



LE CULTE DU BOUDDHA D'ÉMERAUDE

par

R. LINGAT

Il existe, comme on sait, différentes versions de la légende du Bouddha d'émeraude rédigées soit en pâli soit en langue indigène.

On connaît deux versions pâlies, le *Ratanabimbavamsa* et l'*Amarukaṭaḥubbuddharūpanidāna*, auxquelles il faut ajouter un chapitre de la *Jinakālamālinī* consacré à l'histoire de la fameuse statue.

Le texte du *Ratanabimbavamsa*, accompagné d'une traduction siamoise, a été publié en 1913 par les soins de la Bibliothèque Vajirañña⁽¹⁾. Son auteur, le bhikkhu Brahmārājapañña, vivait, d'après le colophon, à Sirijanālaya, soit Çri Sāte'ānalāi, la capitale jumelle de Sūkhōtāi. Une mention portée à la fin de la troisième partie indique que l'ouvrage a été terminé le jeudi, 10^e jour de la lune croissante du 5^e mois de l'année du Coq, sans indication de millésime. Comme le récit s'arrête au moment de l'installation de la statue à Lāmpang, l'ouvrage ne saurait être antérieur à la seconde moitié du xv^e siècle.

L'*Amarukaṭa* est l'œuvre d'Ariyavamsa, qui a aussi écrit en pâli l'histoire d'une autre statue, non moins célèbre que le Bouddha d'émeraude, le Prah Bang. Cet ouvrage est encore inédit dans sa langue originale, mais il en existe une traduction siamoise qui a été insérée par le roi Chulalongkorn dans son livre *Rājakaravyānusa* consacré à la cérémonie de la prestation du serment et publié en 1920 par les soins de la Bibliothèque Vajirañña⁽²⁾. D'autre part, l'ouvrage pâli dont M. C. Notton vient de donner une traduction sous le titre *The Chronicle of the Emerald Buddha*, n'est autre que l'*Amarukaṭa*⁽³⁾. Toutefois, il convient d'observer que la traduction de M. C. Notton, faite sur le *nissaya* yuen, contient de-ci de-là des données étrangères au texte pâli, tout comme la traduction siamoise du reste, de telle sorte que, pour une étude approfondie de la légende, ces deux traductions ne dispensent pas de recourir à l'original. Le récit d'Ariyavam-

(1) หนังสือ รัตนพิมพวงศ์, Bangkok, 131 R. K.

(2) พระราชกัณณยานุสร พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๕ ตอนว่าด้วย พระราชพิธีตั้งสัตยาภิเษก, Bangkok, 2463. La traduction occupe les pages 81 à 105.

(3) On trouve un compte rendu de cette traduction dans le Vol. XXXIII du Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.

sa relate les aventures de la statue jusqu'à la mort de Jaya Jettha, roi de Vientiane, en 1571. Il est probable qu'il a été composé à Vientiane dans les premières années qui ont suivi la mort de ce roi.

La *Jinakālamālinī* a été écrite dans le premier quart du xvi^e siècle par un bhikkhu de Chieng Māi, Ratanapañña. Le chapitre relatif au Bouddha d'émeraude se trouve dans la partie que M. G. Cœdès a éditée et traduite dans ses *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*⁽¹⁾.

Ainsi que M. G. Cœdès l'a remarqué, ces trois versions pâlies de l'histoire du Bouddha d'émeraude coïncident, sans qu'on puisse dire que leurs auteurs se soient copiés les uns les autres : " Ils ont plutôt puisé à une source commune, rédigée probablement en langue indigène " ⁽²⁾. Si la *Jinakālamālinī* et le *Ratanabimbavamsu* peuvent être regardés comme des œuvres contemporaines, il n'en est plus de même pour l'*Amarakaṭa* qui est postérieur d'au moins un demi siècle à la *Jinakālamālinī*. Etant donné cette différence entre les dates des trois rédactions et la diversité des lieux où ces ouvrages ont été composés, il est permis de douter qu'une source littéraire unique soit bien à la base des trois récits, et la concordance des trois versions doit être plutôt attribuée à l'homogénéité des traditions touchant les avatars du Bouddha d'émeraude. Mais il ne paraît guère douteux, en revanche, que les auteurs des versions pâlies aient travaillé sur des matériaux indigènes. Cela est certain pour l'auteur du *Ratanabimbavamsu* qui le déclare expressément au début de son ouvrage. Pour l'*Amarakaṭa*, il semble même qu'on soit en possession de l'une des sources indigènes mises à contribution par l'auteur. Une bonne partie de cet ouvrage, en effet, n'est guère que la traduction d'une chronique laotienne dont il va être question bientôt. Le fait que les versions pâlies ont leur source dans des récits en langue du pays est intéressant à retenir, car il conduit à penser que, sous le pieux habillement du pâli, c'est avant tout à de vieilles traditions locales que l'on a affaire.

Pour la même raison, les versions indigènes sont, au même titre que les versions pâlies, indispensables à connaître pour l'étude de la légende. Elles méritent même, à certains égards, une attention plus grande encore, car elles peuvent nous avoir conservé des traditions que

(1) BEFEO, XXV, 1-2, p. 54-56 et 112-115.

(2) *Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thaï*, BEFEO, Vol. XV, 3, p. 8.

les auteurs pâlis, soucieux uniquement d'édifier leurs lecteurs, avaient intérêt à dissimuler. Malheureusement, ces recensions indigènes, à une seule exception près, n'existent qu'en manuscrits, et ne sont connues que fort imparfaitement. On doit donc féliciter M. C. Notton d'avoir donné, en appendice à sa traduction de l'*Amarakaṭa*, d'assez copieux extraits des manuscrits qu'il possède. Ce n'est certes pas la partie la moins estimable de son travail. On regrettera, toutefois, qu'il n'ait cru devoir fournir de ces sources manuscrites qu'un signalement des plus rudimentaires⁽¹⁾. L'auteur du *P'ongsāvādan Yonōk*, d'autre part, a utilisé un certain nombre de versions laotiennes, non autrement identifiées, dont il a résumé les faits essentiels⁽²⁾.

La plus répandue au Siam de ces versions en langue du pays est celle qui a été éditée, dès 1869, à la suite des *Annales du Nord* sous le titre *Histoire du Bouddha d'émeraude de Luang Prabang* et reproduite en 1912 dans le premier volume des *Prāc'īm Pongsāvādan*⁽³⁾. Comme le titre l'indique, cette compilation a été faite sur des documents provenant de Luang Prabang. Elle conduit le récit jusqu'à l'installation de la statue à Vientiane et se termine à la mort de Jaya Jetṭha, comme l'*Amarakaṭa* dont elle paraît avoir été l'une des sources.

Il convient de mentionner enfin le *Puṇ Pra Kēo* conservé à la Bibliothèque royale de Luang Prabang. A en juger d'après l'analyse sommaire qu'en a donnée M. L. Finot⁽⁴⁾, ce récit paraît correspondre dans ses lignes essentielles à l'*Histoire* dont il vient d'être parlé, mais il s'arrête à l'arrivée de la statue à Luang Prabang, un quart de siècle plus tôt.

(1) Et parfois trompeur. Ainsi, la source qu'il désigne par les mots "Siamese MS" n'est autre que le récit bien connu et plusieurs fois imprimé qui va être mentionné.

(2) เรื่องพงษาวดารโยนก, p. 246-248.

(3) ประชุมพงษาวดาร ภาคที่ ๑, p. 79-112. Mais les éditeurs ont cru bien faire en retranchant du titre les mots qui indiquaient la provenance laotienne de l'original. Une réédition du volume publié en 1869 avait paru en 113 R. K. (1894) sous le titre พระราชพงษาวดารเหนือ แลตำนานพระแก้วมรกตเมื่อครั้งหลวงพระบาง.

(4) *Recherches sur la littérature laotienne*, BEFEO, XVII, 5, p. 151.

Cette documentation, malgré les lacunes qui ont été signalées, est cependant assez abondante et variée pour qu'on soit fondé à entreprendre une étude d'ensemble de la légende et à aborder le problème de sa formation.

L'histoire du Bouddha d'émeraude peut être divisée en trois périodes : 1°. Une période légendaire ou pseudo-historique qui va de sa fabrication à son installation à Cieng Rai ; 2°. Une période laotienne qui va jusqu'à la fin de son séjour à Vientiane ; 3°. Une période siamoise qui va de la prise de Vientiane par les Siamois jusqu'à nos jours⁽¹⁾.

Toutes les versions attribuent à Nāgasena, l'interlocuteur du roi Milinda, l'idée de faire une statue du Bouddha avec une pierre précieuse douée de pouvoirs surnaturels. Cette pierre lui est fournie par Indra lui-même qui va en personne au Vipulapabbata la demander aux Kumbhandas, et elle est taillée par Vissukamma, le Vulcain indou. L'évènement est placé 500 ans après la mort du Bouddha⁽²⁾. La statue est d'abord installée dans le monastère de Nāgasena, l'Asokārāma, situé près de Pupphavati (Bénarès) d'après J, ou dans la ville de Pāṭaliputta selon les autres versions. Trois cents ans après, sous le règne d'un roi appelé Siridhammakitti, elle fut transportée à Ceylan où elle demeura 400 ans d'après J, ou 200 ans d'après les autres versions. A cette date, elle fut généreusement donnée par le roi de Ceylan à Anuruddha, roi de Pagan, qui avait envoyé à Ceylan une mission religieuse chargée de rapporter une copie fidèle des Écritures pour le clergé de son royaume. Mais le vaisseau qui la transportait à Pagan avec une partie des Écritures fut emmené à Angkor Thom⁽³⁾. Le roi Anuruddha, quand il eut connaissance du fait, s'empressa de se rendre à Angkor Thom. Il obtint la restitution des Écritures, mais il oublia de réclamer le Bouddha d'émeraude, oubli assurément stupéfiant, mais sur lequel il y a accord complet entre toutes nos versions. La statue resta dans la capitale khmère jusqu'au jour où

(1) Les diverses versions seront désignées de la manière suivante : R : *Ratanabimbavamsa*, A : *Amarakaṭa*, J : *Jinakālamālīnī*, LP : *Histoire du Bouddha d'émeraude de Luang Prabang*, PY : *P'ongsāwādan Yonk*.

