MAGIE & RELIGION ANNAMITES

erc
VIETNAMICA

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

PAUL GIRAN

ADMINISTRATEUR DES SERVICES CIVILS DE L'INDO-CHINE

MAGIE & RELIGION ANNAMITES

INTRODUCTION

A UNE

PHILOSOPHIE DE LA CIVILISATION DU PEUPLE D'ANNAM

PRÉFACE

DE M. LE Dr GUSTAVE LE BON

« L'Orient est l'Orient et l'Occident est l'Occident; et jamais ils ne se rencontreront. »

RUDYARD KIPLING.

PARIS

AUGUSTIN CHALLAMEL, ÉDITEUR

RUE JACOB, 17

Librairie maritime et coloniale

1912

PRÉFACE

Pour montrer tout le bien que je pense du livre que M. Giran m'a demandé de présenter au public, j'aurai seulement à dire que les grandes idées qui s'en dégagent sont de celles que j'ai toujours soutenues et développées le plus volontiers.

De l'ensemble des faits apportés par l'auteur et de la vigoureuse clarté de leur exposition, ressort tout d'abord avec la netteté de l'évidence que l'idée religieuse est, à leur début, le grand ressort des civilisations. La loi est même d'une portée beaucoup plus générale encore, ainsi que l'indique d'ailleurs M. Giran. On peut dire, en effet, avec lui, que le développement de l'idée religieuse dans un groupement humain n'est pas autre chose que le développement de la pensée collective de ce groupe à un moment déterminé de son histoire. Autrement dit, les notions religieuses sont le résultat nécessaire d'une manière particulière de penser.

C'est là une vérité simple qui semblerait devoir apparaître éclatante à tous les yeux et qui cependant commence à peine à se faire jour parce qu'elle froisse en nous des sentiments profonds dont les puissantes racines

plongent au plus lointain passé. Contre les sentiments la pure logique n'a jamais que très difficilement prévalu.

Il suffit cependant d'un examen assez superficiel pour se convaincre que chez les primitifs toutes les manifestations de leur activité sont essentiellement religieuses.

La majeure partie de la vie sauvage se passe dans ce monde spécial que nous appelons le surnaturel. L'acte le plus familier, le plus usuel a un sens et une portée qui dépassent l'efficacité et la signification réelles de cet acte. Un animal qui traverse le sentier, un coq qui chante, une femme qui passe, un enfant qui éternue, un mot prononcé dans telle circonstance ont une signification cachée et influent heureusement ou malheureusement sur la vie de chacun.

Si l'art des présages est religieux, l'astrologie qui lui est apparentée de très près ne l'est pas moins; et par là on touche à la science véritable; l'astronomie est sortie de l'astrologie, comme la chimie de l'alchimie, et la médecine et la pharmacie de la magie médicale et de la pharmacopée magique.

La guerre elle-même est pour le primitif un acte religieux; et il n'est pas jusqu'aux techniques dont les règles précises ne relèvent de la magie ou de la religion; l'art de construire est soumis à des rites; l'outil de l'artisan, le filet ou la barque du pêcheur ont, comme les remèdes du sorcier, des propriétés magiques qui ne sont pas celles qu'ils possèdent naturellement.

L'organisation domestique ou sociale a, elle aussi,

des origines religieuses comme le droit et la morale; c'est une démonstration qui n'est plus à faire après le chef-d'œuvre de Fustel de Coulanges.

En un mot, la religion, ou sa mère la magie, comme étant la forme initiale de la pensée humaine, contiennent en germe toutes les branches de l'activité intellectuelle dont l'ensemble forme précisément une civilisation.

Sans doute, la plupart de ces branches, ayant peu à peu poussé, des racines propres, se sont détachées plus tard du tronc originel; mais c'est toujours, malgré celà, à la souche commune, d'essence religieuse, qu'il faut en reporter l'origine.

C'est cette idée générale que M. Giran a su mettre en évidence. Sans s'arrêter beaucoup aux discussions théoriques, il a exposé surtout des faits, qui, par un rigoureux enchaînement, nous montrent comment des humbles notions primitives de cause, de substance, d'âme, d'esprit, sont sortis les grands systèmes religieux, et les grands principes suivant lesquels se sont organisées les sociétés. A ce point de vue l'ouvrage de M. Giran constituera pour l'histoire ou la philosophie des religions un document précieux.

Et ce n'est pas encore là le seul intérêt que présente ce travail. L'auteur est un administrateur colonial; et malgré qu'il n'ait pas tiré, au point de vue de nos méthodes de colonisation, la conclusion des faits qu'il nous apporte, cette conclusion est inscrite entre les lignes de son livre.

Il existe entre les races, au point de vue mental comme au point de vue physique, des différences irréductibles qui leur interdisent de se pénétrer intimement, de se comprendre. Deux individus peuvent parler la même langue, ils resteront toujours étrangers l'un à l'autre s'ils ne sont pas de même souche.

Une langue nationale n'est pas seulement un vocabulaire; derrière les mots sont les idées et les sentiments que les mots ne permettent pas d'atteindre. Un même vocable éveillera chez des individus de races distinctes des représentations intellectuelles et affectives complètement différentes, irréductibles l'une à l'autre. Saurions-nous, même, expliquer à un Français du moyen âge nos notions modernes de liberté, de justice, de solidarité. A plus forte raison pouvons-nous prétendre être compris lorsque nous essayons d'inculquer à nos protégés d'Asie ou d'Afrique les principes de notre civilisation?

M. Giran lui-même a fait sur ce sujet une intéressante démonstration, en indiquant ce que contient pour l'Annamite la notion de responsabilité[1]. Alors qu'en droit français la responsabilité est individuelle, en droit annamite elle est collective; elle peut atteindre, outre le coupable, sa famille, ses voisins, le village, etc. Et comme, de plus, cette notion est religieuse — le crime se rapprochant du péché, et la peine de l'expiation —

1. *De la responsabilité en droit pénal annamite.* Contribution à l'étude éventuelle d'une réforme de la justice indigène au Tonkin.

on voit quel abîme sépare nos conceptions juridiques de celles de nos protégés d'Indo-Chine. Ce n'est là qu'un exemple; et il en est d'innombrables. On en trouvera beaucoup, et de très heureux, dans l'ouvrage de M. Giran.

Après sa lecture on sentira mieux que jamais la vanité — la folie même — de nos théories assimilatrices qui veulent faire des indigènes de nos possessions des hommes semblables à nous-mêmes. Je souhaite — sans oser trop l'espérer, tant les préjugés sont tenaces — que le livre de M. Giran puisse ramener à des appréciations plus justes tous ceux qui de près ou de loin prennent part ou s'intéressent au gouvernement ou à l'administration de nos établissements d'outre-mer.

VIETNAMICA

Gustave Le Bon.

AVERTISSEMENT

BIB - OTHEQUE

Le but du présent ouvrage est suffisamment indiqué par son sous-titre.

M'étant proposé tout d'abord de faire ressortir l'unité logique des divers éléments de la civilisation annamite, de montrer que le même principe directeur a présidé à l établissement de toutes les institutions qui composent cette civilisation, j'ai été amené à reconnaître la nécessité d'une étude préliminaire très approfondie des systèmes magiques et religieux du peuple d'Annam.

C'est, en effet, l'idée religieuse qui gouverne la société annamite tout entière. C'est de cette idée que, de toute évidence, procèdent les mœurs, les coutumes, la législation, l'organisation familiale ou politique de l Empire du « Sud Pacifié » ; c'est elle qui a imprimé aux arts et aux sciences indigènes leur profond caractère d'immuabilité, qui a paralysé jusqu'ici leur essor vers le progrès.

Or, cette toute puissance l'idée religieuse la tient de ses origines lointaines et vénérables, et c'est jusqu'aux racines profondes qu'il nous faut aller fouiller pour découvrir le principe de la force vivace et toujours renouvelée de cette frondaison gigantesque et étouffante des croyances annamites.

L'étude des divers systèmes religieux du peuple d'Annam et de leurs origines constitue donc l'introduction nécessaire à une Philosophie de la civilisation annamite. C'est cette introduction que je livre aujourd'hui au public [1].

1. Dans un prochain ouvrage seront étudiés l'organisation sociale et domestique, la morale, le droit, etc.

MAGIE & RELIGION ANNAMITES

« L'Orient est l'Orient et l'Occident est l'Occident et jamais ils ne se rencontreront. »

RUDYARD KIPLING.

LIVRE PREMIER

PREMIÈRES NOTIONS MÉTAPHYSIQUES DES ANNAMITES ET LEURS ORIGINES

C'est dans le rêve que nous allons entrer; il nous faut donc dès le seuil, laisser notre froide raison d'Occidental sceptique; nous défaire de nos habitudes de logique rigoureuse, de critique sévère, et lâcher un peu la bride à l'imagination, cette folle du logis, que notre esprit aujourd'hui aiguisé par des siècles d'éducation tient toujours en étroite tutelle. Dépouillons le civilisé moderne pour « nous mettre dans la peau » du vieil Asiatique que nous voulons apprendre à connaître. Alors seulement nous pourrons suivre le parfait enchaînement des idées écloses dans les cerveaux annamites.

Et tout d'abord il faut nous pénétrer de cette vérité que le développement de l'idée religieuse chez un peuple, dans une race, dans un groupement humain

quelconque, n'est pas autre chose que le développement de la pensée collective de ce groupe : race, peuple etc., à un moment donné de son histoire

C'est, en effet, un des principes les plus généraux et les mieux établis de la toute jeune science des religions que les manifestations religieuses : conceptions mythiques, doctrines métaphysiques, etc., sont le résultat d'un état mental collectif déterminé. Autrement dit : les notions religieuses[1] sont le résultat nécessaire d'une manière particulière de penser.

Prenons un phénomène quelconque tel que la pluie par exemple et voyons de quelles diverses manières il peut être expliqué, conçu.

Si nous nous adressons à un sauvage il nous dira que la pluie peut être produite par un sorcier ou par le clan tout entier, au moyen de rites spéciaux. Il sait et il a appris par une association d'idées toute naturelle que, si on désire la pluie, on n'a qu'à imiter l'orage. Quelqu'un du clan, le sorcier généralement, montera sur un arbre élevé, frappera sur un ustensile en métal pour imiter le tonnerre, entrechoquera deux torches pour imiter l'éclair et enfin trempant dans l'eau des branchages, il en aspergera le sol[2].

---

1. Nous entendons par là aussi les notions magiques. Nous employons provisoirement le mot *religieux* parce qu'il n'en existe pas d'autre pour désigner à la fois les phénomènes religieux et magiques, et parce que ce vice de langage est assez courant pour justifier un tel emploi. Nous montrerons plus loin le départ qu'il y a lieu de faire entre ce qui relève de la magie et ce qui relève de la religion.

2. Le folk-lore sino-annamite a gardé le souvenir de semblables croyances. « Dans l'arrondissement de

Comme on l'a dit justement, le sauvage pense le monde, non pas avec sa raison, mais avec son imagination[1]. Or l'imagination abandonnée à elle-même, affranchie du contrôle de la raison, crée des images inconsistantes, flottantes, qui se plient à tous les caprices. Regardez un nuage avec, si l'on peut dire, les yeux de l'imagination : vous y verrez tout ce que vous voudrez ; en même temps ou tour à tour : un paysage, un animal, une figure humaine. Ainsi le sauvage organise le monde à sa fantaisie, il dispose les événements et les phénomènes dans l'ordre le plus conforme à ses désirs, à ses besoins. Pour lui le monde n'est nullement mystérieux ; tout est très simple ; il connaît le pourquoi de toutes choses et peut les produire à son gré. Ne connaissant pas la limite de ses pouvoirs, il s'attribue une toute-puissance que nous appelerions surnaturelle.

Mais lorsqu'avec l'expérience l'homme commence à prendre conscience de sa faiblesse réelle en présence des forces cosmiques, il est amené à concevoir des êtres personnels supérieurs à lui, des dieux qu'il dote préci-

---

Ngân sơn, est-il dit dans les annales des Han postérieurs, se trouvait une montagne élevée, dans l'intérieur de laquelle on pénétrait par une énorme caverne. Au fond de cette caverne se dressaient deux pierres plates, chacune de la hauteur d'un homme ; l'une étant la pierre du principe mâle, l'autre la pierre du principe femelle. Quand on voulait obtenir un temps sec et froid, on frappait sur la première et sur la seconde quand on voulait provoquer la chaleur et l'humidité. » Cité par G. DUMOUTIER, *Folk-lore Sino-Annamite* (*Revue indochinoise*, 1907. Hanoï).

1. DURKHEIM, *De la division du travail social.*

sément de la puissance dont il se dépouille lui-même.

Un petit village d'Annam possède une grotte dans laquelle réside un génie qui a le pouvoir de produire la pluie. En temps de sécheresse, les Annamites vont faire un sacrifice à l'entrée de la caverne. Les divers villages s'y rendent tour à tour par la voie du fleuve. Les rameurs pagaient en cadence en criant :

Hồ mưa, Hồ mưa.
« Qu'il pleuve, qu'il pleuve ».

Arrivés à la grotte, on présente devant la petite pagode érigée à l'entrée, du riz gluant et du vin sur un plateau, en saluant le génie de quatre prostrations. Puis le maître des cérémonies lit une prière et on attache le papier où elle est écrite au cou d'un chien que l'on précipite dans la rivière qui sort des grottes. La cérémonie produisait jadis, paraît-il, des effets surprenants[1].

Arrivons maintenant aux peuples de haute civilisation. Là, les dieux de la pluie n'existent plus. La science positive a peu à peu fait reculer le domaine des dieux, comme la puissance des dieux avait autrefois limité la puissance magique des hommes. Aux mythes divins a succédé la théorie physique de la formation des orages.

Nous venons de voir par ce rapide exposé que la même idée, celle de cause, cause de la pluie en particulier, peut être conçue de bien des manières différentes.

---

1. L. Cadière, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 1901, p. 204. « La cérémonie est faite m'a-t-on dit, ajoute M. Cadière, dans le but de provoquer l'esprit : on jette un chien dans ses eaux, on salit sa demeure, on le force ainsi à faire tomber une pluie abondante afin que les eaux entraînent au loin le cadavre du chien qui souille la grotte. »

Dans la pensée primitive, l'idée de cause est essentiellement magique. Puis cette même idée prend une forme mythique, religieuse. Avec la pensée scientifique l'idée de cause s'exprime dans des lois physiques, impersonnelles, immuables, « éternelles lois d'airain » disait Gœthe.

Je reviens à mon point de départ, à savoir que les notions magiques et religieuses peuvent être définies : les manifestations d'une manière particulière de penser. D'où l'on peut déduire qu'étudier la religion d'un peuple revient à étudier une forme particulière de la pensée de ce peuple.

Avant d'analyser les manifestations de la pensée religieuse annamite, il convient donc d'en observer le mécanisme et le mode de fonctionnement.

I

CONFUSION PRIMITIVE DE LA PENSÉE ANNAMITE

Un des principaux facteurs exerçant une influence sur le développement intellectuel des races est constitué par le climat. Or le milieu physique a joué un très grand rôle chez l'Annamite.

Dans ce pays de lumière intense qu'est l'Extrême-Orient, sous ce ciel éclatant et profond où les objets se détachent sur l'horizon avec une trop tranchante netteté, dans cette atmosphère humide et surchauffée où la tension électrique est constante, les impressions reçues sont aiguës, parfois douloureuses. Répétées, elles épuisent les nerfs qui, déjà surexcités, ne transmettent plus

que des sensations affaiblies, productrices d'images ternes et indécises. La volonté, émoussée elle aussi, ne peut que réagir faiblement pour essayer de réveiller les images, de les associer, de former des jugements. Aussi l'imagination représentative, c'est-à-dire la faculté d'évoquer une impression déjà perçue, est-elle demeurée paresseuse chez l'Annamite. Nous avons là l'explication d'une disposition singulière de son esprit.

Quiconque a tant soit peu vécu au milieu d'Asiatiques a pu rester frappé de la contradiction paraissant exister entre la richesse d'invention que supposent leurs superstitions religieuses ou leurs légendes historiques et la pauvreté d'imagination que révèlent leur poésie, leur littérature, leurs arts et leurs sciences embryonnaires. Il semble que ces différentes productions soient les manifestations de deux intelligences distinctes.

« L'excès d'imagination, explique un profond psychologue[1], tient beaucoup à la moindre netteté des perceptions qui, à volonté, se transforment plus facilement l'une dans l'autre ». L'Annamite doué d'une imagination représentative médiocre, est inhabile à circonscrire ses sensations, à préciser les contours des images surgies du fond de sa mémoire ; il vit dans l'irréel, dans l'indéterminé ; ne distinguant et ne percevant rien nettement, il rêve à propos de tout.

Cette absence à peu près complète de sens critique est éminemment propre à l'éclosion des idées mythiques ; celles-ci ont envahi l'esprit annamite au point de l'étouffer. En Annam, ce pays du rêve où l'esprit scientifique n'eût jamais son libre essor, les mythes des anciens âges ont persisté, vivaces, jusqu'à ce jour, et

1. GUYAU, *Education et hérédité*.

ceci bien moins à cause du profond sentiment de vénération qu'on y éprouve pour tout ce qui touche le passé que pour la foi absolue et le sens réel qu'on leur prête encore.

Cette première caractéristique de l'esprit annamite — je veux dire la médiocrité de l'imagination représentative — nous explique en partie un deuxième trait de la mentalité de nos natifs.

En raison du peu de netteté de leurs perceptions, ils sont amenés à les confondre et de là résulte pour eux une vision du monde tout à fait particulière, très floue, très indécise, où, entre les êtres et les choses, n'existe aucune distinction essentielle, aucune séparation effective.

Cette particularité psychologique n'est pas d'ailleurs propre à l'Annamite qui la partage avec tous les peuples primitifs. Je n'entends nullement dire par là que l'Annamite est un primitif, dans toute l'acception du mot. Sa civilisation est d'un degré déjà relativement élevé; mais il a conservé malgré cela, surtout dans les classes inférieures qui forment l'énorme majorité de la population, certaines habitudes de penser, qui ne relèvent que de la mentalité sauvage.

En voici d'ailleurs des preuves. Pour l'Annamite la vie est universelle, identique partout; les animaux, les plantes, les objets sont vivants comme lui, sentent, pensent de la même façon, agissent sous les mêmes impulsions que lui. Le ciel, les astres, le sol, la pluie, le vent, le tonnerre, les montagnes, les arbres, sont tous à quelque degré assimilés à des êtres vivants. Le ciel, le soleil, la lune, les étoiles, sont appelés « Ông » « Monsieur » « Seigneur ». On dit encore dans les invocations « Ông trời xanh », « Monsieur le ciel bleu ». Le

soleil est mâle; la lune est son épouse. Les étoiles sont chargées du contrôle des actes humains et dispensent le bonheur ou le malheur sur la terre. — En Cochinchine quand les enfants veulent faire tomber les fruits d'un arbre, ils prononcent. en jetant des bâtons dans les branches, les paroles suivantes pour faire venir le vent qui les aiderait : « Je vous appelle Monsieur Lê, Madame Lê; Madame, votre mari est revenu; soufflez vite ». — Les arbres qui ne portent pas suffisamment de fruits sont, à une certaine époque de l'année, menacés d'être abattus s'ils persistent à rester improductifs.

Les animaux ont été anthropomorphisés d'une manière plus complète encore. L'éléphant, le tigre, la baleine, le dauphin..., en général toutes les bêtes particulièrement remarquables, utiles ou nuisibles, ont reçu des dénominations plus ou moins respectueuses et sont considérées souvent comme de véritables personnes humaines. M. Cadière rapporte la curieuse aventure d'un paysan qui, allant à la recherche de fruits de jacquier sauvage, fut terrassé par un tigre. Lorsque le malheureux eut repris ses sens, il s'adressa au fauve accroupi près de lui : « Seigneur, rien ne vous manque; moi je suis pauvre et viens chercher des « mít » pour ne pas mourir de faim; ne m'en veuillez pas, je vous en prie ». Puis se redressant il fit trois grands saluts au tigre qui s'en fut sans lui faire plus de mal.

Ainsi, entre l'homme et ce qui l'environne la ressemblance est presque totale, la parenté étroite.

J'ai donné la médiocrité de l'imagination représentative comme étant une des causes de cette confusion des idées. Mais il est aussi une autre cause plus profonde, plus lointaine, qui réside en ce que les deux notions : de conscience individuelle et d'un milieu physique et

social, se sont élaborées à peu près en même temps, en s'empruntant mutuellement leurs éléments, en réagissant l'une sur l'autre tour à tour. Si par conséquent, il est vrai de dire que l'homme, au début, voyait le monde à travers sa propre image, il faut reconnaître aussi que la conscience individuelle — résultat des actions du monde extérieur sur l'individu et des réactions qu'il provoque chez celui-ci — devait fatalement emprunter les éléments de sa définition à ce milieu dont elle émane.

Imaginons, si toutefois une pareille supposition est réalisable, un homme ayant toujours vécu isolé du monde extérieur. Quelles notions pourra-t-il posséder? Saura-t-il, ne les ayant jamais vus, ce qu'est un homme, un animal, une plante, le ciel, la terre, un fleuve, une montagne? Concevra-t-il, ne les ayant jamais éprouvés, ce que peuvent être la douleur, le plaisir, la haine ou l'amour? Ce n'est qu'en relation avec ses semblables et avec le monde extérieur que l'homme a pu s'élever à la conscience de soi. A l'origine il lui a été impossible de s'abstraire, de se penser isolément, et dans l'idée qu'il s'est fait d'abord de lui-même, c'est une vague notion de solidarité, de dépendance qui devait dominer.

De là ce trait bien connu de la mentalité des peuples jaunes : l'esprit de troupeau, l'esprit grégaire, lointaine survivance d'un sentiment commun à toute l'humanité, éclos sous l'influence du clan, et qui a pu persister jusqu'à présent chez des peuples ultra-conservateurs, à évolution très lente, comme les Chinois et les Annamites.

L'individualisme n'est en effet, qu'un produit relativement récent de la civilisation; dans les sociétés primitives, les individus sont indistincts du groupe aux-

quels ils appartiennent; c'est le communisme dans toute l'acception du mot : communisme aussi bien physiologique que psychologique ou économique.

« Plus les sociétés sont primitives, écrit M. Durkheim, plus il y a de ressemblances entre les individus dont elles sont formées. Au contraire, chez les peuples civilisés, deux individus se distinguent l'un de l'autre au premier coup d'œil. Le Dr Le Bon a pu établir d'une manière objective cette homogénéité croissante à mesure qu'on remonte vers les origines. Il a comparé les crânes appartenant à des races et des sociétés différentes et y a trouvé que les différences de volume du crâne existant entre individus de même race sont d'autant plus grandes que la race est plus élevée dans l'échelle de la civilisation. »

« Il n'est pas douteux que ces similitudes organiques ne correspondent à des similitudes psychiques. Ainsi l'homogénéité des caractères au sein d'une peuplade nègre est incontestable. Dans l'Égypte supérieure, le marchand d'esclaves ne se renseigne avec précision que sur le lieu d'origine de l'esclave et non sur son caractère individuel, car une longue expérience lui a appris que les différences entre individus de la même tribu sont insignifiantes[1]. »

De même donc qu'il y a pour chaque groupe, clan ou tribu, un type physique collectif, il existe un type collectif moral, psychologique. Et ce type moral est tellement accentué qu'il ne laisse subsister presque aucunes différences personnelles. Les consciences individuelles sont absorbées par la conscience collective. Les mêmes notions, les mêmes représentations intellec-

1. *De la division du travail social.*

tuelles se trouvent répétées chez tous les membres du groupe, si bien que nulle individualité psychologique n'est possible.

M. Durkheim a clairement expliqué comment ce phénomène a pu se produire dans une petite société, dans un clan par exemple. Celui-ci n'occupe qu'un territoire relativement limité; son horizon est très borné; tout le monde s'y trouve dans des conditions d'existence à peu près identiques; tout le monde connaît et de la même façon tout ce qui fait partie du groupe, tout ce qui le touche ou l'environne : tel homme, tel enfant, telle plante, tel phénomène, etc. Puis, comme tout le monde est situé de la même manière par rapport à ces choses, elles affectent de la même façon toutes les consciences. Toute la tribu, si elle n'est pas trop étendue, jouit ou souffre également du soleil ou de la pluie, du chaud ou du froid, de tel fleuve, de telle source, etc.

Toutes ces notions se répétant chez tous, tous possèdent exactement le même bagage intellectuel et moral et sont par suite exactement semblables entre eux au point de vue psychologique comme ils le sont déjà physiquement. Et ainsi se trouve formée, d'une manière absolument réelle, cette conscience commune qui est d'autant plus forte que les sociétés sont plus inférieures.

Car cette conscience commune, en effet, se désagrège, s'efface peu à peu dès que les sociétés augmentent de volume. Ces dernières se répandant sur une plus vaste surface, la conscience collective est obligée de s'élever au-dessus de toutes les diversités locales, de devenir plus abstraite. Il n'y a guère que des choses générales qui puissent être communes à

ces divers milieux; ce n'est plus tel animal, mais telle espèce; telle source, mais les sources; telle forêt déterminée, mais la forêt en général.

En résumé, dans les sociétés primitives, la conscience collective absorbe celle des individus.

L'Annamite se rapprochant sur ce point du primitif, n'a pas encore pu dégager complètement sa personnalité de l'agrégat social; il n'a pas su se détacher du rameau originel, pousser sa tige propre, prendre pleinement conscience de soi. Une faute est-elle commise, le coupable n'est pas seul puni, mais aussi les parents, les amis, les voisins et quelquefois le village tout entier; de même le fisc ne connaît-il de la foule anonyme des contribuables que les représentants élus : les notables, personnellement responsables du montant de l'impôt.

Et cette diffusion de la personnalité n'est pas seulement conçue; elle est sentie, elle est réelle. Les exemples en sont innombrables, dont le plus frappant est une sorte de perméabilité supposée entre des êtres et des choses qui pour nous sont absolument séparés.

Ainsi les genres et les espèces tels que nous les concevons n'existent pas pour l'Annamite. Les habitants de la vallée de Nguôn Sơn croient que les petits de la tigresse peuvent être autre chose que des tigres; ceux-ci sont conduits par leur mère devant un torrent; celui qui peut le franchir d'un seul bond reste tigre; celui qui tombe à l'eau devient chat sauvage et celui qui recule, n'osant pas sauter, devient une panthère. — Certains poissons et la tortue à l'âge de mille ans peuvent se changer en dragons. — Le rat lui, à cent ans, se transforme en chauve-souris, tandis qu'au même âge la chauve-souris devient hirondelle.

Les hommes eux-mêmes se métamorphosent avec une égale facilité; leur personnalité est essentiellement mouvante, jamais fixée d'une manière définitive. Une histoire bien connue, qui, loin de n'avoir plus que la valeur d'un simple conte, est au contraire tenue encore pour très vraie au Tonkin, donne une idée exacte de cette indécision de l'individualité psychologique. Le héros de cette histoire, un lettré, joueur d'échecs renommé, appelé Chương Ba, fut, à la suite de circonstances particulières, ressuscité par un génie; mais au lieu de prendre sa forme primitive son âme s'incarna dans le cadavre d'un charcutier, mort peu de temps auparavant, ce qui occasionna de violentes disputes entre les deux veuves qui prétendaient chacune reconnaître leur mari dans le revenant d'outre-tombe. Si celui-ci, en effet, était bien au moral, Chương Ba, au physique il ressemblait indéniablement au charcutier. Sa véritable identité ne fut reconnue que lorsqu'un juge avisé, saisi du litige, sachant que le charcutier n'avait de sa vie touché de pinceau ni d'échiquier, eut ordonné au mari disputé de faire un poème et de jouer une partie d'échecs, épreuves dont il se tira à son honneur.

Le folk-lore annamite est également très riche en contes où l'on voit des hommes transformés en animaux : porcs, chiens, grillons, moustiques, etc. Aujourd'hui cependant, d'après la tradition populaire, les métamorphoses sont devenues plus spécialement le propre des sorciers, soit qu'ils exercent leur pouvoir sur eux-mêmes, sur d'autres personnes ou bien encore sur des objets qu'ils animent, dont ils changent la forme, la nature, etc.

Car non seulement de semblables transmutations sont possibles à l'intérieur de ce que nous appelons cou-

ramment le monde inanimé, mais encore peuvent-elles se produire entre des êtres vivants et des corps inertes. La raison en est simplement dans ce que les Annamites ne font pas comme nous de distinction radicale entre les deux règnes.

Lorsque le thầy phù thủy (magicien) est requis d'expulser d'une maison hantée, l'âme malfaisante de quelque mort qui y fut jadis enterré, il fabrique un mannequin de paille, l'habille de papier et lui donne un bâton; puis faisant de la main un geste magique, il l'anime; le mannequin se promène alors dans la maison; arrivé à l'endroit où gît le cadavre il frappe le sol de son bâton; c'est là qu'on doit trouver les ossements, dernier refuge de l'âme fantôme. — Les habitants de certaines régions montagneuses de l'Annam prétendent que les poils de la moustache du tigre donnent naissance soit à une multitude de vers, soit à une souris, soit à un serpent.

Ainsi, aucune délimitation nette des êtres et des choses; tout se confond, se pénètre; l'état de tout ce qui existe est essentiellement précaire; l'aspect en est fuyant, insaisissable. Cette curieuse vision du monde explique certaines croyances qui seraient difficilement compréhensibles. Chaque personnalité étant très mal définie, ses limites sont flottantes, extensibles; elles ne s'arrêtent pas à l'individu lui-même, mais le débordent, empiétant tout autour. Dans ces conditions il est aussi difficile de distinguer l'individu du groupe auquel il appartient que de tout ce qui le touche ou le rappelle. Quand un homme meurt de mort violente, ses fils doivent craindre un sort identique et pour s'y soustraire, évitent d'enterrer le père défunt dans le tombeau de famille. — Ce qui a appartenu à une personne est censé

la représenter. En Cochinchine lorsqu'un domestique s'enfuit de la maison de son maître ou une femme de celle de son mari, on prend un habit qui leur ait appartenu et on le frappe avec vigueur. On pense que tous les coups se répercutent chez le fugitif qui est dès lors forcé de revenir.

Il n'est pas jusqu'au nom qui ne soit quelquefois pris pour celui qu'il désigne. On raconte qu'un personnage ayant été un jour désigné par la Cour céleste comme génie tutélaire d'un village, les habitants de la commune se rendirent chez lui et lui demandèrent d'emporter son nom afin de lui rendre le culte. Sur son assentiment, les caractères composant le nom ayant été inscrits sur une tablette, furent transportés en grand apparat au village où ils reçurent dès lors l'adoration des fidèles. On verra également plus loin avec quel soin l'Annamite cache son véritable nom ; c'est que celui-ci fait matériellement partie de la personne et que par l'un on peut avoir prise sur l'autre et lui nuire, au moyen d'un envoûtement par exemple.

Cette conception si vague de l'individualité peut pourtant dans certains cas s'élargir encore. Tout ce qui ressemble, même de très loin, à telle personne déterminée est tenu pour celle-ci. Cette croyance constitue le fondement d'une pratique magique très en usage : l'envoûtement. Au Tonkin, les charpentiers ont coutume pour se venger quelquefois du propriétaire d'une maison, de fabriquer une statuette de bois qu'ils clouent au faîte de la toiture. Si le clou pénètre dans la bouche de la figurine le propriétaire sera muet ; il sera sourd si les oreilles sont traversées.

On comprend qu'avec de pareilles conceptions le monde doive apparaître comme un inextricable enche-

vêtement d'influences réciproques, où les êtres et les choses, en état perpétuellement instable, se confondent les uns dans les autres, s'empruntant mutuellement leurs qualités. Cette idée de contagion, qui n'est rien moins que scientifique, est très répandue chez les Annamites. Une nouvelle mariée n'ose pas recevoir une chique de bétel d'une femme qui a fait une ou plusieurs fausses couches, porter un de ses vêtements, un de ses chapeaux, de crainte de n'accoucher que d'enfants morts. — Les personnes qui mangent des bananes doubles donnent naissance à des jumeaux ou à des enfants qui ont six doigts aux mains ou aux pieds. — Lorsque le riz est en fleur, on ne permet pas aux porteurs de paille de traverser les rizières, car le riz ne manquerait pas d'imiter la paille et de dresser en l'air ses épis vides.

Grâce au vague de la délimitation des concepts représentant les êtres ou les choses, on peut encore légitimer les substitutions de personnes et d'objets, opérées dans les sacrifices notamment. Il n'y a pas d'illogisme à remplacer quelque chose ou quelqu'un par son effigie ou son signe, du moment que la ressemblance vaut — ou plutôt : c'est — l'identité. Chaque année au début de la saison des pluies, au moment où les épidémies commencent à faire leur apparition, on a coutume d'offrir aux génies infernaux les effigies en papier des personnes qui ont été désignées pour périr. — Aux enterrements, on brûle sur la tombe, des meubles, des objets, des animaux en carton qui représentent tout ce que le mort possédait et qui doit disparaître avec lui. — Quelquefois encore ces effigies elles-mêmes sont remplacées par des dessins ou par une simple énumération portée sur un papier qu'on brûle.

Parfois enfin la ressemblance entre le remplaçant et

le remplacé n'est même pas indispensable pour que la substitution puisse avoir lieu ; il suffit que le sacrificateur reconnaisse à ces offrandes telle ou telle qualité conventionnelle. Par exemple lorsqu'on veut éviter que les restes d'un parent mort ne soient dévorés par le céleste Tigre blanc, il faut immoler, à l'adresse de ce dernier, un coq que l'on dit expressément représenter le cadavre du défunt.

II

L'IDÉE DE CAUSE

Le sentiment confus, mais profond, des perpétuels changements d'état dont l'homme est l'objet ou la cause, suppose nécéssairement une représentation intellectuelle : celle d'influence, de pouvoir.

Comment ces puissances qui constituent la trame des phénomènes et des événements peuvent-elles être conçues? D'une manière très vague sans doute, mais aussi très réelle, toute concrète, car c'est le propre de la pensée primitive de donner une existence objective à tous ses concepts abstraits[1].

---

1. Les esprits peu élevés tels que les primitifs ou les sauvages, donnent toujours à leur pensée une forme matérielle, imagée ; ils voient toujours les choses dont ils parlent. On a appelé quelquefois, et très heureusement, cette faculté quelque peu encombrante : « l'imagerie mentale ». Or cette faculté manque à peu près complètement aux intelligences faites aux abstractions scientifiques. D'après une enquête faite en 1880 par un philosophe de l'époque, la grande majorité des hommes

Aux idées générales correspondent, dans un monde transcendant, en dehors du temps et de l'espace, des êtres, des fluides, des forces de nature subtile, éthérée, mais à quelque degré matérielle, existant à la fois en eux-mêmes et dans les choses. Et il ne faut pas voir là les fruits de quelque spéculation philosophique, mais bien la manifestation d'un penchant naturel de l'esprit; on a dit il y a bien longtemps déjà, qu'il nous est impossible de penser sans images; rien n'est plus vrai, surtout pour le primitif. Si maintenant l'idée de subtilité, d'impondérabilité paraissait avoir dû être difficilement accessible aux premiers hommes, on pourrait faire remarquer qu'elle a pu leur être suggérée par des phénomènes familiers et fréquents, tels que le bruit, le vent, la

---

de science ont prétendu que l'imagerie mentale leur était inconnue : « C'est seulement, disait l'un d'eux, par une figure de langage que je compare mon souvenir d'un fait à une scène, à une image visible pour l'œil de mon esprit. En réalité je ne vois rien ».

Comment, par exemple, le cas échéant nous représentons-nous Dieu? J'entends le Dieu chrétien. Nous n'en avons plus une image aussi précise que les hommes des civilisations antérieures. Nous ne voyons plus le grand et magnifique vieillard à barbe de fleuve, trônant sur les nuées tel que le représentaient encore les Primitifs du moyen âge. Nous en sommes arrivés, nous, hommes civilisés, pliés de bonne heure à l'habitude de l'abstraction, à n'apercevoir derrière le mot : Dieu, que quelque chose de très vague, d'indéfinissable, que nous ne pouvons exprimer que par des mots : Créateur, Providence, Absolu. Si notre conception de Dieu n'est plus la même que celle d'autrefois, c'est que notre manière de penser s'est modifiée, s'est affinée et que la faculté d'abstraction nous est devenue aussi naturelle qu'elle était inaccessible aux primitifs.

lumière, l'ombre, le souffle qui se révèlent à nous sans affecter le sens du tact, témoin de la matérialité des choses.

Tout ce qui existe dans la nature possède donc un pouvoir, contient une énergie opérative sans laquelle toute action serait impossible. C'est ce que les Annamites appellent le Tinh 精.

Le tinh est un fluide, une force qui réside en toutes choses et sans laquelle nulle existence ne saurait se manifester. C'est donc avec quelque apparence de raison qu'on a pu assimiler cet élément à l'esprit vital; il faut lui reconnaître cependant une signification plus large encore; il est une condition de la vie et non pas la vie elle-même; il est l'action en soi. C'est le pouvoir éclairant du soleil, la vertu germinative de la graine, l'efficacité curative du remède ou encore, comme l'écrivait un ancien philosophe chinois : « ce qui fait que les yeux voient et que les oreilles entendent ».

La plus primitive des significations du mot tinh est vraisemblablement celle de riz nettoyé. Ce sens concret n'a pas tardé à dévier; on peut suivre facilement la marche de cette évolution dans les significations actuelles : *choisi, délicat, menu, subtil; le meilleur, le plus fin; sans mélange; partie pure de toute chose; éthéré, subtil, spirituel; éther.* Si nous poursuivons notre filiation, nous observons un dédoublement de sens tout en continuant cependant à rester dans l'acception stricte et originale du hiéroglyphe. Nous avons : *semence;* le rapprochement est naturel avec *grain sélectionné.* Découlent de là : *germination, principes de germination de la nature; sperme; esprits vitaux ou animaux.* Nous avons alors d'une part : *essence, quintessence, substance dont sont faites les choses; principe essentiel des cinq*

éléments; et d'autre part : *forme prise par les esprits; fantômes.*

Employé dans cette dernière acception le mot tinh entre dans de nombreuses expressions. On dit : yêu tinh, *influence malfaisante des démons;* con tinh, mộc tinh, *esprit incarné dans les arbres;* thạch tinh, *esprit incarné dans les pierres,* etc. Mais qui dit : *esprit,* dit : *puissance personnifiée;* et, en effet, c'est à ce dernier sens de : *pouvoir,* pouvoir surnaturel, spirituel, qu'aboutit enfin l'évolution du mot.

Le tinh devient alors le principe actif par excellence. Tout ce qui paraît posséder un pouvoir surnaturel est dit : tinh; un bon ouvrier est : tinh lư, habile dans son art. Il y a des tinh binh, des troupes d'élite; on dit encore : tinh thần ou tinh anh, esprit subtil, vive intelligence, clairvoyant, sagace. Le soleil et la lune possèdent le tinh au plus haut degré et le transmettent aux plantes exposées à leurs rayons [1]. Les sorciers ont également un tinh spécial, qu'on appelle : tinh thuật [2].

Le tinh est, somme toute, la cause universelle concrétisée. Nous le trouvons chez les Annamites à la base de toutes les notions métaphysiques et de celle d'âme notamment.

L'idée d'âme, comme la notion précédente, est d'origine collective et procède de la nécessité impérieuse

---

1. 草木成精由受日月之精華. Les herbes et les arbres deviennent tinh en recevant le tinh pur du soleil et de la lune.

2. Thầy buà thầy nào cũng có tinh thuật riêng cả. Chaque sorcier possède son pouvoir occulte (tinh thuật) particulier. — (thuật, sortilège; occulte).

qui conduit le primitif à matérialiser sa pensée. Au sentiment de l'intimité existant entre l'individu et son milieu correspond la représentation concrète d'un lien subtil unissant les êtres qui composent un même groupe, une même classe, une même société. C'est ce qu'à proprement parler on appelle aujourd'hui une *âme collective*.

Tous les êtres — et par là l'Annamite entend aussi : toutes choses, puisque pour lui tout est vivant dans la nature — tous les êtres, disons-nous, sont supposés posséder une sorte d'essence identique chez tous, un élément commun, qui est en somme, la réalisation du caractère qui leur est général, à savoir la vie. Cet élément qui a une existence propre en dehors des êtres chez qui il réside c'est le Khí 氣.

Le mot khí est la prononciation d'un caractère de langue sino-annamite, autrement dit de la langue littéraire, écrite, employée en Annam. Il correspond, dans la langue vulgaire ou parlée, au mot Hơi 𠸘. Il signifie tout d'abord : *fumée*[1], *vapeur*, *exhalaison*, *souffle*,

1. M. Cadière donne le mot khói 煨 *fumée*, comme étant au point de vue linguistique, de la même famille que khí. Cette parenté n'est pas douteuse; elle se trouve confirmée en effet, par la composition du caractère servant à transcrire ce mot. Ce caractère présente deux éléments : 火 *feu* et 鬼 quỉ, *âme inférieure après la mort*. On pourrait presque traduire le caractère 煨 par : *âme du feu*. Or nous allons voir que le khì se trouve à la base de la notion d'âme; en outre le mot lui-même, khí, est apparenté linguistiquement au vocable quỉ 鬼. (Voir à ce sujet : L. Cadière, *Monographie de la voyelle semi-labiale* [*B.E.F.E.O.*, 1908].)

haleine, respiration. On dit en sino-annamite : đầu khí 抖氣 *respirer, prendre sa respiration*; khẩu khí 口氣 *un soupir*; nhứt khẩu khí 一口氣, *tout d'une haleine.* On dit encore : suyễn khí 喘氣, *le dernier souffle*; ou : khí suyễn : *asthme.*

Avec le mot hơi, nous trouvons des expressions analogues : hết hơi, *essoufflé, à bout de souffle*; đi một hơi, *aller d'une seule traite, d'une seule haleine*; mỗi hơi *essoufflé*; đánh hơi *flairer, sentir*; tắt hơi, *mourir.* Un deuxième sens de khí-hơi est : *émanations, effluves, odeurs.* Khí giời, khí đất, *émanations célestes, émanations terrestres.* Tử khí, *odeur de mort.* Lấy hơi, bắt hơi, *prendre la piste* (*en flairant*). Hơi hướng, *vapeurs qui s'exhalent des cadavres.* Hơi hám, *odeurs.*

Ce sens nous amène à celui de : *atmosphère, vapeur, air.* Khí độc, *mauvais climat* (*air malsain*); hơi đất, *vapeurs qui s'élèvent de la terre après la pluie ou pendant les grandes chaleurs.*

Voici donc, nettement défini ce que, au point de vue concret, renferme la notion khí ou hơi. C'est là le point de départ de toute une évolution.

Remarquons d'abord que la signification générale de ce double vocable peut se ramener à : *fluide.* Or, c'est là, nous l'avons vu tout à l'heure, la manière ordinaire, pour les primitifs, de figurer les idées générales. — Tout ce qui est abstrait : qualité d'un objet, rapport conçu entre les êtres ou les choses, etc., est immédiatement représenté sous une forme participant à la fois de la matérialité des choses et de l'immatérialité de l'esprit : un fluide, l'éther. Or le khí, en tant que souffle, haleine, ayant été assimilé à la vie et la vie étant précisément le caractère le plus général que possèdent les

êtres, les choses et même les phénomènes, ce terme correspond bien à la notion d'âme collective, à ce lien subtil qui forme l'unité de tout ce qui existe dans la nature.

Le khí, nous le verrons tout à l'heure est à proprement parler l'âme de l'univers. Il circule partout; il est, après le tinh, la deuxième condition nécessaire de l'existence; les êtres desquels il se retire sont fatalement voués à la disparition, à la mort. Il se manifeste dans la nature par la chaleur, la lumière, le froid, le vent, la pluie; chez l'homme, il est la santé, la force, l'âme, la vie en un mot

Mais naturellement, le khí ne peut agir indépendamment du tinh, principe essentiel de toute action. C'est la réunion de ces deux éléments qui peut, seule, produire la vie, le mouvement, les êtres et les choses peuplant le monde. Et ainsi s'est trouvée élaborée une sorte de théorie élémentaire de l'univers qui, pour n'avoir jamais été nettement formulée, n'en a pas moins été confusément conçue à un moment donné, comme le prouvent l'expression : tinh khí, encore employée aujourd'hui, et l'existence des théories cosmopsychologiques actuelles qui ne peuvent être considérées que comme ses formes subséquentes.

Cette théorie peut être ainsi résumée : Tout dans la nature, et l'homme en particulier, a pour cause le khí possédé du tinh, ou selon l'expression sino-annamite : le tinh-khí.

Bien que le rapprochement étroit des deux mots khí et tinh indique déjà une parenté certaine entre eux, il ne sera pas inutile de confirmer encore d'autre façon la communauté d'origine de ces deux vocables. Celle-ci a été mise en évidence par une savante démonstration

de M. L. Cadière[1]. Je n'en reproduirai que les termes essentiels en renvoyant au travail même de l'auteur pour l'exposé et l'étude des lois indiquées au cours de cette discussion phonétique.

Le mot khí 氣 *air, souffle, vapeur, émanation*, d'autre part : *souffle vital, influence bonne ou mauvaise qui se dégage des êtres ou de la nature*, possède une forme avec semi-voyelle labiale, qui 鬼 signifiant : *esprits vitaux inférieurs, âme inférieure après la mort, esprits mauvais*, qui, par les formes intermédiaires : kvvây, kvvăy et hvvân, hvvăn, nous rapproche de 魂 hồn, *esprits vitaux supérieurs*[2]. Mais ce dernier mot nous amène sémantiquement et phonétiquement à 神 thần, *esprits vitaux, principe intelligent, âme* qui est une forme avec dentalisation de l'initiale et chute de la semi-voyelle[3], analogue à 精 tinh, *esprit*, etc. Nous avons ainsi par des transitions insensibles, passé du mot khí au vocable tinh, et nous nous sommes bien peu écartés, chemin faisant, du sens initial.

---

1. *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite* (*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 1908).

2. Même en faisant abstraction de l'argument phonétique, la parenté de qui et hồn est évidente, à cause de la similitude de sens (*âme inférieure* et *âme supérieure*) et d'écriture, la même clef 鬼 se trouvant dans les deux caractères. Nous verrons dans la suite se confirmer cette parenté.

3. Nous verrons plus loin que les thần ne sont pas autre chose que les hồn libérés après la mort des individus.

Indépendamment de cette notion du thinh-khí que nous venons d'analyser, et en même temps qu'elle, se faisait jour une idée nouvelle qui ne devait pas tarder à se combiner avec la première. Il s'agit cette fois-ci d'un élément proprement individuel : le double, le fantôme, dont l'existence fut suggérée, sans doute, comme on sait, par les apparitions des rêves ou des hallucinations.

Pendant le sommeil, alors que la vie, le souffle, autrement dit le khí, n'a pas abandonné le corps, il est un autre élément qui peut à son gré, errer dans des contrées connues ou étrangères, dans un monde peuplé de figures familières ou nouvelles, de formes parfois bizarres d'animaux, d'objets, etc., et l'expérience apprend, d'autre part, que cet élément, indépendant du corps dont il est seulement l'image, peut apparaître à des personnes éloignées, pendant le sommeil ou même en état de veille. Mais il y a plus : ce double du corps n'est pas seulement une image, il est aussi un double de la personnalité; le fantôme voit, entend, parle, agit, se souvient comme l'individu auquel il appartient; il faut donc admettre qu'à côté du double corporel, il y a un double spirituel constitué par les facultés mentales considérées comme distinctes du corps et existant en soi.

Ainsi s'est formée cette notion d'âme individuelle double qu'on retrouve chez tous les peuples et qui, chez les Annamites se traduit par les deux mots : quỉ 鬼 *fantôme, âme corporelle* et 神 thần, *esprit, âme spirituelle*. Et nous avons maintenant l'élément individuel thần-quỉ, symétrique et identique par essence à l'élément collectif tinh-khí. De même que, dans la nature, le khí

ne peut se manifester que lorsqu'il est possédé de tinh, le quỉ, forme corporelle, ne peut manifester son existence qu'autant qu'il est pénétré de thần.

Entre toutes ces notions il y a presque identité; nous avons vu tout à l'heure que le mot quỉ est une forme de khí et que d'autre part il se rapproche de thần et de tinh au double point de vue sémantique et phonétique. Il ne sera pas inutile toutefois de montrer que l'argument sociologique confirme également la communauté d'origine de ces notions.

Les deux dernières conceptions dans l'ordre logique: quỉ et thần, ne font en réalité que marquer, par rapport aux précédentes, une nouvelle étape du développement de la pensée humaine. L'idée d'âme étant simplement la manifestation d'une manière particulière de penser, chacune de ses évolutions implique une évolution simultanée de la pensée elle même. Celle-ci concrète au début, devient abstraite peu à peu : ainsi la notion d'âme se spiritualise; la conscience primitive est éminement collective : il en est de même pour l'idée d'âme au début de sa genèse; avec la civilisation, l'individu prend conscience de soi : sa conception de l'âme devient individuelle.

Dans la première conception le tinh-khí était collectif; dans la deuxième, il devient individuel et se transforme en thần-quỉ[1]. Maintenant comment, dans les détails, cette transformation s'est-elle accomplie?

Le Tinh-Khí, âme collective, exprime la manière

---

1. On dit plus couramment quỉ-thần. J'ai renversé l'expression pour rendre plus sensible le parallélisme avec tinh-khí, thần étant plus directement apparenté à tinh, et quỉ à khí.

dont le groupe social a pris conscience de lui même. Il est l'expression concrète de la conscience collective.

Cependant à mesure que le groupe social augmente de volume, qu'il occupe un territoire plus vaste, à mesure que la vie se complique et que l'activité mentale, par contre-coup, se développe, les personnalités individuelles se dessinent puis s'affirment. Or, comment cette idée nouvelle : l'individualité, va-t-elle être conçue? Évidemment, de la même manière que l'idée de collectivité, c'est-à dire sous une forme essentiellement concrète.

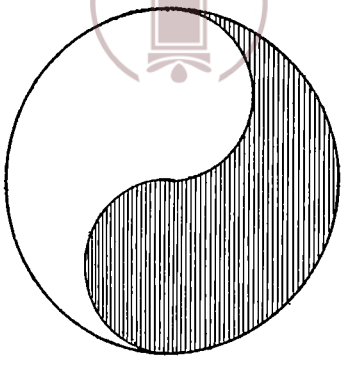
L'idée générale d'individualité et sa représentation intellectuelle sont contenues dans celle de collectivité. En effet : tous les êtres composant un même groupe sont supposés posséder une sorte d'essence identique chez tous, parcelle d'un élément commun, l'élément social, l'âme collective, comme les parties d'un tout sont de même nature que ce tout lui-même. L'âme personnelle est donc une force, un fluide de nature subtile, vaporeuse, éthérée, mais à quelque degré matérielle, existant à la fois en elle-même et dans l'individu, animant le corps tout en restant indépendante puisqu'elle peut l'abandonner. Et comme le primitif matérialise, objective le plus qu'il peut sa pensée, il a avancé d'un degré dans cette voie en donnant à sa conception déjà concrète une forme plus matérielle encore, celle du double spirituel et corporel (thần quì pour l'Annamite) dont l'existence lui fut suggérée sans doute par les apparitions qui se produisent pendant les rêves ou dans les hallucinations.

Nous arrivons bien toujours et de toutes façons à l'étroite parenté de thần-quì « âme individuelle » et de i nh-khí « âme universelle ou collective ».

Nous voici donc maintenant en présence de deux théories à peine distinctes entre elles : 1° Théorie cosmologique : tout dans la nature est produit par le khí possédé de tinh; 2° Théorie psychologique : tous les êtres sont formés de qui pénétré de thần.

Il était facile de rattacher l'une à l'autre les deux conceptions jumelles. Ce rattachement a été opéré par la théorie cosmo-psychologique qu'enseigne la philosophie sino-annamite contemporaine. La voici dans toute sa saveur, sous son aspect quelque peu anthropomorphique :

A l'origine le monde était constitué par la Grande Monade, Thái ât 太乙, représentée sous la forme expressive ci-contre, ou les deux principes primordiaux Khí et Tinh se pénètrent mutuellement.



