, 634. Ethnographie, v. *Rivet*, 492.

Oertel (F. O.), 834, n. 5, 836, 855, n. 1, 856, n.

Oldenberg (H.), 606, 607, n., 608 et n. 3, 610, 612, 665, 702, 791, 818, 820, 824, n. 1, 847, 860, n. 5, 877, 885, 901, 926, n. 3, 927, n. 3, 928, 930.

Oṃ maṇi padme huṃ, 17.

Onbaung, 704.

Oṅ Moṅ (Pràsàt), 415, 517.

Ó Poṅ (Pràsàt), 1038.

Ordos, 1018, 1020, 1030.

Orient. Association française des Amis de l' —, v. Association. Congrès des Orientalistes Néerlandais, v. Congrès. Intellectualisme oriental, v. *Lacombe*,

1036. La science orientale avant les Grecs, 603.
Ōshūjin Annan koku hyōryū ki, 49.
Osiris. Culte d' —, 781, 791, 837.
Otago. Musée de l'Université d' —, v. Musée.
Ó Tor, 1124.
Oural (monts), 1039.
Ōyama (Kashiwa), 1071.
Pabbajja, 1142.
Paçupati, 864, 875.
Padma, 874.
Padmapāṇi, 840.
Padmāsana, 399.
Pagan, 704, 811, 813, 840.
Pagès (P.), 1106, n.
Pa Hi, 352.
Pajot (L.), 416.
Pa Kha, 1138.
Pāla, 873, n. 3. Art —, v. *Grousset*, 1036.
Palembang. Archéologie, v. *Krom*, 1008. Epigraphie, 1004-1007. Géographie historique, 125, 126, 134-136, 139.
Pâli. Bouddhisme —, 642, 659, 818, 820. Une inscription —e de Vàt Kŭk Khpos, 1137. Méthode de —, v. *Nath*, 994. Textes —s du Cūḷa Kammavibhaṅgasutta, 1011. Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le —, v. *Ménétrier*, 994-997. V. Ecole.
Pa-lin-fong, 135.
Pallava. Art —, 783, 1082.
Paloura (port de), 140.
Pamodja, v. Bambang Pamodja.
Panaṃkaraṇa, 122, 139.
Pañcāla. Une monnaie du —, v. *Bazin-Foucher*, 1034. Roi de —, 2, 9.
Pañcāntaradhānakathā, 1036-1037.
Pañcatantra, 1004.
Pañcendriya, v. Mus, 852-863; cf. 844.
Pancūr (= Fančūr), 130.
Pāṇḍaravāsinī, 876.
Pāṇḍava, 1, 2, 5-9.
Pāṇḍya, 133, 140.
P'an-p'an, 137
Pao-fo, 930.
Papi (Max), 472.
Parākramabāhu I, 1008.
Parākramabāhu II, 681, 806-807, n.
Paramaçivaloka, 322, n. 1, 1137.
Paramaviṣṇuloka, 303-304, 307, 308.
Parameçvara (= Práḥ Kô), 531.
Parameçvara (roi cham), 409.
Paranavitana (S.). Excavation and conservation at Polonnaruva, 1008.
Paranirmitavaçavartin, 906.
Pārāyaṇa, v. *La Vallée Poussin*, 1036.
Pariçṛt, 684, 685, 788, 789.
Parinirvāṇa sūtra, 579, 921.
Paris (P.), 1047, 1050.
Parjanya, 385, 854, 863.
Parmentier (Henri). *Examen du levé d'avion du Parc d'Aṅkor, par le C^ne Gouët*, 1111-1116; cf. 1047. *Examen du nivellement d'Aṅkor*, 310-318.—*Charles Batteur*, 552-554 et pl. xxx. *Le R. P. E.-M. Durand*, 554-557. *E. Lunet de Lajonquière*, 1147-1151. — Cf. 306, n., 319, 320, 337, 339, 340, 345, n., 396, 401, 407, 412-413, 415, 471, 472, 476, 496, 497, 514, 518, n., 524, 531, 534, 565, 630, 769, 770, n. 1, 1047, 1049, 1106, 1110, 1130, 1131, 1155, 1156, 1169.
Parṇaçālā, 587, 879.
Parṇakuṭī, 879.
Pārvatī, 390, 393.
Pasquier (Pierre). Discours prononcé à l'inauguration du Musée Louis Finot, 475-477; cf. 535. Discours prononcé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Henri Rivière, 1103-1105. Discours prononcé à l'occasion du retour de S. M. Bảo-đại, 508-511. — Cf. 445, 470, 471, 473, 1071, 1097, 1099.
Pāṭaligrāma, 660, 671, n.
Pāṭaliputra, 583, 660, 669-672, n., 674, 678-679, 684, 694-696, 793.
Patān, 765, 812, 813.
Pātra, 693, 831, 832.
Pégou, 132, 703-705, 811.
Pei (W. C.). Fossil man in China, v. *Black*, 1015-1033. — Cf. 425, 445.

Pékin, 99, 787.
Pĕksi Dewata, Pĕksi Djiwata, 6-8.
Pelliot (*P.*). Trois termes des Mémoires de Hiuan-tsang (CR. par G. Cœdès), 1037. — Cf. 137, 344, 367, 417-418, 470, 476, 478, 486, 498, 705, n. 1, 908, n. 3, 912, n. 4, 963, 975, 1072.
Perak, 350, n. 1, 1003, n. 4.
Peri (N.), 49, n. 3, 476, 975, 977, n. 2.
Perrot (G.), 735, 738, 744.
Perumber, 124.
Peṣaṇī. — chame, 1106, 1110. — khmère, 1118.
Peshawār. Archéologie, 589, 613, 766, 804, 934.
Petit de la Villéon (Lt), 520.
Petrucci (R.), 908, 911, 913, 916, 973.
Peyssonnaux (J.-H.), 418-419, 478, 485, 1156, 1170.
Pfister (*R.*). Les débuts du vêtement copte, 1037. Les premières soies sassanides, 1037-1038.
Phách, v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-34.
Phăk Kô Hăi, 358.
Phăk Kô Van, 358.
Phạm-đình-Hổ, v. Hổ (Phạm-đình).
Phạm Quỳnh, v. Quỳnh (Phạm).
Phane (Mương), 1139.
Phan-rang, 371.
Phan-vương, 22.
Pháp-vũ (maître de dhyāna), 68, 69.
Phát-diệm. Eglise de —, v. Claeys, 490-491 et pl. xxi, b.
Phật-tích, 489.
Philippines. Préhistoire, v. *Beyer*, 492.
Phĭmānàkàs, 319, 320 et n., 321, 322, 324, 325, 332, 333, n. 1, 337, 338, 342, 1113, 1118, 1131.
Phnoṃ...; v. au nom propre.
Phnoṃ Péñ. Rite funéraire royal à —, 304-305. V. Musée.
Phnoṃ Péñ (Vàt), 568.
Phỏ-cát, 493.
Phó-chúc Địa-tạng, 16 et n. 4.
Phổ-hài. Tour de —, 495.
Phong, v. Pong.
Phong (Vát), 1139.
Ph'u (Vắt), v. Vắt Ph'u.
Phù-an, 39, n.
Phục hổn, 29-30, 32-33.
Phúc-yên, 58.
Phu Kasac (col de), 363.
Phú-khê. Pont couvert de —, 490, 568 et pl. xxi, a.
Ph'u Malong, v. Trouvé, 533.
Phum Ô (Pràsàt), v. Ô (Pràsàt).
Phum Pràsàt (Pràsàt), 415.
Phù-tây, 39, n.
Pierres funéraires. Champs de — du Trần-ninh, v. Colani, 355-366 et pl. ix-xvi.
Pirey (H. de), 349, 352, 419, 471, 498, 566, 1050, 1067, 1096.
Pirey (Max de). Nécrologie, 560-561. — Cf. 418.
Pithecanthropus, 1025, 1027, 1028, 1031, 1032.
P'o (Wăt), 402.
Pō çaḥ Inŏ, 628, n.
Poerbatjaraka (R. Ng.), 6, 446.
P'o-kiu-lo, 679.
Pō Klauṅ Garai, 371, 395, 667, n.
Polonnaruwa, 724, n. 4; v. *Paranavitana*, 1008.
Pơn (Mương), 1138.
Pồn (Samdăc Čakrĕi Péč). Nécrologie, 561-562.
Pō Nagar, 394, 409, 572, 769; v. *Claeys*, 487, 1008.
Pong. Briquet en fer chez les —, 981-985.
Pong Phkay, 572.
Pong Tuk (Pràsàt), 569.
Pō Nraup, 406-408.
Pō Romē, 556.
Porus, v. *Fábri*, 1007.
Pō Tabai, 408.
Poṭṭhapāda sutta, 933-934.
Poulo Canton (Cùlao Rây), v. Claeys, 495-498.
Pō Véal (Vắt), 569.
Powun-gaung, 762-763.

Pouyanne (A.), 471, 472, 474, 476.
Prabhūtaratna, 638, 909-910, 912, 915, 921.
Pracaṇḍasiṃha, 530.
Prac'ath'ipŏk, 537, 541.
Pradakṣiṇā, 303-307, 703, n., 774, 776, n., 782-786, 807, n., 808, 811, 847, 866, 922, 1110.
Præhistorica Asiæ Orientalis, I, 493, 1051, 1072.
Práḥ Damrĕi, 572.
Práḥ Khăn d'Aṅkor, 310, 311, n. 4, 313, 318, 413, 415, 514-515 et pl. XXIV, A, 519, n., 1112, 1120-1122.
Práḥ Kô de Kŏṃpŏñ Svày, 531.
Práḥ Kô de Rolûos, 341, 520, 531; v. TROUVÉ, 522-524 et pl. XXVI; cf. 415, 1048, 1128-1129.
Práḥ Pàlilai, 338.
Práḥ Pĭthu, 1113.
Prājādhipok, v. Prac'ath'ipŏk.
Prajāpati, v. Mus, 386, 388, 390, 606-876, passim.
Prajñāpāramitā, 342, 368, 401, 524, 771, 937, 1059, 1072.
P'ră Kĕu (Wăt), 536-539, 541.
Prambanan, 3.
Pramodyarāja, 923.
Prāṇa, 690, 776, n., 845, 846, 849, 851-854, 859, 861, 862, 865, n. 3, 868, n. 2.
P'ră P'ŭtth'ă Yŏt Fạ (Čŭḷalòk), 536-540 et pl. XXIX, B.
Prāsāda, v. Mus, 723-733; cf. 704, 705, 759, 760, 762, n., 763-764, 766, 767, 769, 781, 783, 830, 893, 900, 928.
Pràsàt..., v. au nom propre.
Prasavya, 303-308, 808, 809, n. 1.
Pratiṣṭhā, 770, 771.
Pratyekabuddha, 579, 691.
Préhistoire, v. Chine, Congrès, Hong-kong, Indochine, Japon, Java, Laos, Philippines, Suède.
Prei (Pràsàt), v. TROUVÉ, 1134.
Prei Čăs, 529.
Prei Daṅhòm (Pràsàt), v. TROUVÉ, 1133.
Prei Kmeṅ (Pràsàt), 1137; v. TROUVÉ, 1135-1136.
Prei Krebas (Văt), 572.
Prei Mlong (Văt), 572.
Prei Pràsàt, 570; v. TROUVÉ, 415, 525-526.
Prei Pràsàt (Pràsàt), 571.
Prei Vêṅ. Archéologie, 1047, 1050. Epigraphie, 1137.
Prè Rup, 308, 310, 320 et n. 2, 413, 415, 515-516, 517, 1048, 1114, 1118-1119 et pl. XXXVI, 1131. Une prétendue inscription de —, v. FINOT, 309.
Prome, 701, 703, n. 1, 704.
Protohistoire. Sépultures protohistoriques en Indochine, v. *Colani*, 492.
Protonéolithe. Le — en Extrême-Orient, v. *Colani*, 492.
Pṛthivīndreçvara, 531.
Przyluski (J.). Le symbolisme du pilier de Sārnāth (CR. par G. CŒDÈS), 1038. — Cf. 2-3, 5, 303-309, 372, 373, 396, 419, 579-582, 596, 598, 601, 628-630, 635, 654, 655, 668, n. 4, 672, n. 1, 678, 680, n., 691, 720, 733-734, 740, 750, 819, n. 2, 821, 824, n. 1, 831, 1073.
Pulastipura, 724.
Purāṇa, 706, n. 2, 782, 865, n. 3.
Puruṣa, 609-946, sqq., passim.
Puruṣasūkta, 636, 849, 850, 898.
Puṣkarāvatī, 590.
Puṣpaka, 783.
Pyatthat, 704, 705, 761, 764, 767, n., 768-769, 771.
Pyū, 701.
Quách Diệu, v. Diệu (Quách).
Quan-âm de Bút-tháp, 474.
Quảng-bình. Archéologie, 419, 1067.
Quảng-nam. Archéologie, 1110 et pl. XXXIII; v. CLAEYS, 495 et pl. XXII.
Quảng-yên. Archéologie, 1107.
Quế (*Trương-đăng*). Nhật-bản kiến-văn lục, 49, n. 3.
Qui-nhơn, 38, n. 4.
Quỳnh (Phạm), 446, 513.
Radè, v. Rhadé.
Rahmā, 131-132.