(2) Sauf PY qui le place 700 ans après le Nirvāna.

(3) Appelé, selon les versions, Mahānagara (J), Indapatha (A et LP) et Nijapura ou -nagara (R).

une grande inondation, châtement d'une injustice du roi ⁽¹⁾, détruisit la ville. Des habitants transportèrent la statue dans un autre pays⁽²⁾. Dans la suite, un roi d'Āyūth'ya, appelé Ādittarāja ou Ādityarāja, s'empara d'Angkor Thom et ramena la statue dans sa capitale, où elle resta de nombreuses années. Puis, la statue tomba dans la possession du roi de Kāmp'êng Prēt. Durant le séjour de la statue dans cette ville, certaines versions (LP et PY) introduisent un épisode qui la fait aller, pour un an et neuf mois, à Lāvo où régnait, nous dit-on, un fils du roi de Kāmp'êng Prēt. De Kāmp'êng Prēt, la statue passa à C'ïeng Rai.

Les érudits siamois, à commencer par le roi Mongkut, font bon marché de cette première partie de l'histoire du Bouddha d'émeraude. Il est aisé de voir à l'aspect de la statue que la matière dont elle est faite n'est pas de l'émeraude. Le roi Mongkut croyait y reconnaître une variété de jade, et il en concluait que la pierre avait été apportée de Chine. D'autre part, il estimait que la statue appartient par sa facture à une ancienne école laotienne, nommément celle de C'ïeng Sên. Il suppose donc que la pierre fut acquise par un puissant prince laotien qui, par dévotion, la consacra au Bouddha⁽³⁾. Cette hypothèse est couramment, on peut même dire officiellement, admise aujourd'hui au Siam. La critique moderne ne peut que constater l'exactitude de l'observation du roi Mongkut en ce qui concerne le style de la statue. Cette dernière a bien les caractéristiques assignées à l'école de C'ïeng Sên, mais certains traits, comme la position des jambes, la longueur de l'écharpe, ne permettent de lui attribuer

(1) A et PY appellent ce roi Sena, LP Senaka.

(2) Au Nord, disent A et LP, à plus de trois mois au Nord, précise PY. Cependant, toutes les versions s'accordent à dire que la statue fut enlevée de la ville même d'Angkor Thom par le roi d'Āyūth'ya. LP semble avoir senti la difficulté ; il explique que le roi d'Āyūth'ya, aussitôt après son entrée dans Angkor, fit rechercher la statue et, après l'avoir retrouvée, l'emporta dans sa capitale.

(3) Cette critique destructrice de la légende se trouve exposée, assez curieusement semble-t-il, dans une Proclamation qui était lue solennellement chaque année dans la Chapelle du Bouddha d'émeraude à l'occasion de la cérémonie de la prestation du serment. Ce texte a été imprimé plusieurs fois, notamment à la suite de la traduction du *Ratanabimbavamsa* mentionnée plus haut et dans le recueil des Décrets relatifs aux cérémonies royales (ประกาศการพระราชพิธี), Bangkok, 2459 (1916), I, p. 1-20.

qu'une ancienneté fort relative, soit au plus tôt la fin du XIV^e siècle⁽¹⁾. Quant à la substance dans laquelle elle est taillée, il serait bien imprudent de se prononcer, étant donné l'impossibilité où l'on est d'examiner la statue de près. Le même roi Mongkut, dans une note qu'il a communiquée à Sir John Bowring et que celui-ci a reproduite dans son livre⁽²⁾, déclare que la statue est en jaspé. Il est peu vraisemblable que le roi Mongkut ait confondu le jade et le jaspé. En présence de cette hésitation de la part d'un observateur aussi privilégié, il est permis d'avancer une hypothèse qui aurait peut-être satisfait le roi Mongkut lui-même, car elle ne contredit en rien ses conclusions, bien au contraire⁽³⁾. On trouve à Nàn, en plein pays laotien, une prase qui offre la même apparence que la pierre dans laquelle le Bouddha d'émeraude est taillé⁽⁴⁾. Il est donc possible que cette magnifique gemme ait été découverte dans la région même où on devait la travailler.

Si les séjours de la statue dans l'Inde et à Ceylan sont purement légendaires, il n'empêche que certains traits du récit ne soient intéressants à relever à divers points de vue, et notamment par ce qu'ils révèlent des tendances des milieux où se forma, autour des données originaires, la légende qui nous a été transmise. Ainsi, le souvenir, conservé dans toutes les versions, de la réforme religieuse opérée au Pégou par le roi Anuruddha, l'épisode de la mission envoyée par ce roi à Ceylan, si complaisamment développé dans A, dénotent un désir significatif d'exalter la tradition cinghalaise, considérée comme l'expression la plus pure du bouddhisme, et de marquer

(1) On a reproduit en frontispice une photographie montrant la statue dépourvue de ses ornements. C'est ainsi qu'il convient de la considérer pour juger du style auquel elle appartient, puisque les ornements dont elle est aujourd'hui parée sont de date récente.

(2) *The kingdom and people of Siam*, I, p. 316.

(3) Cette hypothèse m'a été suggérée par notre Président, le P'aya Indramontri (F. H. Giles).

(4) Cette pierre se trouve, pour préciser, à quelque quatre-vingts kilomètres au N.-E. de Nàn. Les habitants de la région en font des bagues. Il y a une quinzaine d'années, un Birman sollicita du gouvernement siamois l'autorisation de prospecter le site, mais il ne donna pas suite à son projet. M. Schweisguth a rapporté d'un voyage récent à Nàn un spécimen de la pierre. C'est une variété de quartz d'un vert sensiblement plus clair que le Bouddha d'émeraude. J'ignore s'il en existe des variétés plus foncées. Le Laboratoire municipal de Bangkok, qui a bien voulu en faire l'analyse sur ma demande, n'a pas pu préciser à quel métal était due la coloration verte.

en même temps l'orthodoxie de l'Église pégonane. Or, on sait que, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, c'est par le Pégou que l'influence cinghalaise se faisait sentir au Laos et dans les royaumes t'xi. C'est à ce moment là précisément que le thera Sumana, ordonné au Pégou par un moine venu de Ceylan, entreprit de prêcher la pure doctrine au Laos : mission qui devait faire époque dans l'histoire religieuse de ce pays⁽¹⁾. On ne peut manquer d'observer que notre légende contient l'écho du grand mouvement de réforme qui devait triompher complètement au XV^e siècle. On doit aussi remarquer le synchronisme entre le début de ce mouvement et la date probable du Bouddha d'émeraude.

D'un autre côté, on ne peut rejeter *a priori* dans le domaine de la légende les données de nos chroniques qui ont pour théâtre le sol indo-chinois. On doit constater d'abord que nos chroniques sont toutes d'accord pour faire passer la statue successivement par Angkor, Āyūth'ya et Kāmpēng P'ēt avant de la faire aller à C'rieng Rai. Il serait intéressant de pouvoir déterminer l'époque à laquelle nos chroniqueurs situaient ces déplacements, mais il faut avouer que cela n'est pas aisé, car aucun d'eux ne brille par la précision. Toutefois, une tradition très forte, puisqu'elle est représentée par toutes nos chroniques, a conservé le nom du roi d'Āyūth'ya, Ādittarāja ou Ādityarāja, qui enleva la statue d'Angkor Thom. Mais qui était cet Ādittarāja ? M. G. Cœdès pense qu'il pourrait bien s'agir d'un des premiers souverains qui ont régné à Āyūth'ya. Si l'on rapproche nos récits d'autres récits analogues dont il sera parlé plus bas, tels que le *Sihinganiḍāna* qui décrit les aventures du Praḥ Sihing, statue du Bouddha dont la destinée se confondit souvent avec celle du Bouddha d'émeraude, on est, en effet, conduit à voir dans l'Āyūth'ya de notre légende l'ancienne capitale du Siam. L'arrivée du Bouddha d'émeraude sur le territoire siamois serait alors à placer dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Toutefois, le nom d'Ādittarāja ne figure pas dans les Annales siamoises, non plus du reste que dans le *Sihinganiḍāna*, de telle sorte que l'identification reste douteuse. De son côté, l'auteur de PY voit dans notre Āyūth'ya la capitale d'un royaume situé dans la partie septentrionale du Siam, sans nous dire où il a pris cette donnée nouvelle. M. C. Notton, à son tour, propose d'identifier notre Ādittarāja avec Ditta, souverain du royaume mon

(1) G. Cœdès, *Documents*. . . , p. 31-32.

de Haripuñjaya, qui fut en effet en guerre avec les Cambodgiens et qui eut pour successeur Ādittarāja avec qui il a été quelquefois confondu⁽¹⁾. L'Āyūth'ya de notre légende serait alors Lāmpun, et l'époque que nos chroniqueurs avaient en vue le milieu du XII^e siècle. Il faudrait alors attendre deux siècles avant d'arriver à l'étape suivante, deux siècles sans histoire pour le Bouddha d'émeraude, malgré les événements qui traversèrent l'existence du royaume de Haripuñjaya. Une chronique de C'iang Mǎi citée par M. C. Notton (p. 39) nous apprend, en effet, que la statue fut transportée d'Āyūth'ya à Kāmp'êng P'ët par un roi appelé Rāmarāja, qui eut pour successeur P'āya Rāma Sām P'āya. Si Rāmarāja n'a pas laissé de trace dans l'histoire, du moins comme roi de Kāmp'êng P'ët, celui qui nous est donné pour son successeur, P'āya Sām P'āya, est un personnage bien connu, en raison notamment de ses rapports avec le roi de C'iang Rai, Mahābrahmā. J qui l'appelle Tipaññamacca,—nom qui n'est que la traduction pâlie de P'āya Sām P'āya,—le fait vivre dans la seconde moitié du XIV^e siècle. La statue ayant été apportée à Kāmp'êng P'ët par son prédécesseur, l'événement ne peut donc guère être placé que vers le milieu du même siècle. Si l'identification proposée par M. C. Notton est à retenir, il faudrait donc constater un sérieux hiatus dans les traditions concernant les premières tribulations du Bouddha d'émeraude sur le territoire siamois. Cela n'est certes pas une raison suffisante pour écarter cette identification, mais cela tendrait bien à faire rejeter dans un passé quasi légendaire et complètement inaccessible, les événements qui se sont déroulés avant le milieu du XIV^e siècle. Si, d'autre part, on revient à l'identification qui paraît la plus naturelle, c'est-à-dire si l'on voit dans Ādittarāja l'un des premiers souverains siamois, il faut admettre qu'une fois enlevée aux Cambodgiens, la statue a connu une existence extrêmement mouvementée, puisque, dans un intervalle de temps qui ne saurait excéder vingt ans, elle aurait passé successivement entre les mains des rois d'Āyūth'ya, de Kāmp'êng P'ët et de C'iang Rai sans parler d'un séjour possible à Lāvo. Cela non plus du reste n'aurait rien d'in vraisemblable si l'on se rappelle qu'après la réduction du Cambodge, la lutte contre Kāmp'êng P'ët et les royaumes laotiens du Nord constitue le fait le plus saillant des premières pages des Annales