Lorsque la monade respira, elle engendra par ses mouvements successifs d'inspiration et d'expiration, d'abord le souffle mâle 陽 dương, puis le souffle femelle, 陰 âm. Ensuite, ces mouvements respiratoires recommençant et cessant tour à tour, ainsi furent créés

successivement des couples, mâle et femelle : le ciel et la terre — le soleil et la lune — l'homme et la femme — la chaleur et le froid — la lumière et les ténèbres, etc., qui, de leur double et commune origine, conservèrent la dualité comme caractéristique organique.

Le tinh-khí (âm et dương)[1] se trouve à la base de tout; par les combinaisons multiples de ses deux éléments, il explique tous les phénomènes possibles, tous les événements heureux ou néfastes. Chez l'homme, en particulier, il forme les deux parties constitutives de l'âme, l'émanation dương étant le principe spirituel : thần, faculté de penser et d'agir, et l'émanation âm devenant le principe corporel, végétatif, élément de sensibilité, autrement dit : le fantôme, quỉ.

La correspondance est parfaite, on le voit, entre les éléments cosmiques collectifs et les éléments psychologiques individuels.

Les philosophes se sont emparés de bonne heure de cette conception et ont échafaudé là-dessus une foule de systèmes se contredisant mutuellement pour la plupart,

---

1. On dit : khí âm, khí dương, plutôt que tinh-khí âm, tinh-khí dương; mais il est toujours sous-entendu que le khí-âm, ou le khí dương ne doit de pouvoir se manifester, qu'à son intime union avec le tinh. Disons à ce propos que la philosophie confucéenne a remplacé le mot tinh par celui de lý 理 qui lui est équivalent. Ses significations sont : Raison, principe directeur, principe d'action, cause première. Ce vocable a été choisi sans doute, de préférence au précédent, parce qu'il est dégagé de toute signification matérielle (rappelons-nous que tinh a le sens primitif de *riz nettoyé*) et qu'ainsi il répondait mieux aux préoccupations purement spéculatives de Confucius et de son école.

mais dont la caractéristique commune est de chercher à prolonger aussi loin que possible le parallélisme qui dans la doctrine primordiale, existe entre la constitution de l'homme et celle de l'univers. Nous n'essayerons pas de faire un historique, même sommaire, de cette tortueuse évolution de la métaphysique extrême-asiatique. Nous dirons seulement, pour la clarté de ce qui va suivre, quelle est la doctrine qui a le plus généralement prévalu.

Pour expliquer la possibilité pour les deux modes du tinh-khí (mâle et femelle) d'exister à la fois dans les êtres et en dehors d'eux, on a été amené à concevoir le tinh-khí comme composé d'une infinité d'éléments simples, mâles (dương) ou femelles (âm); l'accouplement d'un élément dương avec un élément âm donne une vie; et leur dissociation amène la mort[1].

Ainsi les deux grands souffles de l'univers sont composés d'une multitude de qui et de thần, qui, lorsqu'ils s'accouplent et s'incarnent dans une enveloppe corporelle, forment un être vivant. Mais, en se transformant ainsi, ils perdent leur nom primitif. Sous leur form

---

1. Il importe de bien préciser qu'il ne s'agit plus dans tout cela, de croyance à proprement parler, de manifestations de la pensée religieuse. La théorie cosmo-psychologique qui vient d'être exposée est purement philosophique; elle est venue seulement coordonner après coup des croyances antérieures. Ainsi l'Annamite du peuple croit à la puissance magique (tinh), à un principe vital (khí), à la dualité des âmes, mais il ne saurait vraisemblablement pas former avec ces éléments un système général tel que celui que professent les lettrés d'après les enseignements de l'école confucéenne

personnelle, le thần s'appelle hồn 魂 et le qui s'appelle phách 魄.

D'après les Annamites[1] « le hồn est l'ensemble des gaz de l'atmosphère que reçoit l'enfant à sa naissance, tandis que le phách provient des émanations de la terre (l'air est dương et la terre âm). Un homme intelligent et courageux a donc été mis au monde pendant les beaux jours, alors que les souffles célestes sont purs, tandis que celui qui est poltron et ignorant est venu au monde un jour de mauvais temps, alors que les émanations terrestres sont plus abondantes ». Les philosophes ajoutent qu'après la mort, « le hồn s'envole au ciel; le phách retourne à la terre et, n'ayant pas de domicile fixe, se transforme en qui » ; autrement dit, chaque élément, une fois libéré, retourne à sa source. Il est dit encore dans le Tuyết văn : « Le hồn est une essence qui dérive du principe dương : le phách est un esprit formé du principe âm ». Dans le Bạch hổ thông on lit encore : « Le hồn est indépendant du corps et peut aller partout : il est le principe des passions de l'homme. Le phách est renfermé dans le corps auquel il se trouve intimement attaché. Il est le principe de l'organisation matérielle de l'homme ». En somme, le hồn est ce qu'on pourrait appeler l'âme rationnelle ou passionnelle; elle représente les facultés intellectuelles ou sentimentales : l'esprit ou le cœur. Le phách, c'est l'âme matérielle, végétative, qui préside à la vie du corps, aux fonctions secondaires. Ce n'est là, en somme, que la réalisation d'idées abstraites, générales : la pen-

1. *Dictionnaire abrégé de caractères chinois*. Tự vựng 字彙.

sée, la sensibilité, la vie. Nous retrouvons toujours cette même manière de penser qui consiste à concrétiser sous une forme éthérée, fluidique, les conceptions élaborées par le cerveau du primitif.

Et ceci est tellement vrai qu'en continuant à appliquer toujours le même procédé, les Annamites en sont arrivés à donner une existence à part à toutes les facultés qu'ils ont pu concevoir. C'est ainsi que le hồn a été divisé en trois parties et le phách en sept ou neuf vía, selon qu'il appartient à un homme ou à une femme. Ces divisions correspondent à n'en pas douter, aux divers sens ou facultés. C'est ainsi que les sept vía seraient : les deux oreilles, les deux yeux, les deux narines et la bouche. Cette explication est généralement admise par tous les Annamites et peut être considérée comme exacte à notre avis. Toutefois il n'est pas possible de l'affirmer absolument, étant donné le vague des notions courantes à ce sujet.

C'est ainsi qu'il est difficile, sinon à peu près impossible, de préciser quelles sont les deux âmes supplémentaires que possède la femme. De même, pour les trois hồn, les théories les plus contraires sont émises par les philosophes indigènes. Certains d'entre eux prétendent que les trois hồn seraient : le tinh 精, le thần 神, et le khí 氣. D'après les définitions que nous avons précédemment données de ces mots, il semble bien qu'il faille rejeter une telle énumération[1].

---

1. La doctrine de la division des âmes, telle qu'elle a cours en Annam, vient très probablement de la Chine. Cependant les auteurs qui se sont occupés de la question, par exemple MM. DE GROOT (*Religious System of*

Quoi qu'il en soit, et la doctrine orthodoxe nous important en somme assez peu, il y a lieu de retenir surtout, d'une manière générale, de ce qui précède, que la notion d'âme n'est que la manifestation d'une manière particulière de penser, la réalisation d'une conception abstraite. On peut appliquer à l'âme en général, telle que la conçoit l'Annamite, ce qu'écrivait un médecin français du XVIIIe siècle : « C'est l'âme qui fait vivre le corps. Elle gouverne la substance corporelle et la dirige vers un but assigné. Les organes sont ses instruments. Elle agit sur eux directement, sans intermédiaire ». Ainsi formulée, la théorie fait apparaître très nettement l'idée de séparation, d'opposition irréductible entre l'âme et le corps, l'esprit et la chair, idée qui fait le fonds même des conceptions animistes actuelles des peuples civilisés. Et l'on peut se rendre compte qu'il n'y a, entre ces deux ordres de choses, pas d'autre distance, à proprement parler, que celle qui sépare le monde de la pensée du monde matériel, l'abstraction de la réalité ou le social de l'individuel, la pensée étant chose éminemment sociale et l'individuel étant toujours concret.

Il ne nous reste plus maintenant à gravir qu'un seul échelon pour embrasser l'ensemble des notions métaphysiques annamites. Nous allons voir comment de l'idée d'âme spirituelle est sortie la notion de Dieu.

China), P. PELLIOT (*B.E.F.E.O.*, t. III, n° 4) n'ont pu découvrir aucun texte au sujet de l'origine de cette doctrine.

III

LA NOTION DE DIEU

Nous avons vu tout à l'heure le quỉ et le thần s'appeler sous leur forme personnelle : phách et hồn. A quelle réalité répond ce changement de noms?

Il indique un changement d'état des choses désignées. Les quỉ et les thần, en effet, lorsqu'ils sont indépendants sont des *esprits*. Or, les esprits et les âmes, quoique d'essence identique, ont des fonctions différentes. L'âme est individuelle; elle est particulière à tel homme, à tel animal, à tel objet déterminés; tandis que l'esprit a un champ d'action plus étendu; les liens qui l'assujettissent sont plus lâches. Ainsi par exemple, la maladie peut être expliquée chez un individu par la faiblesse ou l'absence de l'âme; mais lorsqu'il s'agit d'une maladie collective, c'est-à-dire d'une épidémie, la cause ne saurait être la même, puisque l'effet est produit chez plusieurs personnes à la fois. A un effet plus général doit correspondre une cause plus générale. Le phénomène sera conçu alors sous la forme d'une infinité d'esprits, semblables entre eux, à peu près taillés sur le patron de l'âme et qui, s'introduisant chacun chez un individu, lui donnent la maladie dont ils portent le nom. Nous sommes en réalité en présence d'une idée générale: celle de maladie, de mal, qu'il a suffi de concevoir, d'exprimer, pour que, mécaniquement en quelque sorte, par la seule magie du langage, elle reçoive une existence objective et spirituelle.

La notion d'esprit a donc avec la notion d'âme une

commune origine; elles sont toutes deux la réalisation, par le même procédé intellectuel, de l'idée de cause, l'explication de certains phénomènes déterminés, bio logiques ou autres.

Mais, dans le concept d'esprit nous trouvons autre chose que dans celui d'âme. Par définition, nous l'avons vu, l'esprit est indépendant et libre; il peut à son gré s'incarner dans telle ou telle personne, telle ou telle chose. A ce point de vue, il diffère donc de l'âme qui reste attachée au corps. Et ainsi on est amené, par la force des choses, à concevoir les esprits comme des êtres un tant soit peu personnels; personnalité qui s'affirme de plus en plus nettement à mesure que l'homme prend de soi une conscience plus nette.

Nous voyons donc ici, agir de nouveau cette notion d'individualité que nous avons précédemment montrée se dégageant du collectivisme primitif. Dans les sociétés primitives la conscience commune absorbait, au début, celle des individus; ce n'est que peu à peu que la conscience individuelle a pu se faire jour. A mesure qu'elles acquéraient plus de précision, les puissances spirituelles enfantées par une imagination nébuleuse ont pris forme, accusé des contours moins fuyants; il n'a plus été question de souffle, de vapeur, mais d'êtres à demi-personnels, bien qu'encore mal dégagés de leur gangue sociale. Les esprits sont d'abord des foules, des multitudes, dont les unités n'ont pas de nom propre mais reçoivent seulement une dénomination générique.

Parmi les esprits dont nous allons faire l'énumération nous trouvons d'abord les âmes des morts. Rien n'est plus logique; le hồn et le phách, s'échappant du corps, retournent à leur principe d'origine sous la forme de thần et de quỉ. Mais ces deux noms sont très généraux; ils

désignent en quelque sorte le genre, ou les deux genres, des êtres spirituels. Or, il y a encore toutes sortes d'espèces qui prennent des noms particuliers suivant leurs fonctions respectives.

Le magicien de profession se sert surtout des âmes des morts, des âmes errantes, pour le seconder dans ses opérations magiques. Voici ce que dit à ce sujet un manuel de sorcellerie : « Le recrutement des âmes errantes ne peut s'effectuer dans des conditions indifférentes. On doit, à un jour et à une heure favorables, faire une cérémonie préparatoire consistant en offrandes et prières. Ensuite le sorcier se rend dans un endroit désert, un cimetière de préférence, pendant cent nuits consécutives, de minuit à deux ou trois heures du matin, au moment où tout est calme, où les insectes, les oiseaux se taisent, alors que le coq n'a pas encore chanté et que les chiens n'aboient plus. Le sorcier voit alors apparaître des lucioles; ce sont les âmes errantes qui deviendront ses partisans : âm binh[1]. Il leur donne d'abord des noms et des titres; puis il leur demande de manifester leur puissance, par exemple en rendant malade ou en guérissant telle personne déterminée. Une fois la période de cent jours expirée, si tous les rites ont été accomplis, le sorcier convoque ses âm binh dans un petit temple qu'il a préparé à cet effet. Des offrandes sont exposées sur l'autel et le thầy bùa évoque une à une les âmes auxquelles il a déjà donné un nom; il leur indique alors, à mesure, l'emploi et le poste auxquels chacune d'elles

1. 陰 âm, principe femelle; 兵 binh, soldat. Il s'agit ici des âmes corporelles qui doivent retourner à la terre; elles appartiennent donc au principe femelle, âm; c'est pourquoi on les désigne sous ce nom.

sera plus spécialement affectée. Un certain nombre de âm binh est réservé pour les besoins du temple où elles restent en permanence. A partir de ce moment toutes ces âmes doivent répondre aux appels de leur maître et exécuter les besognes qu'il leur prescrit. »

D'autres âmes-esprits sont les ma. Le mot signifie proprement : cadavre ; mais ce sens a dévié et est devenu : revenant, fantôme, puis : esprit malfaisant, démon. Nous allons illustrer ces significations diverses en reproduisant ici un passage d'une excellente étude de M. Cadière[1].

« Il y a un grand nombre d'espèces de ma, mais tous ont ce point de commun qu'ils font du mal aux hommes ou au moins cherchent à les effrayer.

« Les Ma trơi ou esprits épouvantails, sont des feux follets qui brillent ou voltigent la nuit dans les plaines marécageuses.

« Les Ma lé sont des esprits qui tirent la langue : on rencontre un individu, il engage la conversation et fait route avec vous ; à un moment donné il vous demande une chique d'arec, vous la lui donnez complaisamment, mais au lieu de la prendre, il sort une langue qui s'allonge, s'allonge et descend jusqu'à terre ; c'est là qu'il veut prendre la chique de bétel.

« Les Ma loạn, parcourent les routes par bandes dans les temps d'épidémie ; on ne les voit pas, mais on les entend, la nuit : allons dans telle maison, disent-ils entre eux, puis nous irons dans telle autre ; et le lendemain on apprend que dans ces maisons un individu a été atteint du fléau.

---

1. Croyances et dictons populaires de la vallée de Nguồn Sơn (province de Quảng Bình, Annam.), *B. E. F. O.*, 1901.

« Les Ma cụt trộc, esprits raccourcis quant à la tête sont les âmes des hommes décapités; on ne peut pas les voir, mais on connaît lorsqu'ils passent : s'ils passent dans un champ de riz les épis sèchent sur pied; si c'est près d'un endroit où l'on fait sécher du paddy, tout le grain est desséché et il ne reste plus que la balle. Parfois ils laissent derrière eux comme un grand tourbillon de poussière.

« Les Ma rà, eux, résident sous les eaux dans le lit des fleuves, au fond des mares. Parfois un petit gardien de buffles vient jouer au bord de ces trous profonds que l'on rencontre au milieu des rizières; son pied glisse sur la berge détrempée et il se noie : c'est le Ma rà qui l'a saisi.

« Un voyageur traverse le fleuve au bac. En route il laisse échapper sa besace; il se penche pour la saisir, mais il perd l'équilibre et tombe à l'eau. La petite fille qui manœuvre la rame d'arrière ne peut ramener la barque à temps; le voyageur se noie. C'est encore le Ma rà [1].

« Les Ma xó habitent sur terre, dans les endroits retirés et obscurs. C'est pendant la nuit qu'ils se manifestent. Parfois au bord des grandes îles formées par le fleuve,

---

1. A Hanoï même au fond du Petit Lac, au centre de la ville, réside selon la légende, une sorte de Ma rà qu'on appelle encore Con nam. C'est l'âme d'un noyé qui cherche, paraît-il, une remplaçante pour pouvoir se réincarner ensuite dans le corps d'un homme ou d'un animal. On raconte qu'une femme, étant descendue un jour au bord de l'eau, fut saisie tout à coup par une sorte d'être à demi-humain émergeant de l'eau. La femme se mit à crier et fut heureusement tirée sur la berge par les gens accourus à ses cris.

on voit, la nuit, une ombre qui passe, puis une autre, puis une troisième. Elles se suivent sans dire un mot. On s'approche, si on en a le courage, mais on ne voit plus rien. Ou bien, le pêcheur qui va, la nuit, pêcher des crabes, ou jeter ses filets entend dans le lointain comme un bruit confus de voix. Il ne peut cependant rien distinguer de ce qu'on dit. Plus il s'avance, plus les voix reculent. Enfin elles s'évanouissent dans le grand silence de la nuit ou dans le clapotis des flots. Ce sont les Ma xó qui ont voulu l'effrayer. »

Au Tonkin les Ma xó (xó, angle, coin) répondent mieux à l'étymologie de leur nom. Ce sont les démons qui habitent les angles obscurs des maisons. C'est une croyance très répandue. On ne doit jamais déposer un balai dans un coin obscur, car le Ma xó s'y incarnerait et passerait de là dans le corps de celui qui s'en servirait. Les Ma xó, disent les Annamites du delta tonkinois, habitent surtout la haute région. Ce sont les fantômes de jeunes filles dont les cadavres ont été enterrés dans un coin de la maison. Lorsque les voleurs pénètrent dans une habitation, ils entendent souvent une voix compter les objets qu'ils enlèvent; c'est un Ma xó.

Les Annamites disent volontiers que les Chinois se servent des Ma xó pour garder leurs trésors; que, lorsqu'après s'être enrichis, ils rentrent en Chine, ils confient la garde de leurs trésors, cachés en un endroit connu d'eux seuls, à un esprit appellé parfois thần gĩu cua[1].

---

1. Avant notre arrivée en Indo-Chine, il était, paraît-il, défendu aux immigrants chinois de rien emporter des richesses qu'ils avaient pu acquérir dans le pays. Ils étaient donc contraints lorsqu'ils retournaient chez eux, de laisser au Tonkin leurs biens, qu'ils réalisaient et

Ces esprits sont les âmes de jeunes filles vierges, achetées et entretenues spécialement dans ce but. On leur met préalablement du « gin seng » dans la bouche qu'on clôt ensuite hermétiquement avec une substance spéciale. On conduit alors la jeune fille à l'endroit où se trouve le trésor, et on lui recommande de ne laisser personne toucher aux biens précieux dont elle aura désormais la garde. On l'ensevelit dans la fosse ou le souterrain et lorsque la mort a fait son œuvre, l'âme de la défunte monte la garde comme on le lui a prescrit.

Parmi les Ma il faut encore citer les Con ma đậu. Ce sont les âmes des personnes mortes de la variole; ce sont elles qui, revenant s'incarner dans le corps de quelqu'un, transmettent la maladie à laquelle elles ont elles-mêmes succombé. Pour en préserver les enfants, on met un filet autour de leur lit.

Outre les Ma, nous trouvons encore de nombreux esprits ou démons qui sont recrutés parmi les âmes des morts. Ce sont les con tinh ou yêu tinh, les ngã qui, etc. Les premiers sont des démons femelles, âmes de femme mortes, qui s'incarnent dans les arbres. Il arrive souvent qu'il est impossible de trouver un indigène qui veuille toucher à quelque vieil arbre réputé pour donner asile à une con tinh. C'est à cause de cette

---

enfouissaient en des endroits connus d'eux seuls. Il existait ainsi dans le Huyên de Haï-an (près de Haïphong) dans le village de Trung hành, un trésor considérable, abandonné par un céleste mort en Chine, et que les habitants de l'endroit ont pu découvrir, paraît-il, après des recherches qui durèrent plusieurs années. Il se peut fort bien qu'alors, sous la domination annamite, les Chinois aient employé, pour garder leurs trésors, le moyen dont on les accuse de se servir encore.

même croyance qu'on doit, au moment de la mise en bière d'un cadavre, procéder à des rites conjuratoires dans le but d'expulser les yêu tinh qui seraient enfermés dans le bois du cerceuil.

Peuvent être mis sur le même plan que les âm binh, les ma, etc., des esprits du mal d'une espèce très générale : les Hung thần. Ceux-ci n'ont pas de provenance bien déterminée et, par là, diffèrent des âm binh ou des ma, exclusivement recrutés parmi les âmes des morts. Les Hung thần n'ont pas non plus d'attributions bien fixes. Voici l'énumération qu'en donne le Tam Giao (p. 3)[1]. « Le génie Uê tích kim cương se plaît à faire des ordures; Mật tích kim cương a l'habitude de commettre en secret des méchancetés; Tam chử giải phả ruine les familles; Hô thực hô sát demande constamment à manger et malgré cela assassine les gens; Vong vị hung ương commet plus de méchancetés encore que les démons; Cô lư khô khảo veut que toutes les chaumières soient vides, etc., etc. »

Les pouvoirs de chacun de ces génies sont assez mal définis et empiètent fréquemment les uns sur les autres; leur personnalité cependant est mieux marquée que celle des ma, des âm binh, etc. Ces nouveaux êtres spirituels ont, en effet, un nom propre ; ils ont aussi un état civil que nous n'avons pas donné pour ne pas allon-

1. Cette énumération est contenue dans une incantation qui a pour but de conjurer les mauvais esprits qui peuvent faire subir des tourments à l'âme d'un mort. Il est, dans l'année, toute une série de jours néfastes qui appartiennent chacun à un Hung thần. Si quelqu'un meurt un de ces jours-là son âme doit s'attendre à être tourmentée par le mauvais génie qui préside à cette date malheureuse.

ger inutilement notre énumération ; l'un est originaire du pays de Thanh, l'autre du pays de Ngô, un troisième de Yên[1]. Ils ont même chacun des goûts particuliers dont il faut tenir compte pour les offrandes : un tel aime la carpe; tel autre préfère le chien jaune ou l'anguille; tel autre encore se nourrit de chien noir, de carpe, de poule jaune, etc.

Il est encore d'autres esprits qui vont par troupes nombreuses et dont l'individualité est encore assez peu développée; ce sont les esprits du malheur, de la peste, du choléra : Quân ôn 軍瘟. « Ôn » en annamite signifie : peste, choléra ; c'est donc sous le nom commun de la maladie qu'ils représentent que sont désignés ces esprits; il a suffi de nommer la peste et le choléra pour leur donner un commencement de personnalité. Voici comment, d'après la légende, les Annamites se figurent ces Quân ôn : Sous le règne du dernier des Trần (1410) vivait en Annam un lettré renommé appelé Di thanh. Or, en ce temps là, les Quân ôn faisaient beaucoup de mal; suivant leur habitude, ils se réunissaient dans les cabarets, se livraient à toutes sortes de débauches et rendaient malades tous les gens qu'ils rencontraient. Di thanh qui ne craignait pas les démons alla les trouver; ceux-ci, pleins de terreur et d'admiration pour un homme aussi courageux, se soumirent à lui. Di thanh les divisa alors en régiments et en bataillons et les soumit à une discipline très sévère. Après sa mort, il fut

---

1. Ces contrées sont chinoises. Les Hung thần viennent de Chine. Leur chef Hàn Tín était un guerrier chinois.

proclamé le chef des Quân ôn qui depuis, sous sa direction, dévastent le monde.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, il ne faut pas entendre par le mot Quân ôn les seuls esprits de la peste et du choléra; malgré son étymologie très nette, cette expression sert actuellement à désigner un grand nombre de maux en général : ce sont les génies du malheur qui tuent les hommes par les épidémies, les guerres, les famines, etc.

Nous sommes donc en présence d'idées générales encore très vagues que nous allons voir cependant se préciser peu à peu. Car il y a place dans le monde spirituel pour des conceptions et des personnalités plus distinctes. Il suffira, pour les exprimer, d'une généralisation plus complète et de réunir tous les attributs communs à une classe d'esprits dans la personne d'un seul qui les représentera tous.

L'Annamite est arrivé de bien des manières à ce nouveau degré de généralisation. Mais, malgré la différence des procédés, l'opération mentale est toujours la même. Tantôt l'être spirituel qui s'élève au-dessus des autres est appelé Chef et assimilé à une sorte de général commandant une armée; d'autres fois il est roi, ou bien encore il est conçu comme le père ou la mère des esprits inférieurs, etc.

Avec les Quân ôn, nous saisissons sur le vif et de la meilleure façon, le procédé par lequel la pensée religieuse s'est élevée peu à peu à la conception d'êtres abstraits véritablement personnels. Les Quân ôn, en effet, ont un chef : Chúa ôn « le Seigneur des Épidémies ». Des soldats qui se donnent un chef, n'est-ce pas la meilleure manière de figurer le passage du nombre à l'unité, du collectif à l'individuel.

C'est au même procédé qu'est due la création du Ma Vua, le roi des fantômes : Hàn tín, le chef des mauvais esprits, des Ma; le nombre des génies qui portent le titre de Đại tướng, général en chef, est innombrable.

D'autre part, nous verrons dans le culte des Trois Mondes toute une hiérarchie compliquée : princes et princesses de plusieurs classes, petits rois et roi suprême, l'Empereur de Jade.

Voici encore une autre manière d'arriver à cette hiérarchisation des dieux. Il s'agit cette fois des génies du sol : thổ địa ou thổ thần. Comme nous le montrerons plus loin en détails, chaque parcelle déterminée du sol, emplacement d'une maison, d'un temple, d'un tombeau, territoire d'un village, d'une citadelle, etc., a été personnifiée dans un génie qui en est le protecteur vigilant et à ce titre reçoit un culte des habitants du sol qu'il représente. Ainsi voyons-nous d'abord une foule de petits dieux territoriaux : domestiques ou autres; puis immédiatement au-dessus, les génies tutélaires de groupes plus importants : hameaux ou giáp, puis, communes comprenant plusieurs giáp. Ces génies sont considérés comme des êtres personnels ne pouvant être confondus entre eux; cependant leurs fonctions sont exactement identiques et il est à remarquer que, malgré qu'ils aient un nom propre, ils sont tous désignés par la même appellation générique : thổ thần 土神, terre-esprit.

Au-dessus de ces génies particuliers, nous en voyons quelquefois d'autres dont le culte est général à tous les villages d'un même canton. Il existe alors ordinairement, dans la commune la plus importante, un đình (temple) cantonal, où à certaines époques de l'année, les notables de tous les villages de la circonscription

se réunissent pour célébrer une cérémonie en l'honneur du génie[1].

Il est encore des dieux du sol dont l'influence et la protection s'étendent au-delà des limites d'un canton, et presque jusqu'à la première division administrative de la province : le Huyện[2]. Il n'est pas possible à la vérité, de dire qu'il existe des dieux territoriaux propres à certains huyện, cependant j'ai pu observer quelques-unes de ces circonscriptions où la presque totalité des des villages adore le même génie protecteur[3]. Ce génie n'a pas à proprement parler un temple spécial; mais à certains jours déterminés, généralement pour l'anniversaire de sa naissance et de sa mort, tous les villages se réunissent au lieu d'origine du dit dieu et procèdent à des cérémonies qui durent parfois plusieurs jours.

Il ne faut pas nous attendre sans doute à pouvoir continuer à nous élever ainsi, de degré en degré, dans les personnalisations divines, en suivant la hiérarchie des divisions territoriales jusqu'à la dernière : l'empire d'Annam. La raison en est simple; toutes les circonscriptions administratives actuelles sont de création relativement récente et il serait difficile d'admettre que

---

1. Le cas est assez rare mais se rencontre quelquefois. J'en ai observé un dans une des plus vieilles provinces du Tonkin, la province de Bắc-ninh, où les traditions historiques ont été le mieux conservées. Le canton est celui de Lạc-thọ.

2. La province annamite est divisée en préfectures (phủ) et sous-préfectures (huyện). Le phủ comprend généralement deux huyện; le huyện se divise lui-même en tổng, cantons, et les cantons en xã, communes.

3. Près de Haïphong, dans le Huyện de Haï-An ; et dans la province de Bắc-Ninh.

ces territoires quelque peu artificiels aient pu déjà prendre conscience de leur personnalité jusqu'à se doter d'un dieu propre. C'est sans doute aux nombreux remaniements territoriaux dont les diverses régions de l'empire ont été l'objet, qu'est due l'inexistence ou la disparition des dieux locaux autres que ceux des hameaux ou des villages.

Quoi qu'il en soit, bien que des chaînons manquent dans la suite des transformations des dieux du sol, la filiation est à peu près certaine — nous le démontrerons en son temps — entre les génies communaux et le Dieu du Sol et des Moissons : Xã Tác 社稷 véritable dieu impérial représentant le sol national et auquel le culte est rendu par le Fils du Ciel dans sa capitale.

Nous venons d'arriver graduellement, et sans coup de théâtre, à la notion de dieu; car c'est bien d'un dieu qu'il s'agit maintenant; le prince Xã Tác ne ressemble en rien aux entités plus ou moins vagues dont il avait été question jusqu'ici; il n'est pas, comme ses prédécesseurs, une unité anonyme perdue ou à peine distinguée dans la foule de ses semblables; il est quelqu'un; il domine; il est roi. Son autorité est solidement établie, ses pouvoirs nettement délimités n'appartiennent qu'à lui seul; son domaine a des frontières précises.

Ainsi, dans la mesure où l'homme prend conscience de sa personnalité, les êtres abstraits qu'il conçoit lui paraissent plus distincts, mais aussi plus distants de lui; la confusion des choses se dissipe avec la confusion des idées; acquérant une individualité propre, les esprits s'opposent aux individus; et ainsi le monde spirituel s'organisant peu à peu, se sépare de plus en plus du monde temporel.

Est-ce à dire que tous les dieux sont nécessairement des êtres abstraits? Telle n'est pas ma pensée; les faits d'ailleurs me donneraient un éclatant démenti. Les dieux, dans leur forme primitive, ont été les plus puissants des êtres vivants, objets de crainte ou de reconnaissance respectueuses. Les Annamites ont de tout temps adressé une sorte de culte à ceux d'entr'eux — sorciers, devins, prophètes, capitaines fameux — que distinguaient à leurs yeux une supériorité réelle ou supposée. Nous en voyons un exemple dans l'aventure récente encore du Ký đồng, auquel la précocité de son esprit avait fait une réputation légendaire et qui, secondé par des partisans — des disciples, pourrait-on dire — faillit amener au Tonkin un grave soulèvement.

En Annam, d'ailleurs, comme dans d'autres sociétés théocratiques telles que l'ancienne Égypte, l'autorité politique a toujours revêtu un caractère divin. L'Empereur, Fils du Ciel, est de la race des dragons; sa personne est sacrée, entourée de tabous à l'égal des plus grands dieux. Il est supérieur aux génies nationaux qu'il peut, à volonté, élever ou abaisser; il est la cause directe du bonheur de son peuple; c'est à lui qu'en remonte toute la responsabilité [1]. Il porte donc bien les signes essentiels de la divinité : personnalité, puissance *sui generis*, caractère sacré; et, quoiqu'il paraisse au premier abord ressembler peu, lui, être réel, aux êtres

1. On doit à la vérité de reconnaître que les exemples indiscutables d'hommes vivants tenus pour des dieux sont, en Annam, en nombre relativement restreint. Ceci tient sans doute, à ce que le souverain, jaloux de son autorité, ne tolère pas qu'on se prévale d'une qualité ordinairement inséparable du pouvoir suprême.

abstraits tels que le dieu des Moissons, il faut reconnaître qu'il a avec eux beaucoup de traits communs. Comme eux il est, on peut dire, la personnification d'une idée générale; il est le représentant d'une collectivité; il incarne de façon réelle, l'autorité impériale; à ce titre, sa puissance dépasse celle d'un être simplement humain; ses actes ont une efficacité d'un ordre tout à fait spécial; il est réellement un être à part.

Nous retrouvons encore une fois cette idée de séparation, d'opposition entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas. Il y a entre ces deux ordres d'êtres ou de faits, la même distance, je l'ai dit déjà, qui sépare le monde de la pensée du monde matériel, l'abstraction de la réalité. Et cette distinction radicale n'est pas opérée seulement dans l'esprit; elle existe aussi dans les choses où elle se traduit par la division entre le profane et le sacré.

Le sacré, on l'a dit avant nous, est l'idée maîtresse, centrale de la religion; c'est la directrice suivant laquelle se sont ordonnées les doctrines, les pratiques, les institutions religieuses. Tout tourne autour d'elle; elle est présente partout, non pas toujours d'une manière apparente, mais son influence, pour être parfois occulte, n'en est pas moins prépondérante, essentielle.

Elle mérite donc de nous arrêter quelques instants; nous y gagnerons de préciser nos idées à son sujet et de la distinguer d'une autre notion très voisine que nous verrons apparaître au prochain chapitre, dans l'étude de la Magie.

IV

LA NOTION DU SACRÉ

Dans la pensée magique ou religieuse, le monde se trouve divisé en deux parties bien distinctes; une séparation idéale est tracée, d'un côté de laquelle est le monde matériel, le monde sensible, ce qu'on appelle en philosophie le monde extérieur; de l'autre, est le monde moral, invisible, le monde intérieur ou, si l'on veut, supérieur. C'est, d'une part, le monde des réalités abstraites; d'autre part, le monde des réalités concrètes; le naturel et le surnaturel; l'accessible et l'interdit; le profane et le sacré.

Mais dans ce qui caractérise ce milieu spirituel qu'on oppose au milieu réel, il y a des nuances à établir; c'est ainsi que l'interdit et le sacré, quoique de même nature, ne peuvent être réduits l'un à l'autre; les choses interdites sont généralement celles qui possèdent à un degré élevé le tinh et dont par conséquent le contact ou l'approche est réputé dangereux. Nous en avons donné de nombreux exemples précédemment; ce sont les animaux redoutables par leur intelligence ou désignés par leur situation anormale dans la société; les objets doués de vertus spéciales et comme tels entourés d'un superstitieux respect.

Le tigre, en raison de la crainte qu'on en a, est en Annam l'objet de nombreux tabous. Il est interdit de prononcer son nom car nommer un être c'est l'évoquer, le rendre présent; or, la présence du tigre est redoutable. On le désigne donc par des périphrases qui sont

généralement des qualificatifs honorifiques : đức thầy, le noble maître ; mệ, prince, altesse. « Est-ce qu'il y a la paix chez vous ? » veut dire dans les villages de la brousse : « Est-ce que le tigre fait des ravages » ? Quand on remonte le fleuve en barque, quand on pénètre dans la forêt, il est d'usage d'employer un langage de convention : les pierres sont les patates de son altesse, khoai mệ ; on dit qu'on est bien portant pour signifier qu'on est malade, par antiphrase, etc.[1]. Quand un tigre est pris au piège on lui offre un sacrifice avant de le tuer. Dans certaines contrées forestières avant d'abattre un arbre on en demande humblement au tigre la permission.

Il est inutile de donner ici d'autres exemples. Il suffira de se reporter à ce que nous disons plus loin des interdictions sexuelles, alimentaires, funéraires, et du langage.

A propos de ces dernières, cependant, il convient de placer une remarque. Nous avons dit plus haut que, généralement, les choses interdites étaient telles parce que possédant un pouvoir particulièrement redoutable. Or, il est des exceptions, notamment en ce qui concerne les tabous du langage. Si l'on s'abstient de prononcer le nom du tigre c'est bien parce qu'on le redoute ; mais la raison n'est plus la même pour expliquer l'interdiction de prononcer par exemple, le nom véritable, secret, « tên húy », d'un individu quelconque. Il y a bien toujours, en réalité, un danger, toutefois il n'est pas pour celui qui dit le nom, mais pour celui qui le porte. Le nom faisant partie de la personne, on peut avoir, par le premier, action sur la deuxième.

---

1. L. Cadière. *op. cit. B. E. F. E. O.*, 1901, p. 133-134).

L'interdiction apparaît donc maintenant avec un caractère nouveau : c'est un préservatif, une défense édictée au profit de quelqu'un ou de quelque chose. Ce n'est plus l'être ou l'objet tabou qui est redoutable, c'est l'objet ou l'être tabou qui doit redouter son entourage.

Ce deuxième aspect est précisément celui par lequel l'interdit se différencie du sacré. Le sacré tient à la nature même ou à la destination des choses et, par là, se confond avec le tabou lorsque celui-ci n'est que le signe des êtres ou des choses pourvues de pouvoirs particuliers. L'interdit, lui, est plus artificiel; c'est une qualité qui peut être conférée, au moyen de rites déterminés, à tel objet, à tel individu. La catégorie des choses sacrées est bien définie, nettement délimitée, peu susceptible d'augmentation. Les choses interdites sont en nombre illimité; on peut produire de l'interdit à volonté. Le sacré peut être défini une sorte d'interdit spécialisé.

Parmi les interdictions rituelles défensives, nous pouvons citer surtout certains rites curatifs et presque tous les tabous de propriété. Nous en avons déjà cité un p. 14. En voici un autre qui n'est pas moins curieux : Lorsqu'on vous a volé un objet, on doit pour empêcher le voleur de profiter de son larcin et l'obliger à la restitution, lancer contre lui des imprécations qui font de l'objet volé une chose tabou. C'est ainsi qu'on voit souvent, sur le bord des chemins, des femmes, les cheveux épars, se répandant en malédictions et en grossières injures. Il s'agit pour elles de défendre leur bien en l'entourant d'interdictions de toutes sortes : « Si le voleur ne me rend pas dans un délai de cent jours ce qu'il m'a pris, je veux que le malheur le frappe lui et sa famille; que sa femme et ses enfants meurent; que son bétail

crève; que sa maison brûle et qu'il périsse lui-même ».

On voit la facilité avec laquelle on peut créer de l'interdit. Le sacré, au contraire, n'émane pas d'une simple volonté. Les choses sacrées le sont par nature, par destination. On peut dire encore que, d'une manière générale, le tabou est individuel, tandis que le sacré est collectif : le premier s'applique à tel objet déterminé; le second à certaines classes d'objets. Nous retrouvons ainsi les traces de cette marche progressive de l'esprit vers les généralisations de plus en plus hautes, vers une possession plus complète, plus consciente de lui-même.

Les choses sacrées constituent donc des classes, des catégories. Il y a des catégories d'objets sacrés : tels les fourneaux de cuisine ou les pots à chaux; des lieux sacrés qui sont les temples; des jours sacrés qui sont les fêtes religieuses; des espèces animales : tigre, baleine, dauphin, etc.; des êtres spirituels enfin qui sont les dieux de toutes grandeurs et de toutes espèces.

Un monde spécial s'est ainsi créé, différent du monde réel dont il constitue le double, comme l'âme est le double spirituel de l'individu. C'est le monde des influences surnaturelles, de l'interdit et du sacré, le monde magique et religieux. C'est dans ce milieu particulier, en dehors du temps et de l'espace, qu'agit le tinh, la cause universelle sans laquelle rien ne peut exister, rien ne peut se produire. Or c'est la connaissance des divers modes d'action du tinh et de leur emploi qui constituent plus particulièrement la magie.

Le domaine de celle-ci est donc énorme puisqu'il peut embrasser en principe tous les phénomènes de causalité; mais par contre ses limites sont très flottantes et varient de région à région, d'époque à époque. La magie actuelle du Tonkin ne ressemble pas absolument aux

magies de l'Annam ou de la Cochinchine et diffère sans doute aussi de celle des premiers Annamites. Cependant parmi cet amas confus et changeant de croyances et de pratiques corrélatives, certaines d'entre elles se sont établies plus solidement, se sont étendues à des groupes de plus en plus importants et, transmises par la tradition, ont acquis une certaine autorité. Elles se sont ainsi peu à peu érigées en doctrines et en systèmes obligatoirement acceptés par tous les membres d'une même société. Ce commencement d'organisation marque l'avènement de la religion proprement dite.

Si donc nous voulons exposer d'une manière logique l'ensemble des croyances du peuple annamite, nous devrons d'abord décrire les croyances et les pratiques magiques, desquelles il nous faudra dégager ensuite les divers systèmes organisés de croyances et de pratiques religieuses.

LIVRE II

LA MAGIE

CHAPITRE PREMIER

Le milieu magique.

Le propre du tinh, principe magique, c'est, avons-nous dit, d'agir dans un milieu spécial en dehors du temps et de l'espace, ou plutôt dans un milieu où le temps et l'espace n'ont plus les mêmes caractères que ceux qu'on leur attribue suivant nos conceptions modernes. Pour nous, ces idées : espace et temps, sont éminemment abstraites ; pour l'Annamite, au contraire, elles sont surtout concrètes, très riches en représentations de toutes sortes. D'autre part, ces deux notions qui pour nous sont nettement distinctes et irréductibles l'une à l'autre, sont superposables, identiques même parfois, dans l'esprit asiatique.

L'analyse préalable de ces deux concepts nous sera indispensable pour comprendre parfaitement la logique particulière qui a présidé à l'institution de la magie annamite.

I

L'espace est pour nous une étendue indéfinie à trois dimensions, qui n'a aucunes bornes assignables, qui est identique à elle-même dans toutes ses parties, et en réalité ne représente rien que le vide. C'est là une notion parfaitement abstraite hors de laquelle néanmoins il nous est impossible de concevoir rien de réel.

Pour l'Annamite, l'espace est une étendue limitée, qui peut cependant être sans dimensions, et qui peut se trouver divisée en parties déterminées dont aucune n'est semblable aux autres. Voici quelques exemples pour appuyer les différents termes de cette extraordinaire définition :

1° L'espace est une étendue limitée, l'univers étant compris entre le ciel et la terre : trời dất, et le ciel étant considéré comme une calebasse : bầu trời, coupée en deux et reposant sur la terre ;

2° L'espace n'est d'ailleurs pas continu ; il est divisé en régions nettement distinctes, en véritables royaumes. Le Sud est gouverné par l'Oiseau Rouge ; le Nord par la Tortue Noire ; l'Est par le Dragon Bleu ; l'Ouest par le Tigre Blanc ;

3° En outre ces différentes parties de l'espace ne sont pas identiques entre elles. Pour l'Annamite, le Nord est noir et comprend la lune, l'eau, le froid, l'hiver, la nuit ; le Sud est rouge et contient le soleil, le feu, la chaleur, l'été, le jour, etc.

Enfin : 4° Les dimensions peuvent être abolies au moyen de rites magiques, tels l'envoûtement qui supprime les distances en permettant d'agir sur une per-

sonne absente; ces rites ne sont d'ailleurs qu'une application particulière d'une loi plus générale : la partie vaut le tout : une chose ayant appartenu à un individu pouvant, par exemple, être prise pour cet individu lui-même[1].

Comment de telles conceptions ont-elles pu, non seulement s'élaborer, mais encore devenir de véritables catégories de l'esprit, des moules dans lesquels toutes les idées sont contenues et coulées? C'est ce que nous allons essayer d'exposer. Pour cela il nous faut remonter assez loin dans la pensée primitive.

S'il est bien exact, comme je l'ai écrit plus haut, que les deux notions de conscience individuelle et d'un milieu physique ou social, se sont ébauchées à peu près en même temps, en s'empruntant mutuellement leurs éléments, en réagissant l'une sur l'autre, tour à tour; s'il est vrai de dire qu'à l'origine il a été impossible à l'homme de s'abstraire, de se penser isolément; nous devons trouver dans toutes les représentations de la pensée primitive ou collective une notion sociale.

C'est donc, pour surprenant que cela puisse paraître au premier abord, l'idée de *groupe social* qui doit faire le fonds des idées de temps et d'espace que nous voulons analyser.

Pour le démontrer il faut que nous sachions préalablement comment ce groupe social est conçu par le primitif. Rappelons d'abord que par le mot : *groupe* ou *communauté* on ne doit pas entendre seulement l'en-

1. On m'a raconté d'autre part l'histoire d'un sorcier tonkinois qui avait escamoté la maison commune d'un village. Le conteur ajoutait une foi absolue à son récit.

semble des êtres humains, mais — tout étant doué de vie dans la nature — les animaux, les choses, les esprits, âmes des phénomènes, causes des événements, etc. De plus le groupe n'est pas pour ses membres une simple partie d'un monde plus grand; c'est le monde tout entier, l'univers. Le clan ou la tribu, c'est non seulement les hommes, les femmes, les enfants, les animaux domestiques ou sauvages qui habitent le coin de terre où est établie la communauté ; c'est encore cette terre elle-même avec tout ce qu'elle porte ou renferme : arbres, rochers, sources, cours d'eau ; c'est encore les oiseaux, la pluie, le vent, les nuages, la lune, les étoiles, le ciel. Et entre tous ces éléments, il y a non seulement échange d'influences, empiètements, mais encore cohésion, identité presque; un lien réel et subtil fait que tous ces êtres, toutes ces choses s'appartiennent mutuellement, forment un tout indivisible et éternel.

Les rapports entre les membres d'un même groupe ne sont pas simplement imaginés ; l'idée générale qui les exprime est réalisée matériellement. Ainsi ce que nous entendons par les mots : propriété, propriétaire, ne représente pas pour le primitif un rapport assez lâche et qui peut être éphémère ; le possesseur et la chose possédée sont intimement liés, mêlés l'un à l'autre; ils ne font qu'un ; il y a entre eux pénétration, échange de qualités, et l'empreinte de l'un sur l'autre ne peut disparaître par la séparation. Les Annamites ne se défont pas volontiers de leurs vêtements usés; ils détruisent les objets hors d'usage dont ils ont eu à se servir journellement, par exemple les vieux balais qu'on doit jeter au milieu d'une mare profonde. Ils gardent secret leur véritable nom; c'est qu'ils livreraient ainsi une partie d'eux-mêmes, une parcelle de leur tinh. C'est

sans doute encore de ce sentiment profond de la quasi-identité de la personne avec ce qu'elle possède que provient le principe de l'indivision du patrimoine familial.

Nous commençons à entrevoir quelles représentations peut contenir le concept de groupe social. Mieux instruits maintenant revenons à notre étude de la notion d'espace.

Dans le bloc que formait la communauté primitive, il faut admettre que des divisions ont pu se produire à un moment donné. Les clans et les tribus augmentant de volume, occupant un territoire sans cesse plus vaste, devaient par un jeu naturel[1] être amenés à se sectionner. Et alors on conçoit qu'entre les nouveaux groupements un partage soit devenu nécessaire de tout ce qui appartenait primitivement au groupe d'origine : la terre, les hommes, les espèces animales, les astres, le ciel, les phénomènes, etc. Il se forma ainsi, d'abord des sous-groupes, rattachés par des liens de parenté plus ou moins étroits au groupe d'origine. Mais peu à peu avec le temps, la communauté s'élargissant toujours, les sous-groupes devenant plus nombreux, et leur filiation plus compliquée et plus lointaine, la scission devint complète entre certains d'entre eux.

A l'intérieur de ces formations indépendantes nouvelles, la cohésion se maintint aussi forte qu'elle l'était dans la communauté originelle; mais, par rapport les unes aux autres, ces formations récentes se trouvèrent isolées, séparées comme par une cloison interdisant entre elles toute communication intime. Nous verrons

1. Ce sont surtout les institutions matrimoniales qui ont favorisé cette division.

plus loin, en effet, comment cette séparation, que nous pourrions croire surtout idéale, est devenue réelle en se traduisant dans les êtres ou les choses par des sentiments réciproques de répulsion, d'antipathie.

Beaucoup d'exemples sont connus de ces répartitions de l'univers par clans et par tribus. En voici deux qui nous sont donnés par MM. Durkein et Mauss dans une étude sur les classifications primitives[1]. « La tribu du Mont-Gambier (Australie) est divisée en deux phratries appelées l'une kunite et l'autre kroki... Chacune de ces phratries est elle-même divisée en cinq clans totémiques à filiation utérine. C'est entre ces clans que les choses sont réparties. Le premier clan kunite est celui du faucon pêcheur ; lui appartiennent : la fumée, le chèvrefeuille, les arbres, etc. Le deuxième est celui du pélican auxquels sont rattachés l'arbre à bois noir, les chiens, le feu, la glace, etc. Le troisième est celui du corbeau sous lequel sont subsumés la pluie, le tonnerre, l'éclair, la grêle, les nuages, etc. Le quatrième est celui du cacatoès noir auquel sont rapportées la lune, les étoiles, etc. Enfin au cinquième clan du serpent inoffensif appartiennent le poisson, l'arbre à filaments, le saumon, le phoque, etc. ». La répartition se poursuit dans les cinq autres clans de la phratrie kroki. Il est inutile que nous en continuions l'énumération.

Le deuxième exemple est fourni par la tribu des Zuñi (Amérique du Sud). Là, le mode de répartition fut suggéré, à n'en pas douter, par les dispositions adoptées pour l'installation de la tribu. A l'intérieur de l'espace occupé, les phratries et les clans sont dans telle position déterminée par rapport au centre du camp : par exemple

1. *Année sociologique*, t. VI, p. 14 et 34.

l'un à droite, l'autre à gauche, un troisième en avant, un quatrième en arrière.

« Tel qu'il se présente actuellement à nous, le système a pour principe une division de l'espace en sept régions : celle du nord, du sud, de l'ouest, de l'est, du zénith, du nadir et enfin celle du milieu. (Cette répartition correspondant exactement à celle des clans à l'intérieur du pueblo qui se trouve divisé en sept parties ou quartiers). Toutes les choses de l'univers sont réparties entre ces sept régions. Au nord, sont attribués le vent et l'air; à l'ouest, l'eau, le printemps; au sud, le feu et l'été; à l'est, la terre, les semences de la terre, les gelées... Le pélican, la grue, la grouse, le coq des sauges, le chêne vert, etc., sont choses du nord; l'ours, le coyote, l'herbe du printemps sont choses de l'ouest. A l'est sont placés le daim, l'antilope, le dindon, etc. »

Nous percevons maintenant la possibilité et, somme toute, la logique d'une conception de l'espace autre que la nôtre et semblable à celle que nous avons définie au début de ce paragraphe; et nous comprenons aussi que cette conception résulte non pas du raisonnement, mais seulement de l'expérience. L'homme projette inconsciemment son image autour de lui; et les notions que nous voulons analyser étant collectives, c'est la collectivité que nous retrouvons en elles. La conception primitive de l'espace a été naturellement modelée sur la constitution de la société elle-même.

Cette conception s'est évidemment modifiée avec le cours du temps et des événements; elle a perdu peu à peu sa première signification, mais elle a gardé cependant des caractères qui seraient inexplicables s'ils ne devaient être précisément rattachés à l'origine de la no-

tion elle-même. Ainsi il existe en Annam des répartitions semblables à celle des Zuñi, malgré que les formes sociales auxquelles elles se rattachaient vraisemblablement aient disparu aujourd'hui. Et ces répartitions, véritables dévolutions de propriété, n'ayant plus d'objet réel, sont devenues maintenant de simples classifications qui se sont maintenues par la seule force de la tradition.

Dans ces systèmes de classification on retrouve encore cependant, à l'intérieur de chaque classe, les notions de solidarité, d'influence sympathique que nous avons signalées tout à l'heure entre les membres d'un même groupe social[1]. La répulsion ou l'indifférence existant entre des groupes sociaux différents, se retrouve aussi entre les êtres ou les choses appartenant à des classes distinctes.

Ainsi, où nous croyions devoir trouver la raison seule, nous trouvons surtout de la sentimentalité. Les classifications annamites ne sont donc pas le résultat de la logique pure, mais plutôt celui d'une logique sentimentale qui est le propre de la pensée collective primitive.

Pour l'Annamite, les êtres, les choses et les phénomènes sont répartis, d'une manière générale, en cinq classes ou clans correspondant aux cinq points cardinaux : 1° le centre qui est la terre, centre du monde ainsi que le veulent toutes les cosmogonies primitives ; 2° le nord qui est gouverné par la tortue ; 3° le sud par l'oiseau rouge ; 4° l'est par le dragon bleu ; 5° l'ouest par le tigre blanc.

Sous ces cinq chefs, les divisions sont les suivantes[2] :

---

1. Fait digne de remarque : le mot 行 hành ou hàng, *classe, rangée, file*, signifie en même temps *parenté*.

2. Tous les systèmes de classification ayant cours en Annam sont d'origine chinoise. Mais ils répondent parfaitement à la mentalité annamite ; c'est pourquoi ils ont été adopté si facilement.