Rāhu, 891.
Rāhula, 615.
Rajadabhisek (le Prince), 492.
Rājagṛha, 669, n., 670, 921.
Rājasūya, 637, n., 790, 823-826, 829, 833, n. 1.
Rājendra Chola, 124, 1009.
Rājendravarman, 309, 322, n. 1, 531, 1137.
Rākṣasa, 759.
Rāma, 1 sqq., 305, 370, 831-832, 1133. Cf. Rāmāyaṇa.
Rāmagrāma. Stūpa de —, 596, 731, n.
Rama Kling, 4.
Ramamurti (*G. V.*). English-Sora dictionary (CR. par G. Cœdès), 1013.
Rāmaputta, 650.
Rāmāyaṇa, 1 sqq., 136, 305, 370, 447, 671, n., 674, 732, 783, 784, n. 1.
Rāmī, 129.
Ranade (R. D.), 853, n. 1, 855, n. 2 860, n. 2, 1054.
Ratanacaṅkama, 882-883.
Ratha, 783, 786.
Ratna, ratana, 824, 874, 881.
Ratnaketu, Ratnaketuvajra, 874, 875.
Ratnakūṭa, v. *Staël-Holstein*, 1012-1013.
Ratnapāṇi, 840.
Ratnasambhava, 671, n., 786, 839, 840, 843, 874, 878.
Ratnāvalī, v. *Harṣa*, 1010, 1063.
Rauhiṇī, 645.
Rāvaṇa, 4, 370, 784.
Rawana, v. Rāvaṇa.
Rāy, 146, 151, 219 et n. 2.
Religion. Archéologie religieuse, v. Mus, 577-980. V. Annam.
Renou (L.), 452, 750, n. 3, 1010.
Repêchage (Le) de l'âme, v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-34.
Rey (A.), 603, 604.
Reynaud (P.), 470.
Ṛgveda, 592, 609-610, 634, 684, 685, 750, 751, 784, n. 1, 848-849, 857, 889.
Rhadé. Légende — du Darlac, v. Sabatier, 143-302.
Rhys Davids, v. Davids.
Richard (C^ne), 325, 520.
Rivet (*Paul*). Les Océaniens, 492. — Cf. 414, 419, 479, 480, 485, 486, 1074.
Rivière (Henri). Cinquantième anniversaire de la mort du Commandant —, 1097-1105; cf. 1110.
Robequain (Charles). CR.: *P. Camena d'Almeida*, Etats de la Baltique. Russie, 1039-1042. *F. Grenard*, La Haute Asie, 1039, 1042-1044. — Cf. 447.
Rockhill (W. W.), 135, n. 1, 138, n. 2, 890.
Rohitaka, 388, 669, n., 670, n.
Roland-Cabaton (*Mme M.-A.*). Bibliotheca Indosinica, par *H. Cordier*. Index, par *Mme M.-A. Roland-Cabaton*, 419, 1058, 1145.
Rollet (L.), 485, 1105, 1106, n., 1155.
Rolûos, 320, 322, 325, 341, 343, n. 2, 344, 522-524, 531.
Rousseau (Armand), 1103, 1104-1105.
Royal Anthropological Institute, Londres, 1146.
Ṛta, 385, 396.
Rudra, 388-389, 610, 864, 875.
Rūpa, 936.
Russie, v. *Camena d'Almeida*, 1039-1042, 1052.
Sabatier (*Léopold*). *La chanson de Damsan. Légende recueillie chez les Rhadé de la province du Darlac. Texte et traduction*, 143-302.
Saddharmapuṇḍarīka, 597-977, passim.
Šad erèd šamši, 739.
Sadewa 5.
Šad ṣit šamši, 739.
Saha, 939, 941, 944, 946 948, 959.
Sahēth-Mahēth, 834.
Saigon, v. Musée.
Sakoela, 5.
Salāhīṭ, Salāhaṭ, 131.
Sāli, 726, 730-731, n.
Salin, 704.
Sallet (A.), 448, 566, 1074.
Samādhi, 955, n. 4.
Samādhimudrā, 878, n. 4.

Samāna, 854, 859, 860.
Samantabhadra, 840, 908, 912, 915.
Sa mao, 30 et n. 2.
Samāpatti, 934.
Samarāgravīra, 123, 139.
Samarottuṅga, 139.
Samaś, 734.
Samayatārā, 876.
Saṃbhogakāya, v. Mus, 682, 903, 930, 948, 951, 956, 958-959, 962-963, 972, 975.
Saṃsāra, 644, 651, 871, 922, 928, 931, 944; v. *Masson-Oursel*, 1037.
Samudragupta, 133.
San-bo-tsai, 135, n. 2.
Sāñcī, 369, 587, 593-594, 597-598, 600, 785, 810, 813, 840, 902, 931, n. 2.
Sancian (île), 41, n. 6.
Sandapuri, 704.
San-fo-ts'i, 125, 128, 134-139.
Sang. Bois de —, 639-640.
Sang hyang Kamahāyānikan, 618, 623, 637.
Saṅgrāmadhanañjaya, 123.
Saṅgrāmavijayottungavarman, 124.
Săn Hĭn Ŭm, 983, n. 1, 1138.
Săn Kong P'an, 1138.
Sanskrit. Grammaire — e, v. *Ghosh*, 1010. Inscriptions malayo-sanskrites de Sumatra et de Baṅka, v. *Ferrand*, 1001-1007. Littérature —e, 392, 393, 429, 1011-1013. Le — au Champa, 367, 370, 371. Transcription du —, 1037. Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le —, v. *Ménétrier*, 994-997.
Santipada, 807, n.
Sāra, 649, 798, 969, 970, 977.
Sāriputta, v. Çāriputra.
Sārnāth, v. Mus, 710-949, passim; *Przyluski*, 1038.
Sarraut (A.), 417, 476, 1105. V. Musée.
Sarva, 864, 875.
Sassanides, 1008; v. *Pfister*, 1037-1038.
Sat mahal prāsāda (Polonnaruwa), 724, n. 4.
Sattabhūmakapāsāda, 724, 893.
Satya, 682-683.
Satyāçraya, 319.
Satyavrata Sāmāśrami, 825, n. 6.
Sava, 133.
Săvăṅk'ălòk, 474.
Sāvitrī, 889.
Schmidt (R.), 888, n., 889.
Sego, 875, n. 2.
Seikichi, 49. Cf. Heikichi.
Seinojō, 36, 42, 106, 116.
Seinoshin, 112, 113.
Seishichi, 112, 114, 117.
Seizō (capitaine), 36, 40, 48, 55, 68, 89, 112, 116.
Seizō (matelot), 36, 44, 112.
Sekizō, 112, 118.
Sek Tà Tuy (Pràsàt), 571.
Sema (Pràsàt), 571.
Sema Mương (Wăt), 1003, n. 4.
Sema Naga, 607 et n.
Sena. Art —, v. *Grousset*, 1036.
Sena Ier, 725.
Senart (E.), 583-895 sqq., passim. Collection —, 1010.
Sendai. Naufragés de — en 1794, 35 sqq.
Sèn Khmau, 529.
Sept-Pagodes. Tombes chinoises à —, 473.
Sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine, v. *Colani*, 492.
Sĕrat Rama, 4.
Setṭha, 888.
Sewell (Robert). The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and outlines of political history. Edited for the University by *S. Krishnaswami Aiyangar* (CR. par G. Cœdès), 1008-1009; cf. 450.
Shāh-jī-kī-Ḍherī, 589.
Shan, 703, 1143.
Shansi, v. Chan-si.
Shastri (B. Ch. Chhabra), v. Chhabra (B. Ch.).
Shellshear (J. L.). A contribution to the prehistory of Hongkong and the New Territories, v. *Heanley*, 492, 1063.

Shensi, v. Chen-si.
Shihōken Sheishi. *Nampyōki*, traduit, avec une introduction et des notes, par Mme Muramatsu-Gaspardone, 35-120. Cf. Kimura (Kenkadō).
Shimaji (D.), 1011.
Shorkot, 665, 666.
Shou, 749, 856.
Shuitungkou, 1030
Shūzō, 36, 44, 114.
Shwê Dagon, 811.
Si (Ban). Préhistoire, 358-360, 364, n. 2 et pl. xi.
Siam. Administration, 428. Art et archéologie, 474, 517, 1106, 1148-1151 ; v. *Borîban Burîph'ăn*, 1001 ; *Cœdès*, 426, 1035, 1036, 1045, 1057, 1097. Cent cinquantième anniversaire de la fondation de Pangkok et de la dynastie čăkri. Instauration du régime constitutionnel, v. Lingat, 536-548 et pl. xxix. Histoire, 1053. Iconographie bouddhique, 881, 882, 886, 890, 903. Linguistique, 1150. Rite funéraire royal, 304-305. Trăiph'um siamois, 1028. Voyage, 1149, 1150.
Siang chan, 41, n. 6, 113.
Sibérie. Géographie, 1039-1042.
Siddhārtha, 654, 823.
Sidonxay (Văt), 1143.
Siemrāp. Archéologie, 570-571. Epigraphie, 1137. Rivière de —, 314-316, 322, 326-330, 333, 340 et pl. iv, 1120-1127.
Sieng Khwang, v. C'ieng Khwang.
Sieng Kieu. Groupe de jarres voisin de Ban —, 358 et pl. xi.
Sijoeman, 5.
Siliem (Pràsàt), 569.
Siṃla, 961.
Siṃhapura, 414, 426.
Sin, 734.
Sinanthropus sinensis, v. *Black*, 1015-1033, 1054.
Sino-annamite. Art —, 474. Ethnographie religieuse, 378, 396, 668. Linguistique, v. *Bửu-Cân*, 1000, 1055 ; *Cordier (G.)*, 1000-1001, 1058.
Sirén (Osvald). A Chinese temple and its plastic decoration of the twelfth century (CR. par G. Cœdès), 1038. — Cf. 451.
Sitā, 1-4, 9, 305, 370.
Siun tseu, 997.
Sjara-osso-gol. Préhistoire, 1021, 1024, 1030.
Skanda, 391. Statue de — du Musée de Tourane, 368 et pl. xvii, c.
Skandha, 771, 843, 844, 851, 877.
Slakek (Pràsàt), v. Trouvé, 1134.
Slà Ku (Văt), 532.
Slèn (Văt), 572.
Smedt (A. de). Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 1ère-3e partie, v. *Mostaert*, 1014, 1076.
Smith (H.), 663, n. 1.
Société des Amis de l'École Française d'Extrême-Orient, 1046.
Société des Etudes Indochinoises. Cinquantenaire de la —, v. Naudin, 1110-1111.
Société de Géographie de Hanoi, 470, 478, 1038-1099, 1103.
Soejoedana, 6-8.
Soewetah, v. Empoe Soewetah.
Sogdiane, 1012, 1043.
Sōhachi, 36, 40, 68, 112, 116.
Soma, 385, 606, n. 3, 864.
Soṇa Koḷivisa, 885.
Sŏng Meng. Préhistoire, 981-985, 1130.
Song Yun, 585, 589, 615.
Sơn-hà, 501, n. 1.
Sơn-khê, 501, n. 2.
Sơn-tây. Archéologie, 489. Préhistoire, 987.
Sora. Dictionnaire anglais-sora, v. *Ramamurti*, 1013.
Sôt, ou Xot (Ban). Préhistoire, 358-359, 361, n. 2, 362 et pl. xi, 1138.
Soui (Mương), v. Sui (Mương).
Sou-mai, 1037.
Souvignet (E.), 29.
Spăn Damrĕi, 572.