(1) En réalité, Dittarāja et Ādittarāja sont généralement présentés comme un seul et unique personnage; il n'y a que la *Jinakālamālini* qui en fasse deux rois successifs (V. G. Cœdès, *Documents*, . . . , p. 25).

siamoises. Les premiers déplacements de la statue sur le territoire siamois présenteraient alors en raccourci une image assez exacte des rivalités politiques en présence dans la seconde moitié du XIV^e siècle, c'est-à-dire à l'époque immédiatement antérieure à celle à laquelle la statue paraît appartenir par sa facture.

Après l'installation de la statue à Cieng Rai, nous marchons sur un terrain plus sûr, ou plutôt beaucoup mieux connu. Toutes les chroniques, en effet, attribuent à Mahābrahmā⁽¹⁾, personnage historique, la gloire d'avoir introduit le Bouddha d'émeraude au Laos. On peut avec confiance accepter pour cet événement la date de 1370 fournie par J.

Mais pour l'étape suivante, on se trouve en présence de deux traditions divergentes. L'une, représentée par A et LP, fait aller la statue directement de Cieng Rai à Cieng Mǎi, l'autre, représentée par R et J, lui fait faire un long séjour à Lāmpang avant d'être installée à Cieng Mǎi⁽²⁾. La première tradition, il faut l'avouer, manque de certitude et d'homogénéité. D'après LP, la statue aurait été enlevée de Cieng Rai par un roi de Cieng Mǎi qui n'est pas nommé, mais dont on nous dit qu'il était l'oncle du roi de Cieng Rai. L'événement semble être placé en l'an 2000 du Nirvāna, soit 1457 A. D., mais ce passage est rédigé si maladroitement qu'on ne peut pas affirmer que le chroniqueur ait bien entendu rapporter la date à l'arrivée de la statue à Cieng Mǎi. A, dans le texte original, est encore plus imprécis. Il ne fournit aucune indication sur le roi de Cieng Mǎi qui a emporté la statue. Mais il paraît placer l'événement du vivant même de Mahābrahmā, roi de Cieng Rai. Le traducteur yuen suivi par M. C. Notton et le traducteur siamois de la version du roi Chulalongkorn n'hésitent pas à compléter le texte pâli en identifiant le roi de Cieng Mǎi avec Ku'na qui était bien le contemporain de Mahābrahmā, son suzerain. Il est probable que A a eu plutôt en vue Sēn Mu'ong Ma, le fils et successeur de Ku'na, qui, en effet, s'empara de Cieng Rai à la fin du XIV^e siècle ou au début du siècle suivant. Mais l'auteur de A a tenu quand même à faire figurer dans son récit la date 2000 du Nirvāna, sans y rattacher aucun événement, il est vrai. On se demande alors ce que cette date vient faire ici. D'autre part, Sēn Mu'ong Ma était le neveu, et non pas l'oncle, de Mahābrahmā, ce qui renverse le rapport de parenté mentionné par LP. On ne peut

(1) Sauf R qui appelle ce roi Dhammarāja.

(2) L'auteur de PY connaît les deux traditions et les rapporte l'une et l'autre.

attribuer ce renversement de parenté à une inadvertance du chroniqueur, car une version rapportée par PY déclare de nouveau que le roi de Čieng Mǎi qui s'empara de la statue et qui est ici appelé Buddhavaṃsa, était l'oncle du roi de Čieng Rai. Il ne saurait donc s'agir d'un épisode de la prise de Čieng Rai par Sĕn Mu'ong Ma. On entrevoit du reste comment la confusion a pu naître : Sĕn Mu'ong Ma enleva de Čieng Rai le Prah Sĭhĭng, dont la légende, comme on l'a remarqué, coïncide en partie avec celle du Bouddha d'émeraude. En faisant passer cette dernière statue à Čieng Mǎi du vivant de Mahābrahmā, il est possible que l'auteur de A ait confondu les deux légendes. Mais alors il a éprouvé de grandes difficultés à descendre jusqu'à la date 2000 qui lui était imposée par ses sources, et il s'en est tiré par l'artifice que nous avons indiqué. Il semble donc qu'on soit ici en présence d'une lacune dans les connaissances de nos chroniqueurs, lacune correspondant au séjour de la statue à Lāmpang, et qu'ils ont cherché maladroitement à dissimuler. Toutefois, la tradition qui omet de faire passer la statue à Lāmpang, même si elle n'a pas trouvé de chroniqueur assez habile pour lui donner une chronologie consistante, ne doit pas être écartée sans autre examen. Cette tradition, en effet, est représentée par des versions indépendantes, A et LP d'une part, et PY de l'autre⁽¹⁾. Il ne peut donc pas s'agir seulement de l'ignorance de certains chroniqueurs, mais d'une véritable tradition courante dans certains milieux, et la constatation de l'embarras où se sont trouvés nos chroniqueurs à combler la lacune entre le séjour de la statue à Čieng Rai et son transport à Čieng Mǎi fait pressentir qu'il s'est produit dans cet intervalle de temps un événement qui a jeté quelque obscurité sur son existence pendant de longues années.

La seconde tradition est représentée, comme on l'a dit plus haut, par les récits de R et de J qui concordent parfaitement et qui offrent en outre une chronologie agréablement cohérente. Selon ces chroniqueurs, Mahābrahmā, pour soustraire la statue aux convoitises des ennemis, la fit couvrir d'un mortier de chaux et de sable délayé dans du sucre de palme et du miel, et revêtir ensuite d'une couche d'or. Ainsi rendue méconnaissable, on la plaça, avec d'autres statues, dans un čedi du Wāt Ńarukkhavanārāma, à l'Est de Čieng Rai. C'est pourquoi, dit J, elle échappa à Sĕn Mu'ong Ma après qu'il eut vaincu

(1) Sans parler aussi du *Pu'n Pru K'eo* signalé plus haut, mais LP n'en est peut-être qu'une traduction.

son oncle⁽¹⁾. Peu à peu, le souvenir du Bouddha d'émeraude s'effaça, et quand, en 1443⁽²⁾, le čedi qui le cachait s'effondra⁽³⁾, on ne le reconnut pas dans la statue maquillée qui fut découverte dans les décombres, et l'on se borna à le transporter, avec les autres statues, dans le vihāra du Wāt. Ainsi, à la lacune mystérieuse que nous constatons dans les récits de A et LP, correspond, au moins partiellement, dans les récits qui se font l'écho de la seconde tradition, une longue disparition, non moins mystérieuse, de la statue pourtant célèbre jusque là. On est de nouveau conduit à penser qu'il se cache ici un événement d'une importance capitale dans l'existence de la statue.

Peu de temps après le transport de la statue dans le vihāra du Wāt, une partie de son maquillage tomba, et la pierre précieuse apparut. On reconnut le Bouddha d'émeraude, et l'on célébra sa réapparition dans de grandes fêtes au cours desquelles la statue, comme pour mieux convaincre les fidèles de son identité, manifesta toutes sortes de prodiges. La bruit de la découverte parvint au roi de Čieng Māi, qui ordonna de transférer la statue dans sa capitale. Elle fut placée sur le dos d'un éléphant blanc, et l'on sortit en grand cortège de Čieng Rai⁽⁴⁾. Tout le long de la route, bonzes et laïcs lui rendirent hommage, ceux-là par des prières, ceux-ci par des chants et des danses. Dans les endroits où l'on s'arrêtait, on récitait le Vessantarajātaka. Arrivé à la ville de Jayasaka⁽⁵⁾, l'éléphant qui portait la statue fut incapable d'avancer plus loin; la statue se fit si lourde qu'il tomba à terre sous son poids, en poussant des barrissements effroyables. Le roi de Čieng Māi, comprenant que la statue refusait de se laisser

(1) Cette explication paraît impliquer que la tradition qui ignore le séjour de la statue à Lāmpang était déjà courante au temps de l'auteur de J et qu'il a senti le besoin de la détruire.

(2) Date fournie par le ms de Čieng Māi cité par M. C. Notton, p. 42. J se borne à dire que la statue redevint célèbre sous le règne du roi de Čieng Māi Bilakarāja (Tilakarāja) qui, d'après la même source et le ms de Čieng Māi ci-dessus mentionné, monta sur le trône en 1441. PY place l'événement en 1436, sous le règne de Sām Fāng Kôn, prédécesseur de Tilakarāja. R appelle le roi de Čieng Māi simplement Mahārāja.

(3) Il tomba de lui-même, selon R; il fut brisé par la foudre, d'après PY.

(4) Le ms de Čieng Māi cité par M. C. Notton p. 42, place cet événement dans l'année Dāp Lāu 807, soit 1445 A. D. Mais il faut alors lire Dāp Pāu.

(5) R est seul à donner le nom de cette ville qui reste à identifier.

transporter dans sa capitale, résolut de tirer au sort la ville sur laquelle elle serait dirigée. Le sort désigna Lāmpang. La statue se laissa aisément emporter en palanquin jusqu'à cette ville.