	CENTRE	SUD	NORD	EST	OUEST
	Terre	Soleil	Lune	»	»
Cinq éléments	terre	feu	eau	bois	métal
Cinq couleurs.....	jaune	rouge	noir	bleu-vert	blanc
Cinq planètes.	Saturne	Mars	Mercure	Jupiter	Vénus
Cinq influences atmosphériques.....	beau temps	chaleur	froid	pluie	vent
Cinq saisons	milieu de l'année	été	hiver	printemps	automne
Cinq bonheurs.....	tranquillité	abondance	bonne mort	santé	longévité
Cinq vertus	humanité	politesse	sagesse	bienveillance	droiture
Cinq viscères	rate	cœur	reins	foie	poumons
Cinq ouvertures du corps..	bouche	oreilles	sphincters	yeux	nez
Cinq résidences ou mansions	estomac	gros intestin	vessie	vésicule biliaire	petit intestin
Cinq saveurs	doux	acide	salé	amer	âcre
Cinq règles sociales	humanité	rites et cérémonies	justice	prudence	foi
Cinq relations sociales.....	sujet et prince	époux et épouse	fils et père	frères	amis
	Phénix, etc.	Oiseau rouge Corbeau, etc.	Tortue Serpent Cerf noir à deux têtes Chien Cheval, etc.	Dragon, etc.	Tigre, etc, etc.

Nous avons un exemple remarquable de l'application de ce système de classification dans l'organisation de l'armée annamite. Peut-être faut-il voir précisément dans cet exemple une survivance de l'organisation militaire du clan en Annam à une époque extrêmement reculée.

L'armée est commandée par cinq maréchaux :

Le grand maréchal du centre, Trung Quân 中軍
Le maréchal d'avant-garde, Tiền Quân 前軍
Le maréchal d'arrière-garde, Hậu Quân 後軍
Le maréchal de l'aile droite, Hữu Quân 右軍
Le maréchal de l'aile gauche, Tả Quân 左軍

Le grand maréchal du centre est chargé de la défense de la citadelle royale; il est de plus connétable du royaume et a sous ses ordres les quatre autres maréchaux.

Ces cinq maréchaux commandent respectivement un corps d'armée : le corps d'armée du centre, le corps d'armée d'avant-garde, celui d'arrière-garde, ceux de l'aile droite et de l'aile gauche.

Cette division par orients se répète pour les troupes de la marine qui comprennent trois corps : celui du centre, celui de droite et celui de gauche ; pour la garde de la citadelle impériale qui se compose de quatre régiments : droite, gauche, avant, arrière; pour la garde des tombeaux royaux, etc.

Chacun de ces corps a une enseigne déterminée. Au point de vue qui nous intéresse, l'exemple que nous offrent les drapeaux des cinq corps d'armée est des plus

curieux. Ces drapeaux sont appelés : ngũ hành kì[1], drapeaux des cinq éléments, et ont une couleur respective. Le drapeau du premier corps d'armée — centre — est jaune, couleur impériale, et correspond à l'élément terre. Le pavillon du corps d'avant-garde — sud — est rouge, couleur de l'élément feu. Celui du corps d'arrière-garde — nord — est noir, couleur de l'élément eau. Les drapeaux des armées de droite et de gauche — est et ouest — sont respectivement : vert (bois) et blanc (métal)[2].

Ce mode de classification n'est pas le seul; il en est un autre qui comprend huit classes mais procède manifestement du premier. Si, en effet, dans l'énumération des points cardinaux, on écarte le centre, on peut subdiviser chacune des quatre autres directions et l'on a, outre le nord, le sud, l'est et l'ouest : le nord-est, le nord-ouest, le sud-est, le sud-ouest.

Ces huit divisions correspondent aux huit vents ou souffles et aux huit pouvoirs, lesquels sont représentés par les huit trigrammes dits Bát Quái. Ces huit pouvoirs sont : 1° le ciel; 2° les vapeurs et nuages; 3° le feu,

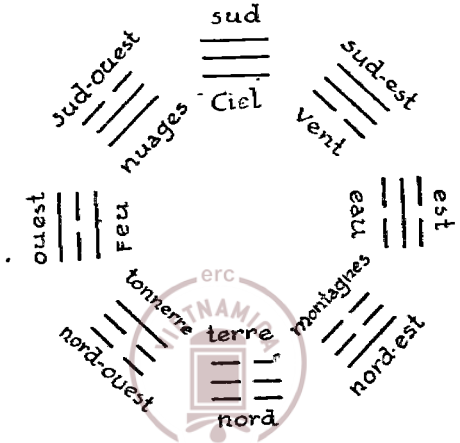
---

1. Tous ces détails sont tirés du Hội điển 會典. Voir la partie relative aux choses militaires : 會典兵 Hội điển binh.

2. Il n'est pas tout à fait exact de dire que tel de ces drapeaux est blanc ou vert ou jaune; car, en réalité, ils ont chacun deux couleurs; une pour le centre qui est la couleur dominante, l'autre pour la bordure. Par l'alternance des couleurs du milieu et de la bordure, on obtient des combinaisons différentes qui ont été affectées à telle ou telle région militaire.

la chaleur, la lumière ; 4° le tonnerre ; 5° la terre ; 6° les montagnes ; 7° les eaux ; 8° le vent [1].

Le tableau bien connu des huit trigrammes (voir la figure ci-dessous) fut inventé par l'empereur légendaire Phục Hi : les éléments en sont le trait continu et le trait



brisé ; la combinaison par trois de ces éléments simples donne les huit quái, ou bát quái, qui correspondent :

Aux huit matières sonores : la calebasse, la terre cuite, la peau, le bois, la pierre, le métal, la soie, le bambou ;

Aux huit sacrifices : au ciel, à la terre, à la guerre, au principe mâle, au principe femelle, à la lune, au soleil, aux quatre saisons ;

---

1. Il est à remarquer que cette nouvelle classification ne correspond pas tout à fait à la précédente ; ainsi nous trouvons le feu à l'ouest, alors qu'il devrait être au sud. De semblables contradictions sont d'ailleurs fréquentes ; à cela rien d'étonnant puisque, nous le savons, ce n'est pas la pure logique qui a présidé à l'établissement de ces classifications.

Aux huit immortels ;

Aux huit recommandations religieuses ;

Aux huit périodes de l'année : commencement du printemps, équinoxe du printemps, commencement de l'été, solstice d'été, commencement de l'automne, équinoxe d'automne, commencement de l'hiver, solstice d'hiver, etc.

Malgré que ce mode de classification déroute toutes nos idées modernes, il n'est pas impossible d'y découvrir par endroits un certain enchaînement logique. Mais il ne faudra prendre toutefois les exemples que nous allons en donner que comme représentant la phase ou le philosophe a spéculé sur des classifications qu'il tenait de ses ancêtres et qu'il ne s'expliquait plus ; il en a sans doute cherché le sens supposé et, ayant cru en découvrir le principe, a essayé ensuite de faire tenir de force tous les faits dans les cadres d'un système.

Nous avons vu que le nord appartient à la tortue, le sud au moineau rouge, l'est au dragon bleu, et l'ouest au tigre blanc. Ces animaux désignent chacun une constellation qui se trouve dans la partie du ciel correspondante au nord, sud, etc.

La Tortue est une constellation chinoise qui s'étendait il y a dix-huit mille ans sur un quart du firmament, et culminait aux minuits successifs de la saison hivernale. L'animal dont, d'après Schlegel (*Uranographie chinoise*) le sommeil léthargique représentait l'arrêt dans la vie de la nature, avait pris place pour cela parmi les constellations en qualité de signe de la mauvaise saison. On voit donc comment s'enchaînent les notions de nord-hiver-tortue.

Le Moineau rouge pourrait être le soleil. Une légende annamite raconte en effet, qu'à l'origine des mondes,

avant que le ciel et la terre se soient séparés, Ngọc Hoàng, l'empereur de Jade, la divinité suprême, régnait sur le chaos, sous la forme d'un oiseau rouge. Ce qui paraîtrait confirmer l'identification entre le soleil et Ngọc Hoàng serait la croyance d'après laquelle ce dieu est toujours accompagné de deux lieutenants, Nam tào (l'étoile du sud) et Bắc đẩu (l'étoile du nord) ce qui correspondrait bien aux faits, le soleil se levant et se couchant toujours entre ces deux étoiles.

Le Dragon bleu désigne la partie du ciel qui correspond à peu près à nos constellations de la Vierge, des Balances et du Scorpion. D'après le Dr Schlegel[1] il y a eu une époque où notre Spica de la Vierge, l'étoile dont les Chinois font la tête du Dragon bleu, se montrait, au commencement du printemps, à l'horizon en même temps que le soleil; et où, à mesure que la saison progressait, on voyait chaque jour quelque nouvelle partie du monde céleste apparaître au bord du ciel en même temps que l'astre radieux.

Le Tigre blanc est la partie du ciel qui, d'après les Chinois, correspond à nos constellations du Bélier et du Taureau[2].

---

1. *Uranographie chinoise*, pp. 55 et suivantes. Voir aussi De Groot, *Fêtes annuellement célébrées à Emoui*, p. 368.

2. De Groot, *op. cit.*, p. 135. « Au commencement du printemps chinois, le soleil entre dans le signe du Verseau ou dans celui des Poissons, pour traverser ensuite, dans les trois mois qui suivent, ceux du Bélier et du Taureau; or, c'est là justement la partie du ciel à laquelle les Chinois donnent le nom de Tigre blanc. » Cette constellation devrait donc correspondre au printemps plutôt qu'à l'automne comme le voudrait le système de classification généralement adopté : ouest-blanc-tigre-

Chacune de ces régions possède, comme nous l'indiquons, une couleur déterminée.

A cette attribution de couleurs une certaine logique a présidé. Le centre, c'est-à-dire l'élément terre, est de couleur jaune; or il y a là certainement une étroite corrélation avec la réalité, car en Annam et en Chine, pays de rizières, sol d'alluvions, la terre est généralement de couleur ocre, parfois assez clair. — Au nord correspond la couleur noire; le nord est la région froide qui a été naturellement assimilée à l'hiver, saison des longues nuits, des jours courts et sombres, des ciels nuageux. — Le sud est rouge; c'est la partie du ciel qui, en tout temps, est le plus éclairée par le soleil, et c'est cet astre flamboyant qui a donné sa couleur au midi. — L'est est bleu; c'est en effet le côté du soleil naissant, qui n'a pas encore toute sa force; l'astre, à ce moment, rappelle le printemps qui est, pour ainsi dire, le moment de sa jeunesse, l'été étant l'époque de sa maturité, l'automne et l'hiver celles de son déclin et de sa mort. Or le signe du printemps c'est la végétation nouvelle, les feuilles vertes, le ciel bleu. Si l'on sait qu'en annamite le même mot et le même caractère : thanh 青, signifient à la fois vert et bleu, on comprendra que le printemps, ou l'est, ait été dit : bleu, ou plus exactement : bleu-vert. On dit en annamite : thanh xuân (vert printemps) pour : jeunesse, âge tendre. — L'ouest est blanc; c'est la partie du ciel où le soleil se couche; ce déclin de l'astre éveille l'idée de l'automne, époque des premières

---

automne, etc. Ce défaut de concordance n'a d'ailleurs pas une grande importance au point de vue qui nous occupe, le seul fait à retenir étant que le symbole Dragon correspond à une partie déterminée du ciel.

gelées : « de la rosée blanche », « des brouillard froids », « du verglas » (ce sont les trois saisons chinoises correspondantes); gelées, verglas, brouillards, tous ces phénomènes donnent bien l'idée de blancheur.

Aux cinq orients et aux cinq couleurs, correspondent les cinq éléments : 1° Centre-jaune-terre ; 2° Nord-noir-eau ; 3° Sud-rouge-feu ; 4° Est-bleu-bois ; 5° Ouest-blanc-métal.

Nous avons déjà vu que la terre correspond au centre parce qu'on l'a toujours considérée comme étant le centre du monde. Or la terre étant jaune, sa couleur a pu être attribuée au centre. — Le noir est la couleur de l'élément eau, parce que l'une et l'autre notion sont rattachées entre elles par une troisième, celle de nord. Nous avons montré par quel raisonnement le nord avait été assimilé à l'hiver, saison des longues nuits, des orages, de l'humidité, de la pluie. — L'élément feu correspond au rouge ; ici les faits parlent d'eux-mêmes; la relation est manifeste. — L'élément bois correspond à thanh : bleu-vert. Nous avons vu que thanh symbolisait la jeunesse du soleil, le printemps, la *végétation* nouvelle; l'idée de bois ressort facilement de celle des arbres qui poussent. — A la couleur blanche appartient le métal. Ici on ne peut se livrer qu'à des hypothèses plus vagues, l'association d'idées n'apparaissant pas très nettement.

Il ne faut pas d'ailleurs s'attendre à pouvoir raisonner à notre manière toutes les classifications chinoises ou annamites. Elles présentent à tout instant des contradictions, des non-sens qu'il est inutile de chercher à s'expliquer, et auxquels d'ailleurs l'Annamite lui-même n'attache aucune importance. Ce qu'il faut surtout retenir c'est l'esprit, la méthode qui a présidé à ces classi-

fications. Et cette méthode, nous en voyons clairement les origines ; cela nous suffit.

J'ai dit tout à l'heure qu'il ne fallait pas s'attendre à voir dans les classifications annamites la simple logique, mais aussi des sentiments. Entre les éléments d'une même classe, il y a un véritable lien de parenté ; une affinité sympathique les unit Par contre entre éléments de classes distinctes, il y a indifférence ou antipathie. Nous avons déjà expliqué comment ces sentiments ont pu se former et survivre aux milieux où ils ont pris naissance. Nous pouvons maintenant les voir à l'œuvre non plus dans des groupes sociaux réels, mais à travers de simples systèmes de classification.

Les médecins annamites reconnaissent une relation étroite entre les cinq viscères, les cinq éléments, les cinq planètes. les cinq couleurs, etc. Lorsque sur le visage ou une partie du visage : la peau, l'œil, etc., apparaît une couleur anormale, le médecin établit sur ce fait son diagnostic. Si c'est le noir qui apparaît, c'est le rein ou la vessie qui fonctionne mal ; c'est l'estomac si le visage est jaune et ainsi de suite en observant l'ordre des classifications.

Pour la médication à donner, il y a lieu de s'inquiéter du jour de la naissance du malade. Ce jour est en correspondance avec une planète, une constellation, un élément, etc. Ces conjonctions influant heureusement ou malheureusement sur le sujet ou encore se neutralisant, indiquent quel est le remède à appliquer. Parfois la médication résulte de raisonnements plus simples. C'est ainsi que dans les maladies de foie, il faut s'abstenir d'âcreté, parce que la saveur âcre qui appartient à l'ouest, au métal, etc., est en opposition avec le foie qui est rangé du côté de l'est, du bois...

Dans la maladie des poumons (ouest) il faut s'abstenir de choses amères (est). Pour guérir les maladies d rein (nord) on doit s'abstenir de choses douces (centre). Pour le cœur, abstinence de choses salées; et de choses acides pour l'estomac.

C'est par l'application du même principe qu'on explique certains phénomènes naturels, celui des marées par exemple. La mer, disent les Annamites, monte quand la lune est dans son plein, parce que l'élément eau appartient à la lune.

Autre raisonnement non moins curieux et non moins logique : Certains Annamites croient qu'il existe ou qu'il a existé des loupes pour recueillir l'eau des rayons lunaires. Ils admettent en effet, par analogie, que, si, à l'aide d'une loupe, le soleil produit le feu (voir classe sud) la lune doit, par le même moyen, produire l'élément eau qui se trouve rangé sous son chef.

Si le flux sympathique peut se propager à travers tous les éléments d'une même classe, il ne saurait par contre passer à des éléments étrangers à cette classe. Il peut même y avoir répulsion entre deux classes sous-entendant des idées opposées telles que : nord et sud, est et ouest; jour et nuit, chaud et froid, etc. C'est ainsi que nous avons vu tout à l'heure les acretés contre-indiquées dans les maladies du foie parce que cet organe appartient à l'est, alors que la saveur âcre appartient au contraire à l'ouest.

En raisonnant de la même façon on déduit, de ce que deux éléments se nuisent, qu'ils n'appartiennent pas à la même classe. « Quand on regarde la lune avec attention, dit un ouvrage annamite[1], on y découvre la

1. Luân hanh. Cité par G. DOUMOUTIER, *Folk lore Sino-Annamite* (*Revue Indo-Chinoise*, 1907).

figure d'un lapin ; certains philosophes ont écrit que ce lapin existait réellement, mais il est facile de comprendre que ce n'est qu'une fiction, car la lune appartient à l'élément de l'eau ; or, quand on plonge le lapin dans l'eau il meurt noyé comme les autres animaux, ce qui ne se produirait pas si le lapin était un animal vraiment lunaire ».

Nous comprenons maintenant ce que les propositions relatives à la notion d'espace, énoncées au début de ce paragraphe, ont de profondément justifié. L'espace est limité parce qu'il est l'image du groupe, limité lui-même, et en dehors duquel rien n'existe puisqu'il est à lui seul l'univers. Il est divisé et ses parties sont différentes entre elles, comme la tribu est divisée en clans différents. Ses dimensions peuvent être parfois abolies parce que, semblable au groupe social, il cache sous sa diversité apparente une cohésion si parfaite entre tous ses éléments, que l'un d'entre eux peut être pris indifféremment pour tout autre ou pour tous les autres.

Nous verrons plus loin, dans l'étude des croyances et des rites magiques, fonctionner ces diverses conceptions. Mais il nous faut auparavant examiner la deuxième des notions que nous avons données comme définissant le milieu spécial où agit le tinh : la notion de temps.

Nous n'aurons pour cela qu'à continuer l'exposé déjà commencé des classifications annamites.

II

Pour surprenant que cela puisse paraître, les divisions du temps ont été, en effet, rapportées à celles de l'espace. Les deux notions se rejoignent, se super-

posent, peuvent être identifiées entre elles. Il n'y a pas lieu d'en être surpris.

Toutes les notions primitives, comme les êtres eux-mêmes, s'entremêlent, se confondent au point qu'il est difficile de les distinguer, de les séparer l'une de l'autre. Nous avons parlé plus haut de communisme; celui-ci est aussi bien mental que physique. Toutes les idées qui s'agitent dans le cerveau du primitif ont un point de ressemblance, un lien commun qui forme du tout une sorte de chaos inextricable dont tous les éléments enchevêtrés s'appuient les uns sur les autres. On peut exprimer cet état de la pensée sauvage par un seul mot: le mono-idéisme; une seule idée centrale — celle de groupe social — se ramifie, se transforme de diverses manières, s'offre sous des aspects divers. Les idées particulières n'existent qu'en fonction de cette idée, comme les individus n'existent qu'en fonction du groupe. On peut passer de l'une à l'autre avec une extrême facilité, mais il est difficile d'autre part de les isoler les unes des autres. C'est ce qui explique sans doute la mobilité d'esprit du sauvage.

Une fois admis le principe de la réductibilité, au moins partielle, de la notion de temps à celle d'espace, reconnaissons que le mode annamite selon lequel les divisions de temps sont réparties par orients ne manque pas de logique.

Toute la philosophie annamite est imprégnée de principes naturistes; c'est de la nature et de son observation qu'elle a tiré toutes les notions acquises. L'observation du soleil qui, annuellement, au printemps grandit de plus en plus pour atteindre à l'apogée de sa puissance en été, puis décline en automne pour perdre graduellement et presque complètement sa chaleur en

hiver; l'observation du même astre céleste naissant à l'orient le matin, atteignant sa splendeur au midi, au milieu du jour, descendant ensuite vers l'ouest, pour mourir et disparaître; ces deux ordres de phénomènes devaient, par leur analogie, frapper des peuples vivant au grand air, soit dans les champs en temps de paix, soit dans les camps en temps de guerre. Aussi une association d'idées toute naturelle dût-elle s'établir entre l'est, le matin et le printemps; le sud, l'heure de midi et l'été; l'ouest, le soir et l'automne; le nord, la nuit et l'hiver. Et cette division a pu être adoptée d'autant plus facilement qu'elle pouvait être réduite à la classification élémentaire par mâle et femelle. En effet,

le groupe { est-matin-printemps / sud-midi-été

pouvait être attribué au soleil qui naît à l'est et atteint au sud sa plus grande force; tandis que

le groupe { ouest-soir-automne / nord-nuit-hiver

pouvait être attribué à la lune, cet astre renaissant toujours à l'occident à chacune de ses évolutions.

Voici l'année et les jours reliés entre eux, et en outre aux quatre points cardinaux. Mais, à l'intérieur de ces premières divisions, des subdivisions ont surgi, parallèles entre elles.

On connaît le mode de comput des temps employé par les Annamites et les Chinois. Deux cycles ont été constitués, l'un comprenant dix divisions (les dix troncs célestes, Thập can 十干) et l'autre douze (les douze rameaux terrestres : Thập nhị chi 十二支)[1]. Les

1. 支 Chi. *Branche de parenté. Tribu, portion, divi-*

deux cycles se trouvant rapprochés, les années sont désignées par deux noms, l'un emprunté aux thập can l'autre aux thập nhị chi, et l'on obtient ainsi, en poursuivant les combinaisons, soixante désignations différentes qui constituent le cycle entier de soixante années.

Les signes de chaque cycle ont une signification particulière; ce sont des noms d'éléments ou d'animaux

Cycle denaire.

1. Giáp 甲 eau naturelle;
2. Ất 乙 eau à l'usage;
3. Bính 丙 feu allumé;
4. Đinh 丁 feu latent;
5. Mậu 戊 bois en général;
6. Kỉ 己 bois allumé;
7. Canh 庚 métal en général;
8. Tân 辛 métal façonné;

---

sion. Article, avec ordre, méthode, séparément. Chi hộ, *famille, descendance.* — Remarquons que, comme pour le mot 行 hành, nous trouvons ici le sens de *parenté, descendance*. Nous y trouvons en plus celui de : *tribu* Chacun des douze chi porte un nom d'animal qui désignerait par conséquent une tribu. Faut-il voir là une trace de totémisme? De semblables traces sont nombreuses dans les deux civilisations chinoise et annamite. Je les signalerai au fur et à mesure sans essayer toutefois de donner une solution au problème; trop d'éléments manquent encore pour cela.

9. Nhâm 壬 terrain inculte;
10. Quí 癸 terre cultivée.

Naturellement, à la relation des signes avec les éléments, s'ajoute celle avec les couleurs de chaque élément. Giáp et át correspondent donc à l'eau et à la couleur noire; bính et đinh, au feu et au rouge, etc. Et ce mode de classification se continue plus loin encore, suivant le mode précédemment décrit.

Cycle duodénaire.

Ti 子 rat (Bélier); Ngọ 牛 cheval (Balances);
Sửu 丑 bœuf (Taureau); Vị 未 bélier (Scorpion);
Dần 寅 tigre (Gémeaux); Thân 申 singe (Sagittaire);
Mão 卯 lièvre (Cancer); Rậu 酉 coq (Capricorne);
Thìn 辰 dragon (Lion); Tuất 成 chien (Verseau);
Tị 巳 serpent (Vierge); Hợi 亥 porc (Poissons).

Ces signes sont ceux du Zodiaque, c'est-à-dire les noms des constellations que le soleil semble parcourir successivement au cours de l'année. Et ainsi ce deuxième cycle se trouve rattaché à la classification par orients, puisque les constellations zodiacales sont naturellement orientées trois par trois, suivant les quatre points cardinaux.

Les jours, nous l'avons vu, étaient déjà en quelque sorte assimilés aux années pour leurs divisions. Le parallélisme s'est continué pour la distribution des heures ou veilles. La journée comprend douze veilles; elles correspondent aux douze signes du cycle duodénaire et

par là entrent dans le système général de classification.

Voici donc les représentations contenues dans l'idée de temps reliées aux représentations sous-entendues dans l'idée d'espace. Mais ce ne doit pas être là le seul résultat de notre investigation. Nous pouvons poursuivre jusqu'au bout le rapprochement des deux notions.

Nous avons dit de l'espace qu'il était limité et non continu; qu'il n'était pas homogène. Nous allons pouvoir faire pour le temps les mêmes constatations.

Alors que pour le savant actuel le temps est une succession infinie de moments, d'une durée uniforme, pour l'Annamite c'est au contraire une série d'évolutions successives d'une durée déterminée; chaque évolution appelée nguyên 元, dure 129.600 ans[1].

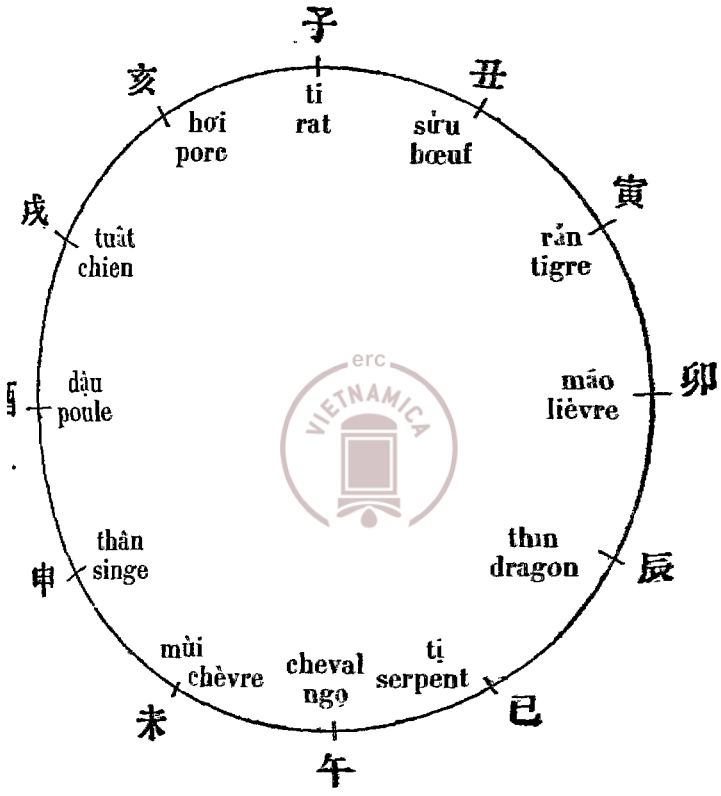
Chaque nguyên se divise en douze hội 會 de 10.800 ans. Chacun de ces hội porte le nom d'une des divisions du cycle duodénaire. (Voir la figure à la page suivante.)

Dans le premier hội (tí), première période d'organisation du chaos, se forment le soleil, la lune, les planètes, les étoiles; dans le deuxième hội (sửu) apparaît la terre; dans le hội : rằn apparaît l'homme... Dans le dernier hội, le douzième, c'est la désorganisation de tout ce qui existe, la dissolution des êtres et des choses, le retour au chaos.

---

1. Cette conception est empruntée dans ses moindres détails à la Chine. Toutefois comme les Annamites n'en ont vraisemblablement jamais possédé d'autre, nous pouvons la considérer comme répondant assez bien en somme à leur mentalité.

Mais ce qui caractérise tout particulièrement cette sorte de division du temps ce sont les noms donnés à chacune des périodes; les noms sont ceux du cycle



duodénaire qui correspondent aux animaux indiqués a la figure qui précède : rat, bœuf, tigre, lièvre, etc. Par cette seule dénomination, nous voyons que chaque période de temps possède une individualité propre qui la distingue de toutes les autres. Elles diffèrent encore entre elles par leur nature puisque ce sont des phases

d'une évolution et non les divisions abstraites d'une dimension quelconque.

Les signes sous lesquels sont désignés les hội du cycle ont d'ailleurs chacun une influence bonne ou mauvaise, nouvelle marque de différenciation.

Cette différenciation est tellement accentuée même que beaucoup de périodes de temps ont été personnalisées. Chaque année du cycle duodénaire est représentée par un roi dont dépendent le bonheur et la santé du peuple pendant tout le cours de la période. Ce sont les douze Hành khiển (ou khiển) 行譴, les douze délégués (du Ciel). Voici quels sont leurs noms, titres et fonctions :

1° Années ti : Lí, roi de Chu, chef des génies des épidémies : Thiên ôn ;

2° Années sửu : Khúc, roi de Triệu, chef des trente-six bataillons (toán) de Thần binh (génies-soldats) qui répandent toutes les sortes de maladies ;

3° Années dần : Tiêu, roi de Nguỵ, chef des Mộc tinh esprits qui logent dans les arbres ;

4° Années mão : Liêu, roi de Trịnh, chef des Thạch tinh, esprits des pierres ;

5° Années thìn : Biểu, roi de Sở, chef des Hỏa tinh, esprits du feu ;

6° Années tị : Hứa, roi de Ngô, qui porte le titre de Yểu hao, c'est-à-dire : génie qui fait mourir les gens prématurément ;

7° Années ngọ : roi Vương, de Tần ; a le titre Đại hảo c'est lui qui cause la ruine des gens en les incitant à des dépenses inconsidérées ;

8° Années mùi : roi Lâm, de Tống, génie protecteur des voleurs et des pirates ;

9° Années thân : roi Tổng, de Tê, gardien des Ngũ miêu, cinq palais ou temples de la Cour céleste ;

10° Années dậu : roi Cự, de Lỗ, gardien des Ngũ nhạc, cinq montagnes ;

11° Années tuất : roi Thành, de Việt, dignitaire céleste ;

12° Années hợi, roi Nguyên, de Lưu, chef des Ngũ ôn, cinq génies des épidémies.

Il y a également des génies gouvernant les années du cycle dénaire (mười can) et partageant ainsi leur gouvernement annuel avec les précédents. Il y a encore les génies des mois (nguyệt kiến), des jours (nhật kiến) et des divers moments du jour (thời kiến)[1].

Ces génies sont toutefois distincts des périodes de temps auxquelles ils président. Mais ces périodes, ou au moins certaines d'entre elles : les jours notamment, ont une influence propre, faste ou néfaste, qui les différencie aussi nettement que lorsqu'on leur attribue une personnalité. « Les jours se suivent et ne se ressemblent pas » est un dicton qui devrait bien être annamite. Voici à titre d'exemple ce qu'il est conseillé de faire ou de ne pas faire suivant les influences des jours. (Je ne fais que reproduire une partie du calendrier annamite officiel de 1909 : premier mois.)

1er jour du 1er mois : Se baigner, se raser la tête, faire une arrestation, chasser les rats.

2e jour : faire des cérémonies.

3e jour : rejoindre son poste, sortir, déménager, se baigner, se raser la tête, confectionner des habits, cons-

1. Il est à remarquer que ce sont tous là des génies mauvais; nous dirons plus loin à quoi est due cette particularité.

truire une maison, faire une opération chirurgicale, ouvrir un marché, recevoir de l'argent, nettoyer les temples et les maisons, faire paître les animaux, exhumer et inhumer les restes mortels.

4e jour : à peu près les mêmes prescriptions que pour le troisième ; de plus : présenter un rapport au roi, admission dans une école, se marier, adopter un enfant, recruter des domestiques, sortir, soigner un malade, faire un contrat, etc.

6e, 8e, 12e, 13e, 17e jours, etc. : éviter de sortir, de se déplacer.

10e et 11e jours : aucunes prescriptions ni interdictions, etc.

Il ne nous reste plus pour achever la ressemblance complète des notions d'espace et de temps, qu'à montrer que, dans la seconde comme dans la première, les dimensions peuvent être abolies.

Les contes sont nombreux en Annam où apparaît cette idée que le temps peut ne pas s'écouler toujours d'une manière uniforme. Tous ceux qui sont quelque peu au courant de la littérature annamite ne sont pas sans connaître la fameuse histoire — qui a même donné lieu à une expression populaire[1] — de la cuisson de la marmite de millet. Un homme s'endort pendant qu'auprès de lui un bonze fait cuire sa ration journalière ; il fait un rêve dans lequel il voit se succéder très nettement toutes sortes d'événements remplissant trente années de sa vie ; il se réveille et le mil que contenait

1. Chín một nồi kê. Cuire une marmite de riz ; le temps de cuire une marmite de riz.

la marmite n'est pas encore cuit. — Une autre histoire très connue raconte qu'un paysan se perd dans la montagne où il rencontre une fée qui l'entraîne dans sa demeure, au fond d'une grotte merveilleuse ; le paysan reste là quelques heures dans un profond ravissement ; il retourne alors chez lui ; sa femme, ses enfants, ses petits-enfants sont morts depuis longtemps ; il avait vécu cent ans dans la montagne.

Ce n'est pas là tout à fait de la simple littérature. Ces contes correspondent à un état d'esprit assez réel ; on ne pourrait pas affirmer qu'actuellement tout le monde y ajoute une foi absolue ; ils sont toutefois les témoins d'une phase intellectuelle dont la grande majorité du peuple annamite s'est encore à peine dégagée.

VIETNAMICA

CHAPITRE II

Les lois de la magie.

Dans ce milieu spécial où circule le tinh, agissent des lois particulières qui, naturellement, ne sauraient convenir au monde réel. Ces lois découlent logiquement de la nature même de ce milieu. Nous en connaissons donc déjà les fondements psychologiques ; nous avons même eu un aperçu de quelques-unes de leurs applications.

Les lois magiques peuvent se formuler en trois articles ; mais en réalité — nous nous en rendrons compte en les étudiant — elles peuvent être ramenées à un seul. Nous savons, en effet, que les idées primitives sont toujours assez vagues et peuvent aisément se confondre. Nous allons néanmoins les exposer séparément en montrant comment elles se rattachent les unes aux autres.

I

LE SEMBLABLE ÉVOQUE ET PRODUIT LE SEMBLABLE

C'est là, si l'on veut, une loi de l'association des idées ; c'est autre chose aussi cependant ; il ne s'agit pas seulement d'un simple rapprochement opéré dans l'esprit entre deux idées, mais aussi d'un véritable rapport

de cause à effet. Le semblable n'*évoque* pas seulement le semblable dans la pensée, il le *produit* en réalité. Et nous savons pourquoi une telle chose est possible.

Le primitif ne conçoit pas qu'il puisse exister d'idées pures; en raison de sa tournure d'esprit il est amené à les réaliser aussitôt; pour lui, une chose simplement conçue dans l'esprit existe véritablement; et si cette existence, il ne peut matériellement la vérifier, c'est qu'elle est, pourrait-on dire, à l'état de puissance dans le monde des conceptions abstraites; mais elle pourra se révéler, se manifester à la première occasion. Dans de telles conditions on comprend que l'association des idées puisse être créatrice, productrice de réalité.

En Cochinchine quand un individu meurt de mort violente, dévoré par un tigre, par un crocodile ou tué à la guerre, le fils doit redouter le même sort et faire des sacrifices pour l'éviter. — Lorsque quelqu'un s'est pendu dans une maison, les parents doivent éviter de détacher eux-mêmes le cadavre. Sans cela la mort s'acharnerait sur la famille et à chaque génération, il y aurait au moins un de ses membres qui se pendrait ou périrait de mort violente. — La nourrice qui perd son lait doit, pour le faire revenir, se rendre au pied d'un arbre à lait (cây sữa) et y déposer quelques sapèques en disant : « Vendez-moi, je vous prie, une charge de lait pour nourrir mon enfant ». Après cela elle coupe deux branches de l'arbre et les rapporte sur son épaule, chez elle, où elle les place sous la natte de son lit, du côté de la tête. Le lait reparaît, croit-on, au bout de trois jours. — Un sortilège très redouté est celui qui consiste à sculpter ou tracer sur du papier une petite figure que l'on traverse d'un coup de couteau ou d'un clou et que l'on cache dans la charpente d'une maison ou sous le seuil.

On croit que le maître de la maison souffre d'une manière persistante dans la partie que touche le fer du couteau ou du clou. — Au Tonkin les sorciers fabriquent des statuettes en bois au moyen desquelles ils pratiquent l'envoûtement. Ces figurines sont des véritables doubles des personnes à qui l'on veut nuire. On leur fait subir des mutilations et ceux qu'elles sont censé représenter souffrent aux endroits du corps mutilés sur la statuette. Celle-ci est parfois décapitée, et alors l'individu visé ne tarde pas à mourir. — Les charpentiers malveillants placent parfois, dans la toiture d'une maison, des figurines en bois ou en papier, portant à la main un bâton, un couteau, un seau. Dans les deux premiers cas, elles attirent les rixes, les vols à main armée; dans le dernier, tous les biens de la maison se perdent comme épuisés par l'action mystérieuse du seau. On met aussi dans les cuisines, dans les cheminées, deux figures tournant sur leur axe. La fumée qui les atteint les fait tourner, et ainsi naissent entre le mari et la femme d'interminables querelles de ménage. — Il suffit, dans une maison, qu'une bille de bois, employée soit comme colonne, soit comme poutre, soit placée à l'envers pour qu'une foule de désordres survienne dans la maison. Si des maçons désirent nuire au propriétaire d'une maison, ils enfouissent quelque part un couteau et en tournent la lame vers le lit. Ceux qui coucheront sur ce lit prendront l'habitude de se battre avec des instruments tranchants.

Par ces divers exemples nous saisissons en détail le mécanisme de la contagion. La similarité peut très bien ne pas être évoquée — et c'est le cas le plus fréquent — par l'aspect général des deux éléments rapprochés; il suffit qu'il y ait ressemblance sur un seul point com-

mun, si caché soit-il. Ainsi on isole arbitrairement d'un être ou d'une chose, tel de ses caractères, telle de ses qualités, et on les reporte sur la chose ou sur la personne appareillée à la première. Des qualités d'un seau on retient celle d'épuiser, et on la confère à telle famille qui se trouvera bientôt ruinée.

Par là nous touchons à la deuxième loi de la magie, suivant laquelle : *la partie vaut le tout*, qu'il s'agisse de temps ou d'espace. Nous allons voir par quelques exemples de transition combien les deux lois sont peu distinctes l'une de l'autre.

En Annam comme dans les pays d'Europe, on a coutume, au jour de l'an, d'offrir des présents à ses parents et à ses amis. On part de cette idée que l'année ainsi commencée dans l'abondance, se continuera de même. Recevoir et donner des cadeaux, cela ne signifie-t-il pas qu'on se trouve doublement dans l'abondance? D'abord parce que les présents, la richesse, affluent dans la maison; et que, d'autre part, les nombreux achats que l'on fait en vue de satisfaire à la coutume, doivent faire supposer chez chacun une certaine aisance. Il ne faut pas voir là un simple symbole, car c'est l'abondance réelle, concrétisée en quelque sorte, que chacun reçoit ou envoie sous les espèces de cadeaux. Le nom qu'on donne encore en Chine aux gâteaux du nouvel an : 過年米果 « qui passent de la vieille année dans la nouvelle » est grandement significatif à ce point de vue. Ces gâteaux sont préparés avant le premier de l'an et mangés après et servent ainsi à transporter l'abondance d'une année dans l'autre. On en envoie en présents, à ses parents et amis. Ces envois mutuels sont une ma-

nière de dire que, durant l'année écoulée, la famille a eu plus que le nécessaire et qu'elle espère que le superflu dont elle a joui passera dans la maison de ceux à qui on les adresse[1].

Ces présents ne valent que par l'intention dans laquelle ils sont offerts; ils sont dits représenter la richesse, et pour cette raison ils sont la richesse elle-même, et non seulement pour un jour, mais pour toute l'année. On voit comment une parcelle d'abondance vaut toute l'abondance, et un jour vaut pour l'année entière.

La même idée se retrouve dans beaucoup d'autres coutumes. Ce que l'on fait au commencement de l'année a une grande influence sur la suite des choses pendant tout le cours de cette même année; aussi importe-t-il de la commencer par une opération heureuse. Les marchands vendent un peu meilleur marché afin de vendre beaucoup; s'ils voulaient vendre cher, les clients ne viendraient pas de crainte de s'attirer la cherté toute l'année par un si mauvais début et le mauvais présage retomberait sur le marchand manquant de vente.

Le jour du Têt on barricade sa porte et on ne l'ouvre que lorsqu'un visiteur vient y frapper. De cette première visite, dépend le bonheur de toute l'année, suivant la qualité et la moralité du visiteur.

---

1. Il existe en France des vestiges de croyances analogues. Le mot *étrenne* a non seulement le sens de cadeau, mais aussi celui de première vente que fait un marchand dans la journée. Il arrive souvent que les marchands vendent meilleur marché au début de la journée, pour décider un acheteur à les « étrenner ». Le rapprochement de ces deux significations est pour le moins curieux.

Quand un premier client, le matin, se présente chez un chapelier et que, après avoir bien marchandé, il s'en va sans rien acheter, le marchand doit s'empresser de conjurer le mauvais sort sous peine de voir tous ses clients agir de même pendant cette journée. A cet effet il coupe et brûle, de son propre chapeau, sept petits morceaux de paille si le client était un homme, et neuf si c'était une femme, en disant : « Que l'âme du client au cœur si dur soit ainsi réduite en cendres ».

Dans un autre ordre d'idées, la couleur rouge, parce qu'elle symbolise le feu, le soleil, le midi, l'été, l'abondance, a la même efficacité que cet élément, cet astre, cette saison, etc. Le feu et le soleil ont la propriété d'écarter les fantômes et les démons, amis de l'ombre et de la nuit; le rouge a la même vertu; aussi l'emploie-t-on dans toutes les fêtes et les cérémonies heureuses : jour de l'an, mariage, sacrifice, etc., pour écarter les influences mauvaises. Cartes de visite, lettres de faire-part, sentences apposées au mur ou de chaque côté des portes, sont imprimées sur papier rouge. Au début d'un sacrifice, l'officiant après s'être lavé les mains et le visage s'essuie avec un linge rouge spécial. L'orange, à cause de sa couleur, a été choisie comme emblème de l'abondance; c'est pourquoi au premier de l'an il se fait un tel échange de ses fruits.

Les influences, bonnes ou mauvaises, peuvent opérer de plus loin encore, à travers un enchaînement plus ténu de ressemblances ou de rapports, des chaînons intermédiaires ayant même quelquefois disparu. Il en est ainsi pour la calebasse, considérée, en Chine et en Annam, comme le symbole de la richesse et comme un préservatif très puissant. En Chine, le saule, à cause de sa grande vivacité et de l'époque de sa floraison, est

considéré comme un arbre solaire. A ce titre, il a les mêmes qualités que le soleil. Celui-ci est le vainqueur de la nuit et chasse les démons, il est le principe régénérateur puisqu'il produit le printemps après l'hiver, saison de la mort. La saule, ou son bois, ce qui revient au même, est donc un excellent préservatif contre les mauvais esprits, et le véhicule de toutes les qualités solaires : force, abondance, etc. Aussi se sert-on du bois de saule pour fabriquer des amulettes. On donne à celles-ci une forme spéciale : celle de calebasse, parce que, nous explique M. de Groot[1], la calebasse sert généralement aux apothicaires chinois pour contenir leurs produits pharmaceutiques, et qu'une association d'idées à pu s'établir à cause de cet emploi particulier, entre la forme du récipient et son contenu habituel : les médicaments qui guérissent les maladies. Or, aujourd'hui ces origines étant oubliées, la forme seule de l'amulette a été conservée; la matière dont elle est faite (bois quelconque ou métal) importe peu. Cependant elle a conservé les mêmes propriétés qu'elle possédait auparavant et qui lui venaient du bois de pêcher, ce dernier les tenant lui-même de l'astre solaire.

Ainsi que nous le disions tout à l'heure, nous voyons dans les applications mêmes de la première loi : *le semblable produit le semblable*, s'en dessiner une autre :

II

LA PARTIE VAUT LE TOUT

Cette deuxième loi peut être formulée d'une autre manière : la personnalité d'un être ou d'une chose est

1. *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, p. 32.

indivise et réside tout entière dans chacune de ses parties. Nous ne reviendrons pas sur son explication psychologique déjà donnée en étudiant les notions d'espace et de temps. Nous indiquerons seulement quelques applications de cette nouvelle règle.

En Cochinchine, comme on entre le moins possible dans la chambre où se tient une accouchée et son nouveau-né, et comme d'autre part les membres de la famille désirent faire connaissance le plus tôt possible avec le jeune bébé, pour que celui-ci ne pleure pas en les voyant, les parents : frères, oncles, cousins, etc., trempent le coin de leur habit dans un peu d'eau qu'on fait boire à l'enfant. Cet exemple montre bien comment la contagion peut se propager à l'infini. Le coin de l'habit est pris pour l'habit tout entier, et cet habit pour la personne elle-même ; l'eau où a été trempé le bout des vêtements de chaque parent représente les parents eux-mêmes ; et son absorption par l'enfant est une sorte de communion entre celui-ci et ses parents qu'ils reconnaîtra désormais.

Lorsque le tigre a pris un individu, il faut pour pouvoir donner une sépulture à la victime, aller à la recherche de ses restes. Lorsqu'on a retrouvé une partie quelconque du cadavre, ne serait-ce que le turban ou la blague à tabac du défunt, on fait une image en papier du tigre et de l'homme, on brûle le tout et on enterre soigneusement les restes retrouvés. Un objet ayant appartenu à une personne peut donc représenter l'âme de cette personne ou bien la personne elle-même. Nous avons expliqué précédemment la logique d'une semblable conception. La personnalité est indivisible, et comme d'autre part elle déborde sur tout ce qui touche à l'individu, on s'explique que par une partie de la

personne ou ce qui lui appartient on puisse atteindre cette personne elle-même.

Nous avons dit aussi qu'il n'est pas jusqu'au nom qui ne puisse être pris pour celui, ou ce, qu'il désigne. Les exemples de ce fait sont innombrables. En Cochinchine il est certaines maladies dont on évite de prononcer le nom de crainte qu'elles n'atteignent celui qui l'aurait prononcé. C'est ainsi qu'on désigne la variole par les expressions nên bông, nên huê, éruption de fleurs; les pustules par le mot : ông, grand-père. Quand il s'agit de la suppuration, on n'emploie pas le nom qui la désigne ordinairement, mais le mot giương qui signifie s'étendre, se développer; la desquamation enfin se dit xúông, littéralement descendre.

Pendant les sept jours qui suivent la naissance d'un garçon et les neuf jours qui suivent celle d'une fille, on s'abstient avec le plus grand soin de prononcer dans la maison, le mot de mort, les noms des maladies qui peuvent affecter l'enfant et plus particulièrement celui du muguet (đẹn khóa) ainsi nommé parce qu'il est comme une serrure (khóa) mise à la gorge du nouveau-né. Le seul mot de khóa est considéré comme funeste.

Dumoutier rapporte dans son *Essai sur les Tonkinois* que les marchands, très superstitieux, sont persuadés que le singe et l'éléphant ont une grande influence sur le succès de leur commerce et, que par crainte d'un maléfice de la part de ces animaux, ils évitent avec soin de prononcer leur nom. Pour tourner la difficulté, ils appellent l'éléphant, un buffle (con trâu) et le singe un cul rouge (đỏ đít).

C'est pour la même raison qu'on évite de nommer les dieux. Les nommer c'est les évoquer, c'est-à-dire rendre leur présence réelle, toujours redoutable pour le pr

fane. Ainsi est-il interdit de prononcer le nom exact de certains villages, lorsque ce nom désigne en même temps le génie tutélaire du dit village.

III

LE SEMBLABLE PRODUIT LE CONTRAIRE

Les deux lois dont nous venons de mettre en évidence les effets ne peuvent être qu'assez mal distinguées dans la pratique; et cependant, elles en contiennent encore en puissance une troisième qui peut être formulée de cette manière quelque peu paradoxale : *le semblable produit le contraire.*

Nous savons déjà que le semblable produit le semblable et qu'ainsi, dans certains cas, il peut guérir le contraire. — La nourrice qui perd son lait le fait revenir en se rendant au pied d'un arbre à lait et en y déposant quelques sapèques. — Pour guérir la fièvre, il suffit de tracer un buà sur un éventail avec lequel en-ensuite on évente le malade. Le souffle magique et frais fera disparaître aussitôt la haute température du corps.

Mais le semblable peut aussi guérir ou faire fuir le semblable. Reprenons l'exemple de la nourrice : on pourrait admettre qu'ayant trop de lait elle en passât un peu à l'arbre à lait; la contagion pourrait aussi bien se produire dans un sens que dans l'autre; si la nourrice a emprunté les qualités de l'arbre, celui-ci peut bien emprunter les qualités de la nourrice. Le lait de la nourrice passerait à l'arbre à lait et ainsi serait produite

l'absence de lait chez la nourrice. Le semblable produirait alors le contraire par suppression du semblable.

Quand on met un habit neuf à un jeune enfant, on le passe auparavant sur le dos d'un chien, afin que l'enfant mange, dorme et s'amuse comme un chien. On doit toujours, en effet, assimiler les jeunes enfants, dans le langage ou autrement, à des animaux malpropres pour écarter les mauvaises influences. Le mécanisme est le suivant : si l'enfant est en contact avec quelque impureté dangereuse pour lui, cette impureté sera absorbée par celle du chien qui est en lui ou sur lui ; il a acquis une sorte d'immunité. Autrement dit l'impureté du chien garantit la pureté de l'enfant.

De même, les pierres dites de foudre, qui surgissent du sol cent jours après la chute de la foudre en un endroit, ont une grande efficacité pour empêcher d'être foudroyé. En temps d'orage il suffit de mettre une pierre de foudre dans la corbeille où on élève les vers à soie pour préserver ces petites bêtes. — Dans d'autres maisons on râpe un peu de pierre de foudre et on projette en soufflant la poudre ainsi obtenue sur les corbeilles de la magnanerie. — Un temps orageux est funeste à ceux qui sont atteint de variole ; on leur pose donc sur la poitrine une pierre de foudre, ou on leur projette en soufflant de la poudre de ces pierres sur les éruptions causées par la maladie (L. Cadière). — Les petits osselets appelés vây khái, vây cọc, que le tigre a aux deux épaules, donnent à celui qui les possèdent l'immunité complète contre le tigre. On peut aller sans crainte dans la forêt ; si on va d'un côté, le tigre ira du côté opposé et le talisman se portera du côté où est le tigre comme pour le repousser par une puissance mystérieuse (L. Cadière).

C'est toujours par le même principe « Le semblable chasse le semblable » qu'on peut expliquer la coutume suivant laquelle on doit s'abstenir de féliciter des parents sur la bonne mine ou l'intelligence de leurs enfants. Si on n'observait pas cette interdiction et si on prononçait les mots : intelligence ou santé, on confisquerait à son profit l'intelligence ou la santé de l'enfant. Et c'est pourquoi en pareil cas les parents brûlent l'âme du malencontreux complimenteur pour reprendre à celui-ci les qualités dont il s'est emparé et pour que l'enfant les recouvre A cet effet on prend une feuille d'un vieux chapeau[1] ou quelques brins de paille d'un vieux balai et on les brûle en disant : « Je brûle l'âme, je brûle l'esprit vital, je brûle le foie, je brûle les intestins du méchant qui a voulu empêcher mon enfant de manger et de dormir. Je coupe la tête à cet homme au cœur dur ». Et ce disant, on passe l'enfant au-dessus de la flamme.

Une logique profonde, bien que tout à fait spéciale, gouverne donc en fin de compte le monde de la magie. Mais tout dans la magie, nous l'avons constaté, ne se passe pas dans le domaine intellectuel. Nous avons sans doute étudié, analysé jusqu'ici des idées : causalité, force, substance, temps, espace; et, à ce point de vue, on peut définir la magie une science, science de la vie, la plus générale, la plus compréhensive, la première de toutes les sciences, logiquement et chronologiquement puisqu'elle les contient toutes en puissance. Mais elle est aussi un art; elle est l'art du bonheur et

1. Les chapeaux sont généralement confectionnés avec des feuilles de latanier.

des maléfices. C'est par elle que sont réalisés les souhaits et les vengeances, conjurés les mauvais sorts. La magie est sentimentale; les désirs, la volonté, la suggestion y jouent un rôle prépondérant.

L'envoûtement dont nous avons donné quelques exemples au cours de ce chapitre serait-il pleinement compréhensible si nous devions faire appel seulement à la loi de similarité. Les petites statuettes que fabriquent les sorciers n'ont qu'une ressemblance lointaine avec les personnes qu'elles sont censé représenter. Elles n'en sont pas moins une image de ces personnes parce que telle est la volonté de l'envoûteur. Lorsque le marchand de chapeaux brûle l'âme du mauvais client, c'est à sept brins de paille qu'en réalité il met le feu et cependant c'est bien l'âme qu'il brûle parce que tel est son vœu

Nous comprenons à présent comment l'idée magique et religieuse peut devenir *l'idée-force* qu'est la foi agissante et souveraine, ce que ne suffirait pas autrement à expliquer et à justifier, la fausse logique sur laquelle elle repose.