Spān Kaèk, 570; v. Trouvé, 415, 528.
Spān Thma, 315-318, 1113, 1116.
Spān Thom, v. Trouvé, 415, 528.
Spān Tor, 570.
Sparça, 854, n. 2.
Spur (Pràsàt), 570.
Sràḥ Damrĕi, 572.
Sràḥ Srăṅ, 310, 314, 318, 1112, 1114, 1115.
Sraṅè (Pràsàt), 415, 522.
Sribuza, 125, 128-130, 134, 139, 140.
Srideb, v. *Cœdès*, 426, 1035.
Srikandi (= Çikhaṇḍī), 7-8.
Srughna, 669, n.
Staël-Holstein (*A. von*). The Kāçyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class, edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese (CR. par E. Gaspardone), 1012-1013. A Commentary to the Kāçyapaparivarta edited in Tibetan and in Chinese (CR. par E. Gaspardone), 1012-1013; cf. 1057, 1076.
Stcherbatsky (Th. I.), 457, 869, 944, 1076.
Stede (W.), 424, 660, n., 728.
Stein (A.), 433, 452, 1007, 1052.
Stein Callenfels (P. V. van), v. Van Stein Callenfels (P. V.).
Stern (*Philippe*). La transition de l'art préangkoréen à l'art angkoréen et Jayavarman II (CR. par G. Cœdès), 1038. — Cf. 309, 319, 320 et n. 1, 322, 324, n. 2, 993, 1068, 1170.
Stevenson (S.), 611.
Sthiramati, 1013.
Sthirīpura, 670, n. Cf. Sthitīmukha.
Sthitīmukha, 670, n.
Sthūnā, 669-670, n.
Striedter (G.), 1110.
Stŭṅ Pûok, 1126.
Stŭṅ Rolûos, 1113.
Stŭṅ Siemrāp, v. Siemrāp.
Stŭṅ Trêṅ, 528, 571.
Stūpa, v. Mus, 577-980; cf. 380, 398.
Stutterheim (W. F.), 4, 126, 139, 452, 907.
Sua (Ban). Préhistoire, 356, 357, 361, 364, n. 1 et pl. xi, 416.
Sudarçana, 701, 705, 768-770.
Sudassana, 758.
Suddhodana, 731, n.
Suède. Préhistoire, 981-985, 988.
Sử-giả, 15, 18, 19, 21, 22, 25, 28.
Sugrīva, 1133.
Sui. Mường — ou Ban Kăi. Géographie, 1096. Préhistoire, 358, 1138.
Sukhāvatī, 843, 904, n. 1, 905-907, 914-916, 922, 924-925, 938, 941, 947, 952, 954-955, 957, 960-961, 974-978.
Sukhāvatīvyūha, 843, 873, n. 3, 904, n. 1, 906, n. 1, 957, 960-963, 977.
Sulaymān, 131, 134, 138, n. 1.
Sūlva sūtra, v. Çūlva sūtra.
Sumaṅgalavilāsinī, 658-659, 662, 677, 731, n., 732, n. a.
Sumatra. Epigraphie et histoire, 1009; v. *Ferrand*, 1001-1007; *Kern* (*R. A.*), 1001-1007; Majumdar, 121-141; *Wellan*, 1002-1007.
Sumer. Cosmologie, 734, 739, 740, 753, n. 1.
Sumeru, 905.
Sunīdha, 660, 662.
Suparṇa, 759.
Sup Tiep Pi (Pràsàt), v. Trouvé, 415, 524-525.
Šupuk, šupuk šamê, 734.
Suruci jātaka, 659, n. 1.
Sūrya, 385, 610. Statue de —, 487 et pl. xx, B.
Sūryavarman I, 319, 320, n. 3, 531-532, 1114.
Sūryavarman II, 304, 532.
Sutasoma-jātaka. Une représentation du — sur une frise d'Aurangabad, v. *Foucher*, 1035.
Suttavibhaṅga, 927-928.
Suvarṇabhūmi, 136-137.
Suvarṇadvīpa, v. Majumdar, 121-141.
Suyāma, 887.
Suzuki (D. T.), 930-931, 938.
Svayaṃbhū Nāth, 765.

Svayaṃvara de Draupadī, v. Van Stein Callenfels, 1-9.
Svày Sa (Prasàt), 571.
Swatama, 7.
Taijō-maru, 36, 48.
T'ai-yi, 698, 722.
Takakusu (J.), 880, 885, n., 913, n. 5, 979, 1074, 1077.
Takekoshi (Yosaburō), 46.
Tà Kèv. Archéologie, 571, 572. Epigraphie, 530.
Tà Kèv (Prasàt), 308, 310, 320, 321, 334, 1113, 1131.
Takkāriya jātaka, 672-673.
Talaing, v. Telinga.
Talang Tuwo. Inscription de —, 1002, 1005.
T'a li, 953.
Tamālapatracandanagandha, 910.
Tamālapatracandanagandhābhijña, 910.
Tambour. — de Đan-nê, v. Goloubew, 345-349. —s métalliques en Indochine, v. *Goloubew*, 492.
Tāmbralinga, 133.
Tam giáo chinh độ tập yếu, 17, n. 3.
Tam giáo chinh độ thực lục, 17, n. 3, 20, 26-27, 28.
Tamoul, 369, 614, 645.
Tāmraparṇī, 388, 669, n.
Tam-thai (mont), 347-348.
Tang lễ bị kí, 30, n. 2.
Tăng-tử, 502.
Tanjur, 1013.
Tản Kran, 530.
Tàntrisme, 453, 638, 679, 707-708, 843, 862, 873 sqq., 911.
Taoïsme, 26, 380, 668, 711-713, 751, n. 1. Temple taoïste de Phô-cát, 493.
Tao-yo, 589.
Ta-pao-tsi king louen, 1013.
Tà Prohm, 310, 311, n. 12, 314, 318, 1114.
Tạp tiểu chư khoa tập, 20, 26, 27-28.
Tạp tiểu công văn yếu tập, 23, n.
Tārā, 17, n. 1, 122, 123, 368, 1133.
Tāranātha, 873, n. 3.
Ta Sòm, 310, 316, 517, 1112.
Ta-tao kong, 104.
Tathāgata, 579-976, passim.
Tathāgataguhyaka, v. Guhyasamāja Tantra.
T'au K'ăm, 362-363, 364, et pl. xi, xiv, xv.
Tavoy, 704.
Taw Sein Ko, 768, n. 2, 811, 1078.
Tày-sơn, v. Muramatsu-Gaspardone, 91-93; cf. 38, n. 4, 57, 58, 90.
Tày-sơn (village), v. Muramatsu-Gaspardone, 54-57; cf. 38 et n. 2, 39 et n., 58-60, 65.
Tchang Tao-ling, 104.
Tchao Jou-koua, 134-135, 138.
Tcha-p'ou. Naufragés japonais à — en 1794, v. Muramatsu-Gaspardone, 109-111; cf. 36, 42-44, 90, 106-108, 113, 114, 116, 117-118.
Tchen-la, 344.
Tcheou-keou-tien, v. Choukoutien.
Tcheou Ta-kouan, 704-705, 709.
Tchō-kiang, 43, 107, n. 6, 109-111, 113, 114, 117.
Tchou chinois, 379, 380, 626-627, n.
Tchou-ko Leang, 104.
Teilhard de Chardin (P.), v. *Chardin (P. Teilhard de)*.
Telinga (ou Talaing), 141.
Temple (Le) d'Angkor Vat. 3e partie. La galerie des bas-reliefs, I-III, 419.
Tenasserim, 704, 709.
Tenkan, v. T'ien-kouan.
Tép Praṇàm, 338, 517.
Terres pures. Doctrine des —, v. Mus, 879-980.
Thái-bình. Sapèque portant la période — des Đinh, 73, 74.
Thăm La. Poterie, 352-353 et pl. viii.
Thăm Lek. Inscription de —, 531; v. Trouvé, 533.
Thanh-hoá. Archéologie, 345-349, 433, 473, 474, 476 et pl. xix, 567, 568, 1097; v. Claeys, 493-494. Préhistoire, 416, 1050.