Lāmpang était alors gouvernée par un fonctionnaire que R appelle Sandha. Il fit construire une maison en bois pour loger la statue. Son successeur, Udarasunoma, entreprit de bâtir un *čedi* en briques pour y enfermer la statue. La foudre détruisit le *čedi* en construction. Le successeur d'Udarasunoma, Sumanā⁽¹⁾, fit construire à son tour un vihāra où la statue fut installée et où elle demeura jusqu'en 1481⁽²⁾. A cette date, Tilakarāja, roi de Čieng Māi, la fit transporter sans difficulté dans sa capitale et l'installa dans un pavillon royal situé au milieu de la ville.

La suite des événements se trouve décrite dans A et LP. En 1545⁽³⁾, le trône de Čieng Māi fut offert à Jaya Jettha, fils du roi de Luang Prabang, Bodhisāra, et d'une princesse de Čieng Māi. Trois ans après, Bodhisāra mourut. Ses deux autres fils se proclamèrent rois, l'un à Luang Prabang, l'autre à Vientiane. Jaya Jettha se hâta de se rendre à Luang Prabang pour revendiquer ses droits à la couronne, et, comme il n'avait pas l'intention de revenir s'établir à Čieng Māi, il emporta le Bouddha d'émeraude. En 1551, les habitants de Čieng Māi lui désignèrent un successeur, Mekuti. Jaya Jettha dirigea une armée contre lui. Il s'empara de Čieng Sēn. Mais, devant l'intervention des Birmans en faveur de Mekuti, il renonça à la lutte et revint à Luang Prabang. Il n'y resta que peu de temps. En 1564, il transporta sa capitale à Vientiane, emmenant avec lui le Bouddha d'émeraude qu'il plaça dans une chapelle de son nouveau palais.

Les chroniques siamoises nous permettent maintenant d'achever rapidement le récit. En 1778, Vientiane fut prise par le général siamois Čāu Pāya Māhākṛasāt čū'k. Il s'empara du Bouddha d'émeraude et le ramena à Th'ōnbūri (Bangkok-rive droite), alors

(1) R dit que ce fonctionnaire, s'étant acquis du renom à la guerre, reçut le titre de Narindra; il l'appelle aussi Narissara et Purindra.

(2) Date fournie par J et le ms. de Čieng Māi cité par M. G. Notton, p. 42. Selon PY, Tilakarāja, en 1468, aurait appelé à Čieng Māi le gouverneur de Lāmpang, Mā'n Lōk, qui était son oncle, et lui aurait conféré le titre de Mā'n Lōk Sām Lan; c'est à cette occasion que le Bouddha d'émeraude aurait été transporté à Čieng Māi.

(3) Nous suivons ici A. On sait que les chroniques laotiennes fixent généralement à l'année suivante l'avènement de Jaya Jettha.

capitale du Siam. Le roi P'āya T'āik ordonna au patriarche et à tous les hauts dignitaires de l'Église d'aller recevoir la statue à Sahbūri où elle arriva au début de l'année 1780. Lui-même alla au-devant d'elle jusqu'à Bang Th'ōrāni. Il la fit placer au Wāt Aruṇa, qui était alors compris dans l'enceinte du palais royal. Deux années après, le P'āya T'āik, devenu fou, fut exécuté, et le général Čāu P'āya Māhākṛāsāt ḡ'k monta sur le trône. Le nouveau roi transporta la capitale sur la rive gauche du Ménam. En Mars 1785, il fit déposer la statue dans la chapelle du nouveau palais où elle se trouve encore aujourd'hui. La chapelle, communément appelée Wāt Praḥ Kēu (Wāt du Bouddha de pierre précieuse), porte officiellement le nom de Črīratanaçāstārāma, traduction plus ou moins sanscrite du nom vulgaire. La statue fut d'abord placée à hauteur d'homme sur un autel de forme pyramidale surmonté d'une sorte de dais. Le socle monumental sur lequel cet autel est aujourd'hui posé date du règne de Praḥ Nāng Klāu, troisième roi de la dynastie (1824-1851).

Les chroniques sont fort sobres de détails sur ce qui touche le culte rendu au Bouddha d'émeraude dans les diverses villes qui ont eu la gloire de le posséder. Il n'y a guère que le *Ratanabimbavamsa* qui fasse exception à ce laconisme, mais les informations qu'il nous donne ne se rapportent qu'aux séjours de la statue à Čieng Rai et à Lāmpang. Pour toute la période antérieure, on chercherait vainement dans les chroniques un trait dépassant les banalités habituelles chez les auteurs pâlis.

Le *Ratanabimbavamsa*, récit généralement plus prolix que les autres, décrit avec des détails intéressants le programme des fêtes rituelles observées à Čieng Rai et à Lāmpang. Aussitôt reconnue l'identité de la statue découverte sous les ruines du čedi, le roi de Čieng Rai s'empressa d'aller lui rendre hommage, en répandant sur elle de l'eau parfumée. A sa suite, " tous les habitants de la ville l'ondoyèrent avec de l'eau parfumée. Et quand ceux qui l'ondoyaient étaient doués de bonnes qualités, telles qu'une foi pure, ou s'étaient acquis des mérites par la pratique de l'aumône et des autres vertus, ou avaient toujours rempli leurs devoirs envers leurs parents, ou avaient toujours montré du respect aux membres aînés de leur famille, l'eau dont ils l'ondoyaient se répandait sur tout le corps de la statue,

l'huile qu'ils versaient tombait dans le bol de leur lampe, et leur lampe allumée brillait parfaitement. Quand ceux qui l'ondoyaient étaient des pécheurs, qui avaient commis de mauvaises actions, comme de tuer ou de frapper leurs parents, pas même une goutte de l'eau dont ils l'ondoyaient ne se répandait sur le corps de la statue, l'huile qu'ils versaient ne tombait pas dans le bol de leur lampe, et leur lampe, quoi qu'ils fissent, ne brillait pas. Mais si, s'étant souvenu des péchés qu'ils avaient commis, et ayant reconnu leurs fautes et demandé pardon à leurs père et mère, ainsi qu'à tous ceux qu'ils avaient offensés, ils revenaient ondoyer la statue, l'eau qu'ils versaient se répandait sur tout le corps de la statue, leur lampe allumée brillait parfaitement. Ainsi, l'excellente statue, quoique privée de vie, était comme vivante, repoussant les péchés de ceux qui font le mal, accueillant les mérites de ceux qui font le bien, elle accomplissait toutes sortes de prodiges. . . »⁽¹⁾.

A Lämpang, le vihāra construit par Sumanā comportait à la place de l'autel un enfoncement (*guhā*) fermé par une porte, où la statue fut déposée. La porte, soigneusement gardée, était ouverte les 8^e, 14^e et 15^e jours de la lune croissante et décroissante pour permettre aux fidèles de déposer leurs offrandes et de faire leurs dévotions. En outre, à une certaine époque de l'année, la statue était sortie de sa niche et installée sur un trône au milieu du vihāra. Les habitants de la ville, précédés par le roi et sa suite, venaient en procession, porteurs de vases remplis de parfum, et ondoyaient la statue. Celle-ci émettait des rayons de lumière, tantôt d'un vert sombre, tantôt jaunes, tantôt blancs. Et, comme à C'ieng Rai, elle discernait les bons et les méchants, refusant de se laisser toucher par l'eau des pécheurs et de donner de l'éclat à leur lampe.

On a vu qu'à C'ieng Māi, le Bouddha d'émeraude fut installé dans un pavillon spécial, dépendant du palais. A Vientiane, il fut placé dans la chapelle du palais royal. Jaya Jetṭha lui offrit, nous disent A et LP, un équipement (*parikkhāra*) complet, notamment un bol d'or, un parasol d'or, une ombrelle d'or, des vases d'or, et tous les ustensiles nécessaires pour le culte, en argent et en or; il lui donna en outre pour la servir cent esclaves femmes et autant d'esclaves mâles.

A Bangkok, le Bouddha d'émeraude est considéré, ainsi qu'on l'a

(1) *Ratanabimbavamsa*, p. 149-150.

dit avec raison, comme le palladium de la dynastie des Cakkri, et il tient, dans le culte officiel et dans la vénération populaire, une place qu'aucune statue du Bouddha ne semble avoir jamais occupée au cours de l'histoire siamoise. Ni le Prah Çrisarvajña, ni le Prah Sihing, les deux statues qui se trouvaient dans la chapelle des rois d'Äyüth'ya, n'étaient particulièrement associés à la fortune de la maison royale et de la nation⁽¹⁾. Les raisons qui, dans la nouvelle capitale, ont fait attribuer ce caractère au Bouddha d'émeraude sont étrangères aux traditions siamoises et probablement toutes personnelles au fondateur de la dynastie des Cakkri. Le roi Prah Pütthä Yôt Fa vouait une vénération spéciale au Bouddha d'émeraude. Il croyait naturellement aux pouvoirs surnaturels de la statue, et le fait qu'elle était venue en sa possession si peu de temps avant son élévation au trône ne pouvait pas lui apparaître comme indifférent. L'importance exceptionnelle qu'il attachait à la possession du Bouddha d'émeraude n'est pas marquée seulement par la place d'honneur qu'il lui attribua dans la chapelle royale, l'appelant de la sorte à présider à toutes les grandes cérémonies religieuses, ainsi qu'aux actes de dévotion privée du souverain. Elle se manifeste encore dans le nom qu'il donna à la nouvelle capitale. Les mots *pavararatanakosindra* qui entrent dans la composition de ce nom et qui y précèdent même les titres hérités des anciennes capitales, se rapportent, en effet, à la présence à Bangkok du célèbre joyau⁽²⁾. Ainsi, le roi se plaçait, lui et son royaume, sous la protection du Bouddha d'émeraude. Les princes vassaux et

(1) Le Prah Çrisarvajña est une statue du Bouddha debout, du style de Sūkhót'ai, fondue sous le règne de Rāmadhipati II (1491-1529). Retrouvée dans les ruines de la chapelle après la destruction d'Äyüth'ya par les Birmans, elle fut transportée à Bangkok et ensevelie sous le premier des grands stupas du Wät P'o. Le Prah Sihing fut apporté de Ç'ieng Māi à Äyüth'ya en 1662; restitué à Ç'ieng Māi par les Birmans après la prise d'Äyüth'ya, il fut repris par les Siamois en 1795; il se trouve aujourd'hui au Musée de Bangkok, après avoir été placé jusqu'au milieu du XIX^e siècle dans la chapelle du Bouddha d'émeraude.