CHAPITRE III

Les manifestations magiques du Tinh.

Maintenant que voici connu ce milieu où circule le tinh, examinons à son tour le tinh lui-même dans ses manifestations, dans ses manières d'être et d'agir.

Le tinh, avons-nous dit, est un fluide, une force qui réside en toutes choses et sans laquelle nulle existence ne saurait se manifester. Il est donc universel; mais il y a cependant, des êtres ou des objets qui le possèdent à une puissance exceptionnelle et qui, à ce titre, sont particulièrement redoutables ou bienfaisants.

Car c'est un des caractères les plus saillants du tinh de produire des effets également bons et mauvais, utiles ou nuisibles, selon les cas, selon les moments. Il n'est pas plus permis de dire du tinh qu'il est bon ou mauvais, que d'une force mécanique ou d'un fluide, tel que l'électricité, par exemple. Ce sont là des notions de choses tout à fait impersonnelles, simplement au service des hommes ou des dieux.

Cet aspect ambigu du pouvoir magique nous apparaîtra maintes fois au cours de ce chapitre et des suivants; on verra, par exemple, des choses comme le sang ou la mort être à la fois redoutables ou bienfaisantes, selon qu'on les considère sous tel ou tel aspect, ou qu'on entre en contact avec elles dans telles ou telles conditions.

Cette ambiguité a eu sa répercussion sur une autre notion très voisine du tinh : le pur et l'impur. L'état de pureté se distingue souvent très difficilement de celui d'impureté, car l'un et l'autre produisent fréquemment des effets identiques. Des êtres éminemment purs, tels les dieux, sont aussi dangereux à approcher qu'une chose impure. C'est que la notion de pureté se réduit en somme à celle de *pouvoir* ; elle doit ainsi présenter les mêmes caractères.

Ce qui est pur, thanh 淸, est en même temps doué d'efficacité[1]. Cela est vrai, nous le verrons plus loin,

---

1. La parenté de tinh 精 et de thanh 淸 est très proche et confine à l'identité. Tinh signifie *pur* ; mais c'est là toutefois un sens dérivé, nous l'avons vu. C'est au contraire la signification propre de thanh, qui prend même la forme active : *purifier*, que ne possède pas le mot tinh. L'idée générale toutefois est la même, mais présentée sous des aspects différents dans les deux vocables. D'ailleurs les deux caractères sont composés de la même façon et leur prononciation est dérivée l'une de l'autre. Entre tinh et thanh il y a, en effet, une forme vulgaire intermédiaire : thinh. On a pu remarquer d'autre part que la même clef 靑 entre également en composition dans les deux idéogrammes. Ce signe qui se prononce thanh signifie : bleu du ciel et verdure. Et il y a là une étroite corrélation avec les mots tinh et thanh : pur. Le ciel bleu est la source de toute vie, l'origine du principe mâle; c'est, nous le verrons bientôt, la divinité suprême. La verdure est le symbole de la puissance de la terre, principe femelle. Nous trouvons donc dans l'hiéroglyphe exprimant l'idée bleu-vert (les deux couleurs ne sont pas distinguées dans les langues chinoise et annamite) la représentation de *pouvoir efficace* qui fait le fonds du mot tinh 精. On

pour les âmes des morts, pour les victimes des sacrifices, etc., et cette efficacité s'exerce dans un sens favorable ou défavorable suivant les cas, les personnes, les circonstances, etc.

J'ai tenu à signaler dès maintenant ce caractère particulier des deux notions, pour dissiper par avance toute apparence de confusion dans l'exposé qui va suivre.

I

LE TINH DANS LES CHOSES ET LES ÊTRES VIVANTS

Les choses ou les êtres réputés comme étant doués d'une puissance particulièrement efficace, sont dits : linh ou thiêng[1].

---

voit par là combien toutes ces notions sont intimement liées entre elles. Et cette liaison n'est pas purement idéale; elle se traduit dans les choses elles-mêmes. Je n'en veux comme exemple que le choix de la couleur bleue pour les vêtements de cérémonies rituelles. Les robes de cette couleur ne sont portées que par les officiants dans les cérémonies dites « heureuses ». (Dans les cérémonies « douloureuses », funérailles et deuils, c'est le blanc qui est de rigueur.)

1. Linh 靈 (sous sa forme populaire : liêng) : *efficace, puissant*; *spirituel*; *intelligent*. Anh linh, *être doué après la mort d'un pouvoir surnaturel*. Linh vật, *objet sacré qui a une vertu divine*. Linh hồn, *l'âme puissante* (après la mort). Linh bài, *tablette des ancêtres*. Linh cưu, *le cercueil contenant le cadavre*. Linh tọc, *le siège de la tablette*. Linh xa; linh sang, *le char* et *le lit de l'âme d'un mort*. Tứ linh, *les quatre animaux surnaturels* : dragon, licorne, tortue, phénix. Tinh linh, *le pouvoir pensant*.

Parmi ceux-là le tigre tient, en Annam, la première place. On l'a doté de toutes sortes de qualificatifs honorifiques; on lui élève des temples, on brûle en son honneur des baguettes d'encens et on lui adresse des invocations : « Vous êtes né dans la profondeur des forêts; vous êtes le roi des animaux. Quand la nuit est obscure, vos yeux brillent comme des étoiles. Votre rugissement produit la tempête. Votre force est sans égale et vous entendez distinctement tout ce qui se passe au loin. Quand vous traversez la forêt, tous les autres animaux s'agenouillent devant vous ».

La baleine est de la part des habitants du littoral l'objet d'une égale vénération. Sur la côte d'Annam il n'est pas de village de pêcheurs qui ne possède son petit temple contenant les ossements plus ou moins authentiques d'un de ces animaux (L. Cadière). — En Cochinchine le dauphin a reçu le titre officiel de Général aux écailles de jade, Grand Poisson des mers du sud. Quand on a eu sur la côte plusieurs jours de mauvais temps on pense que c'est le signe de la mort d'un dau-

---

Linh đơn, *remède d'une grande vertu*. Phép linh, *puissance miraculeuse*.

Liêng a un synonyme : thiêng, avec lequel d'ailleurs sa parenté phonétique est certaine. Thiêng, d'autre part, s'apparente à tinh, défini précédemment. Tinh et linh appartiennent ainsi à la même famille qui a les mots qu et khí pour point de départ. On peut se rendre compte facilement que le sens général de chacun de ces mots reste toujours à peu près le même : *âme, esprit, pouvoir spirituel*.

D'autre part, avec le mot thiêng, synonyme de linh, nous nous rapprochons beaucoup du mot précédemment examiné : thanh 清, pur.

phin; on va alors à la recherche du cadavre et quand on l'a retrouvé, on garde les os qui sont déposés dans un sanctuaire; grâce à eux les villages obtiennent de bonnes pêches (Landes).

Beaucoup d'autres animaux, sans être aussi puissants et aussi redoutés, possèdent cependant des pouvoirs particuliers qui dépassent la mesure ordinaire. Il faut voir là encore un des effets du tinh.

Le rat, à trois cents ans, acquiert la puissance magique et prévoit l'avenir; sa vue perce les obstacles jusqu'à la distance de mille li. — Le chat peut tuer les rats à distance, par le seul effet de sa présence. Un jour, le roi Canh thai fit porter un chat en présent au roi de Tây phiên. Comme les envoyés passaient par le pays de Thiêm tây, les mandarins leur demandèrent : « Qu'a donc ce chat de si extraordinaire pour que votre maître l'envoie à votre roi? » Ils répondirent : « Nous allons placer la cage qui contient le chat au milieu du village et demain vous viendrez voir le résultat ». Ils vinrent le lendemain sur la place publique où l'on avait déposé la cage et la virent couverte de rats morts; le chat cependant n'avait pas bougé de toute la nuit. De plus on ne put, pendant une année, trouver un seul rat sur le parcours qu'avait suivi le chat pour aller à la capitale.

D'après M. Cadière[1] la qualification de thinh (thiêng, liêng, etc.), est appliquée aussi pour désigner l'instinct chez certains animaux, mais toujours l'instinct considéré comme ayant un caractère surnaturel. Il en donne quelques heureux exemples :

---

1. *Croyances et dictons populaires* (*B.E.F.E.O.*, 1901, pp. 129 et 130).

« Un rat échappe à tous les pièges qu'on lui tend et le soir même, comme pour se venger et se moquer de ses ennemis, il rongera le beau turban en crêpon du chef de la famille : c'est un esprit, une puissance quelconque qui a mû le rat, lui a fait éviter les pièges et lui a suggéré la pensée de se venger. D'ailleurs la souris, appelée couramment « ông thiêng » *le monsieur à pouvoir surnaturel*. Elle est censée connaître les choses cachées, les secrets de la famille, et peut faire beaucoup de mal aux gens de la maison.

« On aura mis les vers à soie dans un endroit convenable; on aura noyé les pieds des chevalets qui supportent les claies pour empêcher les fourmis de parvenir jusqu'aux jeunes vers. Peine perdue. Les petits insectes, guidés par un lutin quelconque, grimpent au plafond et de là, se laissant choir en plein sur les claies, arrivent quand même au ver gras et dodu qui les nourrira pendant longtemps. Les fourmis sont thiêng. »

De même que la partie vaut le tout, ainsi voyons-nous les propriétés magiques résider aussi bien dans une partie d'un animal ou d'un objet que dans cet objet ou cet animal tout entier. Nous en avons eu déjà un exemple à propos des deux petits osselets, dits : vày khai, que le tigre a aux épaules. — La corne du rhinocéros, la peau de la panthère, la moustache du tigre, les os de la baleine ont tout autant d'efficacité que les animaux auxquels appartiennent ces dépouilles. Celui qui peut se procurer une corne de rhinocéros et la sculpte en forme de poisson, s'il la met entre ses dents, peut descendre sans danger, comme le rhinocéros ou le poisson, tout au fond de l'eau. — Celui qui peut découvrir une corne longue de trois thước devient amphibie. — La peau de la panthère a la propriété d'écarter les

fantômes; quant à sa chair elle donne à celui qui en mange de rares qualités d'esprit. — Un talisman très apprécié est le con ngọc, l'animal-perle, excroissance qui pousse sur le corps de certains animaux lorsqu'ils sont très vieux. L'éléphant l'a sur les défenses, le cerf entre les bois, le rhinocéros au bout de la corne. Il communique, à celui qui peut s'en rendre maître, des qualités incomparables. Il peut, par exemple, rendre invulnérable et même invisible.

La puissance du tigre, de la panthère, du rhinocéros..., se trouve donc, comme on voit, en quelque sorte véhiculée par une partie d'eux-mêmes. Cette puissance n'est donc pas propre à celui qui la possède; elle peut être extériorisée. Le tinh est, en effet, indépendant des êtres ou des choses dans lesquels il se manifeste Ceci est tellement vrai que ceux qui possèdent des qualités magiques peuvent en être dépouillés.

Il en est ainsi pour le chat lorsqu'il a traversé un fleuve. C'est pourquoi, lorsqu'on passe un de ces animaux d'une rive à l'autre, on doit avoir soin de dessiner un chat sur un papier qu'on jette dans le fleuve, ce qui suffit à conserver à l'animal vivant toutes ses qualités de destructeur de rats.

Les quelques exemples que nous venons de donner ne signifient pas que, seuls, quelques êtres ou choses spécialement favorisés puissent être dits : linh ou thiêng. Car tout dans la nature l'est plus ou moins. Le tinh se manifeste partout, mais avec une plus ou moins grande intensité. Si nous avons donné tout d'abord les exemples qui précèdent, c'est parce qu'ils sont caractéristiques en ce sens que, par l'application d'un mot spécial : linh, ils mettent bien en évidence les manifestations du tinh. Mais il n'est pas constant que toutes ces

manifestations soient ainsi désignées. La notion de tinh est, en effet, tellement générale qu'elle est le plus souvent sous-entendue. Nous allons donc l'examiner maintenant dans des manifestations plus ordinaires mais plus constantes.

Le tinh, notion magique par excellence, est avons-nous dit, avec le khí, la condition essentielle de la vie. Il doit donc se manifester surtout, et avec la plus grande intensité, dans tout ce qui touche aux sources de la vie elle-même.

C'est pour cette raison que le sang est censé posséder, d'après les Annamites, des vertus particulièrement puissantes. On sait que, chez les primitifs, la croyance est couramment admise que le sang est le principe vital des êtres vivants; perdre son sang, n'est-ce pas perdre la vie?

Ce raisonnement s'imposait à une époque où l'homme, toujours en guerre ou en chasse, finissait généralement de mort violente, à la suite de blessures. Cette explication trouve une confirmation dans le fait même de la disparition progressive de cette croyance à mesure que la civilisation s'élève. C'est que, les mœurs devenant plus paisibles, l'idée de mort naturelle a pu se faire jour; la théorie du souffle vital a pris alors une place prépondérante à cause de la généralité du phénomène sur lequel elle se fondait.

Il ne faut donc pas nous attendre à trouver chez l'Annamite cette affirmation absolue que le sang c'est la vie; mais beaucoup de croyances encore admises semblent bien montrer qu'à une époque relativement peu éloignée encore ils professaient sur ce sujet la même

théorie que les peuplades sauvages actuelles de l'Australie, de l'Amérique du Nord, etc.[1]

Il reste encore dans la langue sino-annamite une expression : khí huyết 氣血, *sperme*; *principe de la génération*, qui indique combien l'idée de *sang* : huyết, est proche de celle de khí : *souffle vital*. Mais il faut peut-être admettre que le liquide sanguin n'est plus considéré maintenant que comme le véhicule du principe de vie.

Quoi qu'il en soit, le sang, pris comme principe vital ou comme véhicule de ce principe, participe effectivement à l'influence attribuée à tout ce qui se rattache à la notion de vie. Ce fluide a une puissance magique considérable, vivifiante parfois. Le sang est le mets par excellence des banquets religieux. — Pour fortifier les enfants faibles de constitution, on teint leur linge du sang d'un chien. — Toutefois l'influence du sang est le plus souvent mauvaise comme l'attestent de nombreuses coutumes.

Tout objet taché de sang devient tinh. Il arrive parfois que dans une maison les malheurs ou la maladie sévissent d'une manière persistante. C'est que, en un endroit du sol de la maison, se trouve une pierre « tinh » (tịch tinh) qui jouit de vertus magiques parce qu'elle a été en contact avec du sang humain. Il faut faire rechercher cette pierre par un sorcier; on la jette ensuite au milieu du fleuve. Les malheurs et la maladie cessent alors de s'abattre sur la famille.

Une femme qui a ses règles est un foyer d'impureté

1. Voir DURKHEIM, *Prohibition de l'inceste* (*Année sociologique*, t. I, p. 47 et suivantes). — FRAZER, *Totémisme*, p. 76, 114 et suivantes.

dont il faut éviter le contact. A ce moment toutes relations sexuelles sont interdites avec elle. Elle est en outre l'objet de toutes sortes d'interdictions qu'elle doit observer elle-même ou qu'on doit observer à son égard. Elle ne doit toucher à aucun aliment à conserver dans le sel : aubergines, choux, viandes, poissons, sous peine de les voir se gâter. Elle peut cependant toucher aux confitures[1].

Elle ne peut pénéter dans aucun lieu sacré ; elle ne doit assister à aucune cérémonie religieuse. Les linges qu'elle a portés pendant ses règles doivent être lavés par elle seule et au lever du soleil, jamais la nuit[2].

---

1. L'explication de cette croyance réside probablement dans le système des classifications. Si nous nous reportons au tableau de la page 65, nous y voyons, en effet, que le salé est rangé dans la même classe que le principe femelle ; c'est-à-dire que la contagion, qui suit la ligne de moins grande résistance, s'exercera plus facilement de la femme sur les choses salées en raison de l'affinité qui existe entre elles. — Pour une raison analogue, la femme qui a ses règles peut toucher aux confitures, chose sucrée, parce que la saveur douce figure dans une autre classe que le principe femelle ; les chances de contagion sont ainsi écartées.

2. La nuit appartient au principe femelle ; les linges lavés pendant la nuit ne seront par conséquent pas débarrassés des effluves magiques qu'ils contiennent (l'eau, par ailleurs, appartenant à la même classe. Au contraire, le lever du soleil, le printemps, etc., sont du principe mâle : celui-ci vaincra donc le principe femelle ; et les linges souillés, exposés à ses rayons, seront complètement purifiés.

A remarquer que les menstrues se disent 經月, kinh nguyệt ; *lune* et *règles* étant un seul et même mot nguyệt 月.

L'accouchement, toujours accompagné de grands épanchements de sang, est, pour cette raison, considéré comme productif d'effluves extrêmement puissantes et presque toujours dangereuses. C'est pourquoi en Cochinchine, quand vient le moment de l'accouchement, la femme se retire dans une maison préparée à cet effet; sous son lit on entretient un feu continuel[1]; la mère habite un appartement séparé pendant trente jours après lesquels on abandonne ou on brûle tous les effets qui lui ont servi.

Après la naissance, on place devant la maison une branche fendue maintenant un morceau de charbon de bois allumé par un bout. Cela s'appelle « cám khem », planter le poteau d'interdiction. Cet usage, suivant un auteur annamite[2], aurait pour but « d'interdire l'entrée de la maison aux personnes dont les couches ont été ou sont ordinairement difficiles, à celles qui n'ont pas d'enfant, à celles dont l'accouchement est suivi d'hémorragies..., à toutes les femmes enfin qui ont eu quelque grand malheur ou infortune ». C'est là, selon nous, une signification incomplète; il faut voir encore dans cette coutume un avertissement, donné à ceux qui viendraient de l'extérieur, d'avoir à éviter d'entrer dans la maison, actuellement dangereuse du fait de l'accouchement. Dans ce qui va suivre, quelques faits significatifs confirmeront cette interprétation.

Ainsi, au Tonkin, les femmes étrangères à la famille s'abstiennent toujours de rendre visite à une accouchée,

---

1. Dans un but de purification Même coutume au Tonkin. Pour l'influence purificatrice du feu, voir p. 122.

2. Gia định thung chi. Cité par LANDES, *Exc. et reconnaissances.*

car on croit généralement que la malade transmet son mal à toute personne, hors les membres de sa famille, dont elle touche la main ou à qui elle remet un objet.

Tous les membres de la famille et les amis qui se trouvent dans la maison au moment de l'accouchement, sont supposés saisis d'une maladie de nature infectieuse qu'on appelle « cung long ». Les gens qui, par inadvertance, pénètrent dans la maison, outre qu'ils peuvent compromettre gravement la santé du nouveau-né, sont eux-mêmes, tout comme les habitants de cette maison, saisis par le cung-long. Ceux qui négligent de se purifier (en jetant dans la rue sept ou neuf sapèques, selon que le nouveau-né est un garçon ou une fille) et ceux qui, ayant pénétré dans la maison, n'ont pas été prévenus de l'accouchement et ont été ainsi contagionnés à leur insu, sont voués non-seulement à toutes les infirmités, mais encore à la ruine[1].

Ainsi on peut affirmer sans qu'il y ait de doute possible que l'accouchement est une source d'effluves magiques, redoutables dans la plupart des cas. Et c'est non seulement de l'acte lui-même qu'il en est ainsi, mais encore de tout ce qui s'y rattache. C'est pour cette raison que le cordon ombilical et le placenta sont réputés posséder des vertus particulières qu'on utilise ou dont on conjure soigneusement les effets.

Le cordon ombilical doit être conservé pendant un an; et lorsqu'il est desséché on s'en sert pour calmer les coliques de l'enfant; à cet effet on en incinère un morceau qu'on fait avaler dans une boisson quelconque. — Lorsque tombe la partie du cordon qui est restée attachée au corps de l'enfant, on la recueille et on la

1. DUMOUTIER, *Essais sur les Tonkinois.*

cache en un endroit secret, en attendant qu'on ait à s'en servir; ou bien on la suspend au-dessus de la lampe pour écarter les mauvais esprits ; ou encore on en use de la manière suivante : on prend deux morceaux de brique rougis au feu et entre eux on insère le cordon qui au bout de quelques instants est carbonisé; on recueille les résidus, on les réduit en poudre et l'on s'en sert comme médicament contre les petites indispositions de l'enfant.

Le placenta est, lui aussi, réputé posséder des vertus bienfaisantes ou des influences néfastes qui font qu'on le conserve précieusement ou qu'on s'en défait suivant les cas.

D'une manière générale au Tonkin, on enterre le placenta, soit devant la porte d'une maison, soit dans un endroit écarté où on puisse aller visiter de temps en temps l'état du sol. Si le sol durcissait ou si l'on n'avait pas enfoui le placenta à plus d'un mètre de profondeur, le nouveau-né serait sujet au hoquet; et il aurait des vomissements si le sol devenait trop meuble. — D'autres fois le placenta est conservé avec de la chaux et cent aiguilles dans une marmite de terre qu'on suspend en un endroit exposé au soleil : cette pratique a pour but d'assurer la vie du dernier-né chez les gens qui ne peuvent conserver d'enfant. Dumoutier rapporte à peu près la même coutume. Il ajoute que quand l'enfant arrive à l'âge de 10 ans, on descend la marmite que l'on jette dans le fleuve au milieu du courant. — Parfois encore, mais plus rarement, la mère pour être certaine d'élever son nourrisson doit manger un morceau de placenta.

La femme, vivant dans le sang à des périodes régulières, accouchant dans le sang et, par surcroît, transmettant la vie, devait fatalement subir la conséquence

de son état particulier, et se voir attribuer des qualité analogues à celles du sang lui-même. De là l'idée qu tous les peuples se sont faits de la femme : l'être imp par excellence.

Si, en sortant de chez soi pour affaires, on rencont une femme, et particulièrement une femme enceinte, faut rentrer aussitôt. Rien de ce qu'on pourrait avoir entreprendre ne réussirait. Les jeunes filles, au momen où elles arrivent à la puberté, ne doivent pas touche aux fleurs ou aux fruits de certains arbres : les fleurs s dessécheraient et les fruits tomberaient.

C'est à cause de leur réputation d'impureté que le femmes vivent généralement isolées Dans chaque m son elles ont un appartement réservé et elles ne mai gent jamais à la même table que les hommes. Elles so pour la même raison tenues à l'écart de toutes cérém nies religieuses. Elles peuvent assister seulement aux c rémonies familiales, mais sans pouvoir jamais officie

Le caractère d'impureté de la femme s'est éten naturellement à l'acte sexuel. On admet généraleme que de cet acte se dégage un « hơi hướng », une effluv magique dont l'effet est funeste dans certaines mal dies. Lorsqu'un enfant a mal aux yeux ou a la vario ses parents doivent s'abstenir de coucher ensemble s'ils n'observent pas cette prescription, la maladie s'a gravera dangereusement. De plus, la chambre du m lade doit être tenue soigneusement fermée pour emp cher qu'aucune personne étrangère y entre; car s quelqu'un y pénètre en apportant ce qu'on appelle vu gairement le « hơi giai gái »[1], l'enfant, s'il est varioleu

1. Hơi, *souffle, vapeur*. Giai, *garçon*. Gái, *fille*. La giai gai désigne en langue vulgaire l'acte sexuel.

perdra connaissance et deviendra manchot ou boiteux ; un os de sa jambe ou de son bras aura éclaté. S'il a mal aux yeux, c'est l'œil qui éclatera et l'enfant perdra complètement la vue.

L'acte sexuel, déjà impur par lui-même, l'est encore plus particulièrement à certaines époques et demeure par conséquent interdit. Nous avons déjà dit que cette interdiction était de règle pendant les périodes menstruelles de la femme. Elle l'est également le 1er, le 15 et le 29 ou le 30 de chaque mois ; ce sont les jours de la nouvelle, de la pleine et de la vieille lune. Il y a là sans doute un échange supposé d'influences mauvaises. Il y a lieu de remarquer, en effet, que la lune est considérée comme périodiquement fécondée par le soleil, son époux ; par conséquent, les trois jours : sóc, vọng et hôi[1] peuvent être dits ceux de l'accouplement, de la grossesse et de l'accouchement, et comme tels réputés impurs. La contagion magique pouvant s'établir très facilement entre la lune et la femme qui appartiennent à la même classe, l'homme qui prend part à l'accouplement risque d'être atteint, contaminé.

Nous venons de voir par quels enchaînements successifs les effets du tinh peuvent se transmettre au moyen du sang. Cette action peut cependant se faire sentir de plus loin encore. L'impureté du sang peut se propager par exemple jusqu'aux animaux qui mangent la viande crue. C'est à sa qualité de carnivore qu'est due très probablement la réputation d'impureté du chien. Il est interdit de manger la chair de cet animal[2] surtout

1. Ce sont les noms respectifs du premier quartier, de la pleine lune et du dernier quartier.

2. Cette interdiction est loin d'être scrupuleusement

lorsqu'on doit prendre part à une cérémonie religieuse — La profession de boucher est généralement réprouvée Il se pourrait que cette réprobation ait pour origine la croyance bouddhique d'après laquelle des transmigrations innombrables sont infligées à ceux qui ont tué des animaux; mais il est permis toutefois de penser aussi que l'état de boucher peut être considéré comme impur à cause du sang versé avec lequel les hommes de cette profession sont en contact constant.

Ce n'est pas seulement tout ce qui est en contact avec le principe vital qui possède des vertus particulières, mais encore tout ce qui lui ressemble à quelque degré La vie a été identifiée au souffle, à la respiration; tout ce qui a quelque rapport avec ce phénomène physiologique sera réputé posséder également une propriété magique : tels les vents, les odeurs, etc.

Dans le système de classification annamite, on a vu que les vents jouaient un grand rôle. Cela tient à ce que par sa nature, le vent ressemble au souffle humain; il est le souffle du monde et à ce titre il a des pouvoirs remarquables. Le ciel envoie périodiquement et successivement sur la terre huit grands courants atmosphériques pour vivifier les hommes, les animaux et les végétaux. Ces vents, par les influences qu'on leur prête respectivement, ne font que symboliser le cours de

---

observée par tout le monde; dans la plupart des marchés on trouve des marchands de viande de chien; celle-ci est assez recherchée par l'Annamite, peut-être à cause même de l'interdiction dont elle est l'objet : « La viande de chien, écrit Dumoutier, est une sorte de gourmandise à laquelle s'attache comme une idée légère de dépravation ».

huit saisons annuelles. Le vent qui souffle au début du printemps dispose à la douceur et à la bienveillance; c'est le moment des amnisties. — Le vent de la fin de l'été symbolise la maturité, le plein épanouissement; c'est le vent des promotions; pendant qu'il règne les dignités et les grades peuvent être conférés. — Les vents d'automne, saison du déclin qui mène à la mort de la nature, sont favorables aux sacrifices, à la mortification, etc.

Ce ne sont pas seulement les vents qui ont été assimilés au souffle vital, c'est encore la fumée et les odeurs.

« La fumée, dit une prière, s'élève dans l'espace et devient l'air pur; l'air pur s'élève encore et devient éther; l'éther est incolore, l'éther n'est rien que l'immatérialité subtile et puissante. C'est l'essence même du Bouddha, l'esprit du Bouddha. C'est la sagesse suprême. C'est la lumière éclatante. La lumière éclatante est la source de toute force latente, de toute puissance certaine[1]. »

Quant aux odeurs[2] elles sont considérées comme des effluves qui se dégagent des êtres ou des choses. Elles sont d'ailleurs désignées par le mot hơi dont le sens principal est : haleine. Or, à cause du rapprochement ainsi fait entre ces diverses notions, l'Annamite a été

---

1. Traduction DUMOUTIER, *Essais sur les Tonkinois.*

2. Il est à remarquer que les mots : khói, *fumée* et hơi, *odeur*, sont de la même famille au double point de vue phonétique et sémantique. Le caractère khói 煨 décomposé se traduit par : âme 鬼 du feu 火. De son côté hơi, *souffle, haleine*, peut être identifié avec l'âme des êtres ou des choses : hơi d'un homme, d'un cadavre, de la terre, etc.

amené à admettre que toutes les sortes de hơi : haleine, effluves, émanations, possédaient un pouvoir analogue.

Les odeurs, « hơi hướng », qui émanent du cadavre passent pour être particulièrement redoutables, non pas tant parce qu'elles offusquent l'odorat que parce qu'elles dégagent une grande puissance à cause de leur nature de fluide magique[1]. Lorsqu'un cadavre ne peut être enterré avant un certain délai, on procède à une cérémonie qui empêche les émanations putrides d'être nocives. Le sorcier trace d'abord avec la fumée d'une baguette d'encens, au-dessus d'un récipient d'alcool aromatisé, la formule suivante : « Ordre est donné au grand saint Thiên-cương[2] d'empêcher les mauvaises odeurs de se produire ». Un signe spécial et une prière déterminée doivent être faits; ensuite le sorcier pulvérise de l'alcool en soufflant avec la bouche sur la face du mort. On arrive encore au même résultat par d'autres moyens : ou bien on fabrique un buà (amulette) brûle aussitôt, sur lequel est inscrit la formule qui précède; ou bien on évente le cadavre avec un éventail sur lequel la même formule a été tracée avec une baguette d'encens allumée, etc. — On peut encore mettre sur le ventre du mort un soc de charrue ou un morceau de fer quelconque, en faisant le quyết[3] : ti, sửu, ngọ, mão, dần et en prononçant l'incantation suivante « Que les puan-

1. Nous touchons ici d'autre part à l'influence magique de la mort dont il sera parlé plus loin.

2. Thiên-cương đại thánh 天殭太聖 Thiên *ciel, céleste*; cương, *cadavre qui n'a aucun signe de décomposition*; đại, *grand*; thánh, *sage, saint.*

3. Les quyết sont des signes digitaux employés par les sorciers.

teurs demeurent dans le cadavre sans se répandre au dehors. Que le génie Thiên cương emporte les mauvaises odeurs ». Au-dessus du lit de camp où se trouve le cadavre, on brûle une plante médicinale qui écartera les mouches. En observant strictement ces instructions, disent les sorciers, on peut, même pendant les grandes chaleurs, conserver un cadavre pendant deux ou trois jours.

Des précautions analogues sont prises contre la mauvaise haleine occasionnée par des aliments qu'on a mangés. Je relève la recette suivante dans un manuel de sorcellerie : « Lorsque le sorcier a mangé (des aliments impurs) immédiatement avant d'accomplir une cérémonie rituelle, il doit réciter l'oraison suivante : « Au-« dessus, au milieu et en bas, tout doit être clair et pur. « Je suis entre le Ciel et la Terre, ainsi que tous les ani-« maux et végétaux. Que les aliments que j'ai mangés « n'incommodent pas les génies. Je vous invoque ar-« demment La ly đức xá hạ ».

Toutes les odeurs en général sont d'ailleurs réputées posséder un pouvoir magique plus ou moins grand, bienfaisant ou malfaisant selon que l'odeur est agréable ou désagréable. C'est ainsi que l'oignon (hành) et l'ail (tỏi) sont dits impurs. Il est interdit d'en manger avant une cérémonie; le code contient là-dessus des prescriptions formelles : « Les fonctionnaires qui doivent garder l'abstinence ne boivent pas de vin, ils ne mangent ni ail, ni oignon... » (article 139. Décret 1. Des sacrifices). — Les Annamites disent de quelqu'un qui ne mange jamais d'ail ni d'oignon, qu'il ressemble en cela à un véritable génie et ils l'en félicitent.

Les odeurs agréables, par contre, ont une influence salutaire. L'encens qu'on brûle sur les autels n'a pas

seulement pour but d'être agréable à la divinité, mais son rôle est encore d'écarter les mauvais esprits. Au premier de l'an la coutume est de fleurir et parfumer la maison avec des narcisses; les tubercules importés de Chine se vendent alors très cher. On en dépose quelques-uns devant les tablettes des ancêtres; s'ils fleurissent le matin du jour de l'an c'est un signe de bonheur dans la maison pour toute l'année. — Au nouvel an encore, on suspend à la toiture un paquet de feuilles d'armoise dont la propriété est de mettre en fuite les démons. — Les herbes odoriférantes jouent en magie un grand rôle; on s'en sert très fréquemment pour composer des breuvages ou pour parfumer les eaux lustrales. — Les Annamites reconnaissent d'ailleurs d'une manière générale que les odeurs fortes et agréables détruisent les vapeurs ou effluves nuisibles qui s'introduisent dans le corps[1].

Continuant à s'écarter de plus en plus de son point de départ, mais suivant toujours l'enchaînement logique des faits, l'Annamite est arrivé à attribuer au symbole, même lointain, de la vie, des pouvoirs semblables sinon égaux à ceux du principe vital lui-même.

Le premier en importance de ces symboles est sans contredit le soleil. Nous avons dit déjà que cet astre possède à un très haut degré le tinh qu'il transmet à

1. En Chine au 5e mois, on a coutume de porter sur la poitrine, un sachet contenant des parfums destinés à chasser les influences mauvaises. Une coutume presque semblable existe au Tonkin; on fait porter, en été, aux enfants, un petit sachet avec quelques autres amulettes: calebasse, grenade en argent, petit cochon en bois, etc

tout ce qui est exposé à ses rayons. Rien n'était plus logique que de donner au soleil ce pouvoir efficace et vivifiant. N'est-ce pas lui, en effet, qui, au printemps, vainqueur du froid et des ténèbres, réveille et féconde la nature, en inondant la terre de sa clarté rayonnante? Lumière et vie sont deux notions inséparables. Mais les Annamites ne se sont pas contentés de cette première affirmation. Ils en ont développé à leur manière toutes les conséquences. Le soleil, image de la vie, possède les mêmes vertus que la vie elle-même.

Aussi voyons-nous le soleil jouir de propriétés aussi nombreuses que puissantes. Il est considéré comme le grand médecin de la nature puisque, chassant l'hiver, il réveille le monde de sa léthargie et le délivre des maux qui sont le cortège inévitable du froid. En Occident, Grecs et Romains considéraient également le soleil de la même façon. Esculape, par exemple, est le dieu solaire de la Phénicie, de la Grèce et de Rome, et en même temps le célèbre guérisseur. Il est accompagné du serpent comme symbole de sa puissance thérapeutique; ce serpent est l'Hydre Céleste des replis de laquelle le soleil se dégage à la fin de l'hiver[1]. C'est

1. Les Annamites ont eux aussi, leur serpent guérisseur : Bạch xà, le Serpent blanc. Aux personnes sujettes aux cauchemars, le sorcier délivre l'amulette dite « du Serpent blanc ». Celle-ci se compose d'un dessin représentant un serpent, tracé sur un papier spécial avec un mélange de vermillon et de sang d'anguille jàune. Le même remède peut servir également contre beaucoup de maladies, même les plus terribles, telle que la lèpre, par exemple. Dans ce dernier cas cependant l'amulette est généralement remplacée par une eau dite : nước bạch xà, « eau du serpent blanc ».

surtout en automne et en hiver, à l'époque où défaillent les forces de la nature, qu'on a besoin de l'action bienfaisante du soleil médecin ; aussi les légendes attribuent-elles à Esculape, au soleil personnifié, des guerisons d'aveugles, des résurrections et toutes sortes d'autres actions miraculeuses. — Les Grecs ont encore attribué l'art médical à Bacchus, dieu solaire et les Égyptiens à Osiris. Jusque dans les Védas le poète invoque le dieu solaire pour que celui-ci guérisse les maladies et écarte les mauvais rêves.

Aussi ne devons-nous pas être surpris si nous voyons les Annamites attribuer au soleil des qualités vivifiantes et purificatrices. Nous avons vu précédemment que le linge menstruel des femmes doit être lavé au soleil levant pour être débarrassé de ses impuretés; qu'il faut exposer en un endroit ensoleillé la marmite contenant le placenta pour que celui-ci conserve ses propriétés actives. — C'est au midi, du côté du soleil que se trouve la meilleure orientation à donner soit aux édifices religieux, soit aux tombeaux, soit aux maisons particulières. — C'est à midi, au moment où le soleil est le plus fort, que se font généralement les cérémonies funèbres. — C'est à cette même heure et au cinquième mois, en plein été, qu'on cueille les simples et les herbes odoriférantes qui servent à confectionner les amulettes; cueillies à ce moment elles sont mieux pénétrées des forces divines de l'astre du jour et en sont plus efficaces comme remèdes ou comme préservatifs.

C'est au même ordre d'idées sans doute qu'il faut rattacher l'explication du nom donné souvent à la magie médicale : thuôc nam, « médecine du midi ».

Tout ce qui, par un symbolisme dont nous avons e

précédemment des exemples, a été rattaché au soleil, jouit des mêmes pouvoirs que ce dernier.

Nous pouvons, à ce point de vue, placer en première ligne les étoiles, ces petits soleils. On verra plus loin que l'Annamite a admis que certains génies habitaient et gouvernaient telle ou telle étoile ; or — il est nécessaire que nous établissions cette distinction — il ne s'agit pas ici du pouvoir de certains dieux stellaires, mais bien de celui qui émane directement des astres matériels.

Ceux-ci jouent dans la vie humaine un très grand rôle. Voici ce qu'à ce sujet dit un ouvrage de magie populaire : le Ngọc Hợp 玉匣 *La Cassette précieuse* : « Tous les hommes, comme toutes les femmes, doivent se préoccuper de savoir sous l'influence de quel astre ils sont nés. Si on a une bonne étoile, celle-ci vous protège et vous envoie très souvent du bonheur, surtout si on la prie et lui offre des sacrifices. Si on est gouverné par une mauvaise étoile, il faut faire des sacrifices expiatoires afin de se préserver des malheurs et des mécomptes sans nombre qui, sans cela, ne manqueraient pas de vous accabler.

« Les constellations ou astres chargés du contrôle des actes humains sont au nombre de neuf :

« 1° Thái dương 太陽 qui administre le soleil. Un homme placé sous sa dépendance a toujours de la chance. Il n'en est pas de même pour une femme ;

« 2° Thái âm 太陰 administre la lune. Très bon pour les femmes ; très mauvais pour les hommes qu'il rend malades ;

« 3° Mộc tinh 木星 (Jupiter) administre les végé-

taux; mauvais pour l'homme et pour la femme. Donne des maladies d'yeux qui cependant guérissent toujours

« 4° Hỏa tinh 火星 (Mars) gouverne le feu. Cause de procès; ceux qui sont sous sa dépendance sont quelquefois mis en prison;

« 5° Thổ tinh 土星 (Saturne) commande la terre Crée des désordres dans les familles; auteur de rêves affreux;

« 6° Thủy tinh 水星 (Mercure) commande l'eau. Bon pour les hommes. Il crée des querelles aux femmes qui, de plus, risquent de se noyer en passant un cours d'eau;

« 7° Kim tinh 金星 (Vénus) commande l'or. Favorable aux mariages. Ceux qui en dépendent sont souvent victimes de vols;

« 8° La hầu 羅睺 (?) auteur de querelles. Les femmes qui en dépendant donnent souvent le jour à des monstres

« 9° Kế đô 計都 (?) auteur d'événements extraordinaires et de mauvais augure. Néfaste aux éleveurs qui voient leurs animaux mourir ».

Le feu, lui aussi, est doué des mêmes vertus que le soleil. Ne le rappelle-t-il pas en effet par son éclat brillant? Toutes les religions ont établi un rapprochement plus ou moins étroit entre le feu et le soleil; ce rapprochement est sensible dans les fêtes religieuses célébrées au printemps, c'est-à-dire au moment où l'astre solaire renaît, reprend vigueur.

Les anciens Syriens célébraient, à l'entrée du prin-

temps, la Fête des Lumières. « On coupe, écrit Dupuis[1], pour cette cérémonie une assez grande quantité d'arbres que l'on rassemble dans l'avant-cour du temple. On amène ensuite des chèvres, des brebis et d'autres animaux vivants. On les suspend aux arbres avec des oiseaux, des étoffes, des dons précieux, en or et en argent qu'on y attache. Lorque le tout est bien arrangé et qu'on a promené les images des dieux autour du bûcher, on y met le feu et on brûle le tout. ». — L'Égypte avait, elle aussi, sa fête du feu, en l'honneur d'Isis, image de la substance pure et lumineuse dont le soleil est émané et qui enfantait le Dieu-Lumière. C'est sur cette fête qu'on peut dire qu'a été calquée notre Chandeleur ou notre fête des Lumières de la Purification[2].

Les Annamites n'ont pas fait par conséquent autre chose que les autres peuples en réunissant dans leur pensée le soleil et le feu.

Comme le soleil, le feu est un grand purificateur; mais il a dû sans doute à la commodité avec laquelle on pouvait le manier et l'employer dans les rites, de voir son emploi généralisé. — Le feu sert à conjurer les mauvais esprits : « A cet effet, dit le Tam giao, on prend trente-six lamelles de bambou dont on fait une torche; le thầy bùa, la torche en main, se tient du côté du sinh khí. Il évoque alors tous les mauvais génies en les appelant par leur nom et prononce la formule suivante : « Je brûle tous les génies mau-« vais et je les chasse. Cette torche qui flambe, quels « génies n'éprouveraient pas à sa vue de la frayeur?

1. *Origine des Cultes*, III, ch. XVII, p. 224.
2. Voir DUPUIS, *Sur la religion chrétienne*, ch. II, p. 40.

« Quels démons, en la voyant apparaître, resteraient-ils « passibles? Qu'ils osent donc ne pas observer mes « ordres. Où je porte cette flamme les mauvais génies « doivent se disperser. ». — Lors des grandes cérémonies publiques, des torches sont allumées et plantées sur le lieu même du sacrifice, aux angles du champ ou du temple. — Nous avons dit déjà d'autre part que pendant un accouchement, on entretenait sous le lit de la femme un feu continuel. Ce feu a pour but de combattre les influences impures qui se dégagent du fait de l'accouchement. — Dumoutier rapporte qu'à l'issue d'un mariage lorsque la fiancée pénètre dans sa nouvelle demeure, on la fait passer au-dessus d'un brasier, dans le but, dit-on « de brûler l'effet des regards déplacés ou simplement curieux, des pensées malicieuses dont elle a pu être l'objet et des mauvais sorts qu'ont pu lui jeter les passants pendant le trajet »[1].

Ce n'est pas seulement le feu ordinaire qui possède des propriétés semblables, mais le feu sous toutes ses formes : foudre, pétards, etc. — « La foudre éclate; elle embrase les quatre points du monde, l'éclair vole lumineux comme les trois constellations. Rapide comme la pensée, la foudre sillonne les cinq points cardinaux: elle disperse tous les fantômes. » (Prière prononcée par le bonze sur le cadavre d'une personne tuée par la foudre.)

Les pétards, si l'on en croit M. de Groot[2], ont pour origine des morceaux de bambou qu'on jetait anciennement dans le feu pour les faire éclater et écarter ain-

1. *Essais sur les Tonkinois*, p. 41. — Je n'ai pas pu me faire confirmer l'existence de cette coutume.
2. *Op. cit.*, p. 12.

les esprits malfaisants. Le nom donné aux pétards tendrait à prouver l'exactitude de cette hypothèse : 爆竹 : 竹 bambou 暴 qui est violent 火 dans le feu. Le bruit joue sans doute un certain rôle dans la peur causée aux esprits mais le jaillissement d'étincelles qui l'accompagne ne peut certainement que donner plus de force à son action.

Ce n'est pas seulement par le feu que s'exerce le pouvoir du soleil, du souffle de vie ; c'est encore par un autre symbole : la couleur rouge. Cette couleur, nous le savons, est rangée sous le même chef que le soleil et le sud ; et nous avons montré déjà la logique de cette classification : le feu représentant le soleil, le rouge peut assez bien représenter le feu ; c'est bien, en effet, la couleur de la flamme, des braises du foyer, du métal en fusion, du zig-zag de l'éclair, etc.

Cette explication cependant est peut-être un peu trop simpliste et nous pencherions plus volontiers en faveur d'une autre explication donnée par M. de Groot, si elles ne se complétaient plutôt toutes deux. Voici cette hypothèse : Dans la Chine antique on suspendait aux portes, des figurines en bois de pêcher. Ce bois avait pour vertu d'écarter les influences malignes. Plus tard, ces figurines furent remplacées par des planchettes de même bois. Or ces planchettes, à cause de leur couleur naturellement rouge, constitueraient la transition pour arriver aux bandes de papier rouge, portant des sentences, qu'on colle de chaque côté et au-dessus des portes d'entrée, au moment du jour de l'an. La couleur rouge aurait donc été adoptée pour imiter la teinte du bois de pêcher. — Cette hypothèse si elle est fondée ne

détruirait en aucune manière notre explication; elles se ramènent toutes deux au même principe : le soleil. Le pêcher, en effet est un arbre solaire; il fleurit à l'équinoxe du printemps; ses fleurs naissent et vivent en même temps et tant que dure le soleil printanier; c'est en été qu'il donne sa récolte, et c'est lorsqu'il est exposé au midi, qu'il a le plus de vigueur et qu'il porte le plus de fruits. C'est ce qui a fait de lui le symbole du soleil et comme ce dernier l'expulseur des fantômes et des démons.

Nous ne reviendrons pas sur les effets de la couleur rouge dont nous avons déjà parlé.

La couleur rouge et le pêcher ne sont pas les seuls emblêmes solaires; il en est d'autres qui, suivant la règle, ont des pouvoirs identiques à l'astre qu'ils symbolisent. Tels sont le banian (ficus indica)[1] le tigre, le coq, etc.

Le banian est un arbre sacré; il s'en trouve toujours un à l'entrée des pagodes, et ses proportions parfois colossales, dans un pays où les arbres semblent devoir être systématiquement détruits, montrent bien le respect que professent les Annamites à son égard. Nul n'oserait y porter une main sacrilège; ceci, non seulement parce qu'il est le refuge préféré de certains esprits mais surtout parce qu'il symbolise la vie dans ses manifestations les plus enviables : la vigueur, la longévité, la fécondité, etc. Les banians, en effet, atteignent souvent des dimensions colossales; ils restent toujours

1. Cây sanh (ficus religiosa) figuier des pagodes. 杜 sanh, étymologiquement : 木 arbre 生 de vie.

verts, ne perdent jamais leurs feuilles; l'hiver ne les atteint pas; ils deviennent très vieux et passent même pour être immortels; ils se replantent eux-mêmes au moyen de rameaux qui rejoignent le sol; et ainsi ils se perpétuent indéfiniment.

Pour ce qui concerne le tigre, il n'apparaît pas nettement à vrai dire, dans les croyances annamites actuelles, que ce soit un animal solaire. Cependant à cause de la place qu'occupe ce fauve dans la magie et la religion annamites, il faut bien admettre que la vénération et la crainte dont il est l'objet ont une autre origine que sa seule force et sa seule cruauté.

Le culte du tigre est général en Annam où il est parfaitement organisé, alors qu'en Chine il est resté à l'état absolument embryonnaire. C'est cependant en Chine que nous pouvons retrouver des traces du rapport existant entre le tigre et le soleil. Voici ce qu'en substance dit M. de Groot à ce sujet : Le 2e jour de la Fête des Lanternes, au début du printemps, on fait des feux en plein air. Or, ceux qui préparent les bûchers et vont recueillir le bois chez les habitants, portent avec eux dans leur tournée une petite figure de tigre placée dans un palanquin; une fois le feu allumé, un prêtre prend dans ses bras l'image du tigre et saute à travers les flammes. A la même époque on fait une sorte de feu d'artifice composé d'une carcasse en bambou appelée : « lion ou tigre de feu », et qui renferme une grande quantité de pétards; on le traîne par les rues pendant que le feu, accompagné de détonations, sort de toutes parts de son corps.

Dans ces deux faits, il faudrait voir peut-être une sorte de baptême du feu qui ne serait qu'une copie de ce qui se passe dans le ciel. Au commencement du

printemps chinois, en effet, le soleil entre dans le signe du Verseau ou dans celui des Poissons, pour traverser ensuite, dans les trois mois qui suivent, ceux du Bélier et du Taureau ; or, c'est là justement la partie du ciel à laquelle les Chinois donnent le nom de Tigre blanc Cette constellation est donc au printemps inondée par le soleil. Le tigre serait ainsi pour les Chinois ce que le bœuf Apis a été pour les Égyptiens : le symbole sous lequel on honorait le nouveau soleil du printemps[1].

Tout ceci sans doute n'est qu'une hypothèse, plausible, mais non vérifiée ; de plus elle ne s'applique qu'aux Chinois : j'ai cru cependant devoir la présenter ici, car elle jette malgré tout sur les croyances annamites relatives au tigre, un jour nouveau.

Le tigre, comme le soleil, comme le feu, a la propriété d'écarter les fantômes, les mauvais esprits ; les exemples en sont innombrables. Son poil, sa moustache, ses os, etc., possèdent, nous l'avons vu, des propriétés magiques exceptionnelles. Nous ne nous appesantirons pas maintenant sur ce sujet que nous reprendrons plus tard lorsque nous nous occuperons du culte rendu au tigre.

Un autre symbole du soleil est le coq. Le rapprochement ici est facile à établir. Le coq se réveille en même temps que se lève le jour et il chante pour annoncer la venue du soleil. « Le coq, dit un auteur chinois, est

---

1. *Op. cit.*, p. 133 et suivantes. — Si l'hypothèse est exacte, la coutume du baptême du feu serait, vu la précession des équinoxes, de date relativement récente : 2.000 ans avant notre ère environ ; car à cette époque, le soleil entrait, à l'équinoxe, dans le signe du Tigre (Taureau).

l'image de l'énergie solaire accumulée et c'est pour cela qu'il chante vers le lever du jour pour s'y assimiler et pour l'animer. » Aussi chasse-t-il les fantômes, amis de l'ombre. Il attire le bonheur et on colle sur les portes son image accompagnée de devises et de souhaits de toutes sortes où le coq est dit : emblème de longévité, de bonheur, effroi des mauvais esprits.

Peut-être est-ce dans ces croyances qu'il faut trouver l'explication d'une très curieuse coutume annamite relative au tonnerre. Celui-ci est produit par un génie : Ông lôi 翁雷. Or ce génie est mis en fuite, dit on, par les coqs : Ông lôi fut autrefois puni par Ngọc-hoàng et transformé en un morceau de viande, qui, abandonné à des coqs, reçut de terribles coups de bec. Quand la punition eut pris fin et que Ông lôi eut recouvré sa forme première, il conserva des gallinacés une peur atroce ; et c'est pourquoi les Annamites lorsqu'ils aperçoivent un éclair, font pour écarter le tonner un appel des lèvres qui leur sert ordinairement pour rassembler la volaille. Cette coutume ne manque pas de logique. On appelle le coq qui amène lui-même le soleil. Or le soleil n'écarte-t-il pas les orages et, partant, la foudre qui n'en est que la conséquence.

Le coq n'est pas seulement le symbole du soleil matinal, mais encore celui du soleil printanier, le printemps étant le matin de l'année. C'est pourquoi on sacrifie un coq au printemps. En l'immolant, on met en liberté des effluves vivifiantes qui ne sont autres que celles contenues dans le soleil, source de vie. — On sacrifie encore un coq pour la fête du repiquage du riz, le cinquième jour du 5^{me} mois, dans le but d'obtenir une bonne récolte : la puissance vitale contenue dans l'animal passe dans les céréales.

Les faits que nous venons d'exposer nous permettent de nous rendre compte que les manifestations du principe actif, le tinh, inclus dans les êtres et les choses sont surtout sensibles lorsqu'elles touchent de près à la production de la vie.

Rien de plus naturel puisque c'est en somme le rôle même du tinh de permettre à la vie de se produire. Mais d'autre part, c'est encore le tinh qui, en se retirant, produit la mort, ou, en s'affaiblissant, la maladie.

Nous ne développerons pas maintenant ces idées et leurs conséquences, nous réservant de le faire au moment où nous étudierons la notion de la mort. Nous devions cependant les indiquer dès à présent, à cause du rôle assez important qu'elles jouent dans la magie.

II

LE TINH DANS LES ÊTRES SPIRITUELS

Si nous avons vu jusqu'ici le tinh agir dans les choses ou chez les êtres en tant que fluide impersonnel, il ne faut pas oublier qu'il revêt aussi, avec les esprits, des formes personnelles. Dans ces conditions nouvelles, ses modes d'action ne peuvent plus être les mêmes que précédemment.