Thanh-lâu, 86.
Thần kê, 19-20.
Thần phan, 15, 16, 17-18.
Thao Kham, v. T'au K'ăm.
Thập-mười. Sculptures provenant de —, 514 et pl. XX, A et C.
Thập phương thường chụ tam bảo, 21.
That Chap (ou Prasat Nong Buò), 571.
Th'at Luong, 415, 534, 1048, 1138, 1141 et pl. XXVIII.
Theravāda, 727, 899, 902.
Thibaut (G.), 606.
Thiounn (Oknha Véang), 706, n. 2, 1078.
Thma Bày Kaèk, 324.
Thnăl Bằkhèn, 331.
Thổ, 411, 485, 1046, 1050.
Thổ-công, 15.
Thomas (E. J.), 640, n. 2, 1078.
Thomas (F. W.), 927, n. 2.
Thommanon, 1113.
Thong Vangsan. Grottes de —, 1144-1145.
Thuận-thiên. Sapèque portant la période — des Lê, 73, 74.
Thuật (Đỗ-đình), 471, 478.
Thục (Nguyễn-đức), 1106.
Thūpārāma, 693, 731, n.
Thūpavaṃsa, 693, 731, n.
Thủy-tạng vương bồ-tát, 21-22.
Tibet. Art et archéologie, 398, 474, 597, 841, 872, 878, n. 1, 890, 936, 971, 1036, 1076; v. *Goloubew*, 1046, 1097; *Linossier*, 1034. Bouddhisme, 1034. Géographie, 1042-1044. Littérature, 1011-1013.
Tiêm-bút-la, 58.
T'ien-ki. Constellation —, 698.
T'ien-kouan, 39-40.
Tiên-lê, 498.
T'ie-t'a (K'ai-fong fou), 766.
Tiểu (Nguyễn-công), 1107.
Tin (Pe Maung), 701, n. 2, 1063.
Tín chủ, 21, 23.
Tịnh-mỹ, 398.
Tiracchānāvijjā, 658.
Tiruvalangadu, 124.
Tò (Nguyễn văn). *Le R. P. Max de Pirey*, 560-561. — CR. : *Bửu-Cân*, Hán-Việt thành-ngữ, 1000. *G. Cordier*, Etude sur la littérature annamite. 1ère partie, Considérations générales, 999-1000. *Id.*, Langue chinoise écrite, 1000-1001. *H. Gouillon*, Méthode pratique de prononciation annamite, 998-999. Việt-nam tự-điển, fasc. VIII-XII, 997-998. — Cf. 416-417, 1049, 1106.
Tokharien, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Tōkichi, 36, 40, 68, 112, 116.
Tombeau. — de Văn-lâm thượng, 1048, 1097. —x bouddhiques, v. Mus, 577 sqq. —x de Lạc-ý, v. CLAEYS, 1107-1108 et pl. XXXI; cf. 1046, 1047, 1048, 1097.
Tonkin. Archéologie, 487-493, 568, 571, 574, 1106-1109 et pl. XXXI-XXXII. Ethnographie et religion, 795, n., 1149, 1150; v. KHOAN (Nguyễn-văn), 11-34. Géographie, 470, 1096. Histoire, 1098-1105. Préhistoire, 988.
Tor (Prasat), 415.
Torii (R.), 1079.
Totémisme. Le — en Australie, 631.
Touen-houang, 440, 838, n. 2, 908, 911-916, 919-920, 924, 942, 948, 957, 973, 975. Traité de —, 1035.
Toulouse. Musée d'Histoire Naturelle de —, 1145.
Tourane. Musée cham de —, 368-370, 399, 425, 485, 1106.
Tourfan, 1012, 1042.
Tōwa sanyō, 105.
Trạch-phố, 402.
Trăiph'um, 1038.
Trà-kiệu. Inscription de —, 370. Piédestal de —, 308, n., 369 et pl. XVII, A. — Cf. 536.
Tram Sbèk (Prasat), 571.
Trần-châu, 58.
Trần-ninh. Archéologie, 1139-1140. Préhistoire, v. COLANI, 355-366 et pl. IX-XVI; cf. 350, 352, 353, n. 2, 416, 981-985, 1050, 1138.
Trần-quốc (pagode de), 489.

Trần-trọng-Kim, v. *Kim* (*Trần-trọng*).
Trần-văn-Giáp, v. Giáp (Trần-văn).
Trần-vũ đề. Statue de bronze de — (Bắc-ninh), 489.
Trav Phaèm (Pràsàt), 571.
Trapāñ Mās, 530.
Trapāñ Rāñ (Pràsàt), 570.
Trapāñ Rŭn (Pràsàt), 531.
Trapāñ Sranè (Pràsàt), 570.
Trapuṣā, 639-641.
Trau Tasar, 530.
Trà-vinh, 568.
Trāyastriṃça, 677-679, 689, n., 769, 878, 905.
Tribhuvanamaheçvara, 531.
Tri-Kaliṅga, 141.
Triṃçikā, 1011.
Trimūrti, 391.
Trịnh, 38, n. 4.
Tripiṭaka, 418, 427, 532, 1013, 1057, 1141.
Tritimukha, 670, n. Cf. Sthitīmukha.
Trocadéro. Musée indochinois du —, 479-485.
Trouvé (G.). [*Rapport sur les chaussées et canaux autour d'Aṅkor Thoṃ,*] 1120-1128 [*Rapport sur le*] *dégagement des temples de Práḥ Kô à Rolûoḥ*, 522-524 et pl. xxvi. *Dégagement du Kròl Romās, près de la Cascade du Phnoṃ Kulên*, 524. *Les Pràsàt Sup Tiep Pi*, 524-525. *Prei Pràsàt*, 525-526. *Abri de la cinquième stèle du Bàràỳ Oriental*, 526. *Pràsàt Kŏṃnăp*, 526. *Pràsàt Kŏṃnăp Kañčan Črou*, 526. *Pràsàt Kas Hô*, 526-527. *Pràsàt Ak Yoṃ*, 527, 1129-1133 et pl. xxxvii-xxxix. *Năk Tà Norāỳ*, 527-528. *Chaussée khmère et Spān Thoṃ*, 528. *Spān Kaèk*, 528. *Mur d'enceinte*, 528. [*Rapport sur le*] *Pràsàt Prei Daṅhòm*, 1133. *Pràsàt Slakek et Pràsàt Labœuk Donab*, 1134. *Pràsàt Ô, ou Pràsàt Phum Ô*, 1134. *Pràsàt Prei*, 1134. *Vàt Kŭk Khpos*, 1134-1135. *Pràsàt Bĕṅ Nord*, 1135. *Pràsàt Bĕṅ Sud*, 1135. *Pràsàt Prei Kmeṅ*, 1135-1136. *Vestiges inédits situés vers l'angle Sud-Ouest du Bàràỳ Occidental, au Sud de la route coloniale 1bis*, 1136. *Fosse inédite*, 1136. *Terrasse inédite*, 1136. [*Rapport sur les monuments khmèrs au Laos. Inscriptions de Vàt Ph'u,*] 533. *Inscription de Thăm Lek*, 533. *Inscriptions de Vàt Luông Kău*, 533. *Vestiges situés au sommet du Ph'u Malong*, 533. Cf. 309, 334, n. 1, 412, 415, 516, 521, 524, 528, 565, 575, 1047, 1048, 1116, 1119, 1128, 1133, 1170.
Trung (Công-văn), 414, 485, 494, 1049.
Trương-đài, 86.
Trương-đăng-Quế, v. *Quế* (*Trương-đăng*).
Ts'ai T'ing-lan, 47.
Tseu li, 953.
Tseu-siu, 711.
Tseu-wei. Enceinte —, 720, 731, 940.
Ts'in Che-houang-ti, 698, 721.
Tso-p'ou, v. Tcha-p'ou.
Tŭk Ča, 532.
Tùng-niên, v. Hồ (Phạm-đình).
Tungu, 704.
Tûol Práḥ Thāt, 1137.
Turkestan chinois, 1042-1044; russe, 1041.
Tuṣita, 727, 729, 756, 905, 940-941, 966-967, 975-976.
Tuuk (H. N. van der), v. Van der Tuuk (H. N.).
Tuyên (Duc de), v. Bàn (Nguyễn-quang).
Tuyên-quang, 355.
Tvaṣṭṛ, 864-865.
Uat, 157, n.
Udakagarbha-rāja, 22, n. 1.
Udāna, 854, 859, 860.
Udānālaṃkara, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Udānastotra, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Udānavarga, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Udayagiri, 740.
Ugra (= Vāta), 864.
U-Kelatha, 769.
Ulambana, 97.

Ul-he, 734.
Úm ma ni bát minh hồng (= oṃ maṇi padme huṃ), 17.
Umā, 393, 395, 409, 1106.
U minh giáo chủ đại thánh Địa-tạng, v. Địa-tạng.
Unger (E.), 455, 757, n. a, 1080.
Union des Républiques Socialistes Soviétiques. Académie des Sciences de l'—, 1146.
Université de Hongkong, 1146.
Université d'Otago. Musée de l'—, 1146.
Upagupta, 679.
Upali, 640.
Upaniṣad, 393, 637, 707, 775, 776, n., 791, 846-853, 861, 862, 868, n. 2, 1036, 1053, 1080.
Ur. Ziqqurrat d'—, 724, 752, 759, 904.
Urṇā, 835, n. 3.
Ur-Nammu, 753.
Uruk, 734, 741, 745, 755.
Uṣas, 385, 864.
Uttarā, 669-670, n.
Vāgindrapaṇḍita, 532.
Vāgindrapattana, 532.
Vaiçālī, 669, n.
Vaiçya, 635, 636.
Vaidehī, 902, n. 2, 947-948, 953.
Vaiḍūrya, 947, 979.
Vairocana, 671, n., 703, n., 787, 839, 840, 843, 873-878, 949.
Vairocanavajra, 874.
Vaiṣnavāçrama, 526.
Vajirañāṇa (Prince), 994.
Vajjī, 660.
Vajra, 827, 874, 875, n. 1, 876, 970-971.
Vajradhāra, 852.
Vajradhātvīçvarī, 876.
Vajradhṛk, 874.
Vajrapāṇi, 840.
Vajrāsana, 399, 827
Vajrasattva, 852.
Vakkula, Vatkula, 679, 680.
Vaktraçiva, 531.
Vaktraguhā, 531.
Vālin, 305, 1133.
Vallois (H. V.), 1027, n. 1, 1028, n. 1, 1054.
Vālmīki, 370.
Vāl Rāčadāk, 313, n., 570.
Van, 31 et n. 2. V. Vía.
Vạn-an, 568.
Van der Tuuk (H. N.), 5.
Văn-lâm thượng. Tombeau de —, 1048, 1097.
Vạn-phúc (pagode de), 489.
Van Ronkel (Ph. S.), 446, 1002-1005.
Van Stein Callenfels (P. V.). *Le mariage de Draupadī*, 1-9. — L'Age du bronze à Java, 492. — Cf. 412, 413, 418, 447, 486, 492, 494, 498, 514, 536, 563, 1081.
Varadamudrā, 810, 878 et n.
Varuṇa, 385, 637, n., 864, 865.
Vassakāra, 660, 662.
Västerbor. Briquet en fer, 981.
Vastoṣpati, 389, 610
Vastu, 884.
Vāstu puruṣa, 610, 611, 620.
Vāstu vidyā, 657.
Vasubandhu, 1011.
Vắt..., v. au nom propre.
Vāta, 845, 857, 864.
Vắt Phʻu, 314, 414, 531, 533.
Vatthu kamma, 659.
Vatthu parikiraṇa, 659.
Vatthu vijjā, 657 660 et n.
Vaufrey (R.), 1019, n. 2, 1021, n. 1, 1027, n. 1.
Vaugarni (Du Pontavice de), v. Du Pontavice de Vaugarni.
Vāyu, 853, 854, 856, 857, 860, 863, 871.
Védisme, 1067; v. Mus, 384-387; cf. 372, 380, 388, 391-393, 409, 581-980 sqq., passim.
Vía, 29 sqq. V. Phách.
Vibhīṣaṇa, 388, 669, n., 671, n.
Viçvakarman, 662-664, 677, 767, 791, 864, 865.
Viçvāmitra, 1-3, 5.