(2) Sur ce point, v. พระราชพงษาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑, p. 73, et pour plus de netteté encore, la Proclamation du roi Mongkut mentionnée *supra*. Bangkok, dans le style officiel, est "La Grande Cité d'Indra Kosiya possesseur du Joyau Suprême, etc.," c'est-à-dire, en termes clairs, "la Capitale du Souverain qui possède le Bouddha d'émeraude." Ainsi, Luang Prabang est appelé du nom de la statue non moins célèbre qui est le palladium du royaume laotien.

les fonctionnaires prêtèrent désormais le serment dans la chapelle royale, pour que la statue pût être prise à témoin. Pour certaines cérémonies d'Etat qui ont lieu en dehors de la chapelle, comme le couronnement et la grande cérémonie propitiatoire du Nouvel An (*trüt*), la présence du Bouddha d'émeraude fut jugée indispensable, et, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, on le transporta effectivement dans la salle du palais où se déroulait la cérémonie. Le roi Mongkut (1851-1868) mit fin à cet usage en raison des dangers auxquels la statue était exposée durant le transport ; mais il ordonna qu'elle serait fictivement réunie au palais au moyen d'un cordon de coton. En outre, pendant les périodes de calamités publiques, on eut recours au Bouddha d'émeraude pour écarter les fléaux que les cérémonies propitiatoires habituelles n'avaient pas réussi à apaiser. Ainsi, lors de la grave épidémie de choléra de 1820, la statue fut promenée dans tous les quartiers de la capitale, tantôt en barque, tantôt en palanquin, escortée de hauts dignitaires du clergé qui répandaient autour d'eux de l'eau ou du sable bénits⁽¹⁾. Avec le temps, la célébrité de la statue n'a cessé de s'étendre et de grandir. L'heureux développement du pays, les progrès réalisés depuis la fondation de Bangkok, les succès de la dynastie des Cakkri sont attribués à son influence, et ont consacré dans tous les esprits la réalité des pouvoirs attestés par la légende⁽²⁾. Le Bouddha d'émeraude est devenu l'idole nationale, le plus puissant porte-bonheur du royaume, et la vénération dont il jouit tend à reléguer dans l'ombre les anciennes divinités protectrices. On l'a bien vu lors des récentes fêtes du 150^e anniversaire de la fondation de Bangkok : Le 4 Avril 1932, un spectacle grandiose fut offert au public sur la place qui s'étend devant le palais. Le roi, en présence des troupes et des délégations des écoles, offrit d'abord un sacrifice propitiatoire sur un autel orienté dans la direction de la chapelle royale. Puis, tous les participants se tournèrent comme le roi vers la chapelle, et, les mains jointes, tantôt debout, tantôt agenouillés, récitèrent des prières pour le bien du royaume⁽³⁾. Deux jours

(1) V. *History of Vat Mahādhātu*, JSS, XXIV, p. 14.

(2) En revanche, les événements de Juin 1932 ont fait dire à un haut dignitaire du clergé bouddhique que le Bouddha d'émeraude n'avait plus de *bhūm* (*puñña*, mérite en tant que générateur de pouvoirs surnaturels).

(3) Une tradition, toute populaire il est vrai, associe le Bouddha d'émeraude à la fameuse prophétie qui fixe à 150 ans la durée de la dynastie des Cakkri. On peut se demander si l'appel émouvant adressé le 4 Avril 1932 au Bouddha d'émeraude n'avait pas pour objet d'obtenir une remise du terme fatidique.

après cette manifestation émouvante, le *lāk m'ouy*, la borne sacrée où réside le génie tutélaire de la ville, était honoré à son tour. La cérémonie, exécutée par quelques fonctionnaires en service commandé, passa presque inaperçue.

On a vu qu'à C'ieng Rai et à Lämpang, le Bouddha d'émeraude était l'objet d'un culte spécial, consistant essentiellement dans un ondoisement (*abhiṣeka*) accompli par le roi d'abord, puis répété par tous les fidèles. On retrouve ce culte à Bangkok, bien que la pratique de l'ondoiement des statues soit beaucoup moins générale au Siam qu'au Laos. A la différence de ce qui se passait dans les deux villes laotiennes, le roi, à Bangkok, est le seul à ondoyer la statue; mais après la cérémonie, le peuple est admis à pénétrer dans la chapelle et à venir puiser dans des bassins où une partie de l'eau destinée à l'ondoiement a été reversée, de telle sorte que l'essentiel de l'ancien rituel est conservé. Toutefois, le pittoresque usage des lampes a disparu. D'autre part, l'ondoiement est pratiqué à Bangkok au moment où l'on change le vêtement de la statue, et ce changement de vêtement est devenu le fait saillant qui a donné son nom à la cérémonie. L'usage de parer les statues du Bouddha d'ornements mobiles, si lointaines que soient ses origines⁽¹⁾, est, au moins pour l'époque de Bangkok, un usage plutôt laotien que siamois⁽²⁾, et nous serions tenté de voir, ici encore, une partie de l'ancien rituel attaché au Bouddha d'émeraude qui a été transportée avec la statue dans la capitale siamoise. Le roi P'rah P'ūtth'ā Yōt Fā offrit au Bouddha d'émeraude deux vêtements, l'un pour la saison chaude, l'autre pour la saison des pluies. Un troisième vêtement, pour la saison froide,

(1) Nous renvoyons ici au beau travail de M. Paul Mus sur le *Buddha paré*, BEFEO, XXVIII, p. 153.

(2) Certaines statues du Bouddha particulièrement vénérées, comme le Jinasīha du Wāt Pavarāniveṣa, ont bien reçu des rois de Bangkok certains ornements comme des bagues, une flamme supplémentaire pour les parer aux jours de fête, mais il n'y a rien de comparable à l'habillement complet du Bouddha d'émeraude, et surtout il ne s'agit que d'actes de dévotion personnels, analogues au geste du fidèle qui suspend une guirlande de fleurs au cou de la statue.

fut offert par le troisième roi de la dynastie, Prah Nāng Klāu⁽¹⁾. Le vêtement de la saison chaude n'est en réalité qu'une parure, mais si complète et si riche qu'elle habille en effet la statue : collier, pendentif, sautoir, bracelets, ceinture, épaulières, genouillères, etc, tous bijoux d'une grande richesse en or émaillé et garnis de diamants et de pierres précieuses. La tête est couverte d'une couronne pointue analogue à la couronne royale, également en or et sertie de pierres précieuses, dont la pointe est ornée d'un gros diamant. Ainsi paré, le Bouddha d'émeraude est dit " en costume d'apparat ", ce qui est aussi l'expression dont on se sert pour désigner le roi quand il revêt tous les ornements royaux. Pendant la saison des pluies, la statue est habillée " à la manière des bonzes ". Son vêtement, beaucoup plus sobre, est fait d'une plaque d'or portant des dessins en relief et ornée de rubis, qui s'adapte sur le corps de la statue, laissant, comme un vêtement de religieux, l'épaule et le bras droits découverts. La tête est coiffée d'une perruque d'or émaillé d'une couleur bleu sombre ; chacune des petites spirales qui figurent les boucles des cheveux est sertie à son extrémité d'un saphir ; la *raçmī*, ou flamme qui pointe sur le sommet de la tête, est faite d'or recouvert d'émaux de diverses couleurs. Le vêtement de la saison froide consiste simplement en un filet de perles d'or qui se pose comme un manteau sur les épaules de la statue. La coiffure est celle de la saison des pluies.

Le vêtement est changé au début de chaque saison, c'est-à-dire le premier jour de la lune décroissante des 4^e, 8^e et 12^e mois (approximativement, Mars, Juillet et Novembre). La cérémonie à laquelle ce changement de costume donne lieu est la même pour chacune des trois époques de l'année. Nous en donnons une description d'après l'ouvrage classique du roi Chulalongkorn sur les cérémonies des douze

(1) La brochure de M. C. Notton contient d'excellentes photographies du Bouddha d'émeraude avec ses différents vêtements. Une planche du livre de Sir John Bowring (*The kingdom and people of Siam*, I, p. 316) représente aussi les trois aspects de la statue (mais le coloriage de l'image de gauche a été mal exécuté, le manteau doré devant recouvrir les deux épaules, comme l'indique du reste le liseré qui apparaît nettement sous le vert sombre dont il a été recouvert). Cette planche, à son tour, est la reproduction d'une étoffe imprimée exécutée par ordre du roi Mongkut pour être répandue à l'étranger. Une de ces étoffes se trouve au Musée chinois du Château de Fontainebleau.

mois⁽¹⁾. Au jour fixé, un escalier est installé derrière l'autel, donnant accès à une petite plateforme située à hauteur de la base du dais sous lequel la statue est placée. Le roi monte les degrés, suivi d'un page qui porte l'épée royale. Parvenu sur la plateforme, il prend une conque qui est toujours laissée dans le dais et qui n'est employée que pour cette cérémonie⁽²⁾. Cette conque a été offerte à la statue par le roi Mongkut. Le roi la remplit d'une eau parfumée contenue dans un vase de cristal placé auprès de lui, et il en verse doucement le contenu sur la statue. L'ondoisement est répété avec une autre conque. Puis, le roi essuie la statue avec deux serviettes⁽³⁾, l'une pour en enlever la poussière, l'autre pour la sécher et étancher l'eau qui a été versée sur elle. Des fonctionnaires du palais présentent alors au roi la couronne ou la coiffe, selon la saison, et le roi la place lui-même sur la tête de la statue. Ceci fait, il vide la conque dans un vase de cristal, et égoutte dans le même vase la première serviette dont il s'est servi. Ensuite, il descend, précédé du page qui, durant la cérémonie, s'était tenu assis sur les degrés de l'escalier. Il s'approche d'une table disposée derrière la statue, à l'angle Nord de l'autel, sur laquelle on a placé le vase contenant l'eau parfumée. Il remplit une conque de cette eau, et, après s'être aspergé la tête, il humecte les deux serviettes qui lui ont servi à essuyer la statue. Parfois, il offre ces deux serviettes à une personne présente auprès de lui, généralement au prince héritier ou à un prince de très haut rang. Ensuite, il verse le reste du contenu de la conque dans trois bassins, respectivement de cristal, d'or et d'argent émaillé, déjà à peu près remplis d'eau parfumée, et qui sont destinés à la foule des fidèles. Puis, il remplit de nouveau la conque et ondoie tous les membres de la famille royale présents. Le reste de la conque est vidé dans un petit vase à l'intention des fonctionnai-

(1) *คู่มือพระราชพิธีสิบสองเดือน*, Bangkok, 2463 (1920), p. 529-531. Nous sommes redevable, pour certains détails complémentaires, à S. A. le prince Dhānīvat, qui a été délégué par Sa Majesté pour changer les vêtements de la statue le 3 Novembre dernier (1933).