Dans la première conception, le tinh constituant les propriétés, les vertus des choses et des êtres, agit suivant des lois déterminées ; ceux qui savent se servir de cette force aveugle peuvent la canaliser, la diriger dans tel ou tel sens, lui faire produire à leur gré, des effets bienfaisants ou nuisibles.

Avec les esprits, le tinh n'est plus aussi maniable

les êtres personnels qui le détiennent ont leur volonté propre qui peut s'opposer à celle de l'homme. De là peuvent découler pour le magicien de nouvelles règles de conduite ; et la première condition pour découvrir ces règles et les appliquer à propos, est de savoir exactement ce que sont les esprits : quelle est leur nature, où ils résident, comment ils se comportent ordinairement, etc.

La nature des esprits ? Nous la connaissons déjà par définition, puisque nous savons que ce sont des parcelles de l'âme universelle : thần ou quỉ ; des êtres subtils et à quelque degré matériels, la plupart du temps invisibles, mais manifestant cependant leur présence par des actes. Ajoutons encore qu'en tant qu'êtres personnels ils ont une volonté, souvent capricieuse, des goûts, des besoins, des passions tout comme les hommes. Ils ont donc une psychologie que nous devrons étudier au même titre que — si l'on peut dire — leur physiologie.

Un passage du Tchoung Young de Confucius[1] nous donne une description très exacte de l'idée que Chinois et Annamites se font des esprits en général : « Le Philosophe a dit : Que les facultés des puissances subtiles du ciel et de la terre sont vastes et profondes ! On cherche à les percevoir, et on ne les voit pas ; on cherche à les entendre et on ne les entend pas ; identifiées à la substance des choses, elles ne peuvent en être séparées... C'est un océan d'intelligences subtiles ; elles sont partout au-dessus de nous, à notre gauche, à

1. Traduction PAUTHIER, pp. 78, 79.

notre droite; elles nous environnent de toutes parts

« Le livre des vers dit :

« L'arrivée des esprits subtils ne peut être déterminée... Ces esprits cependant, quelque subtils et imperceptibles qu'ils soient, se manifestent dans les formes corporelles des êtres ; leur essence étant une essence réelle, vraie, elle ne peut pas ne pas se manifester sous une forme quelconque. »

Nous reconnaissons là-dessous ce tinh-khí dont nous avons fait l'origine de la notion d'esprit, cette essence sans laquelle rien ne saurait manifester son existence, ce fluide inhérent à toutes choses, dont la présence et l'action sont universelles. Comme lui, les esprits sont impalpables, quasi-immatériels ; aussi l'idée qu'on s'en fait est-elle extrêmement vague.

« Ce sont, écrit M. Cadière, des bruits de voix d'homme, dans la nuit, au bord des grèves ; des formes fantastiques qui surgissent dans la demi-obscurité ; c'est le clapotis des flots sur la berge; c'est l'ombre d'un grand arbre sur la route ; c'est le murmure du vent dans les branches. » — Comme nous l'avons vu précédemment les ma trời sont des feux follets ; les ma xó apparaissent comme des ombres qui passent ; les ma mọi font un bruit semblable à celui d'un tourbillon ; d'autres laissent derrière eux de grands nuages de poussière Nous voyons toujours apparaître, dominante, cette idée de souffle, vapeur, vent doué d'efficacité avec laquelle se trouve identifiée le tinh-khí.

Comme le tinh-khí, les esprits malgré leur nature fluidique sont à quelque degré matériels. On peut avoir prise sur eux comme sur un objet résistant. Nous avons vu que pour arrêter les con ma đậu on place un filet autour du berceau de l'enfant malade. En Cochinchine

on fixe dans son tombeau l'esprit malfaisant d'un étranger avec un clou ou une barre de fer qu'on enfonce dans le tumulus à hauteur de la tête. — Lorsqu'un malade est possédé, le sorcier lui remet une figurine représentant le démon incarné qui doit être emprisonné sous un bol. Tous les soirs, à la tombée de la nuit, la famille du patient doit sortir la figurine et la frapper de cent coups de pilon. — Dans certains cas de possession, si, par exemple, des époux sont frappés de stérilité par de mauvais esprits incarnés, le sorcier demande à certains génies de tendre partout un filet pour arrêter et exterminer les ôn-hoàng. — Lorsque quelqu'un est mort victime d'un hung thần, il faut, de la manière suivante, délivrer le cadavre de l'esprit qui le tourmente : on fabrique un bùa en papier sur lequel a été inscrit le nom du hung thần et l'on place, à l'intérieur du papier plié, cent aiguilles destinées à fixer l'esprit. De plus le sorcier prononce la formule suivante : « Que le Général céleste arrête les hung thần, que le Général terrestre les garrotte et que les Bương niên les mettent à la cangue ».

Si les esprits sont, à certain degré, de nature matérielle, cela tient à ce qu'ils se manifestent toujours d'une manière réelle ; il ne saurait en être autrement puisque la notion d'esprit n'est, en somme, envisagée à un point de vue particulier, que l'explication, la cause personnifiée d'un phénomène ; or, les phénomènes quels qu'ils soient affectent toujours un de nos sens.

Un indigène de la vallée de Nguồn sơn racontait à M. Cadière : « J'ai vu une fois le ma xó. Je suivais la route mandarine à la tombée de la nuit. J'entendis tout à coup derrière moi comme une bande de petits cochons qui couraient dans la haie. Je cherchais à voir ce qui en

était... J'aperçus tout à coup, au milieu de la route, une grosse masse noire à peu près de la taille de ce grand panier... on entendait comme un grondement sourd, puis comme le crissement de claies de bambou frottant l'une contre l'autre... » — Les esprits peuvent encore vous saisir, vous terrasser, vous enlever, lutter avec vous, etc.

Les esprits ressemblent donc assez, on le voit, à des êtres vivants. Il ne pouvait en être autrement. Du moment que l'on a donné une individualité plus ou moins nette, à un être spirituel, il faut bien se le représenter de quelque façon, et à ce point de vue l'imagination humaine est très courte; elle ne peut sortir du cercle du monde sensible; et c'est fatalement sous la forme d'un homme, d'un animal... plus ou moins monstrueux, mais toujours plus ou moins réel, qu'on doit se figurer les esprits.

Comme toutes choses (il ne faut pas oublier que pour l'Annamite tout est vivant), les esprits se divisent en deux grandes classes : mâles et femelles. Puisque le grand souffle de l'univers est formé de principes distincts, l'un mâle : le « dương », l'autre femelle : le « âm » et que les thần et les quỉ, génies, démons, etc., sont des émanations de chacun de ces principes, il est logique que les êtres spirituels de chaque catégorie aient le sexe du principe auquel ils appartiennent.

Nous avons vu que les con tinh, yêu tinh, etc., sont des esprits femelles; elles apparaissent dans les rêves sous la forme de femmes tantôt très laides, tantôt très belles. Une autre catégorie d'esprits femelles sont les Chư vị, sorte de fées qui habitent les forêts, les bois, les bosquets, les montagnes. Il y a encore les douze Bà mụ, protectrices des nouveaux-nés; les Công chúa, princesses des Trois mondes, etc.

Semblables aux vivants, les esprits ont les mêmes besoins que ceux-ci. Ils mangent, se vêtent, ont des habitations, des serviteurs, etc. On leur offre des sacrifices consistant en riz cuit, volaille, viande rôtie, fruits, bétel, arec, alcool. On leur présente aussi des fleurs et de l'encens, de l'or, de l'argent, voire même des piastres modernes... en carton. Le rituel du culte des Tam phủ raconte ce qui suit : « La famille d'une jeune fille malade invoque en sa faveur la déesse des eaux. Celle-ci s'informe et, assistée des génies civils et militaires, elle mande ses déléguées terrestres pour se renseigner. Les déléguées exposent alors qu'étant chargées de la surveillance de la santé des hommes, telle famille ne les a pas pourvues suffisamment d'offrandes; on ne les a pas reçues assez grandement à leur gré. Elles demandent par conséquent à la déesse de leur laisser le pouvoir de corriger tous ceux qui n'ont pas d'elles un respect suffisant. Qu'on leur fasse des offrandes riches et abondantes et elles se réjouiront dans leur palais, laissant les humains dans la paix et la tranquillité ».

Tous les esprits cependant n'ont pas les mêmes goûts, et les rituels donnent à ce point de vue des indications précieuses aux fidèles. Tel esprit aime la carpe, tel autre l'anguille, un autre le chien de telle ou telle couleur; l'esprit Trùng tang mange du poulet; Thiên cẩu, parce que chien, préfère la viande crue; Cập cước ưong sát estime surtout la tête de cochon, etc. Les offrandes présentées à Hưng đạo ou à ses subordonnés doivent être exemptes de viande. Les Chưvị exigent qu'on porte dans leur temple des vêtements : chapeaux, chaussures en papier, etc.; parce que femmes, elles sont aussi coquettes.

Car les esprits s'habillent. Au premier jour de l'an

on renouvelle leur garde-robe. Aux génies de la cuisine on offre un bonnet de cérémonie; aux Đương niên c'est tout un jeu de vêtements qu'on doit présenter c'est ce qu'on appelle des bộ mũ, qui se vendent dans le commerce par collections, chacune d'elles comprenant un bonnet, une robe et un pantalon. — Les Chư n sont plus difficiles; pour se les rendre favorables, on leur adresse des coffrets à bijoux, des objets de toilette des glaces à main, des éventails, etc. — Lorsqu'on représente un génie il est toujours vêtu d'un costume de cérémonie, coiffé du bonnet plat, et tenant à la main le sceptre d'ivoire. Et même si le génie n'a qu'une tablette, celle-ci est le plus souvent recouverte d'une robe ou d'une pièce de soie de couleur, et surmontée d'un bonnet chargé de dorures et d'ornements.

Pour leur voyage entre le ciel et la terre, les esprits ont des montures ou des véhicules. Certains, comme les génies de la cuisine, se servent de carpes ou de crabes D'autres se servent de chevaux ou d'éléphants; dans la plupart des temples on voit de ces animaux en pierre ou en bois laqué. Les génies des eaux ont comme monture une hydre à trois têtes appelée con lôt. — Devant un grand nombre de tablettes de génies communaux on voit un sampan laqué rouge, à tête de dragon dorée « tuyền rồng », qui sert à transporter le ông thần dans les régions célestes. — Parfois encore ce sont des palanquins ou des chaises à porteurs, des trônes sur des chars portatifs, etc., qui sont mis à la disposition des esprits pour leurs déplacements.

La ressemblance dans l'ordre physique se continue au moral. Les esprits, comme les tout-puissants de ce monde, sont favorables aux uns, défavorables aux autres; ils ont des préférences, des sympathies; ils ont

des volontés, des caprices qu'il faut satisfaire sous peine d'être molesté par eux. Comme l'homme ils ont des colères ou des faiblesses, ils punissent si on ne les honore pas; mais ils se laissent fléchir par des présents offerts à propos. — Dans la peinture qu'ils se font des esprits on reconnaît la mentalité quelque peu puérile des Annamites. Qu'on se rappelle les ma lé; alors que sous les apparences d'un individu quelconque ils vous demandent une chique, vous voyez tout à coup leur langue s'allonger jusqu'à terre. D'autres esprits vous rencontrant le soir, vous saisissent, vous entraînent dans un cimetière et vous obligent à jouer toute la nuit sur un tombeau. D'autres se plaisent à égarer celui qui s'aventure dans la forêt : lorsque le malheureux a erré longtemps, qu'il est épuisé de soif et de faim, il arrive dans un site agréable où il trouve une source limpide et des arbres chargés de fruits; mais au retour il ne se souvient plus des chemins qu'il a suivis pour arriver à cet endroit.

Maintenant où résident les esprits? Sous quelles formes se révèlent-ils aux hommes?

D'une manière générale leur personnalité n'étant pas très accusée, leur résidence n'est guère définie d'une manière plus précise. Nous parlons ici des êtres spirituels propres à la magie, les grands dieux de la religion ayant une personnalité plus nette. C'est le propre de la magie, en effet, que de donner naissance seulement à des notions assez vagues, très riches sans doute, mais mal définies, pouvant varier, se transformer aisément et n'ayant ainsi aucun caractère nettement déterminé.

Tout d'abord, il est un fait établi que les esprits se meuvent dans un monde tout à fait à part, qui n'est pas

le monde réel, mais qui, lui étant superposé, en est comme le double. Ce monde ne se trouve, à proprement parler, ni dans le ciel, ni sur la terre; il constitue un milieu tout à fait spécial, et se distribue comme sur une quatrième dimension de l'espace.

Voilà certes une indication bien vague; il est possible cependant de la préciser un peu plus. Si le monde des esprits est inaccessible à nos sens et ne peut, par conséquent, être situé dans l'espace, il est, entre lui et le monde réel, des points de contact que nous connaissons. Les génies, les démons ne vivent pas isolés des hommes; non seulement ils peuvent se mettre en relation avec eux, mais encore leurs rapports avec les humains sont leurs seules fonctions, leur seule raison d'être. La question revient donc à celle-ci : Comment les esprits se révèlent-ils aux hommes; comment se manifestent-ils pour se mettre en rapport avec eux? Nous arrivons ainsi à la grande théorie de l'incarnation.

Les êtres, les objets matériels peuvent renfermer en eux-mêmes un esprit, c'est-à-dire un élément qui, bien que n'ajoutant rien à leur forme, bien que n'en changeant nullement l'aspect extérieur, en fait cependant autre chose que des êtres ou des objets ordinaires. Cette sorte d'addenda c'est leur pouvoir particulier, leur puissance magique; mais ce n'est plus, comme le tinh impersonnel, un élément qu'on puisse utiliser à son gré; il est moins maniable, car il s'agit maintenant d'un être indépendant et volontaire. Avec les esprits nous passons à un cas de causalité plus spécial; tout ce qui existe est possédé du tinh; mais tout n'est pas possédé par un esprit. A ce point de vue il est seulement des êtres ou des objets privilégiés.

Certaines classes d'objets, par exemple, sont pour

l'Annamite, sinon la demeure d'un esprit, du moins l'intermédiaire dont quelqu'un d'entre eux se sert ordinairement pour manifester sa puissance. Tel est le fourneau de cuisine. Ici nous touchons à une phase de transition entre ce qu'on appelle le fétichisme et le spiritualisme ou doctrine des esprits.

Certains objets fétiches possèdent un pouvoir propre qui leur est inhérent; tel le pot à chaux (voir p. 54). Pour d'autres ce pouvoir est représenté par un esprit distinct des objets eux-mêmes. La légende attachée au fourneau de cuisine nous montre comment on a pu passer de l'une à l'autre conception.

Les trois supports en terre réfractaire dont est constitué le fourneau primitif des Annamites représentent les trois pierres qui composaient anciennement le foyer et dont, selon toutes probabilités, on avait fait des fétiches (le culte du feu domestique se retrouve à peu près chez tous les peuples). Mais il est venu un moment où cette croyance ne put plus être acceptée telle quelle; on la modifia en y introduisant la notion nouvelle d'esprit incarné. C'est sur ces données sans doute que se construisit alors la légende actuelle.

Une femme divorcée qui s'était remariée revit une fois son premier mari; se trouvant seule ce jour-là elle l'accueillit chez elle et lui donna à boire. L'époux légitime rentrant à l'improviste, l'hôte, ivre de trop nombreuses libations, n'eut que le temps de se blottir sous une meule de paille où il s'endormit. Il ne devait plus se réveiller, car on mit malencontreusement le feu à la meule. Lorsque la femme aperçut l'incendie, elle comprit qu'elle avait involontairement causé la mort du pauvre homme, et de désespoir se jeta dans le feu où son mari, fou de douleur, se lança à son tour. De ces infor-

tunés les Annamites ont fait leur trinité domestique tutélaire; ils les ont identifiés aux trois supports sur lesquels on pose la marmite; l'un des trois est appelé bà (madame) et les deux autres ông (monsieur) pour rappeler les deux maris.

Il existe encore une foule d'objets matériels pouvant être la résidence habituelle de génies déterminés. Pour les vieux Annamites d'avant la conquête, les canons étaient des esprits guerriers tout puissants : « ông súng » ou « thần súng ». Chaque fois qu'on avait besoin d'eux on devait, avant de s'en servir, leur verser dans la gueule deux grandes marmites de soupe en leur expliquant la raison pour laquelle on avait besoin d'eux. On raconte qu'au moment de l'attaque de la citadelle de Hanoï par nos troupes, un des respectables canons qui garnissaient les remparts refusa de bouger et de se mettre à son poste de combat, malgré qu'il fut poussé par trente soldats vigoureux. Un vieux mandarin expérimenté reconnut alors qu'on avait oublié de donner sa ration au génie du canon; il fit réparer aussitôt cet oubli, et le canon se laissa conduire docilement par un seul soldat maigre et chétif.

Les drapeaux qui servent à ouvrir la marche des troupes sont également des génies guerriers, thần cờ. Les pirates, dit-on, n'oublient jamais, avant d'entreprendre une opération, d'offrir un sacrifice aux esprits des bannières (tê cờ) qui doivent les guider et les protéger.

Les lampes sont — ou ont — des génies qu'on appelle thần đăng. Lorsque les Annamites font un serment ils disent : « Je jure devant la lampe qui brûle que si je manque à mon serment je mourrai comme elle s'éteindra ».

A certains moments lorsque la main, armée d'un pinceau et laissée à elle-même, trace des caractères, on dit que c'est le génie du pinceau, thần bút, qui les a tracés.

Ce n'est pas seulement dans les objets que les esprits peuvent se manifester, mais encore dans les hommes ou les animaux. Toutefois, chez ces êtres ils ne résident pas en permanence ; ce n'est que par intermittences ou à certains moments déterminés qu'apparaissent les symptômes de possession. Nous voyons par là une différence de nature entre les âmes et les esprits. Chez l'individu, par exemple, certaines maladies telles que les syncopes, la léthargie, la mort..., sont occasionnées par l'absence ou la faiblesse de l'âme ; c'est un élément qui manque à l'équilibre normal des facultés. Au contraire, les maladies par possession sont produites par un élément supplémentaire, qui s'introduit dans l'individu et y occasionne les troubles constatés. Nous allons examiner en détail ces phénomènes d'incarnation.

Le génie Văn xương[1] passe pour conseiller ceux qui sont malades ou ont quelque affaire embarrassante. Lorsqu'on s'adresse à lui, il donne son avis par l'intermédiaire d'un đồng (médium) dans lequel il s'incarne. Voici comment on procède : on prend un plateau de cuivre rempli de grains de riz, et, en guise de pinceau, une branche de pêcher taillée en forme de bec de phénix ; on dépose le tout devant l'autel et le médium prend le pinceau. Quelques instants après, le génie s'incarne dans le bras du đồng, fait mouvoir le pinceau et trace des caractères sur le plateau. Il est à remarquer que le génie ne réside que dans le bras du médium ; ce dernier en

1. Génie stellaire, dit de la Littérature. Il a un temple à Hanoï, sur l'îlot du Petit Lac.

écrivant peut causer avec l'assistance; il ne s'occupe nullement des caractères qu'il trace. D'ailleurs des gens ne sachant ni lire ni écrire peuvent très bien, guidés par l'esprit, dessiner des caractères très corrects.

Ce mode de consultation est très répandu; il existe au Tonkin des sociétés de lettrés pour l'étude des questions de haute philosophie, sur lesquelles les esprits sont consultés; il arrive souvent aussi que ces derniers sont interrogés sur des choses d'un ordre moins élevé, telles que les chances de réussite aux examens pour un des membres de la société. — En 1908, dans la province de Bắc-ninh quelques lettrés s'étaient servis de ce mode d'inspiration pour composer un ouvrage contre notre domination. L'auteur prétendait avoir écrit sous la dictée d'un esprit.

Parfois ce n'est pas un seul esprit qui s'incarne dans un individu, mais plusieurs; dans certains cas toute une multitude. Lorsque le đồng, pour quelque opération de nécromancie, doit descendre aux enfers, il faut qu'il soit guidé par des esprits qui s'incarnent dans telle ou telle partie de son corps : « Je salue le Bouddha, les saints et tous les esprits dignitaires — dit le sorcier —. Veuillez protéger le đồng; les chefs sur la tête et les partisans sur les pieds; sur chaque épaule 10.000 généraux et 10.000 génies. Que Bouddha se tienne sur la tête du médium; que la grande déesse Mương et la sainte Lê mại đại vương se posent sur l'épaule droite; que l'épaule gauche soit occupée par la puissante déesse du Tonkin et le prince Sơn trang. Pour les seconder que le saint Thiên chiêu đại minh et le Dộc cước surveillent le premier l'épaule gauche, le deuxième l'épaule droite. Que Trang sinh et Binh vương occupent le dos. Les deux Hắc sát veillent à ce que le médium tienne

ses deux mains appliquées sur son visage comme si elles y étaient fixées avec de la laque, de la résine, de la gomme ou de la poix. Que les cinq Bît nhân s'introduisent dans le corps pour y occuper le cœur, le foie, l'estomac, le poumon et le rein, etc. Écoutez-moi bien tous : lorsque je vous appellerai par mes coups de tam-tam, vous prendrez aussitôt chacun votre poste, que je vous indiquerai encore une fois par le geste et par les signes avec la baguette d'encens ».

On voit par ce dernier exemple que si les esprits sont indépendants jusqu'à un certain point, ils peuvent cependant parfois être contraints. Les sorciers peuvent à certaines conditions disposer d'eux. Parfois, pendant un exorcisme, le sorcier se sent tout à coup possédé par un esprit malfaisant ; au moyen de certaines formules, il s'en débarrasse et l'incarne dans un objet quelconque qu'il roue alors de coups de bâton. — D'autres fois le magicien anime de petits mannequins de paille « con môi », en y incarnant quelqu'une des âm binh à son service. Ces mannequins, obéissant alors à leur maître, vont dans les maisons, soit pour les incendier, soit pour terrifier les gens, soit pour mettre des excréments dans la marmite où cuit le riz[1], etc.

---

1. Bien que sortant quelque peu du sujet, voici d'après un manuel de sorcellerie, d'autres détails curieux relatifs aux con môi. Lorsque le sorcier veut s'en servir dans un endroit quelconque, il doit préalablement rendre impuissants les génies tutélaires de la commune, de la maison, et les ancêtres de la famile en vue. Il y parvient au moyen d'un bùa spécial qu'il enterre à l'endroit voulu. Alors les con môi ont toute liberté d'action. Il arrive cependant quelquefois que la victime réussit à s'emparer du mannequin et l'enferme sous un mortier

On fait incarner aussi dans des mannequins des esprits d'une autre importance que les âm binh. Pour rechercher des ossements ou des pierres magiques : cốt khí ou thạch tinh, le sorcier fabrique un mannequin de la taille d'un homme, il l'habille et lui met autour du corps une ceinture que quelqu'un tient à la main. Dans l'intérieur du mannequin on place un bùa portant le nom de Huyền đàn, et le sorcier récite l'invocation suivante : « C'est avec beaucoup de respect que je vous invite, seigneur Huyền đàn, à vous incarner dans le mannequin que j'ai préparé, pour m'indiquer le lieu où les cốt khí sont enterrés ». Aussitôt le mannequin se met à sauter dans tous les sens entraînant celui qui le soutient. On lui fait boire alors de l'alcool et on lui demande d'indiquer l'endroit où se cachent les objets recherchés. En sautant, le mannequin parcourt la maison, le jardin et ne s'arrête que là où se trouvent les pierres ou les ossements[1].

---

de pierres. Si le con môi ne peut renverser le mortier, le sorcier en envoie un autre pour le délivrer.

1. Je crois bon d'indiquer ici, à propos d'une pratique aussi invraisemblable, quel est le degré de croyance que les Annamites y attachent actuellement. La crédulité annamite est à peu près sans bornes. Il ne faut voir dans cette proposition aucun mauvais sens; j'ai dit précédemment que j'attribuais cette absence de sens critique à certains défauts de l'imagination représentative, causée surtout par l'influence du climat. Quelques indigènes de mes amis, lettrés instruits — l'un d'eux est aujourd'hui un médecin très apprécié — m'ont affirmé avoir assisté à ce spectacle du sorcier animant des mannequins, avoir vu, de leurs yeux vu, les mannequins s'agiter, marcher dans tous les sens, frappant le sol du bâton qu'ils tenaient à la main. Il y avai

La théorie de l'incarnation se rapproche beaucoup de celle des métamorphoses que les esprits peuvent accomplir à volonté. Le pas est facile à franchir, en effet, entre le fait de penser qu'un esprit est descendu dans un corps quelconque et celui de croire que ce même esprit a pris la forme de tel objet ou de tel être. Ici cependant, entre en jeu une autre conception que celle qui consiste simplement à personnaliser une chose quelconque. Nous voyons agir dans la croyance aux métamorphoses, l'idée extrêmement vague que les Annamites se font de l'individualité. Les esprits n'étant que le produit de la personnalisation de certains événements ou phénomènes, ils ne peuvent que représenter l'idée qu'on se fait de la personnalité. Celle-ci nous l'avons vu, est, pour l'Annamite, essentiellement mouvante; et il est dès lors de toute nécessité que les esprits, comme toutes choses, puissent se métamorphoser.

Nous ne nous appesantirons pas longuement sur ce sujet; nous avons déjà donné au début de cet ouvrage un assez grand nombre d'exemples de métamorphoses; nous citerons seulement quelques légendes qu'on pourra retrouver facilement dans les recueils du genre, si

---

sans doute là quelque truc ingénieux du sorcier; mais ce qui était bien sincère c'était le sentiment, éprouvé par mes spectateurs, de la certitude qu'un esprit venait de s'incarner dans le bonhomme de paille. Mon jeune ami — il avait alors 25 ans et faisait ses études de médecine — me disait : « Je me rends parfaitement compte que je suis ridicule en croyant encore à des choses semblables et cependant malgré tout, je ne puis me convaincre complètement qu'il n'y avait pas là une manifestation de quelque puissance surnaturelle ».

abondants en Annam. — Nous rappelerons ainsi la lutte célèbre que se livrèrent autrefois les génies Thˊn sơn de la montagne de Tản viên et Thủy thˆn le génie de la mer de l'est, pour la possession d'une jolie fille. Ces génies se transformèrent successivement en poissons, coqs, dragons, etc., sans pouvoir arriver à se vaincre l'un l'autre. — Dans la vie légendaire de la Sainte mère Liêu hãnh dont nous parlerons plus loin, on trouve également de nombreux exemples de transformations. Afin de voir de temps en temps ses parents qu'elle avait dû abandonner sur terre pour se rendre à la Cour céleste, elle se transformait tantôt en jeune fille, tantôt en vieille femme, en marchande de thé, etc.

Il ne faudrait pas croire que ces légendes ne jouissent que d'une créance limitée; la preuve du contraire en est dans le fait qu'on les trouve reproduites tout au long dans les invocations. Tous les rituels mentionnent ainsi des exemples de métamorphoses, ou bien y font quelque allusion. Ainsi dans le Tam giao, nous relevons le passage suivant d'une prière adressée à un sư giả pour qu'il retrouve l'âme d'un mort : « Attendu que vous possédez un merveilleux talent qui vous permet de tout savoir et de vous métamorphoser selon les besoins, de mille manières qui nous restent incompréhensibles, nous vous demandons de nous aider à retrouver cette âme que, livrés à nos seuls moyens, nous ne découvririons jamais ».

Nous sommes suffisamment éclairés à présent sur les diverses manières d'être des esprits. Et puisque nous savons que leur seule raison d'exister réside dans les rapports qu'ils ont avec les hommes, voyons maintenant ce que sont ces rapports.

D'une manière générale, ils sont assez fâcheux. Il est à remarquer en effet, que les esprits — nous ne parlons toujours que de magie — sont généralement assez mal disposés à l'égard de l'homme. La plus grande partie de la magie consiste en exorcismes de tous genres, qui ont pour but de chasser toutes sortes de mauvais démons. A quoi tient une telle particularité? Selon nous, à la nature même de la magie.

Qu'est-ce que la magie, en effet? C'est somme toute, comme l'ont été ensuite les religions, une formule de bonheur. Tous les peuples, à tout âge, ont cherché, selon leurs moyens — je veux dire selon des moyens adéquats à leur mentalité — à améliorer le plus possible les conditions de leur vie matérielle ou morale. Or, chercher le bien, n'est-ce pas combattre le mal? Le mal ayant été, suivant le procédé propre à la pensée primitive, personnifié sous diverses formes correspondant à ses diverses manifestations, le combattre c'était entrer en lutte avec les puissances spirituelles mauvaises. En somme, l'imagination primitive a créé des esprits du mal pour pouvoir les chasser; car pour les chasser il fallait les penser d'abord, les nommer ensuite, c'est-à-dire leur donner une existence réelle.

Sans doute il y a de bons génies; mais ils ne sont que la conséquence nécessaire de l'existence des mauvais; l'homme a créé ceux-ci pour combattre ceux-là. Et les bons ont été beaucoup moins nombreux parce qu'il n'a pas été indispensable d'opposer à chaque espèce de mal, une espèce de bien particulière et correspondante. Aussi l'idée de bien a-t-elle pu être personnifiée en un très petit nombre d'entités, qui cependant, à cause de leur rôle plus étendu, ont eu une importance beaucoup plus grande. — En résumé, nous trouvons

d'un côté l'infinité des esprits représentant l'infinité des maux qui affectent l'humanité : maladies de toutes sortes, mort, épidémies, calamités publiques, guerres famines, inondations, etc., esprits d'autant moins importants qu'ils sont plus nombreux. Et nous avons d'autre part un petit nombre d'esprits tout-puissants dont le rôle est de chasser les précédents.

Prenons un livre de magie ; nous allons y découvrir exprimé sous une forme concrète, ce que nous venons de développer abstraitement. Voici quels sont les esprits favorables invoqués pour mettre en fuite les génies malfaisants :

Ngọc hoàng, l'empereur de Jade, divinité suprême,
Tich-ca-mau-ni, Cakyamouni, le Bouddha ;
Lão quân, le philosophe Lao-tzé ;
Dộc cước, Tam bành, Huyền đàn } les patrons de la sorcellerie.
Ông vua bếp, le génie de la cuisine ;
Thổ địa, génies du sol ;
Ngũ hổ, les cinq tigres ;
Ngũ lôi, les cinq génies du tonnerre ;

De ce tout petit nombre de dieux, la plupart appartiennent à un système religieux et ne sauraient être considérés comme véritablement magiques. Cette qualité ne peut être reconnue qu'aux patrons de la sorcellerie et aux cinq tigres. Les divinités bouddhiques, Ngọc hoàng et les génies placés sous ses ordres ne sont pas en magie, dans leur véritable élément. Les sorciers ont défiguré leur personnalité ; mais ils ne les emploient pas toutefois de la même façon que les esprits d'origine véritablement magique. Ces derniers sont à ses ordres et doivent lui obéir. Les premiers sont indépendants

le sorcier les prie seulement de lui apporter leur aide.

On voit donc bien que l'imagination magique ne s'est pas dépensée, pour la création des puissances bienfaisantes, aussi largement que pour celle des puissances du mal.

Maintenant que nous avons mis en évidence le dualisme qui, en magie, divise les esprits, voyons comment ils agissent suivant qu'ils appartiennent à telle ou telle catégorie.

Prenons d'abord les plus nombreux, ceux qui se présentent comme ayant une sorte d'antériorité logique, c'est-à-dire les esprits du mal. Ils agissent sur l'homme surtout par la maladie. « Le 1er du mois, si on contracte une maladie en allant du côté du sud, c'est le génie Thụ thần (樹神 génie des arbres) qui vous l'a donnée. Le 2e jour et dans la même direction, c'est le Lão quỉ 老鬼 (le vieux diable) dont il faut se méfier. Si le 5 on tombe malade en allant au nord-est, c'est qu'on a rencontré le ma de l'arbre thạch lựu. Si c'est le 6 et en allant à l'est que la maladie a été contractée, alors elle est due au diable à tête jaune (Hoàng đầu quỉ 黃頭鬼). Les maladies proviennent encore des démons au service des génies Sơn thần 山神 et Hỏa thần 火神 de la montagne et du feu[1] ».

Nous savons déjà que ce sont des démons, les quân ôn, qui répandent les épidémies et surtout la peste et le choléra. — Lorsqu'une femme éprouve des retards dans ses règles, c'est le génie Phạm nhân qui la tourmente. —

1. Ngọc hồp, *La cassette précieuse*, loc. cit.

Les enfants morts-nés sont les victimes des quân sát. — Les morts violentes ou par accidents sont causées par les hung thần. — Les mauvais songes, les cauchemars sont donnés par les Yêu tinh, ou encore par le démon Hồng hồng thiêu ma, etc., etc.

Les mauvais esprits ne sont pas seulement les causes des maladies et de certaines morts, mais encore de toutes sortes d'événements fâcheux. Il y en a qui font la ruine de certaines familles; d'autres font se quereller entre eux les époux etc. Mais ceux qui occasionnent les maladies sont sans contredit les plus nombreux; et ce sont eux surtout qui sont l'objet des exorcismes constituant la plus grande partie de la magie annamite.

Les esprits favorables ont pour fonction essentielle de seconder l'homme dans sa lutte continuelle contre les esprits du mal. Nous les voyons à tout instant requis pour chasser tel hung thần, telle yêu tinh. Lorsqu'un malade est supposé possédé, le sorcier, un sabre dans une main, une baguette d'encens allumée dans l'autre, marche autour du patient en psalmodiant : « Au nom de Tam danh et de Dộc cước, j'ordonne que le malade soit guéri; que les bons esprits le protègent et que les mauvais disparaissent ».

Mais ce moyen, parce que trop à la portée de tout le monde, n'est pas considéré comme des plus efficaces. Il en est un autre dont l'effet est beaucoup plus radical et qui consiste à faire agir l'esprit par l'intermédiaire d'un médium : devant un autel garni d'offrandes, le malade et le đồng invoquent l'esprit qui doit chasser le démon incarné. Des aides armés de crécelles de bois (mõ) et de timbres en métal, psalmodient des oraisons appropriées à la circonstance, en s'accompagnant sur leurs instruments. Ils doivent chanter et jouer sans

discontinuer jusqu'au moment où le médium commence à donner des signes de possession. Il se met d'abord à rouler la tête sur les épaules de plus en plus vite, et tout à coup se met à pousser un grand cri; c'est l'esprit qui vient de s'incarner (lên đồng). On offre au đồng de la nourriture et de l'alcool; lorsqu'il a calmé sa faim et suffisamment bu, il prend une dernière gorgée d'alcool qu'il vaporise en soufflant sur la figure du malade; celui-ci guérit aussitôt, le mauvais esprit qui le possédait ayant pris la fuite.

D'autres fois, l'opération est moins simple. On fait s'incarner le démon à chasser, dans le corps du đồng; et ceci fait on demande à un génie d'exorciser le dit démon. Voici, extraite d'un rituel du culte de Hưng đạo, une des formules prononcées en pareil cas : « Que le saint Hưng đạo ordonne à ses partisans de garder la tête, les épaules, la poitrine et le dos du đồng; d'autres doivent rechercher le démon et le contraindre à s'incarner dans le médium pour qu'il puisse parler par la bouche de celui-ci. Nous lui ferons dire alors son nom, nous l'obligerons à signer, par l'apposition de la main, un contrat par lequel il s'engagera à ne plus revenir. Alors le démon sera chassé et le saint Hưng đạo rendra au đồng ses trois âmes et ses sept esprits vitaux ».

Tous les exorcismes cependant ne nécessitent pas le secours d'un génie. C'est, dans beaucoup de cas, le sorcier qui agit tout seul en frappant à coups redoublés sur son aide, c'est-à-dire sur le démon qui est venu s'incarner dans le corps du médium.

L'opération est encore plus simple si on se passe de médium. Voici d'après une observation, faite à Bắc-ninh, comment il est procédé : Il s'agissait en la circonstance, d'une femme qui n'avait pas d'enfants bien que depuis

longtemps mariée et dont la stérilité était le fait d'un mauvais esprit qui possédait la malheureuse. Devant un autel couvert d'offrandes en l'honneur de Hưng đạo, la patiente s'accroupit; le sorcier armé d'un drapeau rouge, fait devant sa figure des passes magnétiques pendant que deux aides chantent en frappant sur des tambours. La femme bientôt endormie, fait faire à son buste des mouvements de rotation sur lui-même et roule la tête dans tous les sens. Au bout d'un temps assez long, le sorcier demande à la possédée le nom du démon qui la rend stérile. La réponse est très longue à venir. On tente le mauvais esprit en lui faisant toutes sortes de promesses alléchantes; on lui présente de l'alcool, du bétel; mais tout est refusé. Alors on passe aux menaces; celles-ci ne réussissant pas mieux on en arrive aux actes. On arme la malheureuse de deux bâtons rouges et elle se frappe à coups redoublés sur la tête, sur les bras, sur le dos pour obliger l'esprit à se nommer. Enfin, tout à coup, ce dernier, par la bouche de la malade, donne un nom. Le sorcier méfiant, en vérifie l'exactitude. Pour cela il s'adresse à Hưng đạo qu'il consulte au moyen de sapèques (xin âm dương). Si les deux sapèques jetées en l'air retombent toutes deux pile ou face, le nom est exact; il ne l'est pas si les pièces de monnaie accusent l'une face, l'autre pile. Le premier nom donné étant reconnu faux, on recommence les mêmes manœuvres que précédemment jusqu'à ce qu'enfin on obtienne un résultat satisfaisant[1].

1. L'opération que j'ai observée a duré près de vingt-quatre heures. Il en est, paraît-il, qui peuvent durer plusieurs jours. Dans ces cas les sorciers se relayent; quant aux malheureux exorcisés, il arrive parfois qu'ils meurent au beau milieu ou à la suite de l'opération.

Une fois en possession du nom, on rédige un acte dans lequel l'esprit s'engage à ne plus tourmenter la malade. Celle-ci appuie sa main ouverte sur le papier au bas de l'acte et on prend, au pinceau, l'empreinte des doigts. Cela constitue la signature de l'esprit. L'acte doit être conservé précieusement par la malade sous peine de voir reparaître son démon.

Telles sont à peu près, au moins dans leurs grandes lignes, les diverses représentations qui entrent en jeu dans la magie annamite. Nous venons de définir le tinh dans ses différents modes d'action; nous l'avons montré à l'œuvre et on a vu comment l'homme a cru pouvoir s'en défendre ou s'en servir. Mais nous n'avons jusqu'ici examiné que des croyances. Or, il est en magie autre chose que des représentations. Il y a aussi des actes, devenus traditionnels, des gestes convenus, ce qu'on appelle des rites. Nous avons dû sans doute au cours de nos précédents développements décrire quelques rites, quelques cérémonies ; mais ce n'était là qu'une anticipation nécessaire pour l'exacte compréhension des exemples donnés.

Nous allons étudier maintenant en détail les rites magiques, indiquer comment ils se sont constitués peu à peu, et faire ressortir la logique cachée et profonde qui a présidé à leur établissement.

CHAPITRE IV

Les rites magiques.

De l'ensemble des notions magiques qui viennent d'être exposées découlent des obligations précises, des règles de conduite qu'il est nécessaire d'observer très strictement, soit que l'on veuille se défendre de certaines influences néfastes, soit qu'on cherche à capter pour les mettre à son service, ou à se rendre favorables d'autres influences. Les rites, qui sont ces règles de conduite déterminées, peuvent être classés en deux grandes catégories : les rites prohibitifs ou conjuratoires, composant la magie dite négative; et les rites productifs ou propitiatoires qui constituent la magie positive.

Ces deux classes, bien que distinctes, ont un caractère commun très général. Tous les rites quels qu'ils soient ont, en effet, pour objectif ce milieu magique où agit le principe universel du tinh et dont il y a lieu, suivant les cas, de s'éloigner ou de se rapprocher. De plus, tous les rites sans exception sont dominés, commandés par cette idée qu'il est toujours dangereux d'entrer en contact avec ce monde spécial; et à cause de cette particularité, les rites prohibitifs et les rites productifs sont étroitement solidaires; les uns ne vont jamais ou presque jamais sans les autres. Les abstentions rituelles : jeûne, chasteté, etc., ne peuvent être

comprises qu'autant qu'elles seront suivies d'un acte positif; elles ne sont qu'une sorte de préparation qui permet d'entrer sans danger dans le milieu des influences occultes. S'il n'était pas question de pénétrer dans ce milieu, les rites d'abstention n'auraient aucune utilité.

Disons bien toutefois que la distinction faite ici entre la magie positive et la magie négative ne correspond pas exactement à la réalité des faits. Nous y avons recours seulement pour rendre plus facile et plus clair l'exposé qui va suivre.

Dans le même but, pour déblayer un peu le terrain et dégager les perspectives, nous allons procéder tout d'abord à l'inventaire des divers auxiliaires du sorcier : outillage, ingrédients, amulettes, etc., et à l'étude des quelques rites élémentaires : manuels et oraux, d'un usage très général, qui entrent comme accessoire ou complément dans des rites plus complexes.

I

L'attirail du sorcier annamite n'est pas très compliqué; il comprend : 1° Des drapeaux de cinq couleurs, dits drapeaux des cinq éléments, qui servent à chasser les mauvais esprits lorsqu'on a affaire à un possédé ou lorsqu'on a à se servir d'un médium qu'il faut garantir contre toute mauvaise entreprise; 2° des sabres de bois ainsi que des bâtons, des rotins de toutes sortes destinés à battre pour les expulser les démons incarnés; 3° toute une série d'instruments bruyants : crécelles de bois, gongs, timbres de métal, qui ont pour but d'effrayer et d'écarter les esprits du mal. — Cet attirail,

on le voit, est exclusivement défensif; il suppose d'autres moyens d'action parmi lesquels les amulettes ont une grande place.

Celles-ci appelées bùa, sont généralement des feuilles de papier, de couleurs diverses : blanche, rouge ou jaune suivant les cas, sur lesquelles le sorcier trace des caractères spéciaux, caractères chinois le plus souvent déformés suivant des conventions déterminées, ou encore des figures d'hommes ou d'animaux, d'un aspect nettement symbolique, ne rappelant que de très loin et par quelques traits généraux ce qu'ils prétendent représenter. Ces déformations voulues n'ont pas d'autre but que de répondre à la nécessité qui veut que la magie, ses doctrines et ses pratiques, soient toujours enveloppées d'un certain mystère, et que leur signification échappe au vulgaire, au profane.

Il est pour la confection des bùa, des règles précises qui doivent être scrupuleusement observées sous peine de leur ôter leur efficacité. Il y a d'abord les règles d'orientation. Il faut en traçant le bùa se tourner du côté de l'ouest, les 1^er^, 5^e^ et 9^e^ mois; du côté du sud, les 2^e^, 6^e^ et 10^e^ mois; du côté de l'est les 3^e^, 7^e^ et 11^e^ mois; du côté du nord les 4^e^, 8^e^ et 12^e^ mois. Il faut voir dans ces concordances un effet des classifications telles que les comprend l'Annamite. Nous savons en effet qu'il y a des vents bons ou mauvais, correspondant aux saisons, périodes de temps, etc. Le sorcier, en traçant ses bùa, doit donc chercher le vent favorable, ce qu'on appelle le sinh khí 生氣, le souffle de vie, et se tourner de son côté. Naturellement, d'après les principes que nous avons donnés, cette orientation doit changer avec le moment de l'année où on se trouve.

Le tracé d'un bùa doit toujours être précédé d'une

préparation souvent assez longue : prières, jeûne, etc., qui peuvent durer plusieurs jours lorsque l'amulette doit jouer un rôle très important. La confection d'une amulette consiste en effet, à introduire dans un papier ou tout autre objet, un peu de ce pouvoir magique qu'est le tinh et que le sorcier possède à un haut degré. Mais ce pouvoir n'aura toute son efficacité qu'autant qu'il sera parfaitement pur; or, sa pureté dépendant de celle du sorcier lui-même, il est nécessaire que celui-ci se soumette aux obligations du jeûne et de la prière.

Au moment d'écrire ses formules ou de tracer ses dessins, le sorcier doit exposer son pinceau au-dessus de baguettes d'encens allumées; puis il souffle légèrement sur le papier. De plus, en traçant ses dessins ou ses caractères, il doit penser très fortement au but dans lequel le bùa est confectionné; il doit concentrer sa volonté et ne se laisser distraire par rien. Toutes ces prescriptions s'expliquent logiquement par les croyances que nous avons déjà décrites. L'exposition du pinceau au-dessus des fumées de l'encens a pour but de le débarrasser de toute mauvaise influence qui y serait incluse. D'autre part, si le sorcier souffle sur son papier c'est pour y enfermer le khí vivifiant déjà aspiré par lui en se tournant du côté du sinh khí. Quant à l'effort de pensée et de volonté que doit faire le sorcier, il a trait à cette conception d'après laquelle la magie n'a, au fond, pour but et comme résultat, que de réaliser des souhaits, des désirs. Nous verrons tout à l'heure dans les rites oraux le soin que met le sorcier à formuler sa demande; mais la précision, le détail ne sont pas tout, il y a encore la ferveur; et ceci est un fait psychologique qui se passe de commentaire. La volonté

est nécessaire pour l'accomplissement d'un acte; plus la volonté sera forte, énergique, plus l'accomplissement du souhait sera facile. En magie, il faut non seulement observer certains rites pour atteindre le but désiré, mais encore vouloir avec intensité.

Il y a des amulettes de toutes sortes ayant des destinations très diverses. Il en est qui ont pour effet d'enrichir ceux qui les portent, d'écarter les fantômes, de chasser les maladies, de préserver des voleurs, etc. Pour chacune d'elles, le mode de fabrication change. Voici quelques recettes extraites d'un manuel :

Pour s'enrichir. — Choisir le jour thiên tài (天財, biens célestes) et l'heure địa tài (地財, biens terrestres, pour aller chercher du côté nguyệt tài (月財, biens lunaires ou mensuels) de la terre avec laquelle on fabrique deux petites statuettes en se tournant pendant l'opération du côté thiên tài. Les deux figurines sont habillées de papier *doré* et tiennent à la main, l'une *une barre d'or*, l'autre *une barre d'argent*. (Le symbole est facile à saisir.) On procède alors sur les deux effigies au rite khai quang điểm nhơn ou « de l'ouverture des yeux à la lumière », et on les enterre au seuil de la porte d'entrée de la maison.

Règles de fabrication des amulettes dites : vạn pháp 萬法 « des Dix mille pouvoirs » qui chassent la peste et les fantômes, préservent des dangers, permettent de se procurer facilement de l'argent.

Première recette. — Le premier jour de l'an, de très bonne heure, dessiner sur du papier jaune avec de l'encre rouge, deux grimoires dont le manuel donne le modèle; brûler le papier et recueillir les cendres

qu'on peut avaler, porter sur soi, ou répandre aux quatre coins de la maison.

Deuxième recette. — Tracer dans les mêmes conditions que précédemment, deux grimoires et les coller sur deux statuettes en bois de vông, revêtues l'une d'un habit noir, d'une ceinture et d'un casque rouges, l'autre d'un habit rouge, d'une ceinture et d'un casque noirs. Les suspendre aux deux côtés de sa porte ou les enfouir dans le sol. Si on les enterre, mettre une pierre par dessus.

Pour assurer la tranquillité et la prospérité dans la famille. — Dessiner sur deux feuilles de papier jaune deux démons ; sur une des feuilles, mettre trois baguettes d'encens et un bâton de cam thảo (réglisse) ; recouvrir le tout avec la deuxième feuille de manière que les figures des démons soient accolées l'une à l'autre. Enfouir l'amulette dans le sol, au milieu de la maison.

Concurremment à la fabrication des amulettes le sorcier se livre à des préparations plus sérieuses. La magie est, dans son genre, une science. Elle n'est donc pas seulement méthaphysique ; elle est physique aussi ; elle se sert des choses, de leurs qualités, de leur substance qu'elle étudie ; à ces choses elle fait subir des préparations, des transformations ; elle touche à la fois à la médecine, à la pharmacie, à la chimie. Elle fabrique des poudres pour guérir les maladies, des philtres pour rendre amoureux, des ingrédients pour permettre de marcher sur le feu, etc.

A un enfant qui ne va pas à la selle on donne une potion composée de đại hoàng et de chỉ sác. Si c'est une rétention d'urine qu'on veuille vaincre, il faut

ajouter à ces ingrédients du xa tiền mộc thông; de plus, des excréments de buffle ramassés dans l'étable sont mélangés à de l'eau et appliqués en cataplasmes sur le nombril de l'enfant. — Pour guérir les migraines, on applique sur la tête des feuilles d'oranger recouvertes d'un bùa en papier blanc. — Contre la fièvre il convient d'employer le gingembre de la manière suivante : Couper en deux un morceau de gingembre sur lequel on a tracé, avec la langue et l'index de la main droite, la formule : Ciel, terre, soleil, lune, eau, feu, vent, atmosphère. On doit en outre faire des quyết[1] déterminés et réciter le nom et l'âge du fiévreux. Celui-ci absorbe un des morceaux du médicament et porte l'autre sur lui. — Une mixture de tó hồng (liane parasite de couleur rouge), de mercure et de sang de serpent d'eau, permet, si l'on s'en enduit la plante des pieds, de marcher sur le feu sans brûlure[2]. — Des boulettes de camphre et de cire d'abeilles permettent au sorcier de faire croire aux gens qu'il peut allumer un feu dans l'eau. Ces boulettes en train de brûler peuvent être jetées dans l'eau sans s'éteindre.

Ces ingrédients ont parfois, et très souvent même, une efficacité réelle en tant que médicaments ; mais ce n'est nullement comme tels qu'on les prend ; les sorciers le spécifient bien lorsqu'ils les donnent à leurs malades. « Le malade, dit un manuel de sorcellerie, ne pourra requérir des soins médicaux qu'avec l'autorisation du sorcier. S'il prend des médicaments sans sa

---

1. Sur les quyết, voir page suivante.
2. Un lettré m'a affirmé avoir essayé lui-même avec succès cette recette.

permission, la maladie au lieu de disparaître s'aggravera. »

Ce qu'ordonne le sorcier agit donc seulement par ses vertus magiques. Et ce qui le démontre bien c'est que, par exemple, les simples employés n'ont d'effet qu'autant qu'ils ont été cueillis dans certaines conditions, à une certaine époque de l'année, à tel jour et telle heure. C'est, nous le savons, l'heure de midi du 5e jour du 5e mois qui est le meilleur moment pour la cueillette des herbes médicinales.

Une autre preuve serait encore que les ingrédients employés et réputés efficaces n'ont souvent aussi aucune valeur curative réelle. — Pour calmer les coliques, il faut avaler les cendres d'un bùa dont les dessins ou caractères ont été tracés au vermillon. — Le morceau de cette dernière matière qui a séjourné pendant cent jours dans la bouche du cadavre d'un nouveau-né jouit de propriétés merveilleuses. Les bùa imprégnés de cette couleur peuvent servir à évoquer les fantômes.

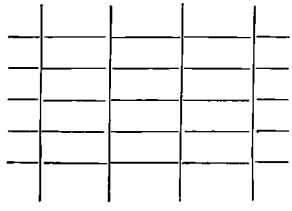
D'autre part, des ingrédients qui pourraient figurer dans telle pharmacopée, sont au contraire employés pour un usage tout autre que celui que semble indiquer leur nature. — La poudre résultant d'un mélange de poivre chinois, de gingembre et de haricot, jetée sur une femme, oblige celle-ci à relever ses robes, les jeter sur sa tête et à s'enfuir à moitié nue.

Les rites élémentaires qui nous restent maintenant à décrire, peuvent être divisés, comme nous l'avons déjà indiqué, en rites manuels et rites oraux.

Parmi les premiers nous citerons d'abord les quyết. Ils se font (đánh quyết) en posant l'extrémité du pouce à la base d'une des douze phalanges des quatre autres

doigts de la main. Chaque phalange porte un nom emprunté au cycle duodénaire ; on a donc les quyết : ti, le rat, sửu le bœuf, dần le tigre, mão, le lièvre, etc. Ces signes sont faits généralement par groupes de deux ou trois, choisis selon les circonstances. Il est rare qu'une incantation soit prononcée sans être renforcée par quelque quyết approprié.

Ces gestes rituels ne sont pas les seuls qu'emploient les magiciens ; il en est encore une autre catégorie non moins efficace et d'une plus grande variété. Je veux parler de cette sorte d'écriture spéciale qu'on appelle : thư, « écrire en l'air ». On trace dans l'air, avec une baguette allumée, des caractères ou des signes dont le sens est en rapport avec le but qu'on se propose. Un de ces signes les plus fréquents est celui qu'on appelle tứ tung ngũ hành, « quatre traits verticaux, cinq traits horizontaux », formant par leur assemblage une sorte de grillage qui s'oppose au passage des esprits.