Viçvapāṇi, 840.
Vidyāpuṣpa, 530.
Viêng, 11, n.
Vieng Čăn. Archéologie, 704, 1138, 1149, 1150. V. Musée.
Việt, v. Yue.
Việt-nam tự-điển, fasc. VIII-XII (CR. par N.-v.-Tô), 997-998; cf. 1082.
Vieux Hanoi. Association des Amis du —, v. Association.
Vihāra, 587, 588, 590, 683-684, 818, 819, 830, 835, 836, 879, 883-884.
Vijñāna-indriya, 851-862.
Vijñaptimātra, v. *Lévi*, 440, 1011-1012.
Vikings. Epoque des —, 981, 983, 985.
Villéon (Petit de la), v. Petit de la Villéon.
Vimalakīrti, 914, 941-942, 944, 947.
Vimalakīrtinirdeça sūtra, 914, 941, 943, 948.
Vimāna, 783, 786.
Viṃçatikā, 1011.
Vinataka, 758.
Vinaya, 640, 648, 668, n. 4, 688, 689, n., 733, 818, 885, 886, 889, 922, 1074.
Vindhya, 141, 664, n., 667, 757, n. 1.
Vĩnh-nghiêm (pagode), 568.
Vĩnh-thụy (Prince), v. Bảo-đại.
Vĩnh-trường tự, v. Muramatsu-Gaspardone, 68-69; cf. 38, n. 4, 40.
Vĩnh-yên. Archéologie, 568, 1046, 1047, 1048, 1097, 1107-1109 et pl. xxxi-xxxii.
Vipula, 670, n.
Vishnouisme, 367 sqq., passim, 728, n. 2.
Viṣṇu, 123, 303, 307, 308, 319, 322, 330, n., 335, 342, n., 367-370, 386, 388, 389, 391, 395, 402, 405, 522, 524, 527, 528, 529, 605, 632, 654, 668, n. 4, 670, n., 750, 751, 771, 783-784, 798, 825-826, 828, 831, 857, 860, 939, 1038, 1137.
Viṣṇu (roi çailendra), 122, 127, 137, 141, 1003, n. 4.
Viṣṇuloka (= Jayavarman III), 322, n. 1, 1137.
Viṣṇuvarman, 1003, n. 4.
Viṣṇvākhyo, Viṣṇvākhyo-Mahārājanāma, 122, 128, 141, 1003, n. 4.
Vitarkamudrā, 878, n. 1.
Vnaṃ Kantāl, 324, 1137.
Võ-cạnh, 369.
Vogel (*J. Ph.*). A reminiscence of classical art in the sculptures of Māmallapuram (Māvalivaram) (CR. par G. Cœdès), 1038. Unidentified sculptures from Nāgārjunikoṇḍa (CR. par G. Cœdès), 1008. — Cf. 122, 125, 446, 456, 459, 809, n. 3, 834, n. 2, 838, n. 2, 1003, n. 4, 1082.
Vraḥ Gaṅgā, 323.
Vũ trung tùy bút lục, 505, n.
Vyāna, 854, 859, 860.
Vyāsa (Bijasa, Abiasa), 6, 8.
Vyāsa (auteur de Bhāṣya), 944, n.
Waddell (L. A.), 878, n. 1, 963, n. 2.
Wakan setsuyō musō bukuro, 89-90.
Waley (*A.*). An eleventh century correspondence (CR. par G. Cœdès), 1038. — Cf. 21, n. 3, 908, 914, 919-921, 963, 975, 1070.
Wang Chou-pen, 42, n. 5, 113.
Wang Ta-yuan, 136.
Wăt..., v. au nom propre.
Watters (Th.), 834, n. 1, 835, n. 1, 838, n. 1, 879-880, 882.
Weber (A.), 824, n. 1, 825, n. 3, 831, n. 1.
Weidenreich (F.), 1028, n. 1.
Wei-tch'e (dame), 974-975.
Wellan (*J. W. J.*). Çrīwijaya (CR. par G. Cœdès), 1002-1007.
Weller (*Friedrich*). Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta (CR. par E. Gaspardone), 1012-1013; cf. 1083.
Wen-tch'ang Hiao king, 106.
Wĕr-kodara, 8.
Westermarck (E.), 675.
Wien t'ien. Cérémonie du —, 537, 539, 540, 541, 548.
Wijesiṃha (L. C.), 732, n.

Wilhelm (R.), 456, 784, n. 1.
Wilkinson (R. J.), 140, 456.
Williams (O. M.), 414, 535.
Winstedt (R. O.), 492.
Woolley (L.), 724, n. 2, 752, 753, n., 802.
Wou (royaume de), 712-713.
Wou-t'a sseu, 780, n. 1, 787.
Wou-ti des Han, 698-699, 722.
Xieng..., v. C'ieng...
Xot (Ban), v. Sôt (Ban).
Yaçodharagiri, 344.
Yaçodharapura, 1114, 1115, 1116, 1119-1120; v. Goloubew, 319 sqq.; cf. 1038, 1047.
Yaçodharataṭāka, 330, n.
Yaçodhareçvara, 321, n. 1, 343, 344.
Yaçovarman, 2, 5, 9, 413, 415, 531, 1137. Ville de —, v. Goloubew, 319-344 et pl. III; cf. 412, 1047.
Yajuṣmatī. Briques dites —, 718, n., 788.
Yakṣa, 369, 388, 660, 663, 668-672, n., 674, n. 2, 677, 680, 759, 771, 774, 794, 795, n., 801.
Yāḳūt, 129.
Yama, 633, 905, 947.
Yamagoshi. Amida de —, 902, n. 2, 916, 950, 957.
Yang, 24, 29, 30, n. 1, 86, 713-715, 718.
Yang-chao, 1030.
Yan In, 408-409.
Yao Long-p'ing, 43 et n. 6, 44.
Yaṣṭi, 765.
Ya-tran, 393.
Yavabhūmi, 121, 123, 136-138.
Yavadvīpa, 136.
Yin, 24, 29, 30, n. 1, 86, 713-715, 718.
Yin (dynastie), 698, n.
Ying-tche. Constellation —, 698.
Yi-tsing, 136, 585, 689, n., 880, 881, 885, 891-892, 896, 899, 975.
Yoga, 449, 708, n. 2, 868, n. 2, 944, 1036.
Yogīçvarapaṇḍita, 320, n. 3.
Yogorō, 36, 40, 68, 116.
Young (C. C.). Fossil man in China, v. *Black*, 1015-1033. — Cf. 425, 457.
Yudhiṣṭhira, 8, 9, 824.
Yue (royaume de), 712-713.
Yugandhara, 706, n. 2, 758.
Yu Hi, 805, n.
Yule (H.), 785, n. 2, 811, n. 4.
Yun-chou, 903, n. 2, 951.
Yun-kang. Archéologie, 908, 911-912, 915, 920, 957, 973.
Yunnan. Préhistoire, 981-985, 991.
Yūpa, 765-766.
Zābag, Zābaj, 125, 127-140.
Zieseniss (A.). The Saiva sculpture of Parel (CR. par G. Cœdès), 1008.
Zimmer (H.), 708, n. 2, 911, n. 5.
Ziqqurrat, 697, 699, 752 sqq., 946, 1035.

ERRATUM

P. 6, l. 3. *Au lieu de* certane, *lire* certaine.
P. 7, l. 12. *Au lieu de* d'un d'oiseau, *lire* d'un oiseau.
P. 8, l. 17. *Au lieu de* Soedana, *lire* Soejoedana.
Ib., l. 19. *Au lieu de* Droepadi, *lire* Doerpadi.
Ib., l. 39. *Au lieu de* le forêt, *lire* la forêt.
P. 38, n. 4, l. 11. *Au lieu de* Diên-kánh, *lire* Diên-khánh.
P. 40, l. 29. *Au lieu de* leur forces, *lire* leurs forces.
P. 45, l. 27. *Au lieu de* réalisée, *lire* réalisé.
P. 61, n 4. *Au lieu de* trône, *lire* trône.
P. 64, l. 35. *Au lieu de* chaque jours, *lire* chaque jour.
P. 65, l. 28. *Au lieu de* ds bâton, *lire* de bâton.
P. 72, l. 7-8. *Au lieu de* quatre laçon, *lire* quatre façons.
Ib., l. 34. *Au lieu de* qu'on emploi, *lire* qu'on emploie.
P. 97, l. 11. *Au lieu de* qu'il entrent, *lire* qu'ils entrent.
P. 112, n. 5, av.-dern. l. *Au lieu de* où noms sommes, *lire* où nous sommes.
P. 137, l. 24. *Au lieu de* Savarṇadvīpa, *lire* Suvarṇadvīpa.
P. 170, l. 9, 10 et 30. *Au lieu de* Y Dhang, *lire* Y Dang.
P. 174, l. 8. *Au lieu de* de'n haut, *lire* d'en haut.
P. 175, n., l. 1. *Au lieu de* poursuivres, *lire* poursuivre.
P. 179, l. 23. *Au lieu de* H Ni, *lire* H Li.
P. 206, l. 6. *Au lieu de* allre, *lire* aller.
P. 227, l. 11. *Au lieu de* Damsan, *lire* Mətao Məsey.
Ib., l. 12 et 21. *Au lieu de* DAMSAN, *lire* SEIGNEUR FER.
P. 228, l. 20. *Au lieu de* splenlide, *lire* splendide.
Ib., n. 3, l. 2. *Au lieu de* terresse, *lire* terrasse.
Ib., n. 4, l. 1. *Au lieu de* touretelle, *lire* tour erelle.
P. 256, l. 4. *Au lieu de* un lune, *lire* une lune.
P. 258, l. 10. *Au lieu de* maions, *lire* maisons.
P. 266, n. 1, l. 1. *Au lieu de* sons, *lire* sous.
P. 278, l. 32. *Au lieu de* pare, *lire* parc.
P. 321, l. 15. *Au lieu de* la centre, *lire* le centre.
Pl. II et p. 325, l. 12. *Au lieu de* AUSSNAC, *lire* AUSSENAC.
Ib., l. 27-28. *Au lieu de* pl. II, A, *lire* pl. II, B.
Ib., l. 38-39. *Au lieu de* pl. II, B, *lire* pl. II, A.
P. 326, n. 2, l. 1. *Au lieu de* lettre *N*, *lire* lettre *n*.
P. 327, n. 1, dern. l. *Au lieu de* lettre *M*, *lire* lettre *m*.
Ib., n. 2. *Au lieu de* lettre *G*, *lire* lettre *y*.
P. 331, n. 1, l. 1. *Au lieu de* premire, *lire* premier.
P. 333, l. 27. *Au lieu de* Ja vais, *lire* Je vais.
P. 337, l. 21. *Au lieu de* qui, *lire* que.
P. 339, l. 20. *Au lieu de* digue occidentale, *lire* digue orientale.