(2) Cette conque est visible sur la planche n° 4 de la brochure de M. C. Notton. On ne l'emploie plus de nos jours. Le roi (ou son délégué) se sert d'une autre conque qui lui est présentée par un fonctionnaire.

(3) Le nombre de serviettes n'est pas considéré aujourd'hui comme rigoureusement fixé à deux. On en met généralement trois à la disposition de l'officiant.

res. Ainsi, toutes les classes de la société participent, suivant une gradation savante, à la distribution d'eau lustrale. Le roi va ensuite changer la *raçmī* de la statue appelée Sambuddhavarṇī⁽¹⁾, placée dans la partie inférieure de l'autel, au-dessous du Bouddha d'émeraude; il asperge cette statue, ainsi que les deux grandes statues P'raḥ P'ūtthā Yōt Fa et P'raḥ P'ūtthā Lo't Lā⁽²⁾ qui flanquent l'autel, et il allume des cierges et des bâtonnets d'encens sur l'autel. Pendant ce temps, des fonctionnaires ont complété l'habillement du Bouddha d'émeraude. Les brahmanes allument des cierges et les distribuent aux personnes présentes pour procéder au rite circumambulatoire du *wien thien*. Une fanfare de trompettes, de conques et de gong marque la fin de la cérémonie.

On a laissé volontairement de côté certaines particularités de l'histoire du Bouddha d'émeraude qui aideront peut-être à préciser la nature, somme toute mystérieuse, de la dévotion dont cette statue est l'objet depuis plusieurs siècles. L'histoire, ou plutôt les histoires du Bouddha d'émeraude appartiennent à un ensemble de légendes laotiennes qu'on pourrait appeler le cycle des statues itinérantes. Dans le récit d'Ariyavamsa apparaissent, à côté du Bouddha d'émeraude, d'autres statues non moins vénérées : le Suvanṇasucibuddha ou P'raḥ C'èk k'ām (Bouddha d'or pur), le Candanabuddha (Bouddha de santal rouge), L'Adḍhabhāgabuddha ou P'raḥ Bang, dont chacune a sa ou ses chroniques en pâli ou en vernaculaire. Il y en a d'autres, comme le P'raḥ Sīhīng dont M. C. Notton vient de traduire la chronique⁽³⁾, et le P'raḥ Sikhī, dont la *Jinakālamālinī* nous a conservé l'histoire. Toutes ces statues ont eu une existence agitée. Elles ont passé de mains en mains, de pays en pays, arrachées à leur possesseur par la violence, obtenues par ruse ou cédées par amitié, ne connaissant

(1) Statue de bronze doré fondue en 1830 par le roi Mōngkut, alors bhikkhu au Wāt Sāmōrui, et placée par lui, après son avènement, sur l'autel de la Chapelle royale, à la place de la statue P'raḥ Sīhīng, transportée au palais du Second roi.

(2) Ce sont ces statues qui, comme on le sait, ont donné leurs noms aux deux premiers rois de la dynastie.

(3) *P'ra Buddha Sīhīng*, Bangkok, 1933.

guère de paix durable qu'à l'époque moderne. Aussi les récits de leurs chroniqueurs ne sont-ils guère que des itinéraires, avec des haltes plus ou moins prolongées. Itinéraires qui du reste se recoupent et même souvent coïncident, avec des thèmes épisodiques empruntés les uns aux autres. Il est clair que tous ces récits puisent leur inspiration dans des faits congénères et participent du même fonds de croyances. D'autre part, toutes ces statues ont des caractères intrinsèques communs. Leur naissance, généralement placée dans l'Inde ou à Ceylan, est toujours merveilleuse. Leur facture est assez indifférente, si indifférente même que leur possesseur, quelquefois, ne sait pas les distinguer des autres statues qui lui appartiennent⁽¹⁾. Mais la matière dont elles sont faites est toujours remarquable : pierre verte assimilée à l'émeraude, or pur, santal rouge, alliage de matières précieuses, pierre noire. En outre, certaines de ces statues existent en plusieurs exemplaires à la fois, qui sont tous considérés comme authentiques. Un Wāt de Lāmpang recèle avec un soin jaloux un Bouddha d'émeraude d'une matière semblable à celle dont est faite la statue aujourd'hui à Bangkok⁽²⁾. On connaît trois Prah Sīhīng, un à Bangkok, un autre à Čieng Māi et un troisième à Nāk'ôn Čri Th'āmmārāt. Le Bouddha Sikhi a été fait, dès l'origine, en cinq exemplaires de valeur égale. A chaque statue-type est attachée une prophétie qui prédit la prospérité aux divers pays où elle sera vénérée et la suprématie aux souverains qui l'auront en leur possession. Et de fait, là où la statue s'arrête, elle répand le bonheur, par la voie de la religion bouddhique, naturellement. Mais ces statues porte-bonheur ne sont pas des amulettes passives qu'il suffit de détenir pour être favorisé. Elles sont douées de pouvoirs redoutables qui rendent leur conquête et leur possession fort dangereuses. Nul ne les conquiert qu'avec leur complicité tacite. Les manifestations de leur puissance sont aussi nombreuses qu'imprévues. On a vu que le Bouddha d'émeraude, alors qu'il se trouvait à Čieng Rai, avait été rendu méconnaissable par un maquillage, de telle sorte que les fidèles avaient perdu le souvenir de

(1) Tel est le cas, notamment, pour le Bouddha d'émeraude, par deux fois au cours de son histoire (*The Chronicle of the Emerald Buddha*, p. 33 et 43).

(2) S. A. R. le prince Dāmrong (Préface à l'édition siamoise du *Ratana-bimbavanisa*) croit qu'il s'agit d'une réplique qui était substituée à la statue authentique quand celle-ci aurait été exposée au danger d'être perdue ou enlevée. Mais les habitants de Lāmpang sont persuadés qu'ils possèdent bien la statue originale.

sa véritable nature. Mais cette véritable nature, nous dit une version inédite⁽¹⁾, se laissait encore deviner aux calamités de toutes sortes qui accablaient l'imprudent qui avait osé porter la main sur la statue. On a vu comment, une fois nettoyé et rendu au culte, il usait de ses pouvoirs pour maintenir les gens vertueux dans la bonne voie et pour y ramener les pécheurs. On a vu encore comment il résista au roi de C'ieng Mǎi qui voulait l'installer dans sa capitale, écrasant sous son poids l'éléphant sur lequel il était placé. Le *Ratanabimbavamsa* insiste sur ces caractères qui font de la statue une matière vivante, animée de pouvoirs coercitifs que des ménagements ou un culte approprié tournent à l'avantage des fidèles. Les autres statues du même cycle ne sont pas moins vivantes et agissantes que le Bouddha d'émeraude. Le Prah Ç'èk k'ām vole à travers les airs pour venir retrouver le Prah Bang à Luang Prabang. Le Prah Bang, comme le Bouddha d'émeraude, refuse de se rendre dans les lieux qui lui déplaisent, et il n'hésite pas à faire couler la barque où on le transportait contre son gré, sans se soucier du sort des occupants. Un jour, un éléphant furieux détruisit la chapelle où se trouvait la statue, qui fut légèrement détériorée. La bête sacrilège fut peu de temps après tuée par un éléphant sauvage⁽²⁾. Il est inutile de multiplier ces exemples, au reste imités sans doute les uns des autres. Leur fonds commun, c'est que chaque statue est habitée par un génie puissant et redoutable qu'il ne faut pas contrarier. Ce génie, ce *phé*, puisqu'il faut l'appeler par son nom, n'est pas un simple gardien de la statue, comme certains chroniqueurs voudraient nous faire accroire ; il ne fait qu'un avec la statue et se confond avec la matière dont elle est faite. Ce caractère apparaît à certains traits d'humeur dont l'explosion ne peut pas se justifier par le souci de protéger la statue. Ainsi, pour ajouter un exemple de plus à ceux qui ont été déjà donnés, quand, par l'effet de la puissance du Bouddha d'émeraude, la foudre détruisit le cedi que le gouverneur de Lāmpang destinait à la statue, le *phé* n'agissait évidemment pas en protecteur, mais par des motifs tout personnels et impénétrables qui lui faisaient préférer au monument de pierre l'abri simple et provisoire qui lui avait été donné à son arrivée. Mais la volonté arbitraire du *phé* se manifeste encore plus nettement par un trait qui, bien qu'ignoré

(1) Ms. de C'ieng Mǎi cité par M. C. Nottou, *op. laud.*, p. 41.

(2) Mission Pavie, *Recherches sur l'histoire*, p. 114-115.

des traditions écrites, est connu de toute la population au Siam et au Laos. Si certaines de ces statues ont les unes envers les autres des sympathies particulières qui les font voler par les airs pour se retrouver, d'autres, au contraire, ne peuvent pas se sentir, et l'on doit éviter avec soin de les mettre ensemble, car leur antipathie mutuelle se manifeste bientôt par des phénomènes désastreux. La rivalité entre le Bouddha d'émeraude et le Prah Bang, notamment, est célèbre, et explique les dernières péripéties qui troublèrent, dans les temps modernes, l'existence déjà passablement mouvementée du Prah Bang.