Il est encore d'autres signes plus compliqués, tels que boucles, nœuds, paraphes dont l'emploi est toujours nettement déterminé pour chaque rite ; le manuel du sorcier en donne, pour chaque cas, le dessin exact en des figures illustrant le texte. — On « thư » des caractères parfois isolés, parfois en groupe, formant alors de véritables phrases. Lorsqu'on évoque un génie quelconque on trace dans l'air, à la fin de l'incantation,

le caractère 入 nhạp, *entrer*, par lequel l'esprit est admis ou invité à pénétrer (généralement dans le corps d'un médium ou dans un objet déterminé).

Dans ces divers cas le rite thư n'est qu'accessoire; mais il est des exemples où il constitue à lui seul le rite presque tout entier. Il en est ainsi lorsqu'il s'agit de faire s'incarner un esprit dans le corps du médium (cách ngồi đồng). Sur le corps du đồng on thư les caractères : sát, *tuer*; dinh, *lettre du cycle*; hỏa, *feu*; oanh, *somptueux*; sur la tête : sơn, *montagnes*; thủ, *tête*; quỉ, *diable*; sur les deux yeux : thai sơn, *montagnes*; sur les épaules : tốc, *vite*; thạch, *pierre*, tốc giao, *remuer*; sous les pieds : le signe des quatre traits verticaux et cinq traits horizontaux; enfin sur le ventre : hốt hoảng, *effrayer*; hồn lạc phách siêu, *les âmes se dispersent*; hắc, *noir*; âm, *sombre*; mê mông, *perdre connaissance*; sắc, *ordonner*; viêm, *chaleur*; hỏa, *feu*; tốc tốc, *rapidement*; khứ, *s'en aller*; hốt hoảng hồn lạc phách siêu, *effrayées les âmes se dispersent*; sinh hồn, *l'âme vivante*; suất, *sort*[1].

L'exemple que nous venons de donner est à peu près unique en son genre; les rites manuels sont en effet rarement aussi purs; ils sont généralement combinés avec des rites oraux dont il est difficile de les séparer.

Les rites oraux sont les évocations, les invocations, les prières dites ou chantées, etc. Nous avons fait pres-

---

1. Le sens général est que les âmes (hồn et phách) du médium doivent abandonner son corps pour laisser la place libre à l'esprit qui viendra s'y incarner. Les Annamites expliquent le sommeil hypnotique et ses effets par la fuite momentanée de l'âme.

sentir en un passage précédent, l'importance des rites oraux lorsque nous avons dit que nommer une chose, un phénomène, un pouvoir, une cause, c'était lui donner une vie particulière, créer un être spirituel, un génie, un dieu. Nommer un dieu c'est le rendre présent, c'est l'évoquer, conformément à l'étymologie du mot *e-vocare*. Il est inutile, croyons-nous, de revenir sur les causes psychologiques de ce phénomène mental, puisque nous avons montré déjà comment l'Annamite prêtait une réalité à toutes ces idées abstraites, et aussi pourquoi le nom faisant partie intégrante de la personne, il était possible en le prononçant d'avoir une action sur celui qui le porte.

On s'expliquera donc la précision et le développement des rites oraux que nous allons décrire; on en saisira aussi toute la signification.

Les incantations ont, au point de vue de l'efficacité, une valeur égale à celle de n'importe quel rite manuel. Il est possible, par la parole aussi bien que par le geste, d'enchaîner un pouvoir, de contraindre un esprit.

Pour guérir une morsure, tracer sur la dite morsure cinq fois le caractère 虎 hổ, *tigre*, en prononçant la formule : « Tigre tout puissant! tigre tout puissant! un chien a mordu ce pauvre homme. Je trace ces caractères pour faire disparaître le sang malsain. »

Pour chasser un mauvais esprit du corps d'un possédé, le sorcier dit : « Au nom du Bouddha, de Ngọc hoàng, du Tam danh, du Độc cước, et autres dignités puissantes, j'ordonne que le malade soit guéri, que les bons esprits le protègent, que les qui disparaissent ».

Pour empêcher qu'un cadavre enfle et laisse échapper des liquides nauséabonds, cette formule est prescrite: « O Thiên cương, empêchez le cadavre de pourrir. O

Thiên cương, empêchez le cadavre de répandre de mauvaises odeurs; faites descendre le khí. Que la mauvaise odeur disparaisse; que tout s'en aille promptement ».

Pour faire fermer les yeux et redresser les membres d'un cadavre il faut dire : « Que Sát yêm mu kết mạu kết mạu La hạ fasse fermer la bouche et les yeux du mort, suivant les instructions de Đà-la-ni. Que Ngư lý gia et Ninh thần viennent au secours du mort pour lui étendre les jambes et les bras conformément aux ordres de La hạ ».

Incantation pour guérir quelqu'un de la fièvre : « Que le ciel fasse disparaître la pluie; la terre, les nuages; les génies, l'air. Que les démons se séparent sans délai du corps du malade; que la fièvre guérisse; que la chaleur et le froid disparaissent, que tout mal disparaisse comme le ciel, la terre, l'eau, le feu, le vent, l'air ont déjà disparu ».

Pour empêcher que les Yêu tinh ne viennent troubler le sommeil de quelqu'un en lui donnant des cauchemars, un buà doit être préparé pour être mis sous l'oreiller du lit où l'on couche. Le buà est tracé pendant qu'on prononce l'invocation au serpent Mãng xà : « Le ciel et la terre vous ont donné la forme d'un serpent blanc à tête d'homme; ils vous ont décerné le titre de Bạch xà tướng et vous ont donné la mission d'exterminer les mauvais esprits, les fantômes, ainsi que toutes les maladies dont ceux-ci sont la cause. En conséquence, je vous charge, Tướng Bạch xà, d'aller dévorer ces yêu tinh ou de les faire disparaître. » L'incantation doit être prononcée trois fois.

Mais nous avons vu que le sorcier n'a pas seulement recours à ses partisans, à des génies inférieurs qu'il

tient sous sa coupe. Il arrive souvent, lorsque la chose à accomplir est importante ou difficile, qu'ils doivent s'adresser à des divinités supérieures ; alors ils n'ordonnent plus ; ils demandent, ils prient.

Les prières sans être aussi nombreuses en magie que les incantations, tiennent néanmoins une place assez importante dans les rituels. Il est inutile que nous en donnions des exemples ; elles diffèrent seulement des incantations par leur forme moins impérative ; pour le reste elles leur sont identiques ; elles expriment des souhaits, des désirs, et ont une égale efficacité.

Nous pouvons passer maintenant à l'étude de systèmes de rites plus complets. Nous commencerons par les rites prohibitifs ou d'interdiction qui sont de beaucoup les plus nombreux et les plus importants. La magie ayant surtout, en effet, pour objet de combattre le mal, de s'en défendre, il est naturel que les rites ayant cet objet possèdent la prépondérance sur tous les autres.

II

Les interdictions rituelles ont pour principe que : Tout ce qui est tinh (ou linh) est interdit. Il y a danger à entrer en contact avec les êtres ou les choses doues d'un pouvoir surnaturel.

Nous en avons eu de nombreux exemples à propos du sang, de la femme, de l'acte sexuel, de la naissance et de la mort. Mais il est des cas où ces interdictions sont plus rigoureuses encore ; c'est à l'approche de certaines périodes déterminées et avant l'accomplissement de certains rites, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de

pénétrer dans le milieu des influences spirituelles. Dans ce monde spécial circulent, on le sait, des effluves extrêmement puissantes, d'une telle intensité parfois que la mort peut résulter de leur contact. Les magiciens, avant de se livrer à une opération de leur art, ressemblent assez à ces ouvriers qui doivent travailler sous l'eau dans des caissons à air comprimé, et qui, pour ne pas succomber aux fortes pressions qu'ils auront à subir, doivent non seulement posséder un organisme suffisamment résistant, mais encore s'astreindre, avant chaque plongée, à séjourner quelques minutes dans une chambre à pression intermédiaire, où ils laissent à leur organisme le temps de s'adapter au milieu nouveau où ils vont pénétrer. En sorcellerie il ne s'agit pas évidemment de santé physiologique ni d'atmosphères, mais d'une certaine netteté corporelle qui permette de résister mieux à la puissance des effluves magiques.

Pour pénétrer dans le monde des forces spirituelles il faut être pur, car l'impureté est une diminution de l'énergie vitale, un amoindrissement de l'individualité. Un homme impur ressemble à un malade; il se trouve dans un état d'infériorité réelle qui ne lui permet pas d'affronter sans danger un changement de milieu. L'homme qui s'est purifié est, au contraire, mieux adapté et plus fort; il est déjà presque *tinh* lui-même; nous savons en effet que les mots tinh et thanh, *pureté*, contiennent des représentations à peu près identiques.

L'acte sexuel étant impur, s'en abstenir pendant certaines périodes déterminées précédant l'accomplissement du rite, est une des premières conditions de pureté. Si ces précautions n'ont pu être prises en temps voulu, il faut procéder à une petite cérémonie à peu

près identique à celle que nous décrirons tout à l'heure à propos de l'abstinence alimentaire. Il est en outre certains jours fixés pendant lesquels l'acte sexuel est formellement interdit : les 1er, 14e, 15e et 30e jours de chaque mois, c'est-à-dire à la nouvelle et à la pleine lune[1]. Ce sont, dit le vulgaire, les jours d'audience où l'Empereur de Jade reçoit les génies qui viennent lui rendre compte de ce qui se passe sur la terre. Ce sont, en réalité, les jours où se font de préférence les cérémonies magiques ou religieuses.

Le jeûne est obligatoire au même titre que l'abstention sexuelle. La raison en est probablement que les aliments sont, pour la plupart, des choses mortes qui, comme telles, sont atteintes d'impureté. D'autre part, il est certains mets qui donnent à l'haleine une mauvaise odeur, et on sait que ces odeurs sont également réputées impures. Voici sur ce sujet les prescriptions d'un manuel de sorcellerie :

« Faire disparaître la mauvaise odeur causée par ce qu'on a mangé. — Lorsque le sorcier a mangé avant de se présenter devant l'autel pour procéder à une cérémonie rituelle, il doit réciter l'oraison suivante : « Au-dessus, « au milieu et en bas, tout doit être clair et pur. Je suis, « ainsi que tous les animaux et végétaux, placé entre le « ciel et la terre qui m'environnent de toutes parts. Que « l'odeur des aliments que j'ai absorbés ne monte pas « jusqu'aux génies ». Si, au cours de la cérémonie, le sorcier boit de l'eau pour se désaltérer, il devra s'en excuser et se faire pardonner au moyen de la prière suivante : « Que Đa-la descende et que l'eau soit pure ».

1. Voir précédemment p. 113 : Lune qui enfante, et le rapprochement fait avec la femme.

Si le sorcier vient de chiquer du bétel, il doit se rincer la bouche avec de l'eau et prononcer cette formule d'excuses : « La chique de bétel que j'ai mâchée répan-« dra une bonne odeur, chassera les démons et détruira « les impuretés ».

Ainsi qu'on le voit, tout le système des interdictions rituelles nécessite un ensemble de rites purificatoires pour le cas où on a enfreint quelqu'une de ces interdictions. Ces rites forment une classe extrêmement nombreuse et peuvent se diviser en deux grandes catégories : les lustrations par l'eau et les lustrations par le feu.

Lustrations par l'eau. — L'eau a toujours été considérée comme ayant un très grand pouvoir purificateur. Est-ce parce qu'elle enlève les souillures matérielles du corps? Cela est très probable; quoi qu'il en soit, son emploi est constant dans toutes les cérémonies magiques et religieuses.

Le sorcier ou le đồng doivent se baigner ou se livrer à des ablutions partielles lorsqu'ils ont à accomplir un rite magique quelconque. Non seulement l'officiant, mais encore le lieu de la cérémonie doivent être purifiés par l'eau : « Nous avons placé sur l'autel, dit une invocation, des fleurs et des fruits, et de peur que cet autel ne conserve quelque souillure des usages antérieurs nous plongeons dans l'eau de l'offrande une branche de figuier et nous aspergeons dans les quatre directions, afin de purifier tout à l'entour ce qu'il pourrait y avoir d'immonde ». — Les parents d'un mort, lorsqu'ils baignent le cadavre, doivent se laver très soigneusement les mains à plusieurs reprises, avant, pendant et après l'opération.

Lustrations par le feu. — Nous avons déjà signalé la

puissance purificatrice du feu ; elle trouve naturellement ici son emploi.

Le mort qui va entrer dans le monde supra-terrestre doit être préparé à ce changement de milieu. Non seulement il doit être lavé et baigné, mais il doit être encore l'objet d'autres lustrations. C'est d'un livre de sorcellerie qu'est extrait le passage suivant : « Lorsqu'on place le cadavre dans le cercueil, le sorcier prend une glace ainsi qu'une petite branche de pêcher dont les feuilles sont nouvelles ; il présente la glace devant les yeux du cadavre et avec la branche il asperge d'eau pure (nước thải) tout le corps, en prononçant cette oraison : « J'ouvre les yeux du mort pour qu'ils soient accessibles à la lumière ; j'ouvre les oreilles du mort pour que celui-ci puisse entendre. Que son cœur devienne *thiêng*, que son intelligence devienne *linh* ; que l'âme soit heureuse mille ans et que ses enfants et petits-enfants soient riches, nobles, heureux, tranquilles, et vivent longtemps. » La glace et la branche de pêcher employées dans ce rite représentent un mode particulier de lustration par le feu ou la lumière, ce qui revient au même. La glace, en effet, qui peut réfléchir les rayons du soleil symbolise la lumière et à ce titre chasse toutes les impuretés. Le miroir est encore employé dans d'autres cas, pour les esprits et les génies par exemple. Cela s'appelle : khai quang điểm nhỡn, ouvrir les yeux à la lumière, ou encore : khai quang thủy uế, chasser les impuretés par la lumière[1]. Quant à la branche de pêcher elle est employée en même temps que

1. 開 Khai, *ouvrir*. 光 quang, *clarté, lumière*. Khai quang, *éclairer, donner la vue*. 點 điểm, *marquer d'un*

la glace parce que le pêcher est un arbre solaire et jouit des mêmes propriétés purificatrices que l'astre du jour.

Avant d'entrer dans la chambre d'un malade, lorsqu'on revient d'un enterrement, on doit s'approcher du feu, passer les mains au-dessus en les frottant légèrement, puis soulever les pans de sa robe par devant et par derrière de manière à présenter à la flamme le corps tout entier[1]. Un rite identique est accompli au moment où l'on donne à un génie un vêtement nouveau. Il existe à cet effet des brûle-parfums spéciaux, en terre cuite vernissée[2] et n'ayant pas de fond, de manière à pouvoir y introduire par dessous l'encens ou les matières odorantes qu'on veut y faire brûler. Le brûle-parfums est posé à terre et ayant été garni d'encens, on le recouvre de la robe destinée au génie; celle-ci se pénètre des vapeurs qui se dégagent et se trouve ainsi purifiée.

Les lustrations par l'eau, par le feu ou tout autre procédé, ne constituent pas seulement des rites préparatoires ou « d'entrée »; elles servent encore comme rites de sortie. De même qu'il faut user de toutes sortes

---

point. 眼 nhõn, *œil.* 洗 Tẩy, *laver, purger, nettoyer, purifier.* Uế, 穢 *saletés, ordures, obscénités, immondices.*

1. Cela s'appelle : hơ qua cho khỏi hơi hướng. Passer au-dessus du feu (hơ) légèrement (qua) pour (cho) chasser (khỏi) les impuretés (hơi hướng).

2. Ces brûle-parfums, qui ne se font plus aujourd'hui, étaient fabriqués autrefois par la village de Bát-trang (province de Bắc ninh.) Ce n'est plus guère d'ailleurs que dans cette province qu'on en trouve; il en est de très vieux, datant de plusieurs centaines d'années comme l'attestent les inscriptions qu'ils portent sur leurs flancs.

de précautions pour pénétrer dans le milieu magique, on doit, pour en sortir, observer des gradations successives; le passage du milieu sacré au milieu profane ne peut se faire brusquement sans danger. Nous pouvons reprendre ici notre comparaison de tout à l'heure: l'ouvrier qui doit travailler dans un caisson à air comprimé ne passe pas brusquement de l'air libre à l'atmosphère sous pression des caissons sous-marins, et réciproquement; à la sortie comme à l'entrée, il fait un court séjour dans la chambre d'accès. Ainsi le magicien qui entre en contact avec les puissances spirituelles, ou retourne au monde réel, doit ne laisser s'opérer ce passage que par degrés.

La comparaison que nous venons de faire, si elle fait mieux comprendre notre pensée, ne constitue pas cependant une explication. Si nous savons pourquoi le profane ne doit s'engager qu'avec prudence dans le sacré, nous ignorons encore pourquoi une prudence égale est de règle pour en sortir.

L'explication de ce fait réside dans la quasi-identité du sacré et de l'impur. Nous avons expliqué comment les deux notions de pur et d'impur arrivaient parfois à se confondre, au moins par leurs conséquences. Mais le pur n'est pas le sacré; c'est encore autre chose; une chose doit être pure pour être consacrée; mais son seul état de pureté ne lui confère pas la consécration. Il ne s'agit donc pas maintenant de la confusion entre elles des deux notions de pur et d'impur, mais de la ressemblance extrême qu'offrent, dans leurs effets, l'impur et le sacré : le premier par rapport au monde sacré, le deuxième par rapport au monde profane.

Un être, une chose sacrée, ont une puissance « sui generis » qui les met à part de tous les autres; ils sont

interdits; ils vivent retirés ou sont en dehors de la circulation. Et ceci pour la même raison que nous exposions plus haut. L'impureté met celui qui en est affecté dans un certain état d'infériorité vis-à-vis des choses sacrées. Le contact entre celles-ci et un être impur est toujours néfaste de quelque façon pour ce dernier. Or, dans le monde profane, la plupart des êtres ne sont nullement préparés à ce contact; il y a un danger social à laisser circuler librement quelqu'un ou quelque chose encore revêtu d'un caractère de consécration. Autrement dit, à l'entrée du milieu religieux ou magique, le danger menace seulement celui qui entre; à la sortie, le danger est de même nature, mais il se retourne contre toute la société. Telle est une des raisons des interdictions prononcées contre tout ce qui n'appartient plus au monde profane et des précautions prescrites pour pouvoir retourner dans ce milieu. Il y a donc bien quasi-identité, quant à leurs effets, entre les notions de sacré et d'impur.

Il y a encore entre elles une autre ressemblance. Le danger du passage brusque du sacré au profane peut, comme dans la réciproque, atteindre aussi le sujet. Celui-ci est exposé, en effet, à se voir en quelque sorte le théâtre de conflagrations violentes entre la puissance dont il est le véhicule et les puissanees mauvaises qui vont l'entourer. Il doit donc s'appliquer à s'adapter peu à peu au nouveau milieu où il retourne.

Nous allons voir en jeu toutes ces conceptions dans les exemples qui vont suivre.

On sait, et pour quelles raisons, que l'accouchée est tabou pendant une certaine période après sa délivrance. Or, lorsqu'elle va effectuer sa première sortie, elle doit exposer son visage au-dessus d'un foyer afin, dit-on,

d'empêcher les mauvais esprits de prendre, par les yeux, possession d'elle. Cette précaution est inutile pour les sorties suivantes, l'accouchée ayant pris déjà contact avec l'extérieur[1].

L'enfant qui vient de naître ne peut, pas plus que sa mère, et pour les mêmes raisons, se mêler à la vie ordinaire. Il touche de trop près encore aux sources sacrées de la vie, pour ne pas devoir demeurer isolé au moins pendant quelque temps. Cette période, qu'on appelle : cữ đẻ, dure sept jours pour les garçons et neuf jours pour les filles[2]. Tant que dure le cữ đẻ on doit veiller à ce qu'aucune personne étrangère n'entre dans la maison. Si quelqu'un ayant le mauvais œil (gíữ vía) approchait de l'enfant, celui-ci tomberait malade; il s'endormirait profondément sans même pouvoir se réveiller pour téter. On appelle cette maladie : đẹn-ngủ[3].

Il faut encore pendant la même période éviter d'apporter des sapèques dans la chambre du nouveau-né. Cette interdiction peut s'expliquer de la manière suivante : les objets qui sont souvent maniés finissent par s'imprégner un peu de l'âme de ceux qui les ont touchés; ils sont dits alors : *tinh*. Il en est ainsi pour les

---

1. Ce rite s'explique par la double raison que nous avons donnée plus haut. Tout d'abord l'accouchée, impure encore, est un danger pour ceux qui l'approcheront; à ce titre elle doit se purifier avant de sortir. D'autre part, elle a à craindre pour elle-même, et c'est la deuxième version que, seule, donnent les Annamites.

2. Nombre correspondant au nombre supposé de vía chez chaque sexe.

3. đẹn, *muguet, maladie enfantine*; ngủ, *dormir*.

oreillers, les éventails, les balais[1]. Les sapèques qui passent de main en main, sont bien faites pour apporter du dehors toutes ces influences extérieures qu'il est prescrit d'écarter du nouveau-né.

Les rites de sortie qui ont pour sujet l'accouchée et le nouveau-né ont leur pendant en ce qui concerne le cadavre et la famille des morts. C'est en effet comme de véritables rites de sortie qu'il faut considérer la plupart des cérémonies qui constituent le deuil. Nous examinerons tout ce qui touche au culte des morts dans un autre chapitre; nous pouvons néanmoins dès maintenant indiquer sommairement quel est le principe des pratiques y ayant trait. La mort est regardée comme une porte ouverte sur ce monde spécial où agit le tinh; c'est pourquoi on considère le cadavre comme le siège d'influences puissantes, bonnes ou mauvaises suivant les cas. La famille du défunt qui, pour lui rendre les derniers devoirs, doit approcher le cadavre, a donc un pied dans le sacré. Tous ses membres sont dès lors dangereux pour le vulgaire; c'est pourquoi il leur est prescrit de porter un signe distinctif qui les signale à l'attention de tous; tel est l'origine des vêtements de deuil. Les interdictions qui frappent les parents des morts sont très nombreuses mais graduées quant à leur sévérité. C'est immédiatement après la mort qu'elles doivent être observées le plus strictement; mais à mesure qu'on s'en éloigne, le réseau des prescriptions

---

1 Les vieux balais ne sont jamais conservés et on ne s'en défait pas en les jetant à la rue. On pourrait craindre que quelqu'un mal intentionné ne s'en empare pour envoûter leur propriétaire. C'est pourquoi on les jette généralement dans une mare profonde.

se relâche pour disparaître complètement au bout de trois ans, à la fin du deuil.

A côté des rites que nous venons de décrire il en est une autre catégorie ayant le même objet, mais dont la caractéristique particulière est de nécessiter un sacrifice. Le problème est toujours le même : un être ou une chose revêtus d'un caractère magique quelconque et se trouvant pour cette raison interdits ou dangereux, il s'agit de les dépouiller de ce caractère pour leur permettre de revenir à la vie normale. Mais les méthodes employées sont différentes. Dans le premier cas, celui que nous venons d'examiner, on laisse le caractère magique disparaître de lui-même, se dissiper peu à peu avec le temps. Dans le deuxième cas, on intervient et, grâce à cette intervention, la purification est plus rapide sinon immédiate. A cet effet, l'objet ou la personne se décharge de son impureté sur un autre objet ou un autre être, sacrifié, que l'on élimine par la destruction ou par tout autre moyen.

On sait que le cadavre est le siège d'influences néfastes de toutes sortes dont il est nécessaire que les survivants se débarrassent tant dans leur intérêt que dans celui du mort. A cet effet on fait forger un petit cheval en fer et on fabrique ensuite deux bùa qu'on attache l'un sur le dos, l'autre sur le ventre de l'animal. Le premier bùa est fait sur papier jaune avec de l'encre rouge ; le deuxième sur papier blanc avec de l'encre noire. Le tout est déposé sur le cercueil et enterré avec lui. Au moment où s'accomplit le rite le sorcier prononce une formule dans laquelle il conjure les mauvais esprits de sortir du cadavre, de se séparer du corps et

de disparaître[1]. Le cheval constitue sans doute leur moyen de fuite et sert ainsi en quelque sorte de bouc émissaire emportant avec lui les impuretés du cadavre.

Lorsqu'une personne est morte victime d'un hung thần, il faut purifier son âme en la débarrassant du mauvais esprit qui la tourmente. On confectionne une petite statuette en fer sur laquelle on attache, avec un fil de soie, un bùa spécial affectant lui aussi une forme humaine et portant inscrit le nom du hung thần; le bùa replié renferme cent aiguilles ou épingles. La statuette ainsi préparée est enfermée dans un petit cercueil de bois jaune dit : hoàng bá 黃伯. Le tout est placé sur le ventre du cadavre. Le sorcier invoque alors la toute puissance des Lục Giáp qui devra arrêter et emprisonner les mauvais esprits[2].

Le Tam Giao donne, lui aussi, un procédé pour expulser du cadavre un mauvais esprit. Mais il s'agit ici d'une impureté acquise accidentellement ; le procédé de purification est toujours le même : « Le corps de toute personne qui vient de mourir doit être surveillé

---

1. Nous ne pouvons reproduire intégralement la formule qui est beaucoup trop longue et manque d'intérêt en elle-même. En voici toutefois les principaux passages : « Je prescris que Niên-chùng-tang, Nguyệt-chùng-tang, Nhật chùng tang, etc., disparaissent; que les Ngũ đao tam cương chùng tang... s'enfuient. Que les Niên kiên, Nguyệt kiên, etc., sortent du cadavre. Les Đương niên et Đương canh de l'année courante, sont chargés de l'exécution de ces ordres ».

2. Mon manuscrit ne dit pas ce qu'on fait de la statuette. Il est probable qu'après avoir été mise en contact avec le cadavre pour y faire passer le hung thần, on l'enterre en même temps que le mort.

par la famille avec un soin minutieux. Il faut éviter surtout qu'un chat ne saute par dessus le cadavre, car aussitôt celui-ci se relèverait et se mettrait à la poursuite de tous ceux qu'il rencontrerait pour les frapper ou les mordre. Si ce malheur arrivait, il faudrait chasser au plus tôt ce démon incarné (quỉ nhập trường). Pour cela on s'empare immédiatement du chat et on le décapite ; cela suffit pour terrasser le quỉ ; après quoi on fabrique un petit cercueil au moyen de planches longues d'une coudée ; on dessine une forme humaine sur une feuille de papier qu'on introduit dans le petit cercueil et on serre le tout avec une corde formant sept tours pour un homme, neuf pour une femme. Au moment de l'enterrement on pose le petit cercueil sur le grand et on les enterre ensemble ».

Nous avons déjà dit que pour empêcher le cadavre d'enfler et de répandre de mauvaises odeurs, on lui mettait sur le ventre un soc de charrue ou un morceau de fer[1]. Cette pratique a toujours, selon nous, pour but

1. On a pu remarquer le rôle important joué par le fer dans les rites conjuratoires. Et il est curieux de constater à ce propos qu'un rapprochement peut être établi entre les croyances annamites et les nôtres. Dans les campagnes de France, on prête encore au fer certaines propriétés magiques : un fer à cheval trouvé dans la rue porte bonheur ; il faut toucher du fer lorsqu'on rencontre un curé, etc. L'origine de ces croyances aussi bien en Annam qu'en France, est assez obscure Voici en tout cas une hypothèse : le fer a été, pour les primitifs, le métal par excellence ; c'est en fer qu'étaient confectionnés la plupart des armes et des outils. Or aux outils et aux armes, on le sait, on a toujours attribué un pouvoir magique propre, indépendant de leur action mécanique. Aussi se pourrait-il que le fer ait

essentiel, de faire passer les impuretés dont on veut se défaire sur l'objet mis en contact avec la personne ou la chose, siège des dites impuretés.

Pour écarter les maladies en temps d'épidémie, le sorcier prépare un bùa sur lequel il dessine trois figures humaines représentant les Tam bành ; il prononce ensuite la formule : « Que Hồng hồng thiên ma disparaisse immédiatement ; que le feu, l'eau, le vent et l'air guérissent le malade ». On plie le bùa et on le serre avec du fil de couleur qui doit faire 36 tours. Ainsi préparé il est mis dans la gueule d'un crapaud lequel est ensuite enterré dans la chambre où l'on dort et du côté vers lequel on tourne la tête en dormant[1].

Lorsqu'une femme fait des fausses couches successives, le sorcier, pour chasser les mauvais esprits qui auraient pu prendre possession d'elle, fait faire une statuette en bois jaune, dite « ngộ độc », représentant le génie à trois têtes Tam danh ; une autre effigie du même génie est tracée sur un papier qu'on appelle alors : Tam danh cầu tự : *demande d'enfants au Génie à Trois noms.* Le bùa est placé ensuite dans le ventre de la statuette, laquelle est enterrée à l'extrémité du lit de la femme possédée.

Après ces quelques exemples d'une nature à peu près identique il sera intéressant de faire ressortir un peu plus nettement leurs caractères communs, d'établir

---

bénéficié d'une partie du pouvoir attribué à l'arme et à l'outil, et soit devenu ainsi l'objet des croyances que nous observons aujourd'hui.

1. Il est probable qu'en enterrant le crapaud du côté où l'on tourne la tête en dormant, on compte que la maladie s'exhalera avec le souffle et sera projetée ainsi sur le crapaud en qui elle s'introduira.

une sorte de type général représentant toute cette famille particulière de rites de désacralisation. Ainsi faisant, nous nous rendrons mieux compte du mécanisme des phénomènes magiques qui s'accomplissent au cours de ces diverses opérations.

Ainsi qu'il a été dit plus haut, l'impureté du malade, du cadavre, etc., doit passer sur un objet dont on se défait ensuite. Mais pour arriver à ce résultat il faut procéder à une opération préalable : rassembler ces impuretés ou ces mauvais esprits, les séparer du corps où ils sont enfermés et les obliger alors à s'introduire dans l'objet qu'on leur présente. Pour les contraindre ainsi, on se sert d'une amulette qui agit directement ou par l'intermédiaire d'un génie qui prête son aide au sorcier. Cet esprit, ou le pouvoir impersonnel contenu dans le bùa, s'empare ou se pénètre des mauvaises influences ou des impuretés ; il doit être mis alors en contact avec l'objet réceptacle pour que le transfert des impuretés puisse se faire sur ce dernier. C'est ce qui explique qu'on lie les bùa sur le petit cheval en fer, qu'on les introduise dans le ventre de la statuette ou la gueule du crapaud. C'est ce qui explique aussi que, d'une manière générale, on enterre les statuettes ou le crapaud avec le cadavre, ou près du malade à guérir ; pour que le résultat cherché soit obtenu, il faut que le contact entre les anneaux de la chaîne (cadavre ou malade, bùa, statuette ou crapaud) soit maintenu un temps assez long.

La désacralisation ne s'opère pas toujours nécessairement de la manière que nous venons de décrire : il existe encore d'autres méthodes dont le mécanisme est plus difficile à analyser, le détail de succession des

phénomèmes étant moins apparent. Tel est le cas des coutumes ayant pour objet la construction des habitations et la consommation des prémices.

Celui qui, se trouvant soumis à l'influence des étoiles Kim lâu ou Bạch phục, veut se construire une maison, doit éviter de le faire au moment où le nombre des années représentant son âge se termine par les chiffres 3, 6 ou 8, c'est-à-dire, par exemple, s'il a alors 23, 26, 28, 33, 36, 38 ans, etc. Il existe à ce sujet un dicton fort connu : « Si on construit une maison pendant une année kim lâu, il y aura mort de bétail ou mort d'homme »[1]. Si, malgré cette interdiction, on veut passer outre, on doit faire surveiller les travaux par quelqu'un de la famille autre que le propriétaire. De plus, il est indispensable de procéder à un sacrifice préalable à l'adresse des génies Kim lâu ou Bạch phục. Les offrandes consistent en une carpe vivante, deux cents feuilles de papier doré et une robe blanche ou jaune suivant le cas. On confectionne en outre des petits pains avec du riz appartenant à sept familles étrangères. Après les invocations d'usage on jette le poisson dans le fleuve et on brûle la robe du génie ; on fabrique ensuite à l'aide d'un morceau de bois, une amulette représentant le génie qu'on enterre dans le sol de la maison, sous la travée du milieu. Cette amulette,

1. Làm nhà phải năm kim lâu, chẳng chết trâu cũng chết người. — Kim lâu (金樓 palais d'or) et Bạch phục (白服, vêtements blancs ou de deuil), sont deux étoiles néfastes. Lorsqu'on est né sous l'influence de la première, il faut craindre les plus grandes calamités et notamment la cessation de sa postérité. La seconde expose, comme son nom l'indique, à des deuils répétés.

ainsi qu'il est dit expressément, a pour objet l'expulsion du génie malfaisant.

Ce procédé ressemble exactement aux précédents, bien que les mobiles de chaque action y soient moins apparents et que les procédés d'expulsion y aient été accumulés. La carpe lâchée dans le fleuve, emporte avec elle les impuretés dont est chargé le propriétaire ; mais la robe : *jaune* pour le génie Kim lâu (Palais *jaune* ou d'or) ou *blanche* pour le génie Bạch phục (vêtements *blancs*) remplit le même rôle : elle entraîne l'impurete « blanche » ou « jaune » de l'officiant. Et encore, l'amulette en bois concourt au même but, puisqu'elle sert à expulser la mauvaise influence attachée au propriétaire et personnifiée sous les traits d'un génie.

Lorsque, le cas échéant, l'interdiction se trouve ainsi levée, on doit choisir un jour faste[1] pour procéder aux rites dits : phạt mộc et động thổ, *entailler le bois* et *ouvrir le sol*. Un des charpentiers qui débiteront et poseront les bois de la maison, prend une poutre destinée à l'habitation, et d'un seul coup de hache, y fait une entaille profonde ; un des maçons avec une bêche, enlève, d'un seul coup également, une motte de terre dans l'espace destiné aux fondations. Ensuite on fait un sacrifice au génie du sol de l'endroit où s'élévera la maison ; les offrandes présentées sur

1. Il faut éviter les jours thọ tử (受死, *subir la mort*) et sát chủ (殺主, *assassiner le propriétaire*). Il faut éviter également les jours hỏa, *feu*. Dans le premier cas, le propriétaire mourrait dans l'année ; dans le second cas la maison serait détruite par un incendie. Tous ces jours néfastes sont indiqués dans le calendrier.

l'autel consistant en un poulet cuit, du riz, bétel, etc., sont consommées sur place par le propriétaire et les ouvriers.

Le sens de cette cérémonie est facile à saisir si l'on sait que le sol, la terre et tout ce qu'elle produit, le bois surtout, sont sacrés ; il est interdit d'y porter la main, surtout à certaines époques[1] ; ce serait porter atteinte à ce dieu. En présence d'une nécessité absolue cependant, telle que la construction d'une maison, des moyens dilatoires sont employés. Un charpentier et un maçon, véritables officiants en la circonstance, osent toucher, bien qu'une seule fois et pendant un espace de temps très court, ces choses sacrées que sont le sol et le bois; devenus sacrilèges, ils doivent aussitôt offrir une cérémonie expiatoire au dieu atteint; ils immolent une victime : un poulet, et, ce faisant, lui transmettent l'impureté dont ils sont chargés. A partir de ce moment le sol et le bois sont désacralisés puisqu'ils se sont déchargés — tels des accumulateurs en contact avec un ou plusieurs conducteurs — par l'intermédiaire de deux des ouvriers et des victimes sacrifiées. Il est possible dès lors de creuser le sol et de travailler le bois sans aucun danger pour personne. — Quant à la consommation des offrandes par le propriétaire et les ouvriers, elle constitue une communion avec le dieu du sol, et en somme, une précaution supplémentaire contre tout danger éventuel. Le sol et le bois ont bien été désacralisés ; mais cela est si récent qu'il est prudent, pour tous ceux qui prendront part aux travaux sacrilèges, de

1. Au début de l'année notamment. Voir tout ce qui a trait aux fêtes du Tết d'après les indications de l'Index alphabétique.

s'assurer une certaine immunité. Ils mangent une partie des aliments auxquels le dieu de la terre a touché; ils reçoivent ainsi une sorte de sacralisation atténuée (par la division de la victime), qui leur permet de rester d'une part en contact avec le génie du sol, tout en continuant, d'autre part, à vivre de la vie normale, profane.

Dans les rites agraires, les choses se passent à peu près de la même façon ; il s'agit encore de permettre l'usage de choses revêtues d'un caractère anormal, dont la circulation dans la vie profane ne serait pas sans danger pour la société. Par la même raison que, touchant de très près aux sources de la vie, le nouveau-né est revêtu d'un certain caractère sacré, un caractère d'exception est ainsi reconnu à tout ce qui vient nouvellement au monde : aussi bien les plantes nouvelles, les fruits nouveaux, que le jeune enfant qui sort du sein de sa mère.

D'une manière générale, tous les primitifs, et avec eux les Annamites, ont prêté ce caractère aux prémices des récoltes : fruits, céréales, etc. Ce sont les premières manifestations de la vie terrestre ; or, celle-ci, n'est-elle pas identique, en sa nature, à la vie humaine; n'est-ce pas toujours le même principe universel agissant en toutes choses?

Mais alors une grave difficulté apparaît : si les récoltes sont sacrées, comment peuvent-elles être consommées sans danger? Il faut leur enlever cette qualité de surcroît, et permettre leur circulation. Comment obtenir ce résultat? A peu près de la même manière que précédemment : en faisant passer sur un objet déterminé, qu'on élimine ensuite, ce supplément spirituel qu'on veut détruire. Les récoltes étant divisibles et la partie valant

le tout, on a pris comme véhicule de désacralisation une partie de la récolte, la première : les prémices. Nous examinerons ces rites avec plus de détails lorsque nous étudierons les cultes agraires.

Les rites que nous venons de décrire sont intimement liés aux interdictions dont ils sont la conséquence. Or il existe d'autres rites exactement équivalents, mais qui, au rebours des premiers, ont l'interdiction pour *but*, au lieu de l'avoir pour *origine*. Alors qu'il s'agissait, dans le premier cas, de dépouiller un être ou un objet du caractère sacré ou impur dont il était revêtu, il s'agit maintenant, au contraire, de conférer à telle chose ou à telle personne, un caractère plus ou moins sacré destiné à tenir en respect le simple profane ou quelque influence dangereuse. En voici des exemples :

Pour préserver des mauvais esprits une maison et ceux qui l'habitent, on colle sur la porte l'image d'un coq, on suspend à la toiture un bouquet d'armoise, on plante dans la cour un poteau d'interdiction (cây nêu) sur lequel des formules magiques ont été tracées[1].

Pour guérir une morsure il suffit de la recouvrir de cendres après l'avoir lavée avec de l'eau (la cendre, produite par le feu, et l'eau ont, nous le savons, un certain pouvoir purificatoire). Ensuite, autour de la morsure on trace avec de la chaux, un cercle dans lequel on inscrit

1. Toutes ces pratiques d'interdiction sont employées au premier de l'an. Le cây nêu est une perche, le plus souvent en bambou, au sommet de laquelle est un bouquet de plumes ou de feuillage et un drapeau rouge triangulaire. On y suspend également une lanterne qu'on allume la nuit. Le cây nêu est abattu le septième jour de l'année.

le caractère 虎 hổ, *tigre*. L'espace de chair ainsi circonscrit devient interdit aux influences mauvaises qui sont mises en fuite par la présence du tigre, animal solaire.

Pour conserver la vie à l'enfant qu'elle porte dans son sein et pour s'assurer une bonne grossesse, la femme enceinte doit s'adresser au sorcier qui lui donnera à avaler un bùa dit : dưỡng thai 養胎, *entretenir le fœtus*. Ce bùa porte le caractère viên 圜 qui signifie : *rond, parfait, complet*. En le traçant, la formule suivante a été prononcée : « Que le ciel et la terre se réunissent, qu'ils pénètrent ensuite dans le bùa pour faire disparaître tous les démons; le caractère viên a la forme du soleil et de la lune; qu'il devienne efficace (thiêng liêng) comme l'eau, le feu, le vent et l'air ». Le bùa, une fois prêt, est donné à la femme qui après l'avoir avalé peut être tranquille sur le sort de son enfant, placé désormais sous la protection des esprits du ciel et de la terre.

Nous avons déja parlé de la coutume prêtée aux Chinois, de faire surveiller leurs trésors par les âmes de vierges enterrées vivantes. C'est là un véritable rite de sacralisation qui a pour but de frapper d'interdit les biens enfouis. En voici un autre exemple : Les ma xó, les démons des coins obscurs, sont pour les Annamites de la haute région du Tonkin les âmes de jeunes filles enterrées dans un coin de la maison ; si des voleurs surviennent ils entendent une voix qui compte les objets dont ils s'emparent; effrayés, ils s'enfuient, abandonnant sur place ce qu'ils voulaient emporter.

Dans l'ensemble des rites décrits jusqu'ici on n'a pas

été sans remarquer l'importance prise peu à peu par les sacrifices. Ceux-ci tendent même, parfois, à absorber toutes les autres parties des rites qui deviennent ainsi presque exclusivement sacrificiels. Ce phénomène, à vrai dire, est plus particulier aux cultes organisés, à la religion proprement dite. En magie, nous n'en avons que de très rares exemples; mes manuscrits n'en donnent que deux sur une centaine de rites qui y sont décrits; et encore l'un des deux appartient-il au culte des morts; il est, en effet, destiné à conjurer les mauvais esprits qui viennent tourmenter les cadavres et causer toutes sortes de malheurs à la famille du défunt. Voici l'autre :

Lorsque des époux n'ont pas d'enfants et veulent en obtenir, ils s'adressent au sorcier qui procédera à une cérémonie sacrificielle : Il est dressé deux tables, dont une plus haute que l'autre est réservée au Bouddha, la deuxième à Ngọc hoàng. Sur les deux côtés on établit à gauche, un autel destiné à Nam tào (l'étoile du sud) et à Bắc đẩu (l'étoile du nord), les deux assesseurs de l'Empereur suprême. Trois autres petits autels sont destinés à Tả đăng niên et Hữu đăng canh, génies de l'année et du cycle ; aux génies protecteurs ou partisans du sorcier; et aux Cinq Tigres. Les offrandes préparées pour le Bouddha ne consistent qu'en fruits, riz gluant et autres mets maigres. A l'exception d'un morceau de porc cru pour les Cinq Tigres, les autres offrandes se composent de poulet et porc cuits, riz gluant, etc. Sur l'autel principal celui qui a commandé la cérémonie doit déposer 10 ou 20 ligatures et vingt mètres de coton qui représentent le prix dû au sorcier et que celui-ci emportera à l'issue de la cérémonie.

Celle-ci commence par un appel de trois coups de

tam-tam et de gong. Puis le chef de la famille intéressée fait, devant l'autel principal, cinq prosternations. Le sorcier en fait autant, entouré de ses aides; puis il prononce l'invocation : « Nous prions les divinités que nous allons appeler de faire étendre le filet en tous endroits pour arrêter et exterminer les mauvais esprits... (suit l'énumération) qui ont pris possession des époux: Bouddha, Ngọc hoàng, Nam tào, Bắc đẩu, etc. (on nomme toutes les divinités ou esprits dont on requiert le concours) ».

La cérémonie se termine là. Cette simplicité est caractéristique car elle met bien en évidence l'efficacité du sacrifice seul ; ici il n'est plus nécessaire d'employer pour chasser la maladie aucune des autres pratiques précédemment décrites. Le malade se trouve sacralisé, mis sous la protection des êtres spirituels invoqués.

La communication entre ces derniers et le sacrifiant s'est établie par le moyen des offrandes. Et il est à remarquer que notre manuscrit ne spécifie pas que ces offrandes doivent être consommées par le malade. Elles le sont sans doute en réalité; mais leur consommation toutefois n'est pas nécessaire, le rapprochement qui confère au malade son immunité pouvant être opéré seulement en pensée. Les dieux savent bien que les victimes qui leur sont offertes appartiennent à tel individu, et, en raison même de la notion d'individualité propre à l'Annamite, on sait bien que tout ce qui appartient à une personne peut être pris pour cette personne elle-même. Voici donc, par le moyen le plus simple qui soit, le malade mis sous la sauvegarde des puissances spirituelles ; il est désormais préservé, guéri; les mauvais esprits s'en écarteront.

Nous avons à peu près épuisé les diverses catégories

de rites pouvant entrer dans ce que nous avons appelé la magie prohibitive ou négative. Il nous reste maintenant à étudier la deuxième partie de la magie, qu'on peut qualifier de positive parce qu'elle ne borne plus son rôle à conjurer ou à défendre, mais parce qu'elle prend, au contraire, des initiatives et devient réellement productive, créatrice.

III

Les rites composant la magie positive sont surtout « symphatiques » ; c'est-à-dire qu'ils sont une application de la grande loi de similarité : Le semblable produit le semblable et agit sur le semblable. Mais un autre caractère très remarquable de ces rites est leur efficacité immédiate, sans aucun intermédiaire ni détour. Dans la magie négative, le sacrifice tient une grande place; or, qui dit sacrifice dit victime, intermédiaire qui fait communiquer l'officiant avec le monde magique. Ici, rien de tel; le tinh thuật du sorcier agit directement; ses gestes, ses incantations ou ses amulettes ont une efficacité immédiate.

Autre chose digne de remarque : dès que les rites ne sont plus prohibitifs : conjuratoires, curatifs, etc., c'est-à-dire dès qu'ils font partie de la magie positive, ils sont généralement malfaisants ; c'est, en effet, de maléfices, de mauvais sorts que nous allons surtout avoir à nous occuper. La magie prohibitive est surtout bienfaisante puisqu'elle a pour objet principal de vaincre le mal ou de s'en défendre; on ne voit pas dès lors quel autre champ peut rester ouvert à l'activité du sorcier si ce n'est de faire le mal à son tour. Il doit en outre y être

porté assez naturellement, en raison de la puissance qu'il se reconnaît, de la supériorité qu'il possède sur les autres hommes et dont il est bien humain qu'il songe à faire usage pour servir soit ses intérêts propres, soit ceux de ses clients. Il pourrait les servir, il est vrai, aussi bien dans les bonnes choses que dans les mauvaises ; c'est cependant un fait d'expérience que la magie positive sert plutôt aux maléfices qu'aux bonnes œuvres.

Ceci s'explique encore toutefois par le caractère d'exception de la sorcellerie elle-même qui s'exerce en marge de la religion, en dehors de tout rite reconnu; elle est prohibée, secrète; et ne peut guère que tendre vers le mal puisqu'elle est pour ainsi dire l'opposé de la religion qui, elle, tend vers le bien.

Les maléfices, qui composent donc pour la plus grande partie la magie active, s'exercent surtout au moyen de l'envoûtement. Ce sont là les rites sympathiques par excellence : on agit sur le semblable par le semblable.

Nous avons déjà parlé de la coutume qu'ont les charpentiers tonkinois de clouer au faîte des toitures des statuettes de bois représentant le propriétaire de la maison. Si le clou pénètre dans la bouche de la figurine, le propriétaire sera muet; il sera sourd si les oreilles sont traversées. — Tous les sorciers possèdent de ces statuettes grossièrement façonnées, dont ils se servent au nom de leurs clients. Les mutilations qu'on leur inflige, les coups qu'on leur assène ont leur répercussion sur les personnes dont elles constituent momentanément le double. Les manuels de sorcellerie sont pleins de descriptions de cérémonies où ces effigies jouent le rôle principal. — Pour retrouver des objets

volés, on fabrique avec une motte de terre prise dans le sol de la cuisine[1] un peu de cinabre (thˆn sa), un blanc d'œuf de poule et un peu d'alcool, une boule représentant la tête du voleur. On place alors cette boule au milieu du foyer, et après avoir allumé des baguettes d'encens on prononce l'incantation suivante : « Tel jour, tel mois, telle année, le nommé un tel a été volé de divers objets. On ignore le nom et les prénoms du voleur. Je prie le génie de la cuisine de tenir la tête du malfaiteur dans le feu pour qu'elle y brûle ». Si le voleur ne rend pas les objets qu'il a volés, il doit mourir dans le délai d'un mois.

Il existe un autre mode d'envoûtement que les sorciers emploient contre ceux de leurs confrères avec qui ils sont en rivalité. On dessine sur un papier une effigie de l'adversaire et on trace par dessus, des lignes courbes entre-croisées représentant des liens qui l'immobiliseront; dans chacune des boucles de ces liens on inscrit des caractères qui, réunis ensemble, ont le sens suivant : « S'emparer des trois hồn et des sept vía du nommé un tel et le frapper jusqu'à la mort ». On frappe effectivement sur l'amulette une fois par jour.

Un procédé identique peut être employé contre les esprits; la formule incantatoire seule change quelque peu; au lieu de chercher à atteindre une âme, on essaie de frapper d'impuissance les facultés spirituelles du génie : « Ses yeux ne doivent plus voir, ses oreilles ne doivent plus entendre, etc. » — Mais nous touchons par là aux rites conjuratoires; et l'on voit une fois de

1. Le sol de la cuisine est sacré; c'est le domaine immédiat du génie du foyer qui joue d'ailleurs un rôle dans le rite ici décrit.

plus combien il est difficile de considérer les conceptions magiques sous un seul aspect tant elles sont liées et se confondent profondément.

Voici un autre exemple de cette irréductible confusion :

Pour conjurer les rats qui mangent le riz sur pied, on se rend dans le champ où les rats font leurs dégâts; on arrache quelques épis avec la main droite, en disant : « Je saisis le rat, j'extermine le rat, je m'empare du rat ». Ensuite on cache les épis sous la cendre du foyer de la cuisine où on a préalablement tracé le signe des quatre traits horizontaux et cinq traits verticaux qui forment un grillage sous lequel les rats sont emprisonnés. C'est ce qu'explique la formule à prononcer : « Je vous garde ici dans cette prison, vous y creverez. Si vous preniez encore la fuite, je vous appréhenderais de nouveau pour vous enfouir cette fois dans le fumier de l'étable à bestiaux ». Les rats ont été remplacés ici par des épis de blé, mais en cueillant ceux-ci on a eu soin de dire que c'était les rats qu'on voulait saisir. Ce seul rapprochement dans la pensée suffit à établir l'identité entre les épis et les rats. — On voit combien il est facile de ranger ce rite aussi bien parmi les rites prohibitifs que parmi ceux d'envoûtement.

L'envoûtement ne nécessite pas toujours la fabrication d'une effigie quelconque; on peut par d'autres procédés plus simples agir à distance sur telle personne qu'on désire.

Pour faire souffrir quelqu'un dans ses parties sexuelles, on prend une arête de raie qu'on enfonce en terre à l'endroit où la personne visée vient d'uriner. Celle-ci souffrira aussitôt de cuissons douloureuses

dans le canal de l'urèthre et périra de son mal si elle continue d'en ignorer l'origine. Pour le guérir, il suffira que le sorcier auteur du mal, retire l'arête de l'endroit où il l'avait plantée. Mais il devra faire cette opération très lentement en prenant beaucoup de précautions; sinon le malade souffrira horriblement et pourra même succomber.

Manière de faire voir des gens sans tête. — On se procure du sang d'un décapité, et on y trempe des mèches de lampe. Lorsque celles-ci sont sèches, on les place dans une assiette remplie d'huile de ricin et on les allume. A leur lumière on aperçoit les gens sans tête. La « décapitation » — si l'on peut dire — se transmet aux personnes placées sous la lumière de la lampe, par l'intermédiaire du sang, des mèches et de la clarté qu'elles répandent.

Manière de terrifier les familles en suscitant des spectres. — Le sorcier doit chercher un cadavre d'enfant mort-né, il l'enterre après lui avoir mis un morceau de vermillon dans la bouche; ensuite, pendant cent jours, il plante des bâtons d'encens autour de la tombe. Passé ce délai, il exhume le cadavre et retire le vermillon lequel a dès lors acquis des propriétés particulières[1].

Avec cette substance le sorcier dessine des animaux, des fantômes, etc., sur un papier destiné à être brûlé et dont les cendres seront envoyées, au moyen d'une sarbacane, dans la maison dont on veut effrayer les

1. Il faut se rappeler que l'accouchement et tout ce qui s'y rattache : nouveau-né, cordon ombilical, etc., est une source magique de premier ordre.

habitants. Aussitôt ceux-ci voient s'agiter autour d'eux des montres fantastiques et des spectres.