P. 341, n. 1, l. 1. *Au lieu de* Est, *lire* Ouest.
P. 344, l. 15. *Au lieu de* Bākhèn, *lire* Bākoń.
P. 351, n. 1, l. 2. *Au lieu de* Cochichine, *lire* Cochinchine.
P. 353, l. 1. *Au lieu de* son, *lire* sont.
Ib., l. 24. *Au lieu de* connaissent, *lire* connaît.
Ib., l. 28. *Au lieu de* Th'a Khêk, *lire* T'a Khêk.
P. 359, n. 1. *Au lieu de* Dimension, *lire* Dimensions.
P 392, l. 40 *Au lieu de* devaient, *lire* devait.
P. 414, l. 16. *Au lieu de* Il profité, *lire* Il a profité.
P. 415, l. 12. *Au lieu de* sig ale, *lire* signalé.
P. 419, l. 8. *Au lieu de* coilectio, *lire* collection.
P. 420, l. 4. *Au lieu de* épreuve, *lire* épreuves.
P. 433, l. 15. *Au lieu de* aux Musée, *lire* au Musée.
P. 446, l. 15. *Au lieu de* Engilsh, *lire* English.
P. 447, dern. l. *Au lieu de* XXII, 506, *lire* XXXII, 505.
P. 453, av.-dern. l. *Au lieu de* Manno, *lire* Manono.
P. 460, l. 27. *Au lieu de* Société Géographie, *lire* Société de Géographie.
P. 463, l. 19. *Au lieu de* Comunications, *lire* Communications.
Ib., l. 20. *Au lieu de* Scientique, *lire* Scientifique.
P. 467, l. 42. *Au lieu de* Mlle BANIFACY, *lire* Mlle BONIFACY.
P. 477, l. 12. *Au lieu de* qu'atriste, *lire* qu'attriste.
P. 481, l. 8. *Au lieu de* l'ojet, *lire* l'objet.
Ib., l. 37. *Au lieu de* leur fabrication, *lire* sa fabrication.
P. 482, l. 11, p. 483, dern. l. *Au lieu de* Mîradors, *lire* Miradores.
P. 482, l. 22. *Au lieu de* toillette, *lire* toilette.
P. 483, l. 4. *Au lieu de* cheveux, *lire* chevaux.
Ib., l. 16. *Au lieu de* e), *lire* d).
P. 491, l. 4. *Au lieu de* de style, *lire* du style.
P. 493, l. 16. *Au lieu de* commucations, *lire* communications.
P. 498, l. 7. *Au lieu de* Dr. VAN STEIN CALLANFELS, *lire* Dr. VAN STEIN CALLENFELS.
Ib., l. 34. *Au lieu de* relevaient davantage, *lire* relevèrent plus.
P. 517, l. 12. *Au lieu de* bonze, *lire* bronze.
P. 518, n. 1, l. 12. *Au lieu de* 1 m. 41, *lire* 1 m. 33.
P. 520, l. 27 et 33. *Au lieu de* AUSSNAC, *lire* AUSSENAC.
P. 524, l. 4. *Au lieu de* Prājñāpāramita, *lire* Prajñāpāramitā.
P. 526, l. 19. *Au lieu de* traité, *lire* traitée.
P. 527, l. 7. *Au lieu de* colonettes, *lire* colonnettes.
Ib., l. 17-18. *Au lieu de* intermédire, *lire* intermédiaire.
P. 528, l. 35. *Au lieu de* rendre, *lire* se rendre.
Ib., l. 40. *Au lieu de* nous le nom, *lire* sous le nom.
P. 531, l. 30. *Au lieu de* Civācārya, *lire* Çivācarya.
P. 535, l. 19. *Au lieu de* Mision, *lire* Mission.
Ib., l. 20. *Au lieu de* sésumait, *lire* résumait.
P. 541, l. 25. *Au lieu de* ponr les « prier », *lire* pour les « prier ».
P. 543, l. 18. *Au lieu de* qu'il soit soit empêché, *lire* qu'il soit empêché.
Ib., l. 23. *Au lieu de* ne être accordée, *lire* ne peut être accordée.

P. 553, av.-dern. l. *Au lieu de* disparation, *lire* disparition.

P. 556, l. 1-2. *Au lieu de* que me liait avec lui une amitié, *lire* que je me liai avec lui d'une amitié.

Ib., l. 34. *Au lieu de* ce « Jean d'Annam », *lire* ce Jean d'Annam.

Ib., l. 40 *Au lieu de* tout une série, *lire* toute une série.

P. 558, l. 15. *Au lieu de* obervateur, *lire* observateur.

P. 560, dern. l. *Au lieu de* seplembre, *lire* septembre.

P. 593, n. 3, l. 5. *Au lieu de* enter, *lire* entre.

P. 640, n. 2, l. 6. *Au lieu de* Buddh, *lire* Buddha.

P. 643, l. 6. *Au lieu de* saus doute, *lire* sans doute.

P. 651, n. 1, l. 1. *Après* BEFEO., *ajouter* XXXII.

P. 654, l. 14. *Au lieu de* Būddha, *lire* Buddha.

P. 659, n. 1, l. 20. *Au lieu de* vathuv jjācariya, *lire* vatthuvijjācariya.

P. 670, n., l. 37. *Au lieu de* Pohitaka, *lire* Rohitaka.

P. 672, n. 1, l. 1. *Au lieu de* p. 695, *lire* p. 696.

P. 674, n. 2, l. 5. *Au lieu de* Ekāṣapiṅgala, *lire* Ekākṣapiṅgala.

P. 733, n., l. 15. *Au lieu de* nocle. *lire* oncle.

P. 738, lég. de la fig. 37. *Au lieu de* ÇRÉNELAGE, *lire* CRÉNELAGE.

P. 739, l. 15. *Au lieu de* là valeur, *lire* la valeur.

P. 778, l. 18. *Au lieu de* L'indifférentiation, *lire* L'indifférenciation.

P. 783, antép. l. *Au lieu de* constructiqn, *lire* construction.

P. 786, l. 30. *Au lieu de* mases, *lire* masse.

P. 790. *Au lieu de* CHAPITRE IX, *lire* CHAPITRE IXbis.

P. 839. *Au lieu de* CHAPITRE XIII, *lire* CHAPITRE XIIIbis.

P. 859, l. 12. *Au lieu de* directiod, *lire* direction.

P. 878, l. 19. *Au lieu de* bhum sparçamudrā, *lire* bhūmisparçamudrā.

P. 881, dern. l. *Après* columns. », *ajouter* (6).

Ib., dern. n. *Au lieu de* (6), *lire* (6).

P. 909, n. 4. *Au lieu de* Scupture, *lire* Sculpture.

P. 921, l. 28. *Au lieu de* toute fois, *lire* toutefoi .

P. 924, antép. l. et p. 938, l. 13. *Au lieu de* l'*Accharyabbhutadhamma sutta*, *lire* l'*Acchariyabbhutadhamma sutta*.

P. 939, l. 27. *Au lieu de* en eflet, *lire* en effet.

P. 942, l. 23. *Au lieu de* aux tenant, *lire* aux tenants.

P. 962, l. 29 et p. 963, l. 12. *Au lieu de* Sambhogakāya, *lire* Saṃbhogakāya.

P. 967, l. 7. *Au lieu de* des Terre pures, *lire* des Terres pures.

P. 969, l. 12. *Au lieu de* § II, *lire* § 11.

P. 995, l. 39. *Au lieu de* résultiat, *lire* résultat.

P. 1002, l. 4. *Au lieu de* pp. 28-80, *lire* pp. 29-80.

P. 1009, l. 19. *Au lieu de* Palembang, *lire* Palambang.

Ib., l. 20. *Au lieu de* by names San-fo-Tsi, *lire* by two names San-fo-Tsi.

P. 1010, l. 30. *Au lieu de* CAPELLER, *lire* CAPPELLER.

P. 1016. *Au lieu de* Fig. 47, *lire* Fig. 52.

P. 1017, l. 13. *Au lieu de* ce l eu, *lire* ce lieu.

Ib., l. 22. *Après* molaire, *ajouter* : (1) *et la note suivante* : Elle provenait, assure-t-on, d'un petit lot de fossiles acheté à un pharmacien chinois.

Ib., l. 24. *Au lieu de* pésentant, *lire* présentant.

P. 1018. *Au lieu de* Fig. 48, *lire* Fig. 53.

P. 1019, l. 1. *Au lieu de* Kôtzetang, *lire* Kotzetang.

P. 1021, n. 2, dern. l. *Ajouter*: Au 2e Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient (Manille, 1935), le Dr. von KOENIGSWALD présenta une « Revue critique de l'âge du *Pithecanthropus erectus*... » d'après laquelle cet Hominidé appartiendrait au Quaternaire moyen.

P. 1024, l. 18. *Au lieu de* l eu, *lire* lieu.

P. 1026. *Au lieu de* Fig. 49, *lire* Fig. 54.

P. 1027, n. 1, l. 5 et p. 1028, n. 1, l. 4. *Au lieu de* VALOIS, *lire* VALLOIS.

P. 1032, l. 22. *Au lieu de* cannaissance, *lire* connaissance.

P. 1046, l. 29. *Au lieu de* (XXXIII), *lire* (XXXIV).

P. 1057, l. 9. *Au lieu de* [Cch.], *lire* [Ech.].

P. 1067, av.-dern. et dern. l. *Au lieu de* Mahakarmavibhanga (La grande classification des actes) et Karmavibhangopadesa (Discussion sur le Maha Karmavibhanga, *lire* Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahā Karmavibhaṅga).

P. 1090, l. 40. *Au lieu de* Medeelingen, *lire* Mededeelingen.

P. 1099, l. 25. *Au lieu de* vaissau, *lire* vaisseau.

P. 1103, av.-dern. l. *Au lieu de* des chef, *lire* des chefs.

P. 1105, l. 47 et p. 1106, n. 1, l. 1. *Au lieu de* Mme BOUILLARD-DEVÉ, *lire* Mme BOULLARD-DEVÉ.

P. 1106, n. 1, dern. l. *Au lieu de* tout sa reconnaissance, *lire* toute sa reconnaissance.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Planches hors texte.

Après la page

Pl. I. La ville royale de l'Annam 58
— II. *A*, Vue générale du Bàkoṅ. *B*, Le Phnom Bǎkhèṅ. Vues prises en avion. 324
— III. Plan de la ville de Yaçovarman (Aṅkor I) d'après les travaux de Victor Goloubew et Henri Marchal (août-novembre 1932) 326
— IV. *A*, Fouilles sur le bord droit du Stŭṛṅ Siemrāp (édicule Ouest). *B*, Statue provenant de ce site 328
— V. Trois des quatre Nandin, placés sur le sommet du Phnom Bǎkhèṅ, face aux quatre escaliers du temple. *A*, Ouest; *B*, Sud; *C*, Nord 342
— VI. Spatules ou raquettes servant à décorer les vases en terre. 1, Spatule actuelle en bois (Laos). 2 et 3, Les deux grandes faces d'une spatule en schiste 350
— VII. 1, Raquette ou spatule en bois. 2, 3 et 4, Raquette ou spatule en schiste. 2, Grande face; 3, face latérale avec sillons et côtes; 4, face inférieure. 5, Estampage du grand fragment de cachet (?) en terre cuite. 6, Estampage du petit fragment d'un autre cachet (?). . 352
— VIII. Thăm La. 1, Raquette en bois. 2, Peigne en bois à trois dents. 3, Peigne en bois à quatre dents. 4, Marmite en terre, décorée. . . 352
— IX. Champs (ou groupes) de jarres et de pierres funéraires du Trản-ninh 356
— X. Coupes de jarres et de couvercles montrant la diminution de taille des urnes et la réduction du volume de leurs cavités. 358
— XI. Schéma montrant la nature des pièces qui accompagnent les jarres monolithiques et les pierres funéraires. 358
— XII. Champ d'aviation de Lat Sên 360
— XIII. Route coloniale n° 7, kilomètre 469,500. Deux pierres levées. Kilomètre 473,200. Statue de Félin (?). 362
— XIV. 1-3. T'au K'ăm. Statuette en bronze. 4. Ban Ang. Fragment de mandibule humaine droite, trouvée dans une jarre 364
— XV. 1. Grotte funéraire de Ban Ang. Tête d'animal en terre cuite. 2. Ban Ang. Jarre à col 3. T'au K'ăm. Pierre creusée de deux cupules . . 364
— XVI. 1. Col de Moc Drehun. Groupe de six vases funéraires superposés trois par trois. 2. Km. 469,200. Pierre levée. 3. Km. 469,200. Traits gravés sur une pierre. 4. Champ d'aviation de Lat Sên. Couvercle de jarre décoré de disques. 364
— XVII. *A*, Piédestal aux danseuses de Trà-kiệu. *B*, Çiva accroupi. *C*, Skanda. 368
— XVIII. *A*, Tête de Çiva. *B*, Buste de princesse divinisée 370
— XIX. Musée Louis Finot. *A*, Façade. *B*, Rez-de-chaussée: céramiques de Thanh-hoá. 470