Après la prise de Vientiane en 1778, le généralissime des armées victorieuses ne s'était pas borné à s'emparer seulement du Bouddha d'émeraude; il avait aussi pris le Prah Bang qui se trouvait dans le même monastère; et le Prah Bang partagea avec le Bouddha d'émeraude les honneurs d'une entrée solennelle à Th'ôn'būri, la capitale du Pāya Tāk. Plus tard, après l'accession de Prah Pūtthā Yôt Fa et le transfert de la capitale siamoise sur la rive gauche du Méuan, le Prah Bang fut placé avec le Bouddha d'émeraude dans la chapelle royale du Wāt Prah Kēu, et les deux statues jouirent d'un culte commun pendant plusieurs années. Le prince Nandasena, fils du roi du Lan C'ang, apprit alors au roi de Siam la haine qui animait les *philé* des deux statues l'un pour l'autre et les conséquences redoutables que provoquait leur réunion dans un même lieu. Et il cita au roi un certain nombre de faits historiques inquiétants. Ainsi, tant que le Bouddha d'émeraude s'était trouvé à C'iang Māi, le royaume de Lan C'ang avait été heureux et prospère; mais du jour où le roi Jaya Jettha transporta le Bouddha d'émeraude à Luang Prabang où se trouvait le Prah Bang, les vicissitudes commencèrent pour le malheureux royaume laotien. C'iang Māi se révolta et devint la capitale d'un royaume rival. Puis, les Birmans apparurent et il fallut transporter la capitale de Luang Prabang à Vientiane. Les deux statues ayant été placées ensemble dans la nouvelle capitale, les calamités continuèrent de plus belle et ce fut une suite ininterrompue de malheurs jusqu'à la prise de la ville par les Siamois. Les deux statues à peine installées ensemble à Th'ôn'būri, des troubles s'élevèrent dans la nouvelle capitale siamoise, le Pāya Tāk devint fou, des rebelles s'emparèrent du palais et de graves menaces pesèrent sur le pays. Et le prince laotien pressa Prah Pūtthā Yôt Fa de séparer les deux statues, pour la sécurité de la nouvelle dynastie.

Le roi Prah Pūtthā Yōt Fa se rendit à ces raisons que tant de coïncidences étranges corroboraient, et il remit le Prah Bang au prince Nandaseua quand il envoya ce dernier régner à Vientiane en 1782. Les raisons de la préférence du roi de Siam pour le Bouddha d'émeraude ne sont pas connues. L'éminent historien siamois auquel nous empruntons ces détails⁽¹⁾ croit que le Bouddha d'émeraude l'emporta en raison de sa facture, qu'on jugea plus soignée. Gageons que ce choix fut motivé par d'autres mobiles qui nous échappent. En 1827, Vientiane se révolta. Après la victoire des armées siamoises, le général Čâu P'äya Bōdīn⁽²⁾ fut chargé de détruire complètement la capitale laotienne afin que le châtimeut servit d'exemple aux autres Etats vassaux, et de ramener le Prah Bang à Bangkok. Le généralissimo siamois s'acquitta de sa tâche avec le soin que l'on sait. Il réussit à s'emparer du Prah Bang, tenu caché depuis la première occupation de Vientiane par les Siamois, au moment où un groupe d'habitants essayaient de l'emporter hors de la ville. Il le rapporta en trophée, avec d'autres statues précieuses, notamment le Prah Č'èk kām. Le roi Prah Nāng Klāu, certainement au courant des dangers que créait la réunion de tous ces *phl* ombrageux, ordonna de disperser les statues dans des monastères situés en dehors de l'enceinte de Bangkok. Le Prah Bang fut placé dans un monastère construit par le Čâu P'äya Bōdīn lui-même dans le quartier chinois, le Wāt Cakravarti (ou Sām Plūn). C'était encore trop près du Bouddha d'émeraude, et quand quelque calamité sévissait, on ne manquait pas d'accuser le Prah Bang de contrarier les pouvoirs bienfaisants de son rival. En 1865, la récolte de riz fut mauvaise. La sécheresse persista pendant l'année suivante, et les denrées atteignirent des prix inouïs depuis la fondation de Bangkok. En même temps, des miracles se produisirent au Wāt Cakravarti, et attirèrent plus que jamais l'attention sur la statue, qui, murmurait-on, exprimait par là son mécontentement de ne pas être honorée comme il convenait⁽³⁾. L'année

(1) S. A. R. le prince Dāmrong, ตำนานพระพุทธเจ้าองค์ใหญ่, Bangkok, 2468 (1925), p. 78.

(2) Il portait alors le titre de P'äya Rājasubhāvati. Son nom personnel était Sīng (สิงห์).

(3) Rev. George Haws Feltus, *Abstract of the Journal of Rev. Dan Beach Bradley*, p. 345-346.—C'est en 1866 qu'apparut dans une des niches du grand čedi, l'ombre du Bouddha dont on peut voir la reproduction dans le monastère actuel.

1867 s'annonça plus désastreuse encore que les précédentes. Il fallut bien se résoudre à donner satisfaction au préjugé populaire. Le Prah Bang fut renvoyé à Luang Prabang, où il se trouve toujours⁽¹⁾. La statue marqua la joie de son retour dans la capitale laotienne par une manifestation qui était bien de sa manière : Un incendie consuma la pagode qu'on édifiait spécialement pour elle⁽²⁾.

Ainsi, toutes ces statues sont habitées par un *phi* indépendant qui ne fait qu'un avec elles, et qui en est l'essence même. Le culte entièrement bouddhique qui leur est rendu paraît avoir pour effet de canaliser la puissance formidable de ces *phi* au bénéfice de la religion bouddhique. Domestiqués par le culte, ayant pris l'apparence extérieure de statues du Bouddha et traités comme telles, ces génies n'usent plus de leurs pouvoirs qu'au détriment des pécheurs et que pour l'avancement des gens de bien, sauf des retours soudains et incompréhensibles de leurs penchants primitifs. La religion du Bouddha profite de l'ambiguïté de la vénération dont ils sont l'objet. Et quand le *phi* mourra, s'il doit jamais mourir⁽³⁾, la gloire du Bouddha n'en sera pas touchée. Quand on pense à la force indestructible des croyances animistes parmi les populations t'âi, et surtout au Laos, où le culte des *phi* fut célébré ostensiblement jusqu'en plein XVI^e siècle, on ne peut qu'admirer le pieux stratagème imaginé par les bonzes de formation cinghalais pour détourner un tel courant de croyances au profit d'une foi plus élevée, à moins qu'ils n'aient été eux-même les victimes plus ou moins résignées d'un syncrétisme populaire spontané. On a pu alors combattre les *phi* à armes égales, précipiter dans le fleuve, comme le fit Bodhisāra, ceux qui n'étaient rien d'autres que des génies isolés, ne vivant que pour eux-mêmes, et

(1) Avant de le restituer, on en fit faire une copie conservée au Wāt Cakra-varti.

(2) Le Boulanger, *Histoire du Laos français*, p. 238.

(3) A l'heure actuelle, la puissance du Bouddha d'émeraude ne paraît guère s'être affaiblie. L'histoire suivante, qui court encore à Bangkok, en fait foi. Il y a une dizaine d'années, un Luóng, dont on cite le nom, s'avisait de mettre en vente des flacons d'odeur ayant la forme de la fameuse statue. Le bouchon était constitué par la tête du Bouddha, de telle sorte que pour déboucher le flacon, il fallait séparer la tête du corps. Cette idée ingénieuse eut beaucoup de succès. Mais peu de temps après, le Luóng . . . fut victime d'un accident étrange juste devant la porte de la Chapelle royale : L'automobile qui le transportait se renversa, et il eut la tête à moitié tranchée. Les flacons eurent bientôt disparu du marché.

conserver à l'ombre du Bouddha, tout aussi puissants sur l'imagination des foules, ceux qui se contentaient d'un hommage indirect, irréprochable dans la forme⁽¹⁾. Les chroniqueurs ont bien proposé aux fidèles de chercher l'explication des pouvoirs surnaturels dont ces statues sont douées dans les mystérieuses reliques qui y ont été incorporées au moment de leur fabrication. Mais on sait qu'en dépit des grands efforts d'imagination tentés par le clergé, le culte des reliques a laissé le peuple froid⁽²⁾. Aussi, personne n'a jamais pensé aux reliques renfermées dans les statues quand il se produisait quelque prodige, et du reste, l'explication aurait paru quelquefois singulière : Car enfin, va-t-on admettre que de saintes reliques puissent se détester ? Tout porte donc à penser que le culte bouddhique rendu à ces statues a été greffé sur de vieilles croyances animistes qui lui ont communiqué toute leur sève.

Des faits de symbiose de ce genre sont fréquents dans l'histoire des religions, et jusqu'ici, nous ne sommes pas sorti du domaine de généralités que la connaissance des traditions locales rappelle naturellement. Le problème qu'il serait vraiment intéressant de résoudre, serait de savoir pourquoi et comment cette symbiose a pris naissance, d'expliquer la présence du *phi* dans la statue du Bouddha. Or, il semble que l'explication ressorte déjà à moitié de la simple analyse des caractères communs à toutes les statues du cycle, tels qu'on les a dégagés au cours de cette étude. On a observé que ces statues sont toutes faites d'une substance remarquable, qui a donné leur nom à plusieurs d'entre elles. On a signalé qu'au contraire, la facture de ces statues ne présentait rien de caractéristique, et la "beauté" qu'on se plaît aujourd'hui à trouver dans le Bouddha d'émeraude, par exemple, n'est nulle part marquée dans la légende et n'est évidemment qu'un élément psychologique de fraîche date. On a montré que les pouvoirs surnaturels dont ces statues sont douées n'ont aucun rapport avec leur caractère bouddhique, et qu'ils appartiennent en propre à la matière même dont elles sont faites. L'importance attachée à la matière est encore attestée par ce fait qu'il existe, pour certaines de ces statues au moins, plusieurs originaux. Il est clair que si les pouvoirs de la statue tiennent à la matière dont elle est faite, et non à ses caractères

(1) Cf. C. Notton, *op. laud.*, p. 31.