Quand on se trouve en face d'un tourbillon de vent qui aspire la poussière avec force, on se précipite et on tâche de couvrir la petite tornade avec son chapeau; si l'on y parvient, on brûle de suite le chapeau et on en recueille les cendres. Celles-ci répandues à l'endroit où s'est reposée une jeune fille livrent cette dernière à tous les malicieux caprices des tourbillons de vent. La brise la plus légère devient pour elle une tempête et partout où elle va elle se trouve au centre d'une tornade dont le moindre effet est de lui faire envoler les jupes par dessus la tête (d'après Dumoutier).

Sur de tels sujets l'ingéniosité de l'imagination annamite est inépuisable. Nous ne la suivrons pas plus longtemps dans ses inventions quelque peu puériles.

Il nous resterait à parler maintenant des rites à action bienfaisante; nous n'aurons pour cela qu'à rappeler ce que nous avons dit au début de ce chapitre à propos des amulettes « pour devenir riches », « pour vendre cher les marchandises qu'on a achetées à vil prix », etc. Ce sont à peu près les seuls cas à notre connaissance, où le sorcier emploie son pouvoir sans trop nuire à personne.

CHAPITRE V

Les cultes magiques.

Il résulte de tout ce que nous venons d'exposer : croyances et pratiques, un ensemble touffu, flottant, inorganique; une pensée maîtresse relie sans doute entre elles toutes ces conceptions, toutes ces prescriptions rituelles; mais on sent que celles-ci sont en élaboration constante; si elles paraissent relativement fixées, elles sont cependant susceptibles de modification. Il y a bien en magie, quant aux rites tout au moins, une tradition; mais cette tradition se transmet secrètement d'individu à individu. Les recettes magiques sont dans la plupart des cas de véritables secrets. Un manuel que j'ai eu entre les mains contenait la phrase suivante, se rapportant à un rite curatif : « C'est là un secret précieux qu'on ne doit révéler qu'à un de ses élèves fidèles; à des étrangers qui offriraient mille taëls, on doit le refuser énergiquement ». Les rites magiques ne sont donc pas dans le domaine public et ils peuvent ainsi subir des altérations plus facilement que s'ils avaient cours dans la masse populaire; devenus le commun usage, ils acquerraient fatalement par ce fait une plus grande fixité.

Cette indécision des rites magiques se constate dans la sorcellerie annamite qui, tout en présentant une cer-

taine unité générale, n'en offre pas moins de très nombreuses divergences, parfois importantes, suivant les régions, suivant les localités, suivant les individus. Les sorciers annamites possèdent tous au moins un recueil où se trouve développée ou résumée, suivant les cas, toute leur science; mais ces recueils sont toujours manuscrits, ce qui indique nettement la nature originale et particulière de leur contenu. De plus, ces manuscrits doivent toujours rester entre les mains de leur propriétaire, ne jamais être prêtés. Si j'ai pu cependant m'en procurer quelques rares exemplaires, ce n'a été qu'après de longues sollicitations et que pour un temps très court, dans le but non dissimulé d'empêcher qu'il en soit pris copie.

Il ressort de tout ceci que les pratiques magiques présentent un caractère anormal, exceptionnel. Il n'en a pas toujours été ainsi cependant ; chez les peuplades primitives, la magie a une existence officielle et ses rites sont célébrés publiquement. Ce n'est qu'en opposition avec la religion organisée qu'elle a pu devenir peu à peu la doctrine anormale et secrète qu'elle est actuellement chez l'Annamite. Nous allons montrer comment s'est produit ce phénomène d'opposition.

I

Nous savons que l'action magique, lorsqu'elle est mise en jeu, peut s'exercer suivant les cas de deux manières différentes : soit directement, d'une manière impersonnelle; soit indirectement, par l'intervention d'êtres personnels : esprits, génies, dieux. Dans le deuxième cas, nous en avons eu déjà des exemples, le

sorcier doit modifier ses méthodes, les rendre souvent moins brutales; au lieu d'ordonner toujours, il arrive qu'il prie; il se trouve à certains moments obligé de composer en présence de puissances supérieures à la sienne.

D'où émanent donc ces puissances qui tiennent ainsi la magie en échec? Elles ont assurément la même origine que le pouvoir personnel des thầy bùa; ce sont toutes choses éminemment sociales. Nous ne reviendrons pas sur ce point pour ce qui concerne la magie et son principe essentiel, le tinh; mais nous reprendrons volontiers cette idée pour montrer une fois encore combien la notion de dieux est étroitement liée à l'existence de la société.

L'idée religieuse date du moment où la société a commencé à prendre conscience d'elle-même et cette société, nous avons montré comment on la concevait : d'abord sous l'aspect d'une âme collective, diffuse dans tout le groupe; puis, sous l'action de l'individualisme naissant, la société fut personnifiée dans un être personnel, spirituel, divin. Tous les grands dieux sont la personnification de l'idéal d'un peuple ou d'une race. Tous les grands dieux sont essentiellement nationaux ou ethniques. Qu'on jette un regard dans l'histoire, ancienne ou contemporaine, et on reconnaîtra l'exactitude de cette proposition. Dieu, ou les dieux, sont en fin de compte, la société elle-même, avec ses coutumes, sa morale, sa justice, ses traditions. Et c'est pourquoi on leur a toujours prêté cette puissance, cette autorité qu'ils empruntent à la société elle-même. Celle-ci agit sur tous, à tous instants et de mille manières. Est-on jamais entièrement libres de ses actions ; ne doit on pas dans une société donnée observer les usages, les

coutumes qui y ont cours, se conformer strictement à des règles spéciales de droit ou de morale? Nous sommes sous le coup d'une perpétuelle contrainte; cette contrainte nous est légère, parce que nous y sommes habitués, parce que, faisant partie de la collectivité dont elle émane, nous contribuons nous-mêmes à l'exercer, mais elle n'en existe pas moins et c'est en ce pouvoir de la société sur l'individu que consiste toute la réalité qui se cache derrière le mot : dieu.

Le sorcier se trouve donc à un moment donné en présence de puissances qui, par leur essence, sont identiques à la sienne propre, mais la dépassent. Pourquoi précisément lui sont-elles supérieures? Parce qu'elles ont le nombre pour elles. Une religion est professée par les foules qui connaissent ses dogmes, ses rites, pratiqués au grand jour; la religion est une chose du domaine public. Elle retire de ce fait une plus grande autorité, une force contraignante bien supérieure à celle qui peut émaner d'une doctrine dont l'ésotérisme est le caractère essentiel.

Le sorcier doit donc compter avec d'autres puissances que la sienne; il n'a pas abdiqué toutefois. Il a essayé de se rendre les dieux favorables et selon que ceux-ci étaient plus ou moins grands, plus ou moins forts, il les a contraints ou priés. D'ailleurs si les dieux sont des êtres capricieux, ils sont néanmoins soumis comme les hommes à la toute puissance des rites; ceux-ci conservent toujours une efficacité immédiate contre laquelle ne peuvent rien les divinités.

Et nous savons pourquoi. Les manifestations d'une puissance quelconque : personnelle ou impersonnelle, sont toujours les manifestations d'un même principe: le tinh. Ce n'est pas le sorcier ou l'esprit qui sont puis-

sants, c'est leur tinh, leur tinh thuật. Celui-ci leur est extérieur en quelque sorte ; ils en sont seulement les vases d'élection. Les bùa, les con môi sont autant de cas d'extériorisation du pouvoir des thầy bùa. Les animaux qui possèdent des qualités magiques, tels les chats on s'en souvient, peuvent les perdre. Les dieux eux-mêmes n'ont pas de pouvoir proprement personnel. Voici à ce sujet un rite grandement significatif :

« Lorsque le sorcier a, par un sacrifice approprié, évoqué des dieux, même les plus grands de tous[1], pour leur adresser une demande, il doit à la fin de la cérémonie, c'est-à-dire après avoir prononcé ses incantations, lu sa requête (sớ)[2], procéder au rite khai quang điểm nhỡn « ouvrir les yeux à la lumière ». Il se sert pour cela d'une branche de pêcher garnie de ses feuilles, d'un miroir, de cent sapèques[3] et d'un morceau d'étoffe rouge. Il trempe la branche dans une tasse d'eau pure recueillie au milieu du courant d'un fleuve et asperge le miroir dont la face est tournée vers l'autel ; il essuie ensuite le miroir avec l'étoffe. » — L'eau a purifié le miroir qui renvoie alors de la lumière pure. — « Pendant cette opération le thầy bùa prononce l'oraison sui-

1. Dans l'exemple que nous allons citer d'après un de nos manuscrits, le rite s'adresse à 56 dieux différents à la tête desquels est le dieu suprême du ciel : Ngọc Hoàng.

2. Le sớ est une requête écrite sur un papier spécial, énonçant le nom, l'âge, le lieu d'origine du sollicitant, et l'objet de la demande, ainsi que le nom du génie à qui l'on s'adresse.

3. D'une manière générale l'emploi des sapèques paraît symboliser un achat. L'officiant offre de la monnaie en échange de laquelle il reçoit ce qu'il demande.

vante : « Les yeux célestes voient extrêmement clair. « Les yeux des hommes sont obscurcis. Les yeux des « tout-puissants perçoivent tout ici-bas. Ils sont clairs « comme le soleil. Le rite khai quang est efficace. Il per- « met aux yeux de voir dans les dix parties du monde. « Les dieux sont au ciel. Je les prie de se rapprocher des « hommes. »

Nous retrouvons ce même rite dans les divers cultes annamites : du tigre, des génies, des ancêtres, etc.; ce qui démontre que c'est bien toujours un principe unique et distinct des êtres et des objets corporels ou spirituels, qui permet à ceux-ci de se manifester et d'agir. Le degré de puissance de chacun dépend de son degré de pureté (thanh), de sa richesse en tinh.

De là naturellement des conflits, et aussi des degrés de puissance, une hiérarchie où les dieux n'ont pas toujours le dessus au regard de l'homme. De même que deux sorciers peuvent entrer en lutte, ainsi l'antagonisme est possible entre les sorciers et les dieux; et nombreux parmi ces derniers sont ceux qui deviennent la chose des maîtres en amulettes. Ce que le rite « de l'ouverture à la lumière » a fait, le rite contraire peut le défaire. On envoûte les dieux aussi bien que les hommes.

Lorsque le thầy bùa veut se défaire de quelque personnalité spirituelle gênante, il en fait une effigie en papier qu'il couvre ensuite des formules suivantes : « Les yeux ne doivent pas voir. Les oreilles ne doivent pas entendre. Le nez ne doit plus percevoir aucune odeur. La bouche ne doit plus émettre de son. Les mains ne doivent plus remuer. Les pieds ne doivent plus bouger ». On enroule le buà avec un fil qui doit faire cent tours; on met le tout dans une jarre, et avec

une branche de pêcher munie de sept feuilles, on trace dans l'air au-dessus de l'orifice de la jarre, les caractères : Arrêter, frapper aux mains, frapper aux jambes, rompre, briser, garotter, tonnerre, feu[1].

Le sorcier peut donc être non seulement l'égal des dieux — ou plus exactement de certains dieux —, mais encore il est souvent plus fort qu'eux. Un de mes manuscrits donne le moyen, trop long à décrire ici, de réduire à l'impuissance les génies tutélaires communaux, les dieux des foyers et les âmes des ancêtres.

Pourquoi n'en pourrait-il pas être ainsi? Les thầy bùa n'ont-ils pas à leurs ordres toute une armée d'esprits parfaitement hiérarchisée, où nous voyons des grands chefs : Tam danh, Độc cước, Huyền đàn, Hàn tin, Ma vương, commander aux troupes d'esprits inférieurs. Or, quelle différence pouvons-nous faire, au point de vue de leur nature intime, entre ces personnalités spirituelles et celles qui peuplent le panthéon annamite. Leur communauté d'origine n'a-t-elle pas déjà été démontrée? Il n'y a donc aucun illogisme

---

1. Ce rite est exactement le contraire du rite khai quang. Cela va de soi pour les formules du début : les yeux ne doivent pas voir, etc. ». Les cent tours de fil correspondent aux cent sapèques avec lesquels on a payé les pouvoirs obtenus; on sait l'influence paralysante des ligatures et des nœuds au spirituel comme au corporel. L'enfouissement dans la jarre produit l'obscurité, alors que le miroir avait donné la lumière. La branche de l'arbre solaire qu'est le pêcher, non trempée dans l'eau, au lieu d'évoquer la lumière salutaire, produit le redoutable feu du tonnerre.

à ce que le sorcier puisse commander également aux unes et aux autres.

Il y a cependant une distinction très importante à faire entre ces deux catégories de personnalités. Tandis que les dieux des religions sont la représentation de grandes idées sociales, les esprits de la magie sont, plus proprement, les créatures d'individus; c'est le sorcier qui les a créées, conçues sous l'empire de cette nécessité mentale qui oblige les intelligences inférieures à matérialiser leur pensée, à donner une forme concrète ou personnelle à tous leurs concepts abstraits. Les dieux de la magie font partie intégrante des sorciers eux-mêmes; ce sont des parcelles de leur âme qu'ils ont exhalée, des aspects de leur pouvoir spirituel qu'ils ont extériorisés et personnalisés.

Cette faculté d'extérioriser son pouvoir — ou ce qui revient au même : son âme — est précisément le propre des pratiquants de la magie; nous l'avons constaté déjà à propos des amulettes de toutes sortes. Il n'y avait qu'un pas bien facile à franchir pour arriver à combiner cette notion de pouvoir extérieur à la personne, avec celle d'esprit indépendant, et concevoir ainsi des êtres magiques personnels. Les grands patrons ou inventeurs de la magie annamite : les Tam danh ou Độc cước, sont à proprement parler l'âme collective de la corporation des thầy buà; et l'on peut dire que chacun de ces derniers est comme une incarnation des patrons de la magie. Ce fait se trouve exprimé dans la faculté que tous les sorciers ou leur médium ont de faire s'incarner en eux, à volonté, leurs génies patronaux.

Ayant ainsi donné une existence à part et person-

nelle à leur pouvoir magique, c'est maintenant la plupart du temps au nom de cette personnalité qu'ils mettent en jeu les puissances magiques. Pour reprendre ici une formule employée plus haut : ils ont doté leurs dieux des pouvoirs dont ils se sont dépouillés. Les rituels sont remplis de formules où apparaît cette idée nouvelle pour nous : « Au nom de Tam danh, Độc cước et autres divinités puissantes, j'ordonne que ce malade soit guéri ». — « Notre Độc cước est un général célèbre et très vigoureux ; il monte au ciel et descend sur la terre, se métamorphosant de mille manières différentes ; il est chargé de la surveillance des huit points cardinaux ; il arrête les qui, emprisonne les ma et rend impuissants les thần. Je le prie d'accourir pour m'aider à remplir ma mission ».

Mais il nous faut aller plus loin dans cette voie ainsi ouverte. Lorsque, par une évolution dont nous retracerons plus loin les étapes, des systèmes religieux se sont constitués et se sont opposés à la magie, d'autres dieux plus puissants que les siens se sont imposés au sorcier. Car celui-ci, pour tenu qu'il soit à l'écart de la société, n'en partage pas moins les croyances communes. Quoi qu'il lui en coûte, il est obligé de reconnaître la supériorité des grands dieux sociaux ; et il a été amené fatalement à modifier sa conception du monde et des pouvoirs magiques. Ce sont les divinités supérieures ou la divinité suprême qui sont devenues les dispensatrices du pouvoir spirituel.

Nous voyons se développer cette nouvelle conception dans tous les rituels. C'est dans le Tam Giáo qu'elle est le plus apparente ; dans toutes les cérémonies qui y sont décrites le thầy buà n'exerce ses pouvoirs qu'au nom des divinités supérieures : « Conformément aux

prescriptions des Trois doctrines sacrées (Bouddhisme, Confucianisme, Taoisme) et *en vertu du mandat qui m'est conféré*, je viens pour sauver les humains et exterminer les démons. Les Trois doctrines sont vastes; les dragons et les tigres eux-mêmes doivent s'y conformer. Les vertus de ces doctrines sont immenses; c'est pourquoi les êtres spirituels de toutes les régions de l'univers doivent les craindre et les respecter »[1]. Il est dit encore autre part[2] : « Les Trois Saints nous ont révélé les moyens de protéger les humains et de leur donner le bonheur. Ô génies méchants! Écoutez tous ces paroles que nous avons reçues des Trois Saints et auxquelles vous ne pouvez désobéir ».

Mais c'est surtout dans la partie relative à la fabrication des buà funéraires qu'apparaît le plus nettement la subordination des sorciers aux dieux. Nous y trouvons (p. 53) une prière adressée aux immortels: Bouddha, saints et génies, pour leur demander d'assister à la confection des amulettes et les rendre efficaces : « Moi un tel, je m'adresse respectueusement aux immortels Bouddha, saints et génies tout-puissants en les priant de descendre pour me donner le pouvoir de fabriquer des amulettes efficaces. Je vous invoque : O Tích-gia-Mau-ni phạt (Çakiamouni) qui commandez les Trois mondes; Khổng-tử (Confucius) à qui les rois ont décerné le titre de Vạn tuyên (précepteur); Lão quân, le maître de la doctrine du Tao; Tề thiên đại thánh dont la puissance égale presque celle du ciel; Độc Cước au pied unique; Huyền đàn, guerrier au visage noir;

1. *Tam Giáo*, p. 6.
2. *Tam Giáo*, p. 10.

Cinq Tigres des cinq points cardinaux; dieu du sol, etc., etc ».

Le Tam Giáo, il est vrai, est un ouvrage plus religieux que magique et il est assez naturel, bien qu'étant le manuel ordinaire des sorciers en matière funéraire, qu'il donne aux divinités suprêmes des trois religions un rôle prépondérant. Mais nous retrouverons ces mêmes divinités avec le même rôle dans les rituels secrets. Outre l'exemple que nous avons donné plus haut à propos du rite « khai quang », en voici d'autres preuves.

Lorsque dans une opération de nécromancie, le thầy bùa invoque le Bouddha et les grands dieux des Trois mondes pour protéger le đồng (médium) qui va descendre aux enfers, il les interpelle ainsi : « Il est dit dans le Livre que lorsque je vous adore vous êtes mes patrons et que lorsque je vous commande, vous êtes mes subordonnés. Vous savez que si mes philtres sont merveilleusement efficaces, c'est que vous m'avez prêté votre aide. Mais d'autre part, vous devez répondre aux appels du mô et vous rendre aux endroits que je vous indique par le geste et par les formules que je trace dans l'air ».

Pour guérir un malade dont des esprits ont pris possession, le thầy bùa dit encore : « Au nom de Bouddha, de Ngọc hoàng, des Tam danh et du Độc cước, j'ordonne que le malade soit guéri». — Voici enfin une autre formule dite « Pour devenir puissant et se procurer des pouvoirs magiques ». — « Je prie les Bouddhas, les Saints et les génies de m'investir de leur pouvoir ». On prononce cette formule en avalant un bùa où a été tracée la phrase suivante : « Que les bouddhas et leur pouvoir, les saints et les génies s'in-

carnent dans mon corps pour le rendre puissant. Leur pouvoir se multiplie innombrablement ».

Si nous nous sommes appesantis sur le caractère pour ainsi dire « révélatoire » de la magie annamite, c'est qu'il indique une tendance marquée de celle-ci à se fondre peu à peu avec les systèmes religieux proprement dits et ainsi à disparaître, au moins en tant que doctrine autonome. La magie possède en Annam de très nombreux adeptes ; elle est vivante, sans doute, mais elle porte en elle des germes de mort très apparents et qui commencent déjà à se développer. Dans un avenir qu'on entrevoit déjà, la magie aura vécu, étouffée par le développement religieux. D'autres signes, en effet, montrent bien que le mouvement de décomposition ou de transformation de la magie, que nous indiquons, est bien réel.

Il y a tout d'abord la déclaration nette, officielle, de l'antagonisme de la religion et de la magie. L'exercice de la magie est formellement interdit par le code, et si la réprobation qui s'y attache est encore loin d'être unanime, elle n'en est pas moins très fréquente dans les classes instruites, bien que chez les hommes seulement[1].

Un ouvrage, bouddhique il est vrai, mais très popu-

1. Le niveau intellectuel des femmes est encore très inférieur en Annam ; ceci tient surtout à leur position dans la société. Or c'est précisément cette infériorité qui fait la fortune des pratiques de sorcellerie en pays annamite. Nous verrons dans un prochain chapitre qu'il existe un culte spécial, dit des Trois mondes, en grande partie magique et qui n'a presque que des femmes comme adeptes.

laire[1] s'exprime en ces termes significatifs, au sujet de la sorcellerie : « Les menstrues, le cordon ombilical, le placenta sont des choses immondes et cependant il est des gens qui en font des philtres et qui prétendent conférer à ceux qui en usent la santé et la longévité. Comment ces immondices sortis de la femme, pourraient-ils produire de tels effets. Ceux qui usent de tels procédés, leur esprit ne peut qu'en être oblitéré; bien plus, les prières qu'ils récitent dans ces circonstances, non seulement sont sans effet, mais encore constituent une faute grave ».

Voici enfin une épigramme célèbre que certains lettrés répètent souvent à propos de la géomancie et des Thầy phong thủy :

Thầy coi phong-thủy nói láo quen;
Chỉ nam, chỉ bắc, chỉ tây thiên;
Thế gian quả có đất vua chúa,
Sao chẳng toan đem táng tổ-tiên.

« Maître savant en vents et eaux, tu ne fais que mentir.

« Tu indiques l'est, le nord et l'ouest.

« Si réellement il existe au monde des terres de roi et de seigneurs,

« Je ne m'explique pas pourquoi tu n'y as pas enterré les cendres de tes pères. »

Le degré de croyance à la magie tend donc à diminuer en Annam; c'est là, un fait normal, général à toutes les civilisations à un moment donné de leur

1. Ngọc Lịch chí bảo biên, dont certaines parties ont été traduites par G. DUMOUTIER, *Rituel funéraire des Annamites*.

évolution; mais ce qui reste particulier à la magie annamite, c'est la manière dont cette évolution se produit; des cultes magiques se sont établis qui ont emprunté des éléments importants, essentiels même, au culte proprement religieux; ils tendent ainsi à une organisation régulière, se généralisent, deviennent publics, recrutent des adeptes, et tendent à se transformer ainsi peu à peu en véritables systèmes religieux. Ces cultes populaires, appelés « đạo nội », cultes intérieurs ou locaux, qui partagent le pays en plusieurs grandes sectes en compétition entre elles, constituent une véritable transition naturelle entre la magie et la religion proprement dite.

De cette dernière, ils ont une certaine unité qui leur est donnée par le grand nombre de leurs adeptes et par l'étendue des régions où ils sont pratiqués; de même que les croyances qui sont à leur base, leurs rites ont été unifiés; les cérémonies sont devenues publiques et de véritables prêtres ou prêtresses les président; la morale même y apparaît. Mais ils ont gardé cependant avec la magie des attaches encore très étroites. Ces attaches sont soigneusement cachées, il est vrai; car les đạo nội renient leur parenté et réprouvent toutes les doctrines taoïques. Cette parenté est cependant très réelle; beaucoup de rites employés sont encore nettement magiques. Et comme d'autre part les sorciers de profession empruntent souvent les divinités de ces nouveaux cultes, un échange continu s'opère de domaine à domaine, si bien que la séparation entre les deux est à peine distincte.

Par une progression insensible, nous allons donc pouvoir passer de la magie pure aux grands systèmes religieux annamites, la première phase de transition

étant constituée par les cultes magiques proprement dits que nous allons examiner maintenant.

II

Comme toutes les corporations en Annam, celle des sorciers possède des génies patronaux ou Tổ sư 祖師, considérés comme les inventeurs de l'art ou la science professée. Les patrons de la magie sont les Tam danh et le Độc cước à qui un culte régulier est rendu par tous les thầy bùa.

« Pour se livrer à la profession de magicien, est-il dit en tête d'un de mes manuscrits de sorcellerie, il faut d'abord adorer le saint Tam bành 三彭 ou Tam danh, originaire du huyện de Vụ Bản, province de Nam định, ou à défaut, le Độc cước originaire du phủ de Từ sơn, province de Bắc-Ninh, reconnus tous deux comme les véritables protecteurs de la doctrine de sorcellerie. »

Voici la légende la plus courante relative au premier de ces génies, Ông Tướng Tam danh, le général en chef Tam danh. — Une femme du village de Bảo ngũ (Vụ Bản-Nam định) mit au monde une fois, au lieu d'enfants, trois sortes d'enveloppes en forme de sacs; dans la première enveloppe était une corne (sừng); dans la deuxième, une tête (sọ) et dans la troisième, un lingot de fer (sắt). Les époux, effrayés, enterrèrent ces choses monstrueuses à l'extrémité du village, mais à partir de ce moment, des démons de toutes sortes apparurent que personne ne pouvait conjurer. Or, à cette époque (c'était sous le règne de Hồng Đức, de la

dynastie des Lê) le pays était infesté de pirates; le roi fit savoir aux démons du village de Bảo ngũ qu'il leur décernerait le titre de Đại tướng âm binh, Grands Généraux des âmes errantes, s'ils pouvaient purger le pays des bandits qui l'infestaient. Sans même avoir été attaquées, les bandes disparurent aussitôt; les Lê nommèrent alors les trois démons victorieux : Tam danh đại tướng, le général aux trois noms : sừng, sỏ, sắt. Un temple leur fut élevé, et depuis les sorciers les invoquent comme leurs patrons.

Signalons en passant un fait qui mérite l'attention. Malgré que la légende et l'étymologie indiquent qu'à l'origine l'expression Tam danh désignait trois personnalités distinctes, ces vocables ne s'appliquent plus guère désormais qu'à un seul génie. On a sans doute conservé le souvenir de l'ancienne trinité, puisqu'on donne encore parfois les trois noms distincts : Bành kiểu 彭嬌, Bành chất 彭質 et Bành cứ 彭琚, soit en langue vulgaire : Sừng, Sỏ, Sắt. Toutefois dans la plupart des invocations on les nomme comme un seul génie. Il y a là un exemple curieux de la magie des mots. De même que nommer un phénomène suffit pour lui donner une existence réelle, en soi, nommer trois choses distinctes en un seul mot suffit pour ramener à l'unité ce qui, en réalité, est triple. Ce phénomène de psychologie religieuse s'est en quelque sorte concrétisé dans la manière dont on représente le ou les Tam-danh. On en fait une statuette qui n'a qu'un seul corps, mais trois têtes; on la voit très fréquemment sur les autels particuliers des sorciers[1].

1. On peut se demander quelle est l'origine de la lé-

Le deuxième patron de la sorcellerie, d'après notre manuscrit, est le génie Độc cước (pied unique); il était originaire du village de Toàn đông, Huyện de Bao-An, phủ de Từ sơn, province de Bắc ninh. Son père, Nguyên Lê était un sorcier célèbre. N'ayant pas d'enfant mâle, il adressa des prières au Bouddha et à d'autres puissances religieuses qui intercédèrent auprès de

---

gende que nous venons de rapporter. Voici le résultat de mes recherches; je ne le donne nullement comme définitif. Tam bành 三彭, en sino-annamite signifie : *les mauvais instincts*. D'après la doctrine du Tao, tout être humain renferme en lui trois esprits : tam bành, qui le poussent sans cesse à faire le mal, dans le seul but de l'accuser ensuite, auprès du roi du ciel, des fautes qu'il aura commises. Il se peut que la doctrine taoïste chinoise, importée en Annam ait été déformée comme l'ont été les doctrines bouddhistes et que les tam bành soient devenus la trinité actuelle. Ceci est d'autant plus plausible que les noms annamites des trois esprits : sừng, sỏ, et sát, paraissent accuser une ressemblance morale avec les tam bành chinois. Sừng signifie *corne* et sỏ, *tête*; mais il est une expression composée : sừng sỏ, qui signifie : *force de résistance, têtu, opiniâtre*. D'autre part, sát* signifie *tuer, faire périr par le glaive, par le fer*; *ce qui est mauvais*. On voit donc que les trois mots se rapprochent assez de la définition générale donnée par celui de bành : *mauvais instincts*. Ceci permettrait donc de supposer que le Tam bành ou Tam danh annamite, n'est pas autre chose que la notion taoïque chinoise considérablement déformée. — * (Dans la légende on dit : sát *fer*, au lieu de sát d'après la conception taoïque. Mais rien ne prouve que cette transcription n'ait pas été adoptée pour les besoins de la cause, et donnner un air de vraisemblance au conte d'après lequel les enveloppes renfermaient chacune un objet.)

Ngọc hoàng. Le dieu suprême fit alors descendre sur terre un génie qui naquit comme fils de Nguyên Lê. On lui donna le nom de Nguyên Độc; à l'âge de 10 ans il était déjà très versé dans l'art de la sorcellerie et pouvait réaliser tout ce dont il avait le caprice. Un jour, il battit le tam-tam et fit des invocations générales qui se firent entendre sur tous les points du ciel et de la terre. Exaspéré par ce miracle, Ngộc Hoàng envoya aussitôt aux renseignements un « Habit rouge », sorte d'officier d'ordonnance. Guidé par le bruit, celui-ci arriva à la maison de Nguyên Lê et au lieu d'y trouver, comme il s'y attendait, une foule considérable, il constata que seul, le jeune Nguyên Độc était là, profondément endormi. Profitant de l'occasion favorable, le génie, d'un coup de sabre, coupa en deux le corps de l'enfant; il en prit une partie qu'il livra à l'Empereur suprême. De retour à la maison Nguyên Lê, saisi d'effroi, s'empressa d'envelopper la moitié du corps de son pauvre garçon et lui donna une sépulture; au bout de cent jours, pendant lesquels il se livra à toutes sortes de prières et de pratiques magiques, il vit son fils mutilé, ressusciter, guéri et plus vigoureux qu'auparavant. Le miraculeux enfant se procura des sabres, des drapeaux, des bâtons magiques et acquit dès lors, par ses pouvoirs extraordinaires, une telle réputation qu'il fut proclamé le patron et protecteur de tous les sorciers.

Le culte rendu à ces génies est très simple et les rituels magiques en ma possession ne s'embarrassent pas de grands détails sur les cérémonies faites en leur honneur. Le Thầy bùa doit « faire des prières jour et nuit et offrir des sacrifices le 1er et le 15 de chaque

mois ». A cet effet, chaque sorcier possède chez lui un autel privé, généralement peu luxueux, dans un petit bâtiment isolé. Sur l'autel, des effigies en papier, rarement en bois, du Bouddha, de Ngọc hoàng, de Laõ quân, des Tam danh et du Độc cước, sont rangées hiérarchiquement sur des degrés de hauteurs différentes, dans l'ordre où je viens de les nommer; puis des esprits subalternes tels que les Hộ pháp, gardiens des lois, qui sont chargés de transmettre les ordres des dieux. Devant l'autel, des brûle-parfums, des pots à encens et tous les accessoires ordinaires du culte. C'est là que le thầy bùa vient faire ses dévotions et qu'il fabrique ses amulettes. Sur une table plus basse, les jours de sacrifice, il dispose les offrandes : riz, alcool, arec et bétel, poulets, fleurs et fruits, lingots d'or et d'argent, etc. Ces sacrifices ont lieu les jours de nouvelle et pleine lune, les 1er et 15 de chaque mois; ce sont là, en effet, deux dates critiques : la lune s'unit tous les mois au soleil, et le premier jour du mois lorsqu'elle émerge des rayons du couchant, elle vient de recevoir le principe lumineux qui va croissant jusqu'au 15e jour, puis décroît pour se renouveler le mois suivant. La lune est devenue ainsi le principe du symbole femelle et a partagé dès lors, avec la femme, l'influence magique qu'on prête à celle-ci. D'autre part, la lune était appelée naturellement à jouer un grand rôle dans la sorcellerie, dont les rites s'accomplissent de préférence hors du grand jour, au moment où brille l'astre nocturne. C'est pour ces raisons que les 1er et 15e jours du mois ont été plus spécialement désignés pour la célébration de sacrifices en l'honneur des patrons de la magie.

Un troisième génie très en honneur dans la magie annamite est 玄壇 Huyền đàn[1]. Ce serait, d'après Dumoutier, un général d'origine chinoise. Les Annamites cependant le revendiquent comme un de leurs compatriotes. Ils le font naître au Tonkin sous le règne de Tiên-hoàng, de la dynastie des Đinh (968 après J.-C.). Il possédait tous les secrets de la nature, avait le pouvoir de s'élever dans les airs et chevauchait ordinairement un tigre noir. Il possédait une épée magique, une corde enchantée et une baguette divinatoire à l'aide desquels tout lui était possible. Il prit part en qualité de général à un grand nombre de batailles et eut toujours l'avantage de son côté[2]. Après sa mort, l'empereur de Jade mit sous ses ordres douze

---

1. Huyền 玄 *noirâtre, profond.* Đàn 壇 *tertre élevé, colline où l'on fait des sacrifices*. Le Tam giáo donne Huyền đàn comme étant chargé de la direction d'une sorte de conseil céleste. Ce conseil se réunirait en un endroit appelé Huyền đàn, Tertre noirâtre.

2. Il est à remarquer que pendant très longtemps les Annamites ont considéré l'art militaire comme essentiellement magique. Les généraux, avant une bataille, non seulement procédaient à des sacrifices pour se rendre favorable le sort des armes, mais encore se livraient contre leurs ennemis à des sortes d'envoûtement qui avaient pour but de les anéantir ou de les mettre hors d'état, même avant le combat. On trouve encore fréquemment entre les mains des sorciers, des ouvrages de magie militaire dans lesquels sont étudiés les divers moyens de gagner la victoire; on y trouve mentionnés les ordres de bataille dits : du Tigre, du Serpent, etc. J'ai observé moi-même un vestige d'une de ces pratiques à la fête de Phù đổng (province de Bac Ninh).

des généraux célestes. Les sorciers se servent surtout actuellement de ce génie, pour retrouver les ossements cachés dont l'influence est mauvaise, les trésors enfouis, etc.

Huyền đàn n'est pas le seul personnage historique qui ait été promu à une dignité spirituelle dans la magie annamite. Il en est un autre plus connu : Lao-tze, ou Lão quân comme on dit en Annam. Ici, le culte voué aux mânes des grands hommes s'est altéré assez profondément pour devenir méconnaissable. La croyance populaire a doté de légendes beaucoup de célébrités historiques, faisant ainsi de chacune d'elles des sortes de demi-dieux doués de pouvoirs surnaturels.

Lão quân, d'après le populaire annamite, naquit avec des cheveux blancs, trois longues oreilles ayant chacune trois conduits auditifs, les yeux et la bouche carrés, le nez formé de deux os, la barbe épaisse, le front large et les dents très écartées. Sa mère le porta dans son sein pendant 81 ans et en accoucha par l'aisselle. Il est aujourd'hui un des trois chefs de doctrine qu'invoquent de préférence les sorciers. Voici une des invocations qu'on lui adresse : « Votre naissance fut miraculeuse et on vous nomme Saint (thánh). Vous vîntes au monde par l'aisselle gauche de votre mère, sous un prunier fleuri dans le jardin Vườn hoa. C'est pourquoi on vous donna le nom de Huyền Lý; mais votre nom véritable est Thái bạch et votre surnom Lão dam. Vous portez un bonnet couvert de cent fleurs dorées et vous êtes capable de conjurer les démons. Vous pouvez donner aux mortels cent maladies terribles; et vous connaissez l'art de faire les trois sorti-

lèges phản ác (Tam độn phản ác)[1]. Votre adepte vous prie de descendre (du ciel) pour assister à cette cérémonie ». Il peut paraître surprenant que le culte voué au grand philosophe contemporain de Confucius ait dégénéré en un système de pratiques magiques tel que le taoïsme actuel. Pour nous cependant, qui connaissons maintenant le grand principe de la magie, nous comprendrons plus facilement cette transformation.

La doctrine de Lao tze, dite du Tao, d'où est sorti le taoïsme, est caractérisée par ce qu'elle reconnaît l'existence d'un premier principe : Tao, d'où émane tout ce qui existe dans la nature. Le tao, défini par les philosophes chinois, est le principe supérieur de l'existence, la puissance vitale et créatrice, le principe universel. « Il n'y a rien que le Tao ne pénètre; il est la cause de l'existence, le principe d'où dérivent les créatures. C'est ce qui a tiré de sa propre essence le ciel et la terre..... Il est une force indivise, parfaite, antérieure au Ciel et à la Terre, sans forme, incorporelle, établie solitaire, immuable, circulant partout, éternelle[2]. » Dans le livre XLII du Tao-te-king, on lit encore : « Le

---

1. Tam độn ☲ 屯. Độn : *sortilège*. On dit encore : phép độn, xem độn, đánh độn, *mode de divination qui se fait en comptant sur les phalanges des doigts*. — Phản ác, *sortilège* par lequel les magiciens incendient les maisons ou volent tels objets qui leur plaisent au moyen de mannequins animés, con môi.

2. *Tao-té-king*. Chapitre XXV. Trad. L. de Rosny. Le traducteur voit dans le Tao ainsi défini, Dieu (*Taoïsme*, p. 95). Il reconnaît cependant, p. 97, que cette idée de Dieu est énoncée sous une forme qui exclue toute idée d'anthropomorphisme.

Tao a produit un, un a produit deux; deux a produit trois et trois a donné naissance à tous les êtres ». Un commentateur chinois explique : « L'unité primordiale se divisa en deux principes : le yang mâle et le yin femelle; puis, de ces deux principes réunis il résulta l'harmonie ». Ainsi la cosmogonie taoïste se rattacherait à celle que nous avons exposée au début de cet ouvrage. Le Tao se rapprocherait ainsi du tinh et on peut même se demander s'il n'y a pas là une seule et même notion exprimée sous deux vocables différents. En tous cas, leurs définitions respectives coïncident étrangement et nous pouvons nous expliquer que le tao ait pu être confondu avec le grand principe magique, et que la doctrine philosophique dont il fut l'objet soit devenue en quelque sorte l'évangile des magiciens chinois et annamites.

Il n'est pas possible de dire cependant que le culte de Lao-tze soit purement magique; il touche en effet, de très près au culte des mânes dont il est une déformation en un certain sens. Comme je le disais plus haut, le tout souple et inorganique de la magie tend à se fixer et à s'organiser en se rapprochant des systèmes religieux véritables.

LIVRE III

LA RELIGION

Si nous avons pu inscrire simplement en tête de la première partie de cet ouvrage, le mot : *Magie*, il ne nous est pas possible d'adopter pour titre de la deuxième partie cet autre mot, aussi brièvement expressif : *Religion*, sans indiquer qu'il doit être pris ici dans un sens très général. Car il n'y a pas à proprement parler *une* religion annamite, il y a *des* systèmes religieux très divers : bouddhisme; cultes officiels : agraires, littéraires, etc.; cultes naturistes populaires; cultes des ancêtres et des héros; cultes des génies tutélaires, familiaux, patronaux et communaux.

De nombreuses sectes coexistent à côté les unes des autres, parfois en compétition, le plus souvent en parfaite entente, leurs fidèles pratiquant avec une égale ferveur plusieurs doctrines en même temps. Le syncrétisme est donc la caractéristique de la vie religieuse annamite et ce phénomène indique qu'en Annam, les systèmes religieux sont encore en pleine période de formation; aucun d'eux — si l'on en excepte le boud-

dhisme et le culte d'État, d'importation étrangère – n'est encore arrivé à sa dernière période de développement.

Pour nous reconnaître plus facilement dans cet enchevêtrement inextricable de cultes de toutes sortes, nous répartirons ceux-ci suivant leurs deux grandes tendances générales : le naturisme et l'animisme. Nous écarterons cependant tout ce qui a trait au bouddhisme.

Cette limitation de notre sujet n'est nullement arbitraire. Ce que nous nous proposons de faire, en effet, est d'exposer et d'analyser les idées directrices de la civilisation annamite. Or, le bouddhisme n'a eu qu'une influence assez restreinte en Annam où on n'a guère commencé à le pratiquer que vers le x^e^ siècle de notre ère; d'autre part, il y a été dès son introduction, considérablement déformé; la doctrine du renoncement au monde, était, en effet, trop en désaccord avec l'esprit positif populaire. Le seul élément bouddhique qui paraisse à peu près intact est la morale; celle-ci a pénétré quelques-unes des doctrines religieuses annamites; et encore, toutefois, n'est-il pas permis de penser que cet élément moral aurait tout aussi bien pu apparaître spontanément, sans le secours du bouddhisme? Ce serait là un phénomène sociologique parfaitement normal en l'état actuel de la pensée religieuse annamite.

LE NATURISME

CHAPITRE I

Le Panthéon naturiste annamite.

Les êtres, objets et phénomènes naturels que l'Annamite a divinisés sont innombrables; il ne saurait donc être question de les passer tous en revue. Nous savons d'ailleurs que le propre des choses et des êtres sacrés est de former des classes, des catégories; il suffira donc, dans la plupart des cas, de signaler les espèces générales sans entrer dans l'énumération, souvent impossible d'ailleurs, des individualités qui les composent.

De ces espèces sacrées nous avons déjà cité un certain nombre : pots à chaux, fourneaux de cuisine, animaux redoutables : tigre, baleine, etc. Il en est beaucoup d'autres encore.

En Annam chaque bois, presque chaque vieil arbre, renferme des divinités d'un genre spécial; ce sont surtout des génies féminins appelés du nom générique de Chư vị[1]. On rencontre souvent dans la campagne

1. Chư 諸 (các) *tous.* Vị 位 *esprit, génie.*

tonkinoise, parfois même aux abords des villes, des autels improvisés élevés à l'ombre de quelque vieux banian; aux branches de l'arbre sont suspendus des objets votifs en papier : souliers et chapeaux de femme, robes de cérémonies, bijoux d'or et d'argent; au pied, se tiennent des groupes de femmes et d'enfants dévotement accroupis, pendant qu'une musique criard scande le chant d'une sorcière. Il s'agit d'une cérémonie en l'honneur d'une Chư vị qui a dû révéler sa présence par quelque manifestation particulière.

Il existe pour chaque montagne ou colline des génies bons (sơn thần) ou mauvais (sơn quỉ). Chaque parcelle de terrain même peut être personnifiée, il y a les thổ công 土公 qui représentent le sol de la maison familiale; les thổ địa 土地 communaux; les thành hoàng 城隍 qui gardent les remparts et les fossés des forteresses; d'autres dieux gardent le seuil des portes, l'emplacement des tombeaux, les routes, les carrefours, etc.

Dans le royaume des eaux nous trouvons des personnalités spirituelles semblables à celles de la terre. Aux dieux du sol correspondent des génies spéciaux appelés hà bá [1] 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 — Le domaine de chaque hà bá n'est pas aussi bien déterminé que celui des thổ công; cela est assez com

1. hà 汀 fleuve. bá 伯 chef.

préhensible, car il est généralement assez difficile d'établir sur l'eau des limites bien précises. C'est sans doute pour cette raison qu'ils n'ont pas d'autel spécial et de cérémonies à époques fixes. Leurs attributions sont néanmoins assez bien définies : ils tiennent note de tout ce qui se passe dans leur circonscription : naufrages, inondations, etc. C'est à eux qu'on doit s'adresser pour retrouver l'âme des noyés et c'est surtout dans ces occasions qu'on leur élève, sur les berges du fleuve, un autel provisoire et qu'on leur adresse des prières. Comme les thổ công ils servent enfin d'intermédiaires entre les mortels et les dieux d'un ordre plus élevé dont ils sont en quelque sorte les lieutenants ou les émissaires[1].

Outre les hà bá dont la personnalité est encore un peu falote, il existe des entités spirituelles dont le caractère personnel est mieux établi Ce sont par exemple les génies qui représentent tel ou tel cours d'eau, tel ou tel lac, etc.

Ainsi le Sông tô lịch, petite rivière situé à l'est de la citadelle de Hanoï et qui se jette dans le Fleuve Rouge, possède un génie qui a fait de nombreux miracles et en l'honneur duquel fut élevé un temple où un culte est célébré à certaines époques de l'année.

---

1. D'après DUMOUTIER (*Cultes annamites*, p. 15), l'expression hà bá serait une corruption du mot sanscrit *abhâsvaras*, les devas de la lumière (*a bhâ*). Il nous semble qu'il y a là une erreur d'interprétation : nous voyons, en effet, que la signification des deux caractères hà bá, maître des fleuves, correspond très exactement à la fonction des divinités dont ils sont le nom. Le dictionnaire du P. Génibrel traduit : hà bá par Neptune.

Dans les rivières de la haute région du Tonkin, on rencontre de nombreux rapides extrêmement dangereux pour les jonques qui circulent entre Viétri, Laokay, Ha-giang, Laï-chau, etc.; or les matelots pensent que ce sont des déesses qui provoquent les naufrages, nombreux dans ces parages. Aussi ont-ils coutume de brûler, avant leur passage, des papiers d'or et d'argent pour se rendre favorables les divinités. Lorsqu'ils ont heureusement franchi le rapide, ils tirent des pétards et font de nouvelles offrandes.

Tous ces génies, qu'ils appartiennent aux eaux ou à la terre, ont une existence officielle. Toutes les fois que l'un d'eux se révèle par quelque manifestation surnaturelle, on lui bâtit un temple et on en rend compte à la cour de Hué. Là, existe un temple spécial, édifié sous la dynastie des Nguyên, et où sont rendus les honneurs à tous les génies des fleuves, des montagnes, etc... C'est le temple des Cent génies : Bach thần. — On y voit, rangés selon une scrupuleuse hiérachie, les tablettes des génies de tout le royaume. De grandes cérémonies sont célébrées par toute la cour au printemps et à l'automne, ou encore pour demander la pluie lorsque sévit une trop grande sécheresse.

Les phénomènes célestes : nuages, tonnerre, vent, pluie, etc., ont été, eux aussi, déifiés. Le dieu du tonnerre est Thiên-lôi 天雷. On le représente souvent armé d'un marteau et d'une hache; il frappe avec l'un sur des tambours, pour produire le bruit du tonnerre; et il lance l'autre sur les hommes[1].

---

1. Voici une explication du symbole de la hache: les Annamites croient que lorsque la foudre est tombée

Si le tonnerre est représenté par un dieu unique dont la personnalité et les attributions sont nettement fixées, pour la pluie, au contraire, le soin de la produire est confié à des dieux locaux. Les dieux n'étant que l'expression des désirs, des besoins d'une société, on peut supposer que la multiplicité des esprits faiseurs de pluie tient à ce que les populations de chaque région ont intérêt à avoir directement à leur portée le moyen d'obtenir l'eau nécessaire en temps de sécheresse. Quoi qu'il en soit, les génies pouvant dispenser la pluie sont trop nombreux pour que nous puissions les nommer et même les connaître tous. Nous rapporterons seulement à ce sujet une courte légende qui nous fera connaître comment les Annamites conçoivent le phénomène des orages : Sous le règne du roi Khai minh, de la dynastie des Lê le fleuve de Đằng châu était gouverné par un génie extrêmement puissant à qui les riverains ne rendaient aucun honneur. Pour faire reconnaître sa puissance, le génie envoya deux de ses lieutenants sur les rives du fleuve. Vêtus de blanc et coiffés d'un bonnet noir, ils étaient montés sur des chevaux à robe blanche, chacun d'eux ayant comme escorte douze cavaliers[1]. L'un des envoyés était

---

quelque part, une pierre doit sortir du sol en ce même endroit cent jours plus tard. Or ces pierres, dites pierres de foudre, đá sét, ne sont autre chose que de petites haches préhistoriques en silex taillé; cette pierre à feu produisant des étincelles semblables à celles de la foudre, un rapprochement assez naturel a pu se produire entre la foudre elle-même, la pierre, et la forme de hache sous laquelle on la trouve.

1. C'est à peu près la façon dont les primitifs se figurent les nuages : vaches blanches et noires, oiseaux, chevaux de même couleur, etc.

chargé de faire la pluie, l'autre faisait le vent. Aussi les paysans furent-ils surpris de voir qu'il pleuvait sur une moitié du fleuve, tandis qu'il ventait sur l'autre; comme ils distinguaient vaguement, à travers les ténèbres, des ombres qui chevauchaient dans le ciel, ils reconnurent qu'un génie habitait le fleuve et lui élevèrent un temple.

Certaines étoiles sont gouvernées par des personnalités spirituelles. Dans l'étoile du sud, Nam tào et dans l'étoile du nord Bắc đẩu, habitent deux génies. Le premier tient le registre des naissances, l'autre celui des décès des humains. — La constellation de la Grande Ourse est le domaine du génie des belles-lettres : Văn xương[1]. — Un autre génie stellaire bien connu est Khoi tinh; il habite à proximité de Văn xương à qui on l'a donné comme acolyte[2].

Les génies stellaires possèdent un chef appelé Tử vi. Dans l'iconographie populaire, on le représente monté sur un lion et tenant à la main le tableau des Bát quái

---

1. Văn Xương 文昌 est le nom de la Grande Ourse. Il signifie : « gloire littéraire ». Cette même constellation s'appelle encore : Thiên phủ, palais ou bibliothèque céleste. Văn xương possède à Hanoï un temple curieux, situé sur un ilôt du Petit Lac. On l'appelle communément la Pagode du Pinceau.

2. De Groot dit à son sujet (*op. cit.*, t. I, p. 172) qu'on lui assigne généralement sa demeure dans le carré formé par les étoiles α, β, γ, δ de la Grande Ourse. Or, comme la Grande Ourse, à cause de sa forme, s'appelle le Boisseau, on a donné au dieu qui l'habite le nom de Khoi dont le caractère 魁 décomposé, signifie: le fantôme 鬼 du boisseau 斗.

ou Huit Trigrammes. Tử vi, connaît l'avenir et peut dire à chacun ce qu'il lui adviendra au cours de sa vie. De nombreux pères, à la naissance de leurs enfants, demandent à des diseurs de bonne aventure de leur faire connaître le sort des nouveaux-nés. On leur délivre alors une grande feuille de papier jaune sur laquelle sont inscrits tous les événements qui marqueront la vie de l'enfant. Ce papier s'appelle sô Tư vi; il doit être conservé précieusement jusqu'à la mort de celui auquel il était destiné. On paye très cher ces horoscopes; il en est qui ne valent pas moins de cinquante piastres.

A ces personnalités naturistes annamites, on peut rattacher des divinités d'une origine plus abstraite : celles qui représentent les divisions du temps. Ce sont d'ailleurs, pour un grand nombre d'entre elles, des divinités stellaires. Il y a d'abord les douze génies cycliques Dương niên ou Hành khiển. Nous en avons donné l'énumération pages 82 et 83. — Le cycle dénaire a également ses 10 génies dont chacun est affecté à une année. — D'autre part dans chaque année, chaque mois, chaque jour, il est des moments fastes ou néfastes qui sont indiqués soigneusement dans le calendrier annamite par les signes kiến, trừ, mãn, bình, định, chíp, phá, nguy, thành, thu, khai, bế, et qui, chacun, sont gouvernés par un génie déterminé.

De cette foule d'entités spirituelles, de vastes personnalités se sont peu à peu dégagées. Tous les petits dieux que nous venons d'énumérer représentent chacun une catégorie d'êtres, d'objets ou de phénomènes, appartenant aux trois grands mondes : de la terre, de l'eau et du ciel. Or, il est possible de concevoir que l'Anna-

mite, continuant à ordonner ses idées en s'élevant par degré à des généralités de plus en plus hautes, ait pu arriver aux concepts abstraits des trois grands éléments : terre, eau et ciel, qui embrassent tous les précédents et auxquels, suivant la méthode habituelle, il aura donné une personnalité. C'est bien en fait ce qui s'est produit. L'évolution n'a pas été aussi régulière et aussi logique que nous pourrions la concevoir; elle n'en a pas moins été réalisée. Nous étudierons tout à l'heure les divinités du Ciel, de la Terre et de l'Eau, cette dernière représentée par l'animal fabuleux : le Dragon.

Ce ne sont pas là cependant les seules grandes personnalités spirituelles du naturisme annamite; de l'ensemble des êtres ou des choses sacrées, il en est d'autres encore qui ont pris également une certaine importance, soit parce qu'étant moins nombreux ou uniques en leur espèce, par exemple : le soleil et la lune; soit parce que plus utiles : tel le feu, ou plus redoutables : tel le tigre.