Après la page

Pl. XX. *A*, Musée Blanchard de la Brosse. Statue provenant de la région de Tháp Mười. *B*, Id. Sūrya trouvé au Phnom Bàthê. *C*, Id. Fragment de linteau provenant de Tháp Mười. *D*, Dương-nham, Degré de piédestal de facture chame dans la grotte de la pagode de Kính-chủ. 486
— XXI. *A*, Pont de Phú-khê. *B*, Eglise de Phát-diệm. *C*, Citadelle des Hồ. 490
— XXII. Tour de Bằng-an. *A*, au cours des travaux de consolidation et de reprise du vestibule ; *B*, après les travaux 496
— XXIII. Huê. Retour de S. M. Bảo-đại. Mandarins en costume de cour devant le Ngọ-môn 506
— XXIV. *A*, Práḥ Khằn, bâtiment Q, angle extérieur Sud-Est. *B*, Bàyon, remise en place des piliers de la galerie extérieure Sud, aile Est. . 514
— XXV. Bantãy Srĕi. *A*, Sanctuaire Sud, vu du Sud-Ouest. *B*, Sanctuaire Nord, façade Est. 518
— XXVI. Práḥ Kô. *A*, Statues de la première époque. *B*, Statues de la deuxième époque. 524
— XXVII. *A-B*, Anneau de litière (art khmèr) trouvé à Basăk (Musée Louis Finot). *C*, Th'at de Mương Kău (vu du Sud) 534
— XXVIII. Th'at Luong. *A*, Reconstruction des th'at éboulés autour du stūpa du 2e étage. *B*, Pavillon Sud, soubassement mouluré primitif. . . 534
— XXIX. 150e anniversaire de Bangkok. *A*, Cérémonie du *buang suang*. *B*, S. M. le Roi de Siam oint la statue du roi P'ra P'utth'ă Yốt Fạ. . 538
— XXX. Charles Batteur. 552
— XXXI. Lạc-ý (Vĩnh-yên). Tombeau chinois. *A*, Vue d'ensemble. *B*, Vue intérieure 1106
— XXXII. Vĩnh-yên. Tour de Bình-sơn. 1108
— XXXIII. Nam-ô (Quảng-nam). Soubassement cham 1110
— XXXIV. Bàyon, tour centrale. *A*, Vue du Nord-Ouest, travaux en cours. *B*, Vue du Sud-Est. 1114
— XXXV. Id. Statue de Buddha trouvée dans une fosse du sanctuaire central. 1116
— XXXVI. Prè Rup. *A*, Vue Sud du gopura Sud de la 2e enceinte. *B*, Intérieur de la 2e enceinte. Après les travaux de dégagement. . 1118
— XXXVII. Pràsàt Ak Yoṃ. *A*, Vue des faces Est du sanctuaire principal et du gradin supérieur de la pyramide. *B*, Vue Sud-Est du monument. 1128
— XXXVIII. Id. *A*, Vue Sud de l ensemble. *B*, Vestiges découverts sous la terrasse en latérite qui accédait à la porte Est du sanctuaire principal. 1130
— XXXIX. Id. Linteaux : *a*) de la porte Sud du sanctuaire situé sur la digue Sud du Bàray occidental ; *b*) trouvé au pied de l'emmarchement accédant à la porte d'entrée Est du sanctuaire principal ; *c*) de la porte Est du sanctuaire de l'angle Sud-Ouest ; *d*) de la fausse porte Est du petit sanctuaire situé au Sud-Est du Pràsàt Ak Yoṃ. . . 1132

Figures dans le texte.

Page

Fig. 1. Schéma des dispositions rituelles. 14
— 2. Disposition des autels 21
— 3. [Pipe annamite] 71

Page

Fig. 4. [Soufflet de forge annamite] 72
— 5. [Sapèques *thuận-thiên* et *thái-bình*] 73
— 6. [Sapèque *cảnh-hưng*] 74
— 7. [Berceau de filet annamite] 75
— 8. [Instruments de musique annamite anciens] 87
— 9. [Schéma d'un clou annamite fabriqué en noix de cocotier]. . . . 89
— 10. [Ancien parapluie de Macao] 98
— 11. Nivellement d'Aṅkor 312
— 12. Cours et coupe du lit de la rivière de Siemrāp. 314
— 13. Vestiges sur le bord droit de la rivière de Siemrāp (plan). . . . 328
— 14. Coupe schématique montrant la situation, par rapport à la rivière de Siemrāp, des vestiges représentés en plan dans le précédent dessin. . 329
— 15. Motif d'angle orné de nāga 329
— 16. Fragment d'une idole féminine 335
— 17. Danseurs et musiciens (fragment d'un bas-relief) 342
— 18. Tambour du type II conservé au village de Đan-nê (coupe schématique) 345
— 19. Tambour de Đan-nê. Motifs d'ornement 347
— 20. Raquette en schiste : *a*) section transversale passant par le milieu du manche ; *b*) face inférieure, vue de face, le reste de l'objet est en raccourci ; *c*) raquette de profil. 350
— 21. Thăm La. Peigne à trois dents : *a*) profil ; *b*) face 353
— 22. Fragment de cachet (?) en terre cuite : *a*) coupe transversale cotée ; *b*) vue en perspective 354
— 23. Empreinte d'un cachet apposé sur un manuscrit de sorcellerie mán. Động đà mó, Tuyên-quang. 355
— 24. Stèle funéraire chame (*kut*) 397
— 25. *Kut* casqué 397
— 26. Trois *kut* 397
— 27. Couvre-chignons (trésor dit des rois chams, Tịnh-mỹ) 398
— 28. *Kut* à personnages 398
— 29. *Liṅga* de Mĩ-sơn 401
— 30. Apparition de Çiva dans le *liṅga*, Trạch-phô 403
— 31. *Mukhaliṅga* 403
— 32. *Mukhaliṅga* indien à quatre faces sculptées (d'après H. Krishna Shastri). 404
— 33. Idole double de Pō Nraup. 407
— 34. Pierre en forme de porte des tumuli chinois, d'après de Groot. . 591
— 35. Lotus symbolique, d'après Miss A. Getty 702
— 36. Boussole géomantique, d'après de Groot. 715
— 37. Crénelage de Khorsabad, d'après Perrot et Chipiez. 738
— 38. L'appareil du merlon assyrien 739
— 39. Schéma des culminations inférieure et supérieure du soleil 744
— 40. Schéma astronomique du crénelage à merlons 744
— 41. Le mont bi-polaire et l'hexagramme, d'après M. A. Jeremias. . . 745
— 42. Schéma des parcours planétaires, d'après M. A. Jeremias. . . . 745
— 43. *Meru* birman (Mandalay), d'après M. von Heine-Geldern. . . 761

Page

Fig. 44. *Meru* de Powun-gaung (Haute-Birmanie), d'après M. von Heine-Geldern 763
— 45. Le pavillon carré du *pyatthat* de Mandalay 764
— 46. *Harmikā*, d'après Fergusson 764
— 47. I, Vāsterbor, Suède orientale. Briquet en fer, d'après une figure du *Bulletin of Far Eastern Antiquities*. II, *a*, *b* et *c*, Song Meng, Laos. Briquet en fer pong : *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale. III, *a*, *b* et *c*. Yunnanfou. Briquet en fer actuel : *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale 981
— 47 bis. La localité 1 de Choukoutien (Dépôts de *Sinanthropus*), d'après un croquis du Prof. G. Barbour en 1929. 1, Lame de travertin. 2, Fissure inférieure (dans la localité 1) mise au jour par une carrière. 3, Village de Choukoutien. 4, Rivière 1016
— 48. Pièce de Ban Na Kay Khia (B. N. K. 2), Cammon, Laos : *a*) vue de face, *b*) coupe transversale, *c*) coupe longitudinale. Demi-grandeur. 984
— 48 bis. Fouilles de Choukoutien, localité 1, seul endroit où ont été trouvés des restes du *Sinanthropus*. Ancienne grotte, probablement, dans laquelle cet Hominidé a vécu des siècles et des siècles. 1018
— 49. *a*, *b*, *d*, *e*. Pièce pédiforme en pierre polie : *a*, vue de la face la plus travaillée ; *b*, coupe longitudinale, montrant au bas le biseau du grand tranchant ; *e*, coupe transversale du bas montrant à droite les deux biseaux du petit tranchant ; *c*, coupe transversale du haut ; *d*, coupe transversale de la région médiane ; *t*, tranchant 986
— 49 bis. Crâne de *Sinanthropus* adolescent (découvert par M. C. Pei le 4 décembre 1929). *a*) Norma verticalis ; *b*) norma facialis ; *c*) norma lateralis dextre ; *d*) norma occipitalis. Ces dessins, faits au dioptographe, montrent les seules parties connues (avec la mandibule) de la tête osseuse 1026
— 50. *A*, Bylan (Bohême), Hallstattien. Petits instruments de toilette réunis en trousse. *B*, *c* et *d*, Hanoi. Petits instruments actuels de toilette réunis en trousse. *c*, Section transversale de l'extrémité du grattoir de la trousse ; *B*, *d*, extrémité inférieure du cure-oreille, de la trousse *B*, vu de face 989
— 51. Marchépelot (Somme). « Petites cuillères perforées » (Trousse de toilette). Epoque des invasions barbares. 992
— 52. Mur en latérite reliant le coin Nord-Est d'Aṅkor Thom au coin Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental. Vestiges découverts au Nord et au Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental. 1120
— 53. Un canal longeant la digue Nord du Bàràỳ Oriental, depuis l'angle Nord-Est de ce bassin jusqu'à la rivière de Siem Rāp 1121
— 54. Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thom 1123
— 55. Vestiges découverts au Sud-Est d'Aṅkor Thom. Ouvrages situés à l'Ouest d'Aṅkor Thom 1125
— 56. Ouvrages situés à l'Est d'Aṅkor Thom 1128

TABLE DES MATIÈRES

Fasc. 1.

I. Le mariage de Draupadī, par P. V. van Stein Callenfels 1

II. Le repêchage de l'âme, avec une note sur les *hồn* et les *phách* d'après les croyances tonkinoises actuelles, par Nguyễn-văn-Khoan . . 11

III. Nampyōki [Naufrage dans le Sud], traduit, avec une introduction et des notes par Mme Muramatsu-Gaspardone. Nampyōki I-V 35

IV. Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa, par R. C. Majumdar 121

V. La chanson de Damsan. Texte et traduction par L. Sabatier 143

NOTES ET MÉLANGES.

I. Aṅkor Vắt, temple ou tombeau ?, par G. Cœdès 303

II. Une prétendue inscription de Prè Rup, par L. Finot. 309

III. Examen du nivellement d'Aṅkor, par H. Parmentier. 310

IV. Le Phnoṃ Bắkhèṅ et la ville de Yaçovarman, par V. Goloubew. A. I, Recherche de l'avenue axiale Est. II, L'avenue axiale Ouest. III, L'avenue Sud. IV, L'avenue Nord. B, Recherches sur la rive droite du Stŭṅ Siemrāp. C, Recherches dans le voisinage du Phnoṃ Bắkhèṅ. D, Exploration des levées de terre constituant le cadre extérieur de l'ancienne ville. E, Sondages et fouilles dans le quartier Sud-Ouest d'Aṅkor Thoṃ 319

V. Le tambour-génie de Đan-nê, par V. Goloubew. 345

VI. Céramique, procédés anciens de décoration, par M. Colani. Raquettes de potiers en schiste. Cachets (?) ou matrices (?) pour décoration céramique (?). 349

VII. Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Trản-ninh (Haut-Laos), par M. Colani. Nécropoles et mobiliers funéraires. Groupe de jarres de Ban Ang. Groupe de jarres du Champ d'aviation de Lat Sên (Kêu Sui) et de Ban Sua. Ban Sôt (Ban Xot). Ban Si. Ban Na Sêu. Au kilomètre 469,200 (route coloniale n° 7). Au kilomètre 473,700. Champs de pierres funéraires près de Luang P'răbang. Observations générales 355

VIII. Cultes indiens et indigènes au Champa, par P. Mus. L'Inde pré-âryenne et l'Asie des Moussons. La religion védique et le brâhmanisme. La synthèse hindouiste. Formes actuelles des cultes chams. Les *kut*. Le culte cham des *liṅga*. Survivances et profondeur de l'influence indienne au Champa. 367

CHRONIQUE DE L'ANNÉE 1932.