(2) L. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, BEFEO, XVII, 5, p. 69-70.

individuels, c'est bien identiquement la même statue qu'on obtiendra en utilisant la même matière. L'histoire du Bouddha Sikhī, telle qu'elle est résumée dans la *Jinakālamālinī*, va permettre de préciser ces conclusions encore vagues. Nous citons, d'après la traduction de M. G. Coëdès⁽¹⁾ : " Non loin d'Ayojjapura, sur la rive occidentale de la rivière, se trouvait une pierre noire. De son vivant, le Buddha, accompagné de bhikkhus exempts de passions, voyageait un jour par la voie des airs. Arrivé à cet endroit, il descendit, s'assit sur la pierre noire et exposa aux bhikkhus le Dārukkhandhūpamasutta. A partir de ce jour-là, cette pierre devint un objet de vénération et d'adoration perpétuelles pour les dieux et les hommes. Aussi l'appelait-on " Pierre du respect " (*ādurasilā*). Et voilà pourquoi les vieux habitants du Rammanadesa appelaient dans leur langue cette pierre : *dhimī*. Un jour, le roi suprême du Rammanadesa, maître des rois voisins, pensa : " Cette pierre, qui n'est qu'un objet ayant " servi (au Buddha), est une grande source de mérites pour les " hommes et les dieux. Si j'en fais une statue du Buddha, elle de- " viendra pour les dieux et pour les hommes une source de mérites " extrêmement abondante jusqu'à la disparition de la religion. " Alors il rassembla les sculpteurs et leur fit faire cinq statues du Buddha. Quand elles furent faites, il en fit placer une à Mahānagara, une à Sudhammanagara, et deux dans le Rammanadesa. Et toutes ces statues étaient douées d'éclat et de puissance magique. . . " Il est sans doute peu de légendes dont le substrat primitif soit aussi transparent. Cela tient peut-être à ce que celle-ci est la dernière venue du cycle. Il est clair, en effet, que le thème banal du voyage du Bouddha n'a été placé là que pour expliquer le respect dont la pierre noire était entourée. Le " roi suprême du Rammanadesa " s'est trouvé en réalité en présence d'une pierre à laquelle on attribuait des pouvoirs surnaturels. En la transformant en statue du Bouddha, il entendait, d'après le pieux chroniqueur, en faire une source de mérites pour les dieux et les hommes beaucoup plus abondante que par le passé. Nous pensons, nous, que persuadé de la vérité de la religion bouddhique, mais sans doute également convaincu des propriétés miraculeuses de la pierre, il ne concevait pas qu'on pût rendre à celle-ci un culte qui n'eût pas l'estampille bouddhique. La " pierre du respect ", une fois muée en statue édifiante,

(1) *Documents*. . . , p. 123.

a conservé ses pouvoirs, mais ne s'en est plus servi qu'au bénéfice des fidèles de la vraie religion. Et à ce titre, elle est devenue naturellement une source de mérites d'une abondance, c'est-à-dire d'une qualité, autrement grande. Quelle que soit la façon dont on se représente le processus psychologique qui s'est produit dans l'esprit de celui qui le premier a transformé la pierre noire en statue bouddhique, on saisit ici sur le vif une mutation que le développement plus avancé des autres légendes a réussi à envelopper de mystère. Cependant, pour revenir au Bouddha d'émeraude, auquel nous allons nous tenir désormais, la légende attribue à son fondateur Nāgasena un raisonnement fort voisin de celui que la *Jinakālamālīnī* prête au roi qui fit exécuter le Bouddha Sikhī. Toutes les versions s'accordent pour prêter à Nāgasena cette idée que, pour soustraire aux convoitises des méchants la statue qu'il projette de faire, il faut employer, non pas l'or ou l'argent comme on faisait jusque là, mais une pierre précieuse douée de pouvoirs surnaturels. Remarquons l'absurdité du raisonnement si l'on en prend tous les éléments à la lettre. Remplacer l'or ou l'argent par une matière plus précieuse encore est un singulier moyen d'écarter les convoitises des méchants. En réalité, l'élément essentiel, dans l'esprit de celui qui a conçu la statue, ce sont les pouvoirs surnaturels dont est douée la matière qui va être employée. Ainsi, on retrouve encore ici l'existence d'une pierre déjà vénérée pour ses vertus magiques avant d'être transformée en statue du Bouddha. Et quant aux convoitises des méchants, serait-il vraiment aventuré d'y voir l'hommage rendu à la pierre en tant que telle, ce culte inférieur qu'une pieuse utilisation de la pierre va changer en aspirations autrement méritoires, en même temps qu'elle tiendra les pécheurs écartés? Seulement, ce n'est pas au début de l'histoire qu'il faut placer cette transformation. On a vu que la statue, en raison de son style, n'a guère pu être taillée qu'à la fin du XIV^e siècle, au plus tôt, à un moment où, vraisemblablement, son histoire était déjà bien avancée. On est donc conduit à penser que la légende s'est d'abord formée autour d'une gemme verte, jade importé de Chine ou substance précieuse trouvée dans le milieu même, gemme remarquable à divers titres, et d'abord par sa grosseur, mais surtout par les pouvoirs qu'on lui attribuait. Le folklore indochinois est rempli de récits merveilleux fondés sur les vertus magiques des bijoux. On connaît le rôle que joue au Siam, dans certaines cérémonies propitiatoires, l'anneau aux neuf

gemmes dont la puissance était reconnue autrefois pour telle que les plus hauts personnages seuls étaient admis à le porter⁽¹⁾. Il n'y a donc assurément rien de surprenant à ce que la pierre verte de Chine ou de Nàn se soit vue attribuer des pouvoirs surnaturels et qu'elle ait été regardée comme un gage de puissance et de prospérité. On n'insisterait pas davantage sur ce point, s'il n'y avait à signaler pour le cas présent un rapprochement pour le moins singulier. On sait que des inscriptions encore *in situ* à l'entrée du palais royal d'Angkor Thom nous ont conservé la formule du serment prêté en 1011 A. D. par certains dignitaires de la cour du roi Sūryavarman I⁽²⁾. Cette formule, dont on a souligné l'analogie frappante avec celle que prononcent de nos jours les fonctionnaires cambodgiens et celle qu'ont prononcée jusqu'à l'année dernière les fonctionnaires siamois, porte que le serment était prêté "en présence du Feu sacré, du saint joyau, des brahmanes et des ācāryas." On ne sait, il est vrai, ce qu'était ce saint joyau (*vraḥ ratna*). Mais sa présence à côté du Feu sacré semble bien indiquer que son rôle, si mystérieux qu'il paraisse, ne se bornait pas à celui d'un témoin ou d'un substitut de la personne royale. Ce n'est guère s'avancer que de supposer que ce joyau était doué d'une puissance redoutable aux fonctionnaires parjures, soit qu'il abritât (comme le parasol des rois de Ceylan) une divinité protectrice de la dynastie kmère, soit qu'il fût animé d'une vie impersonnifiée, confondue avec les vertus propres à la pierre. Voilà qui non seulement vient corroborer et préciser les données générales du folklore, mais qui peut-être explique également pourquoi la légende fait passer le Bouddha d'émeraude à Angkor Thom: La pierre verte s'associait là à un passé plein de prestige, et peut-être même en héritait. Il devient alors assez troublant de constater qu'à Bangkok, non seulement la formule du serment était analogue à celle que prononçaient les fonctionnaires de Sūryavarman I, mais encore que cette formule était, comme à Angkor Thom, prononcée devant un joyau qui pour avoir été taillé en statue du Bouddha, et grâce à l'ambiguïté du terme, pouvait toujours s'appeler le Saint joyau. Quoi qu'il en soit, en pays laotien, les vertus mira-

(1) Sur le *Nophakau ring*, cons. notamment G. E. Gerini, *Chulakantaman-gala*, Bangkok, 1893, p. 148.

(2) G. Cœdès, *Études Cambodgiennes*, IX, *Le serment des fonctionnaires de Sūryavarman I*, BEFEO, XIII, 6, p. 11.

culeuses de la pierre verte ne pouvaient être attribuées qu'à un *phi*, ne faisant qu'un avec la substance de la pierre. La possession de ce *gaga* de puissance suscita, entre les chefs locaux, des rivalités dont les chroniques ont conservé le souvenir. Il serait évidemment hasardeux de chercher à mettre des dates. Il est possible qu'avant de se parer de l'auréole angkoréenne, la pierre verte ait connu une longue période de préhistoire obscure, dont aurait surnagé le nom d'Ādittarāja. Mais, à en juger d'après les quelques données historiques fournies par les chroniqueurs touchant les premières tribulations de la statue, il ne semble pas trop téméraire de fixer l'époque à laquelle la pierre verte atteignit sa notoriété dans le siècle même de la fondation d'Āyūth'ya. Époque politique des plus troubles, dont la confusion est symbolisée par les déplacements rapides et nombreux de la statue. Période des plus troubles également au point de vue religieux, où le bouddhisme, affaibli par son expansion, contaminé par les croyances locales, n'avait pas encore subi le redressement qu'allait opérer la venue de moines imbus de la pure tradition cinghalaise. Dans la seconde moitié du XIV^e siècle, certaines chroniques font subir au Bouddha d'émeraude une transformation suivie d'une éclipse très longue, au cours de laquelle on va jusqu'à perdre son souvenir, tandis que d'autres présentent un hiatus ou trahissent un embarras évident. C'est à ce moment là que nous serions tenté de placer la métamorphose de la pierre verte en statue bouddhique. Simple hypothèse, mais corroborée, on l'a vu, par le style de la statue et par des synchronismes historiques au moins troublants. N'est-ce pas à ce moment là précisément que le bouddhisme cinghalais s'implante définitivement au Laos sous sa forme la plus pure ? Devant l'intransigeance des réformateurs, soutenus par le pouvoir royal, le *phi* de la pierre verte devait ou disparaître ou se convertir. On voit qu'il s'est d'abord caché comme pour s'assurer si le triomphe des nouveaux venus serait définitif. Puis, il a reparu, après avoir pris les traits du vainqueur. Mais ce n'était que pour mieux couronner sa carrière.