INDOCHINE FRANÇAISE. Ecole Française d'Extrême-Orient 411

Tonkin 487

J. Y. CLAEYS, [Rapport sur la conservation des monuments historiques et sur le résultat de ses différentes inspections,] p. 487. Région de Cao-bằng, p. 488. Environs de Hanoi, p. 488. Province de Hải-dương, p. 490. Province de Hà-nam, p. 490. Eglise de Phát-diệm, p. 490. — LE BAILLY, 4e Territoire militaire, p. 491. — Congrès de Préhistoire, p. 492.

Annam 493

J. Y. CLAEYS, [Rapport sur la] province de Thanh-hoá, p. 493. Kjökkenmödding de Đà-bút, p. 494. Province de Đồng-hới, p. 494. A Huế, p. 494. Quảng-nam, p. 495. Poulo Canton et Culao Cham, p. 495. Divers, p. 498. — ID., Le retour de S. M. Bảo-đại (Prince Vĩnh-thụy), septembre 1932, p. 498.

Cochinchine 514

J. Y. CLAEYS, [Rapport sur la province de Biên-hoà, p. 514.

Cambodge 514

Aṅkor. Práḥ Khăn, p. 514. — Prè Rup, p. 515. — Bàyon, p. 516. — Terrasse du Roi Lépreux, p. 516. — Vestiges inédits, p. 516. — Travaux d'entretien, p. 517. — Bantāy Srĕi, p. 518. — Dépôt d'Aṅkor Thoṃ, p. 520. — Collaboration de la Marine de Guerre aux travaux d'Aṅkor, p. 520. — Enquêtes iconographiques, p. 521. — Recherches relatives à l'emplacement de la première ville d'Aṅkor, p. 521. — Concours du Service forestier, p. 521. — Commission de déclassement, p. 521. — Classement de la cascade du Phnoṃ Kulên, p. 521. — G. TROUVÉ, [Rapport sur le] dégagement des temples de Práḥ Kô à Rolûoḥ, p. 522. Dégagement du Kròl Romās, près de la Cascade du Phnoṃ Kulèn, p. 524. Les Pràsàt Sup Tiep Pi, p. 524. Prei Pràsàt (près de l'angle Sud-Est du Bàràỳ Oriental), p. 525. Abri de la cinquième stèle du Bàràỳ Oriental, p. 526. Pràsàt Kŏmnăp, p. 526. Pràsàt Kŏmnăp Kañčan Črou, p. 526. Pràsàt Kas Ho, p. 526. Pràsàt Ak Yoṃ, p. 527. Năk Tà Norāy, p. 527. Chaussée khmère et Spān Thoṃ, p. 528. Spān Kaèk, p. 528. Mur d'enceinte, p. 528. — Missions et tournées, p. 528. — Epigraphie, p. 529. — Institut bouddhique et Bibliothèque Royale, p. 532. — Ecole Supérieure de pâli, p. 532.

Laos 533

G. TROUVÉ, [Rapport sur les] monuments khmèrs au Laos, p. 533. Inscription de Thăm Lek, p. 533. Inscriptions de Văt Luông Kău, p. 533. Vestiges situés au sommet du Ph'u Malong, p. 533. — J. Y. CLAEYS, [Rapport sur un voyage au Laos,] p. 533. — [Th'at Mương Kău,] p. 534. — Th'at Luong, p. 534.

ETRANGER 534

Mission Citroën Centre-Asie, p. 534.

Indes Néerlandaises 536

Siam 536

R. LINGAT, Cent cinquantième anniversaire de Bangkok, p. 536. Instauration du régime constitutionnel, p. 541.

NÉCROLOGIE.

Paul Doumer (L. Finot), p. 549. — Charles Batteur (H. Parmentier), p. 552. — Le R. P. E.-M. Durand (Id.), p. 554. — Jean Bouchot (G. Naudin), p. 557. — Le R. P. Max de Pirey (Nguyễn-văn-Tò), p. 560. — Samdăč Čakrĕi Péč Pŏn (G. Cœdès), p. 561.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS 563

Fasc. 2.

Barabuḍur. Les origines du stūpa et la transmigration, Essai d'archéologie religieuse comparée, par P. Mus (suite). 5e partie, La valeur cosmique du stūpa. Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie. Appendice. Les sept pas du Buddha et la doctrine des Terres pures. . . 577

NOTES ET MÉLANGES.

I. Briquets en fer, par M. Colani. 981
II. Hache (?) pédiforme, par M. Colani 985
III. Trousses de toilette hallstattienne et actuelle, par M. Colani 988

BIBLIOGRAPHIE.

Indochine française. *Cte F. Bernard*, A l'Ecole des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor (G. Cœdès), p. 993. — *H. Marchal*, Archæological Guide to Angkor (Id.), p. 993. — *Ch.-Nath*, Kaccāyanūpatthambhaka, II (Id.), p. 994. — *E. Ménétrier*, Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli (Id.), p. 994. — *Trần-trọng-Kim*, Nho-giáo, II et III (E. Gaspardone), p. 997. — Việt-nam tự-điển, VIII-XII (Nguyễn-văn-Tò), p. 997. — *H. Gouillon*, Méthode pratique de prononciation annamite (Id.), p. 998. — *G. Cordier*, Etude sur la littérature annamite. Première partie, Considérations générales (Id.), p. 999. — *Bửu-Cân*, Hán-Việt thành-ngữ (Id.), p. 1000. — *G. Cordier*, Langue chinoise écrite (Id.), p. 1000.

Siam et Indonésie. *Luáng Borĭban Burĭph'ăn*, Boraṇăvătthŭsăthán năĭ Săyám, I (G. Cœdès), p. 1001. — *R. A. Kern*, Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya (Id.), p. 1001. — *G. Ferrand*, Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Baṅka (Id.), p. 1001. — *J. W. J. Wellan*, Çrīwijaya (Id.), p. 1002.

Inde et Bouddhisme. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1931 (G. Cœdès), p. 1007. — *J. Hackin*, L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I, Archéologie bouddhique (Id.), p. 1008. — *R. Sewell*, The historical inscriptions of Southern India

(collected till 1923) and outlines of political history (ID.), p. 1008. — *St. Kramrisch*, Indian sculpture (ID.), p. 1009. — *Batakrishna Ghosh*, Les formations nominales et verbales en p du sanskrit (ID.), p. 1010. — *Harṣa*, Ratnāvalī. Texte traduit par *Maurice Lehot* (ID.), p. 1010. — *S. Lévi*, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. *Id.*, Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa. *Id.*, Fragments de textes koutchéens (ID.), p. 1011. — *A. von Staël-Holstein*, The Kāçyapaparivarta. *Id.*, A Commentary to the Kāçyapaparivarta (E. GASPARDONE), p. 1012. — *F. Weller*, Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta (ID.), p. 1012. — *G. V. Ramamurti*, English-Sora dictionary (G. CŒDÈS), p. 1013.

Chine. *A. Mostaert* et *A. de Smedt*, Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental, 1ère-3e partie (E. GASPARDONE), p. 1014. — Fossil man in China. The Choukoutien Cave Deposits with a Synopsis of our Present Knowledge of the late Cenozoic in China, by *Davidson Black*, etc. (M. COLANI), p. 1015. — *Date Mitsuyoshi*, Nihon jiin hō ron (KIM YUNG-KUN), p. 1033.

Généralités. Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier (G. CŒDÈS), p. 1034. — *P. Camena d'Almeida*, Etats de la Baltique, Russie (Ch. ROBEQUAIN), p. 1039. — *R. Blanchard*, Asie occidentale (ID.), p. 1039. — *F. Grenard*, Haute Asie (ID.), p. 1039.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE. Ecole Française d'Extrême-Orient. 1045
Tonkin 1106
Annam 1109
Cochinchine. 1110
Cambodge 1111

H. PARMENTIER, Examen du levé d'avion du Parc d'Aṅkor par le Cne GOUËT, p. 1111. — Bàyon, p. 1116. — Phĭmānàkàs, p. 1118. — Prè Rup, p. 1118. — Terrasse bouddhique inédite, p. 1119. — Yaçodharapura I, p. 1119. — G. TROUVÉ, [Rapport sur les chaussées et canaux autour d'Aṅkor Thoṃ,] p. 1120. Mur en latérite reliant le coin Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au coin Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental, p. 1120. Vestiges découverts au Nord et au Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental, p. 1120. a) L'adduction d'eau du Bàràỳ de Práḥ Khăn, p. 1120. b) Un édicule en grès. c) Une levée de terre reliant la digue Nord du Bàràỳ Oriental à la digue Sud du Bàràỳ de Práḥ Khăn, p. 1122. d) Un canal reliant deux méandres de la rivière de Siem Rāp, p. 1122. e) Un canal longeant la digue Nord du Bàràỳ Oriental, depuis l'angle Nord-Est de ce bassin jusqu'à la rivière de Siem Rāp, p. 1122. Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thoṃ, p. 1124. Vestiges découverts au Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ, p. 1124. Ouvrages situés à l'Ouest d'Aṅkor Thoṃ, p. 1126. Ouvrages situés à l'Est d'Aṅkor Thoṃ, p. 1127. — Praḥ Kô, p. 1128. — G. TROUVÉ, [Rapport sur le dégagement du] Pràsàt Ak Yoṃ, p. 1129. Sanctuaire

d'angle Sud-Est, p. 1131. Sanctuaire d'angle Sud-Ouest, p. 1131. Sanctuaire intermédiaire Sud, p. 1131. Pyramide, p. 1131. — Bantāy Srĕi, p. 1133. — G. Trouvé, [Rapport sur le] Prasat Prei Danhom, p. 1133. Prasat Slakek (Kuk Sla Kek) et Prasat Laboeuk Donab, p. 1134. Prasat Ô, ou Prasat Phum Ô, p. 1134. Prasat Prei, p. 1134. Prasat Bĕn Nord, p. 1135. Prasat Bĕn Sud, p. 1135. Prasat Prei Kmeñ, p. 1135. Vestiges inédits situés vers l'angle Sud-Ouest du Bāray Occidental, au Sud de la route coloniale 1 bis, p. 1136. Fosse inédite, p. 1136. Terrasse inédite, p. 1136. — Epigraphie, p. 1137.

Laos 1138

Th'at Luong, p. 1138. — Văt C'ieng Vè, p. 1138. — Préhistoire, p. 1138. — S. Karpelès, [Rapport sur une tournée au Laos en 1933,] p. 1138.

Relations étrangères.

France 1145
Syrie 1146
Angleterre 1146
Belgique 1146
Hollande 1146
U.R.S.S. 1146
Hongkong 1146
Nouvelle-Zélande 1146

NÉCROLOGIE.

E. Lunet de Lajonquière (H. Parmentier), p. 1147. — Raymond Deloustal (G. Cordier), p. 1151.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. 1155

INDEX ANALYTIQUE 1173

ERRATUM. 1215

TABLE DES ILLUSTRATIONS. 1221

TABLE DES MATIÈRES. 1225

Le Directeur Gérant : G. Cœdes.