LE TIGRE

Parmi les cultes animaux celui dont le tigre est l'objet tient une place prépondérante; ceci, sans doute, en raison de la crainte qu'on a du terrible fauve. Nous avons vu d'autre part — et pour quelles raisons — que le tigre était considéré comme un animal solaire et, qu'à ce titre, il était la terreur des fantômes et des mauvais esprits. — Ainsi le tigre est considéré, à la fois, comme un animal dangereux et nuisible à cause de ses redoutables qualités naturelles ou magiques, et comme un être bienfaisant en tant qu'assimilé au

soleil. C'est là sans doute ce qui explique la personnalité assez ambiguë du roi des forêts, car on en fait également le symbole du bien et celui du mal. Les contradictions embarrassent peu l'Annamite[1].

Le culte du Tigre est général dans tous les pays annamites, bien que peut-être plus développé dans les régions montagneuses et forestières où le félin abonde. Dans beaucoup de villages on élève des pagodes au Noble Maître. D'une manière générale cependant le culte du Tigre est considéré comme étant d'une importance secondaire. Sa place dans les temples l'indique nettement. Dans les édifices dédiés à telle ou telle divinité supérieure, on voit souvent, près de l'entrée, un petit autel en maçonnerie ou une niche au ras du sol, où brûlent quelques baguettes d'encens devant l'image naïve et violemment coloriée de « Monsieur le Tigre ». Ainsi celui-ci n'est-il pas admis à l'intérieur du temple, et se trouve-t-il, de ce fait, hiérarchiquement placé au-dessous des génies du sol qui ont généralement leur place dans les parvis.

Ce n'est pas seulement dans les pagodes qu'on honore le Tigre, mais encore, fréquemment, chez certains par-

1. La contradiction cependant n'est qu'apparente. Qu'on se rappelle en effet la grande loi magique : le semblable produit et guérit le semblable; et les exemples que nous en avons donnés touchant le tigre : un osselet, une griffe, un poil de la moustache de cet animal garantissent contre ses attaques et, en généralisant, contre toutes sortes de maux, puisque le tigre est l'emblème du mal. Et on arrive à cette conclusion : le mal guérit le mal, c'est-à-dire produit le bien. Nous arrivons ainsi à la dualité des pouvoirs personnifiés dans le tigre.

ticuliers et chez tous les sorciers à peu près sans exception. Lorsqu'on veut établir chez soi un autel pour le Quan-Tướng — « le Général », ainsi qu'on appelle populairement le tigre pour ne pas prononcer son nom — il faut d'abord faire exécuter sur un papier ou directement sur le mur, une effigie de l'animal. Le dessinateur chargé de ce travail, donne à la robe du tigre une couleur déterminée, en correspondance avec l'année de la naissance du néophyte. En outre, le dit dessin doit être fait seulement pendant les années dần (富 le tigre) c'est-à-dire pendant une année sur douze, le signe dần appartenant au cycle duodénaire. Si toutefois on le fait à une époque intermédiaire, il est obligatoire d'attendre le moment prescrit pour procéder au rite khai quang diểm nhõn (de l'ouverture des yeux à la lumière); c'est seulement après cette opération qu'on pourra commencer à rendre le culte.

L'autel ou, plus exactement, la niche, doit être établie au ras du sol pour rappeler, sans nul doute, que le tigre se terre dans les cavernes ou les fourrés[1]. Si on l'installe dans un endroit élevé tel qu'un étage de la maison, la famille ne retirera aucun bénéfice du culte auquel elle se livrera. De chaque côté de l'autel on fixe dans des supports spéciaux en bois (caí giá) des lances et des drapeaux de la couleur appropriée. Devant l'image on dépose un pot rempli de sable (bát phù hương) où

1. Par contre les cây hương, petits autels dédiés à certains esprits célestes, sont établis en l'air, à l'extrémité d'un poteau comme l'indique leur nom (cây). Autre indication : Quand le tigre s'incarne on dit qu'il « monte » (lên); pour l'incarnation des esprits célestes, on dit au contraire : xuông, descendre.

l'on piquera des baguettes d'encens, et trois assiettes contenant l'une l'arec et le bétel, l'autre de l'eau pure et la troisième un morceau de viande crue. Il faut, tous les soirs, allumer l'encens devant l'autel et, tous les quinze jours, le 1er et le 15 de chaque mois — dates magiques par excellence — renouveler l'offrande de chair fraîche.

Lorsque l'adepte a quelque chose à demander au Quan tướng, la guérison s'il est malade, la richesse s'il est pauvre, il priera l'animal de s'incarner en lui. Aussitôt il tombera à quatre pattes sur le sol, se mettra à rugir, mangera la viande crue qu'on lui présentera, et brisera même à coup de mâchoires la vaisselle la contenant. Lorsqu'il se sera calmé, un assistant le frictionnera à l'alcool pour le faire revenir à lui et aussi pour le purifier. Le tigre en se retirant du corps du possédé emportera avec lui les germes de la maladie ou de la malechance dont était victime son adorateur.

LE DRAGON

S'il est un symbole frappant de la mentalité extrême-asiatique, c'est bien cette divinité protéiforme qu'on appelle le Dragon. Le Dragon est l'emblème national annamite ou chinois; les empereurs sont ses descendants; il est le motif caractéristique de l'art religieux; c'est lui qu'on voit partout dans les temples, sur les objets du culte, sur les vêtements de cérémonie. Le caractère fuyant et souple de l'Asiatique, son imagination débordante que le sens critique est impuissant à réfréner, tout cela se trouve représenté par la divinité semi-aquatique, semi-terrestre, semi-aérienne qui se

transforme à volonté, pouvant être à la fois : eau de la mer ou des fleuves, nuages, pluie fécondante, terre nourricière, etc.

Le Dragon est, cependant, avant tout, le Dieu de l'Eau, ou plutôt l'eau elle-même sous ses diverses formes. Nous trouvons dans un document recueilli par Dumoutier, l'expression très nette de cette croyance. « Je suis, dit le Dragon, le chef suprême des animaux à écailles; tantôt je voyage au sein des lacs profonds, tantôt je plane dans les airs..... Le simple souffle du dragon amoncelle les nuages et déchaîne les typhons ». — Une chanson annamite dit encore : « Le dragon, le poisson, ont la même origine; mais combien pour chacun la destinée diffère. Le poisson ne peut vivre hors de son élément, mais qu'un léger nuage s'abaisse vers le sol et on voit le dragon s'élancer dans les airs ». — L'allégorie est facile à saisir; l'eau n'est-elle pas véhiculée par les nuages d'où elle tombe sous forme de pluie, pour retourner aux fleuves ou à la mer d'où elle vient.

Mais s'il est incontestable que l'eau se trouve personnifiée dans le Dragon, pourquoi a-t-elle été symbolisée sous cette forme? Existe-t-il un rapport quelconque entre l'eau et le dragon? C'est là une question assez obscure à laquelle toutefois une solution parfaitement plausible a été donnée par M. de Groot[1]. Cet auteur, à l'aide de vieux textes chinois, identifie le Dragon au crocodile aujourd'hui disparu en Chine et au Tonkin. Ce géant des fleuves et des rivières se retirait au fond des marécages lorsqu'arrivaient les mois d'hiver qui sont très secs. C'est là, sans doute, la première cause

1. *Op. cit.*, p. 361 et suivantes.

qui a conduit le Chinois à en faire le symbole de l'élément liquide. Mais quand l'hiver était passé et que les premières pluies tombaient, il se montrait au jour et annonçait ainsi, en compagnie du soleil printanier, les fertilisantes pluies de la saison naissante. Ceci expliquerait pourquoi Chinois et Annamites font un si grand usage de l'image du Dragon, roi des nuages et dieu de la pluie, en vertu de la coutume qui veut qu'il soit indispensable de figurer des dragons pour faire s'ouvrir les cataractes célestes. On comprendrait également que le dragon soit devenu aussi le symbole de la fertilité, des richesses naturelles du sol[1]. A son arrivée, la terre se parait, les grains des rizières germaient promettant les récoltes futures; tout était alors joie, richesse et beauté. C'est peut-être l'association de ces

1. D'après le Dr Schlegel (*Uranographie chinoise*), c'est la résurrection du dragon au printemps qui a sans doute donné l'idée aux anciens astrologues chinois d'appeler Dragon azuré (le bleu étant considéré comme la couleur du printemps) la partie du ciel qui correspond à peu près à nos constellations de la Vierge, des Balances et du Scorpion. Il y a eu réellement une époque où Spica de la Vierge, l'étoile dont les Chinois font la tête du Dragon bleu, se montrait au commencement du printemps, à l'horizon, en même temps que le soleil. Ce serait cet astre qui serait figuré par la perle ou la pierre précieuse qu'on place toujours, soit dans la gueule, soit sur le front du dragon. Ce serait encore cette boule, montée sur une hampe, que, dans les processions, les Chinois agitent devant la tête du monstre. Si cette supposition était exacte, il faudrait faire remonter le mythe du dragon à une antiquité fabuleuse, car c'est il y a 180 siècles environ que, d'après les calculs du Dr Schlegel, le soleil printanier se trouvait dans la tête du Dragon azuré.

diverses idées qui a amené l'Annamite et le Chinois à considérer le dragon comme le symbole de la force, de la grandeur, de la noblesse, et qui les ont conduits à en faire l'emblème du pouvoir impérial. Les premiers rois d'Annam étaient dits de la race des Dragons[1].

Jusque vers le XIII^e siècle ils portaient sur les jambes un dragon enroulé. Il est dit d'autre part, dans les Annales, que les Giao-chi, victimes souvent des crocodiles qui infestaient les parties basses du delta, demandèrent à leur roi de leur indiquer, lui qui était de la race des dragons, un moyen d'échapper à la dent des monstres. Le roi leur recommanda de se tatouer le corps avec des figures de dragons. Ayant adopté cette coutume ils purent désormais se livrer sans crainte à la pêche.

Quelles que soient les raisons qui aient amené la race sino-annamite à choisir le dragon comme symbole de l'eau, il n'en reste pas moins certain que cette identification a été opérée. Le dragon est bien le dieu des eaux. Nous verrons bientôt que dans le système religieux des Tam phủ, le roi des eaux est appelé le roi Dragon. Mais cette divinité n'a pas toutefois conservé très nettement ses caractères; le dragon a, en effet, subi un premier avatar; il est aujourd'hui assimilé au sol. Cette transformation est surtout apparente en géomancie.

On sait ce qu'est cette sorte de science : elle consiste à connaître, suivant certains signes, les influences terrestres bonnes ou mauvaises et à en tirer parti pour la construction et l'orientation des maisons, des tombeaux,

1. Faut-il voir là un pur symbole ou une trace de totémisme? C'est ce qu'il serait très difficile de déterminer.

etc. Or, ces influences sont déterminées par les deux grands principes dương et âm, l'un souffle procréateur et vivifiant, représenté par le Dragon; l'autre, source de mort, et représentée par le Tigre, esprit du mal. Or, les fleuves, les rivières, les moindres ruisseaux, les nappes d'eau souterraines sont les veines du dragon qu'il ne faut pas couper sous peine des plus grands malheurs.

Pour conjurer ces malheurs, il faut, le cas échéant, procéder à une cérémonie d'excuses en l'honneur du Dragon et des génies du sol. C'est un rite entièrement magique[1]. Après avoir nommé les dieux invoqués on leur adresse les prières de circonstance; on procède à l'offertoire de l'encens et des fleurs, puis aux rites : ăt giải « ou de délivrance ». On verse dans la fosse puits, fondations, tombeau), cause de tout le mal, un mélange d'huile d'arachides, de sel et de nước vàng[2] et on remblaie aussitôt. De nombreux faits historiques montrent l'importance qui a toujours été donnée à une telle croyance; beaucoup de docteurs se sont demandés où pouvaient être placés les différents organes du Dragon, et toutes les dynasties se sont préoccupées de connaître l'endroit le plus favorable pour y construire leur capitale ou leur palais. Celui des Lê était construit, paraît-il, sur l'ombilic même du Dragon qui se trouvait sur l'emplacement de la citadelle de Hanoï.

Ainsi on est arrivé peu à peu à considérer le Dragon

1. On convoque aussi les trois autres dieux des points cardinaux : le Tigre blanc, nord; l'Oiseau rouge, sud; et le Guerrier noir, ouest. Le Dragon bleu on le sait gouverne l'est.

2. Eau rouge orange provenant d'une plante tinctoriale : cây vàng.

comme le représentant du sol lui-même. On admet aujourd'hui qu'il est fractionné en une infinité de petits dragons appelés : long thần, à chacun desquels est attribuée la garde de telle ou telle partie du territoire.

Cette représentation religieuse de l'eau ou du sol ne s'est extériorisée en Annam dans aucun culte. Il n'en est pas tout à fait de même en Chine où sont célébrées, au moment du printemps, de grandes cérémonies populaires où le Dragon tient une large place. Le monstre représenté par un long et souple assemblage de bambous et d'étoffe, porté et manœuvré par une cinquantaine d'hommes, est promené dans les rues en grande procession, au bruit des pétards et d'une musique plus ou moins harmonieuse. Cette fête n'est pas observée par nos natifs en Indo-Chine où la célèbrent les seuls Chinois immigrants.

LE FEU

Dans presque toutes les civilisations on voit le feu tenir, à l'origine, une grande place. Beaucoup de peuples : les Kamtchadales, les Aïnos, certains Parsis, considèrent encore le feu comme une divinité. Dans la religion des Védas, Agni est le dieu du feu; il sommeille dans le bois et se réveille quand le sacrificateur en frotte les morceaux; il réside dans le soleil. Le culte du feu était la partie essentielle de la doctrine de Zoroastre. Les Grecs aussi avaient leur dieu du feu, Héphaistos, Prométhée; comme les Romains, Vesta; celle-ci était la déesse principale de la maison; dans la cité, la prospérité générale dépendait de son culte; quand le feu de Vesta s'éteignait, c'était un fâcheux présage pour l'État. — Chez les Chinois enfin nous retrouvons des vestiges

d'un culte identique dans les feux de joie où, au printemps, les prêtres taoïstes passent au-dessus des flammes après y avoir jeté du riz et du sel.

Chez les Annamites le feu est adoré sous les aspects du dieu de la Cuisine. Ce dieu est incontestablement d'origine chinoise; ceci ressort avec évidence des nombreux points de ressemblance existant entre les deux aspects de ce dieu en Chine et en Annam. Doit-on en conclure que nos protégés l'ont simplement emprunté à leurs dominateurs; ou bien cette représentation aurait-elle été tirée d'un fonds commun dans les temps où le rameau annamite ne s'était pas encore détaché de la souche commune mongole? C'est cette dernière solution que je soutiendrais de préférence; mais ce n'est pas ici le lieu de la discuter. L'affirmation de l'identité des deux dieux du foyer, annamite et chinois, était indispensable cependant, pour nous permettre d'exposer clairement la genèse et le développement du culte du feu en Annam. C'est, en effet, par une étude comparée de ce que nous observerons dans les deux pays voisins que nous parviendrons à retracer dans son intégrité l'évolution du dieu familial annamite.

Le plus ancien renseignement qu'on possède sur le dieu chinois de la cuisine est contenu dans le Livre des Rites; on y lit : « On allume des bûchers pour le Ngao ». Les commentateurs expliquent le mot ngao par *foyer* et le dictionnaire impérial de Kang hi dit que, dans ce sens, il faut l'entendre comme signifiant : « le dieu ou les dieux du foyer »[1].

1. Tous ces renseignements sur le dieu chinois de la cuisine sont extraits de l'ouvrage de M. de Groot : *Fêtes annuellement célébrées à Emoui.*

Ce dieu a été identifié, conformément au génie chinois, avec un grand personnage de l'antiquité semi-fabuleuse : Tchoung-Young, dont le nom signifie « Grande clarté » ; c'était un des six ministres de l'empereur Hoang Ti. Il était directeur des feux d'offrandes et gouverneur du Midi, et fut, en conséquence, déifié plus tard comme l'un des esprits qui dirigent l'univers. En cette qualité, il règne sur les contrées méridionales, porte le nom de dieu du feu et est représenté avec un corps d'animal et un visage humain.

D'autres textes montrent, d'autre part, qu'on se représentait ce dieu comme un bel adolescent imberbe. Le feu, pourvu qu'on l'entretienne, ne se montre-t-il pas toujours vigoureux, s'élançant en haut? On lui attribue encore la dignité de messager entre les dieux et les hommes. L'esprit du feu n'est-il pas un intermédiaire naturel entre le sacrifiant et les dieux? N'est-ce pas lui qui vaporise les offrandes et les fait ainsi parvenir aux pieds des puissances supérieures? Et ne peut-il pas par conséquent être regardé comme le médiateur aux soins duquel on doit de pouvoir obtenir les bienfaits divins? C'est pourquoi il est regardé non seulement comme le messager naturel entre le ciel et la terre, mais encore comme le dispensateur de la prospérité et du bonheur.

Le 24 du 12e mois de l'année, le dieu chinois de la cuisine entreprend un voyage vers les sphères supérieures, pour faire, au Seigneur du ciel, son rapport sur ce qui se passe ici-bas ; il revient de cette excursion le 4 du 1er mois et on lui fait alors l'accueil le plus hospitalier afin de s'assurer sa bienveillance pendant l'année qui vient de s'ouvrir.

L'idée d'un dieu qui a si fréquemment à aller et venir entre le ciel et la terre a donné naturellement nais-

sance à celle de chevaux lui servant de transport ; le cheval, au début de la culture humaine, étant le moyen de locomotion le plus rapide qu'on connût. Aussi le dieu chinois de la cuisine emploie-t-il des chevaux pour se rendre au ciel. Le soir qui précède son départ, on jette sur un tamis de petites feuilles de papier sur lesquelles on a dessiné de ces animaux avec des litières et autres moyens de transport. Ce sont « les chevaux-esprits ou nuages ». On les brûle et on en répand les cendres dans l'air.

Nous allons voir que le dieu de la cuisine annamite présente bien les mêmes caractères que son frère chinois. Ce dieu, appelé Ông vua bếp, littéralement le Roi de la Cuisine, ou encore Ông Táo 翁灶, est, avons-nous dit, représenté dans chaque maison par un fourneau ; mais un fourneau primitif composé de trois supports en terre argileuse et dont on ne se sert que pour faire cuire le riz. D'autres fourneaux plus commodes sont employés pour la cuisine ordinaire. Il est le gardien de la famille dont il contrôle tous les actes ; selon qu'on observe avec plus ou moins de soin les prescriptions de son culte, le bonheur ou le malheur règnent dans la maison. Il est défendu de causer bruyamment ou de se livrer à des inconvenances dans la pièce où est installé Ông vua bếp ; on ne peut encore y pleurer, y chanter, s'y disputer ; y répandre du sang, y laisser séjourner ou y introduire des choses impures telles que des immondices, des os, des plumes, de la viande de chien, d'y éplucher de l'ail ou de l'oignon[1].

1. Dans beaucoup de religions, les rites purificatoires

Le 24e jour du 12e mois, Ông vua bếp monte au ciel auprès de Ngọc hoàng pour lui rendre compte des bonnes et mauvaises actions commises au cours de l'année dans la maison dont il a la surveillance. C'est pourquoi la veille de ce jour, le 23, toutes les familles célèbrent le départ du Roi du foyer. Dans ce but on se munit dans chaque maison de deux bộ mũ, ou jeux d'objets votifs en papier; chaque jeu comprend trois bonnets et parfois trois costumes complets de cérémonie, ainsi que trois paquets de lingots d'or ou d'argent, le tout disposé sur une sorte de socle ou de trône également en papier[1]. Un jeu de ces objets est destiné au génie dont on fête le départ; l'autre jeu est offert, au moment de son arrivée, au génie de la cuisine de la nouvelle année. Car, en Annam, à la différence de la Chine, le génie change à chaque renouvellement de l'année. Il y a là un symbole profond. Nous verrons en effet, plus loin, que Ông táo est devenu un véritable dieu du sol, et que comme tel il doit mourir à la fin de l'année, ainsi que les dieux agraires, pour renaître au début du printemps. C'est précisément cette mort qui se trouve symbolisée dans la cérémonie du départ qui

---

comprennent le rasement des cheveux, des sourcils, de la barbe, la taille des ongles, des mains et des pieds; ce sont là, comme l'expliquent nettement certains textes hindous, la partie morte, impure du corps. Les os et les plumes sont, pour la même raison sans doute, des choses impures dont on doit épargner aux dieux le contact. Nous savons aussi de même que le chien, le sang, l'ail, l'oignon, etc., sont impurs.

1. Nous savons que dans le foyer annamite résident trois personnalités spirituelles; c'est pourquoi chaque bộ mũ comprend trois sortes d'objets.

a lieu non seulement pour le Roi du foyer, mais encore pour les génies de l'emplacement des temples, du territoire des communes, etc. La réception du nouveau dieu coïncide avec sa renaissance, au moment où apparaît la végétation nouvelle, manifestation de la vie terrestre.

Revenons à notre cérémonie. Pour l'ancien génie on se procure une petite carpe, un crabe ou un cheval en papier qui lui serviront de monture pour traverser les airs. On prépare enfin un plateau de riz cuit ordinaire; puis, toutes les offrandes ayant été déposées sur l'autel, on procède à la cérémonie du départ. Les rites consistent surtout en prosternations faites par le maître de la maison qui prononce l'oraison suivante : « Moi, un tel, homme pieux, je vous salue, Roi du foyer, et me permets de vous offrir, à l'occasion de cette fête, les modestes présents que voici. Au cours de l'année qui va finir, j'ai joui, grâce à votre toute-puissante protection, d'une inaltérable prospérité. Je vous en remercie humblement et vous prie de me conserver votre faveur en intervenant pour moi auprès de la Cour céleste. Que tous, dans la famille, ayons du riz à manger, des vêtements pour nous couvrir et que règnent constamment parmi nous la paix et le bonheur. Telle est la grâce que je vous demande, Roi du foyer ». A la suite de cette invocation les objets votifs sont brûlés.

Le 30e jour du mois, un nouveau Roi du foyer revient dans la famille, prendre la place et les fonctions de l'ancien. On le reçoit avec un cérémonial analogue à celui qui vient d'être décrit.

Comment le dieu de la cuisine peut-il avoir, sur la prospérité de la famille, l'influence que nous lui voyons

attribuer? M. de Groot nous en a donné une explication à propos du dieu chinois, messager divin et familier des grands dieux célestes. Il est cependant, à cette influence une autre cause tout au moins aussi importante et que M. de Groot n'a pas signalée.

Le génie de la cuisine est le dieu du feu domestique. Or, nous savons l'importance du feu au point de vue magique; il symbolise le soleil et a les mêmes vertus que lui; il a une action purificatrice, il écarte les fantômes. Entretenir du feu dans la maison est donc déjà une garantie de pureté, de puissance, et partant de bonheur. Les trois pierres du foyer ont hérité de cette puissance bienfaisante.

Par là, le culte du dieu de la cuisine touche de bien près à la magie. C'est d'ailleurs une opération véritablement magique que la fabrication des táo quân. Voici comment elle a lieu, d'après un manuel de sorcellerie: « Pour n'avoir à souffrir ni de la faim, ni du froid durant toute l'année, il faut fabriquer les Táo quân un jour ngọ et à l'heure ngọ[1], hors de la présence des femmes et des enfants. Pendant l'opération[2], on doit se tenir face au midi, et c'est au midi encore qu'on doit exposer les blocs d'argile pour les faire sécher. On voit que le soleil (heure, orientation, etc.) joue ici un très grand rôle; nous connaissons son influence vivifiante; et il est naturel qu'on la provoque puis-

1. Ngọ ou Ngũ, midi juste. Sur les vertus particulières des périodes de temps désignées par ce signe, v. p. 255.

2. Cette opération est celle du pétrissage et du modelage; les táo quân sont composées de trois blocs d'argile durcie au feu. On trouve très peu de pierre dans le delta où, au contraire, abonde la terre argileuse.

qu'il s'agit de la création d'un dieu du feu, symbole solaire. Par les diverses actions sympathiques mises en jeu : coïncidence dans le temps, contact dans l'espace, la puissance de l'astre du jour passera dans les blocs d'argile. Une dernière opération d'ailleurs assurera mieux encore cette transfusion des qualités solaires. On cueille du côté de l'est (soleil levant-printemps-jeunesse) une branche d'arbre sur laquelle on inscrit à l'encre rouge les huit caractères : Đông phương thái ất cứu khổ thiên tôn : Céleste prince de l'est, conjurateur du mal[1].

A l'heure tí (minuit) on transporte les blocs dans la cuisine et on les frappe légèrement avec la branche qu'on brûle ensuite. Pendant qu'elle brûle on prononce l'invocation suivante : « Que Thiên chù et Địa tạng nous épargnent la faim[2] ».

Si nous avons vu le dieu du feu se transformer en un dieu de la prospérité domestique, ce n'est pas encore le dernier aspect sous lequel on puisse l'envisager. Il a en effet subi encore un autre avatar et est devenu en

---

1. 東方 Đông phương, *est*; 太乙 thái ất, *premier principe*; 救 cứu, *conjurer*; 苦 khổ, *la misère, l'affliction*; 天尊 thiên tôn, *père, prince céleste*.

2. Thiên chù et Địa tạng sont des divinités que nous n'avons pu identifier parfaitement. Ce seraient, d'après les Annamites que nous avons interrogés à ce sujet, le premier : le génie de la cuisine ou cuisinier de la Providence; le second : le génie de la terre ou gardien producteur des aliments. Ces définitions ne correspondent guère au sens exact des mots eux mêmes : « rat céleste » d'une part et, d'autre part : « viscère terrestre ».

Annam un véritable dieu du sol. C'est même presque exclusivement sous cet aspect qu'il est considéré aujourd'hui; le nom qu'il porte : thổ công 土公 « le seigneur de la terre », l'indique suffisament.

Voici comment cette nouvelle transformation a pu s'opérer. Le foyer est le gardien de la famille; mais à ce mot « famille » il faut donner une compréhension beaucoup plus vaste que celle que nous lui donnons ordinairement. Nous devons rappeler notamment la particularité d'après laquelle, chez les primitifs, et aussi chez les Annamites, tout ce qui touche ou appartient à un individu fait partie intégrante de celui-ci. La personnalité déborde ainsi l'individu et atteint des choses qui, pour nous, en sont nettement distinctes. L'idée de propriété n'est plus un simple rapport, mais un lien très réel. Aussi le dieu domestique, protège-t-il, implicitement, le sol de la demeure familiale et les champs que cultivent les membres de la famille.

D'ailleurs, le passage de l'idée du feu à celle du sol a pu être encore grandement facilité par l'existence des trois blocs d'argile constituant le foyer et qui ont été certainement substitués tout d'abord au feu lui-même. Cela ressort de nos observations précédentes suivant lesquelles les qualités du feu ont été transportées sur les táo quân. Cette substitution était d'ailleurs assez naturelle.

Les trois pierres du foyer, se trouvant en contact constant avec le feu divin, ne pouvaient manquer de se confondre peu à peu avec lui; c'est ce qui est indiqué par la formation du caractère 灶 táo désignant le foyer, qui se compose des deux clefs réunies : 火 feu et 土 terre. Les dispositions particulières de l'espri

annamite devaient d'ailleurs faciliter cette petite métamorphose. Or, lorsque celle-ci a été complète, les táo quân d'argile ont fait oublier le feu qu'ils remplaçaient et on n'a plus vu en eux que la matière dont ils étaient faits : une parcelle du sol familial, de ce sol sacré qui, lui aussi, comme le feu, avait été divinisé.

Ceci est sensible dans les noms donnés respectivement à chacun des trois pieds du fourneau, ou plutôt aux trois personnages qui, suivant la légende précédemment rapportée, sont incarnés dans chacun d'eux : Thổ kì 土祇, Thổ địa 土地, Thổ công 土公. Ces trois noms expriment, sous des formes différentes, la même idée. Chacune d'elles contient en effet le vocable thổ 土, terre. Les deux premières expressions désignent, l'une : l'esprit de la terre, l'autre : le dieu de la richesse qui, lui aussi, descend d'un dieu du sol[1]. Quant à Thổ công, il est le foyer lui-même. Dans cette trinité nous retrouvons donc les trois aspects successifs du dieu primitif : le feu ou le foyer; la prospérité ou la richesse; et le sol.

---

1. Thổ kì 土祇 *esprit de la terre*. Kì 祇 *principe femelle*. Le caractère décomposé peut se traduire : 示 *divinité*, 氏 *féminine*; cette dernière clef est en effet l'appelatif des femmes.

Thổ địa 土地 est lui aussi un des aspects du dieu du sol; son nom seul, composé de deux mots signifiant *terre* et *territoire* en est une preuve. Pourquoi en a-t-on fait le dieu de la richesse et du bonheur? Sans doute parce que, pour un peuple essentiellement agricole, la richesse, principale source du bonheur, est surtout un produit du sol.

Maintenant comment ces trois personnalités distinctes se sont-elles fondues en une seule : Ông táo ou Táo quân? C'est, à n'en pas douter, sous l'influence du langage. Nous avons eu déjà avec les Tam danh un exemple de cette influence. Trois êtres ou trois choses semblables étant désignés sous une même expression ou un même nom, on a donné la personnalité à ce nom ou à cette expression et on a abouti à la conception d'une trinité en une seule personne ou une seule chose.

LA TERRE

Là où se termine l'évolution du dieu du feu commence celle des dieux du sol. Nous disons *des* dieux, parce qu'en effet, non seulement ils sont de plusieurs sortes, mais encore, considérés individuellement, ils sont innombrables. Chaque maison, chaque temple, chaque tombeau, chaque hameau ou village, chaque région, ont chacun leur dieu à qui un culte spécial est rendu. En outre, au-dessus de cette foule de petits dieux locaux, existent les grands dieux du sol de l'Empire, puis enfin la Terre, mère de tous les êtres.

Les dieux lares annamites représentent l'idée de famille ; ils constituent le lien très réel et indissoluble qui unit les membres d'une même souche, non seulement entre eux mais encore avec le patrimoine familial; celui-ci, on le verra plus tard, est, en principe, indivisible, inaliénable; il présente les mêmes caractères d'unité, de solidarité que la famille elle-même. Le Roi du foyer, dieu du sol domestique, incarne cette cohésion qui fait de toute famille un seul bloc, une véritable personne morale. Or, la famille annamite est sus-

ceptible d'un développement indéfini ; chaque fils devenant à son tour chef d'une maison, la souche principale peut, sans se dissoudre, étendre et multiplier ses ramifications. Dans le groupe déjà vaste, chaque rameau secondaire célèbre son culte particulier ; mais des cérémonies en l'honneur du dieu commun, ancêtre ou génie du sol, réunissent, à certaines époques fixées, les membres de toute la souche. On peut imaginer facilement le groupe s'étendant de plus en plus et continuant cependant à avoir un culte commun, différent du culte particulier à chaque maison, mais en ayant gardé la plupart des caractères. Tels sont les dieux du sol des villages.

Les dieux du sol communaux sont désignés sous l'appellation générique de Thổ thần. Mais il est très probable que c'est là une expression d'un emploi relativement récent qui a dû remplacer un mot beaucoup plus ancien : xã 社. Ce mot désigne actuellement, en pays annamite, l'étendue du territoire de la commune. Mais il est à remarquer qu'en analysant le caractère 社 on lui trouve une signification plus profonde que celle de territoire communal. Le premier élément 示 est en effet, la clef des choses religieuses : *dieu* en général ; le deuxième 土 représente *la terre* ; étymologiquement le caractère 社 signifie donc : *dieu de la terre* ou *des biens fonds*.

C'est bien dans cette acception qu'il était employé dans la Chine antique. D'après le Livre des Rites (ch. V) les xã, sont les formes sous lesquelles on déifie la nature. Au Ve et au VIe siècles avant notre ère, il y

avait un xã pour chaque groupe de vingt-cinq familles[1]. Les dieux du sol étaient fort nombreux. Un auteur chinois dit encore que les xã sont « les seigneurs des différentes contrées » c'est-à-dire les dieux du sol des diverses tribus constituant primitivement l'empire. D'après le Li ki, les seigneurs féodaux avaient, en effet, chacun leurs dieux du sol, et au-dessus d'eux, le roi en avait un qui lui était personnel et s'étendait à tout le royaume[2].

Sous la domination de la Chine pendant les dix premiers siècles de notre ère, l'Annam qui se composait encore, avant l'occupation, de tribus à demi-sauvages, fut organisé par les gouverneurs chinois sur le modèle de la nation dominatrice, et ce fut à ce moment, sans doute, que fut introduit le mode de répartition de la population — dont on conserve encore le souvenir — en xã ou groupes de vingt-cinq familles. Le nom est resté à la commune annamite actuelle, mais la chose qu'elle désignait plus particulièrement : le dieu du petit territoire, a pris une autre dénomination, absolument synonyme : celle de thổ thần, esprit de la terre.

Si nous avons insisté sur cette modification purement formelle, c'est qu'elle nous met sur la voie d'une nouvelle transformation des dieux du sol. D'abord fa-

---

1. *Tse-ma-tsien*. Trad. française, t. IV, p. 75 : « le duc de Tsi voulait lui donner un apanage de mille dieux du sol » (517 avant J.-C.).

2. Voir pour plus de détails sur cette intéressante évolution des dieux du sol en Chine, le mémoire de M. Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise* (*Revue de l'histoire des religions*, mars-avril, 1901). — Cf. également De Groot, *op. cit.* pp. 149 et suivantes.

miliaux, puis communaux, nous allons les voir continuer leur développement et atteindre une importance considérable. Mais désormais les dieux du sol accuseront de plus en plus un double caractère : d'une part, celui de dieux territoriaux que nous avons vu se développer seul jusqu'ici; et d'autre part, celui de dieux agraires.

Comme en Chine, les innombrables dieux du sol, xã, représentaient des portions de territoire de plus en plus étendues, allant du petit groupe de vingt-cinq familles jusqu'au royaume, de même voyons-nous, en Annam, les dieux territoriaux se fondre en un grand dieu représentant toute l'étendue du sol compris entre les frontières annamites. Toutefois cette divinité supérieure en se constituant s'est combinée avec une autre de même grandeur : celle de la végétation ou des céréales : 稷神 Tác thần[1]. Mais les deux divinités jumelles ne sont que les aspects différents d'une seule et même chose : le Sol qu'on foule et la Terre nourricière. Il était logique qu'elles fussent rapprochées; elles constituent maintenant une divinité double qui, sous le

---

1. Tác 稷 *millet, céréale.* Tác thần, le dieu Tác, ou Hậu tác 后稷, le prince Tác, comme on le désigne encore, est un être fabuleux emprunté à la Chine. C'était le fils de Thần nông, empereur légendaire, successeur de Phục y et dont on a fait le dieu de l'agriculture. Le prince Tác se nommait aussi Tchou 柱 c'est-à-dire « Maître » 主 de « ce qui végète » 木; il s'entendait à cultiver toutes sortes de graines et de plantes et fut pour cette raison honoré comme dieu du blé. Cf. De Groot, *op. cit.*, p. 151.

nom de Xã Tác, Dieu du Sol et des Moissons, est devenue le dieu de l'Empire. Chaque année, dans le courant du deuxième mois, à un jour fixé par le ministère des Rites, le roi, dans la capitale, et les gouverneurs dans les provinces, célèbrent une grande cérémonie en son honneur. Nous en donnerons plus loin la description.

Pour l'instant il nous faut poursuivre plus loin encore l'évolution que nous nous sommes donné la tâche de retracer. Au-dessus du dieu du Sol et des Moissons, mais issue de lui, est encore une entité plus vaste : la Terre enfin, la mère de tous les êtres et de toutes les choses qui existent à sa surface. Elle est honorée sous le nom de Hậu thổ 后土.

C'est encore en Chine qu'il nous faut aller chercher l'origine de cette dénomination. Comme la plupart des grands dieux chinois, le dieu de la terre a été identifié avec un être humain. Les Tso tchouen[1] rapportent à ce sujet que le ministre des Travaux Publics (Hậu Thổ quan, fonctionnaire de la terre) de l'ancien empereur Yao (2356-2255 av. J.-C.) avait un fils. Celui-ci parvint à établir l'équilibre entre les eaux et le pays (inondé et fut Hậu Thổ à son tour. Il fut, pour ce motif, déifié comme seigneur de la Terre. C'est lui qui se transforma graduellement en une divinité féminine[2] qu'on désigne toujours sous le nom de Hậu Thổ, mais avec la signi-

1. Tso tchouen. Tradition de Tso, disciple de Confucius. Cité par De Groot, *op. cit.*, p. 149. — Cf. Chavannes, *op. cit.*, p. 128 et 141.

2. Cette transformation eut lieu, sans doute, sous l'influence des doctrines philosophiques qui firent de la Terre le premier symbole du principe femelle, par opposition au Ciel, représentant le principe mâle.

fication de Terre souveraine (Hậu = prince, roi, souverain).

C'est telle qu'elle se présente aujourd'hui, avec le sens dérivé qu'elle comporte, que l'expression Hậu Thổ fut importée en Annam ; il est probable d'ailleurs que l'idée elle-même est aussi une importation comme tout ce qui concerne les cultes officiels. Au moment de la première invasion chinoise, les Annamites ou plutôt leurs ancêtres, les Giao chỉ, étaient groupés en petites tribus, sans grande unité ; et il est difficile, au point de vue sociologique, d'admettre qu'en une phase d'organisation aussi inférieure, des idées aussi générales que celles de : Terre, globe terrestre, aient pu déjà être formulées. C'est donc seulement sous la domination étrangère, et même plus tard, lorsque les premières dynasties annamites établirent, sous l'inspiration chinoise, le culte officiel du Ciel et de la Terre, que la conception d'une divinité terrestre dût être empruntée de toutes pièces au peuple éducateur.

LE SOLEIL

De tous les phénomènes célestes, la lumière et le cours de l'astre qui la dispense, ont toujours été ceux qui ont frappé le plus l'imagination des peuples primitifs. Leurs idées sur ce sujet se sont exprimées dans des mythes à peu près semblables. La croissance ou la diminution des jours selon les saisons, le raccourcissement ou l'allongement correspondant des nuits, ont éveillé partout l'idée d'une lutte entre la lumière et les ténèbres, entre l'esprit du bien et l'esprit du mal ; lutte

se reproduisant annuellement à des périodes déterminées et passant toujours par les mêmes phases de déclin ou de triomphe de l'astre du jour.

Cette histoire symbolique se trouve reproduite dans les mythes d'Osiris et de Mythra, dieux solaires des Égyptiens et des Perses, représentés tous deux par le Taureau, signe du zodiaque dans lequel il y a environ 40 siècles, l'astre radieux remportait, à l'équinoxe du printemps, la victoire sur l'esprit des ténèbres.

Les Chinois et les Annamites ont symbolisé, eux aussi, à leur manière, cette lutte du soleil. Toutefois, chose curieuse, ils ne paraissent posséder aucun dieu solaire proprement dit. Le soleil, cependant, a bien été personnifié par eux; mais sa personnalité a été absorbée par celle d'une divinité plus vaste : le Ciel. Nous avons dit, en effet, que Ngọc Hoàng, l'Empereur de Jade, pouvait être assimilé au soleil. En Chine, il en est de même pour Thượng đế, l'Empereur suprême. Mais ces deux divinités, qu'on disait habiter le centre du ciel, se sont peu à peu confondues avec ce dernier; si bien que lorsqu'on adore aujourd'hui le soleil, c'est en tant qu'objet matériel et non plus sous un nom personnel. Ce nom : Ngọc Hoàng ou Thượng đế, est passé au ciel lui-même. C'est pourquoi nous ne trouvons en Chine et en Annam aucun culte véritable à l'adresse du soleil. Au moment du grand sacrifice du Nam-giao, au ciel et à la terre, on se contente de dresser en son honneur sur un autel secondaire une tablette devant laquelle l'empereur vient se prosterner après avoir rendu hommage aux deux divinités supérieures.

Malgré tout cependant, l'astre du jour a gardé dans les croyances chinoises et annamites une place prépondérante, ainsi que nous allons nous en rendre

compte par l'étude des grandes fêtes saisonnières rappelant chacune une des phases de l'histoire annuelle du soleil.

1. Trạng Nguyên 上元 [1]. — C'est le début du printemps; c'est le moment où sous les premières caresses du jeune soleil, la terre s'éveille et commence à manifester une vitalité nouvelle. Cette fête est fixée au 15e jour du 1er mois. Elle est, en Chine, la fête du printemps par excellence; on y fait des feux de joie qui rappellent nos feux de la Saint-Jean; et on y promène des lanternes pour célébrer ainsi la bienvenue du soleil régénérateur. Cette fête a perdu, en Annam, un peu de son caractère, et le populaire ne sait pas très exactement quel est son objet. Quoi qu'il en soit on y retrouve la coutume chinoise des lanternes. Dans certains temples et notamment au Tonkin, dans le temple de Bạch mã, le Cheval blanc, à Hanoï, on fabrique de grandes lanternes en papier colorié, qui sont d'abord exposées dans les dépendances du sanctuaire, puis vendues aux enchères. Certaines de ces lanternes atteignent des prix excessifs : 40 à 50 piastres parfois. Ce sont des porte-bonheur en lesquels on a une grande foi.

2. Les « aliments froids ». Hàn thực 寒食. — Cette fête est dite encore populairement : Tết bánh trôi nước, fête des pains flottants, ou Tết bánh trôi bánh chay. Elle ne rappelle guère actuellement que par son nom

1. Trạng 上 *supérieur, supériorité*. Nguyên 元 *principe, origine*. D'après un dictionnaire chinois : « La grande force du ciel et de la terre par laquelle naît ce qui a vie ».

ce qu'elle devait être à l'origine. Il y avait, en effet, un moment de l'année, au milieu du printemps, où il était interdit de se servir du feu et où on ne devait manger que des aliments conservés et séchés. C'est alors qu'on préparait ces gâteaux dits : bánh trôi et bánh chay, qui peuvent se conserver pendant quelques jours et assurer ainsi la nourriture dans chaque maison sans avoir à allumer du feu[1].

C'est en Chine qu'il faut aller chercher l'origine de cette coutume. Et encore, là, le sens s'en est-il si complètement perdu que les explications qui en sont données sont pour la plupart sans aucun fondement. C'est justement une de ces explications fausses que donne Dumoutier dans ses *Cultes annamites*[2].

La fête en question aurait été instituée en mémoire du ministre d'un empereur du VI^e^ siècle avant J.-C., qui aurait trouvé la mort au milieu d'une forêt incendiée. En réalité, il faut voir dans cette coutume le souvenir d'un rite antique, suivant lequel au milieu du printemps on changeait les feux de l'empire[3].

On lit dans le Livre des Rites de la dynastie des Tchéou : « Les employés de l'ardeur du feu sont chargés de prendre au soleil un feu éclatant au moyen d'un miroir ardent afin de fournir les torches allumées des sacrifices. Et au milieu du printemps ils font observer dans l'empire la défense touchant le feu ». Or, le mo-

1. Ces gâteaux sont faits avec du riz pilé, la farine obtenue est pétrie; on lui donne une forme ronde spéciale en souvenir du ciel; et on met à cuire dans du sucre fondu. Pour les conserver, on les met dans l'eau fraîche. De là leur nom de pains flottants.

2. P. 17. Cf. MAYERS, *Chinese Reader's Manual.*

3. Voir DE GROOT, *op. cit.*, I, p. 208 et suivantes.

ment où l'on devait renouveler les feux était immédiatement après le temps du Manger Froid. On ne saurait donc douter que l'usage d'éteindre les feux pendant trois jours, puis de les rallumer, n'ait été établi en souvenir de la mort temporaire du soleil et de la renaissance de sa vigueur à l'équinoxe du printemps, au moment où la durée des jours égale celle des nuits.

On voit combien le Têt bánh trôi s'écarte du sens primitif de la coutume. Les pains en question sont d'ailleurs consommés pendant tout l'été et non pas seulement dans les premiers jours du 3e mois.

Ajoutons encore que, le jour du sacrifice au printemps, les assistants emportent chez eux du feu pris aux autels; ce feu nouveau est un gage de bonheur.

3. Tết đoan ngũ ou fête du 5e jour du 5e mois. — Comme l'indique l'étymologie de son nom[1] cette fête correspond, en principe, au solstice d'été. Elle ne saurait en fait, cependant, coïncider exactement avec ce solstice, l'année solaire ne coïncidant pas avec l'année annamite lunaire. Ainsi le solstice d'été se produit toujours le 21 juin, tandis que le 5e jour du 5e mois peut varier selon les années, du 28 mai au 26 juin. Il en est naturellement de même pour toutes les autres fêtes fixes, telles que celles des équinoxes.

---

1. L'expression đoan ngũ 端午 signifie littéralement : « le point ou l'instant précis de la résistance ou de l'opposition » (des ténèbres, âm, contre la lumière, dương), parce qu'à partir de ce moment l'esprit des ténèbres commence à regagner du terrain sur le principe dương. Chinois et Annamites employant le mot de « résistance ou opposition » pour désigner le solstice d'été, l'expression đoan ngũ prend le sens de : *exact solstice d'été.*

La fête du 5e jour du 5e mois est surtout marquée par des préoccupations de santé et d'hygiène très compréhensibles pour deux raisons : Le 5e mois, qui correspond à mai-juin, marque le début des grosses chaleurs amenant toujours avec elles des épidémies graves de peste et de choléra; d'autre part, c'est le moment où le soleil se montre le plus longtemps; il est à son apogée, et communique à toutes choses une vigueur plus grande; c'est donc le moment où les influences bonnes ou malfaisantes sont portées à leur plus haut degré. Si les maladies sévissent, par contre, les remèdes, magiques ou autres, ont alors leur plus grande efficacité.

Le jour đoan ngũ, on fait bouillir de l'eau dans laquelle on met des fleurs d'iris et dont on se sert comme bain. Avec l'herbe sương bồ on fabrique une liqueur tonique (uống cho khỏe). Avec des feuilles d'armoise on fait une statuette représentant le génie de la famille Chương; on met cette statue sur le seuil de la maison pour préserver de « l'air malsain ». Dans certaines régions on fait avec ces mêmes feuilles d'armoise des animaux dont l'espèce diffère chaque année, chaque animal devant être celui qui est désigné par le caractère cyclique de l'année où on se trouve. On met un de ces animaux devant la porte pour écarter les influences malfaisantes. — Le 5e jour du 5e mois à midi précis, on va cueillir des feuilles ou des herbes, même vénéneuses, au nombre de cent espèces différentes; on les appelle : lá mồng năm, « feuilles du 5e jour ». Avec des infusions de ces feuilles on fait une « drogue de longue vie » (thuốc trường sinh). — D'après une autre croyance, si à midi précis, ce jour là, il pleut abondamment, il faut aussitôt aller couper du bambou à nœuds; à l'intérieur de ces bambous on trouve « l'eau des es-

prits » (nước thần thủy); cette eau, dans laquelle on aura fait bouillir des foies de loutres, sert à guérir les maux d'yeux et de ventre. — Les talismans et amulettes fabriqués le 5e jour du 5e mois ont de grandes vertus; c'est alors qu'on pourvoie les enfants du chỉ ngũ sắc[1], ou qu'on fait revêtir les vêtements des nouveaux-nés du cachet rouge des bonzes et des bà đồng. — Ce même jour, les Annamites procèdent à l'opération qu'ils appellent : Giết sâu bọ, exterminer les insectes et les vers parasites intestinaux[2]. — Enfin des cérémonies sont faites soit dans les temples et les pagodes, soit chez les particuliers pour le rachat des personnes qui auraient été désignées pour périr de maladie dans le courant de l'année. A cet effet on se munit de mannequins faits de bambou et de papier représentant des hommes ou des femmes suivant le sexe des demandeurs. Ces effigies sont brûlées et envoyées avec des offrandes aux puissances infernales pour remplacer les malheureux désignés par le sort. Cette coutume se célèbre aussi en Chine à la même date; les poupées en papier y ont un nom spécial : « remplaçants du corps ».

4. Tết Trung nguyên 中元 ou fête du 15e jour du 7e mois. — Avec le déclin du soleil, le 7e mois amène le début de l'automne, saison de la décrépitude annon-

1. Fils de soie de cinq couleurs; dont on fait sept objets allégoriques : un petit sac, une calebasse, une grenade; un citron digité ou « main de Bouddha »; un tam-tam de nacre; une fleur; un cochon. Nous avons donné le sens de la plupart de ces amulettes qui sont toutes des porte-bonheur.

2. Cette purge peut-être assimilée au jeûne; elle est destinée à obtenir la pureté, un renouvellement de la vie, à l'exemple du soleil.

çant la mort de la nature. Les fêtes du printemps sont la glorification de la vie nouvelle; les fêtes de l'automne sont consacrées à la mort; c'est l'époque des sacrifices funèbres. Cette coutume n'est pas particulière à l'Annam; elle existe aussi en Chine où elle remonte à la plus haute antiquité[1]. Aussi ne faut-il pas se laisser tromper sur son origine par le caractère bouddhique qu'elle présente actuellement dans ces deux pays. Nous devons tenir compte cependant de la part des nouvelles croyances dans ces fêtes d'automne et c'est telles qu'elles se déroulent actuellement que nous allons les décrire.

C'est le 1er jour du 7e mois que sont ouvertes les portes des enfers. A ce moment, on installe dans les rues, devant la porte de chaque maison, des tables couvertes d'offrandes destinées aux âmes errantes. Il y a là toutes sortes d'objets en papier : vêtements, chapeaux, chaussures, meubles, lingots d'or et d'argent, etc. Sur des plateaux sont disposés des œufs cuits, des boules de riz, des tasses de potage, des bols remplis de sel. A la nuit, on allume les baguettes d'encens, on brûle tous les objets votifs et on répand à terre les offrandes à l'adresse des âmes errantes sorties des géôles infernales. A la vérité, les œufs et le riz sont consommés par les vagabonds et les mendiants qui se jettent avidement sur cette nourriture et se la disputent à grands renforts de coups.

---

1. On lit dans le Li ki : « Dans le 1er mois de l'automne, on offre vers la porte et on sacrifie des foies aux morts ». — Notre fête de la Toussaint, qui se célèbre dans la même saison, a très probablement une origine analogue.

Le 15e jour les sacrifices ont un caractère tout familial. Les offrandes sont préparées dans toutes les maisons, ainsi que des objets votifs destinés aux parents défunts. Un bonze est convoqué pour présider la cérémonie; avec une baguette d'encens il trace au-dessus des objets des signes magiques et prononce des incantations qui ont pour but de transformer en objets réels, à l'usage des âmes, les simulacres en papier et de multiplier les offrandes; celles-ci d'ailleurs sont consommées par les parents à l'issue de la cérémonie.

Les âmes des morts sans descendance ne sont pas oubliées cependant ce jour-là : de grands sacrifices sont faits à leur intention dans les pagodes bouddhiques. C'est généralement dans la cour de ces édifices ou devant la porte qu'on dresse un grand échafaudage en bambou couronné par des plateaux où sont disposées les offrandes à trois ou quatre mètres du sol; en arrière et dominant le tout, le bonze qui préside la cérémonie est juché, jambes croisées et entouré de ses aides, dans une sorte de niche construite sur un haut pilotis. C'est de là qu'il prononce les incantations et accomplit les gestes rituels.

Le dernier jour du 7e mois est celui de la clôture des enfers; à cette occasion de nouveaux sacrifices sont offerts aux âmes errantes devant les portes des maisons. Là se termine la série des fêtes des morts.

LA LUNE

Si le soleil est particulièrement honoré par les peuples jaunes, une place presque aussi importante est réservée à la lune dans leurs croyances. Lune et soleil

sont d'ailleurs rarement séparés l'un de l'autre dans l'esprit des Chinois et des Annamites; ils sont considérés, en effet, comme mari et femme. Cette croyance qui existait également en Égypte, en Grèce, à Rome, etc., s'explique assez naturellement : la lune ne paraît-elle pas s'unir au soleil une fois par mois et sortir de ses rayons après en avoir été fécondée et avoir reçu le principe lumineux qui va croissant d'abord, puis décroît ensuite, pour se renouveler le mois suivant dans un nouvel embrassement? On comprend, partant de cette idée, que la lune soit devenue un symbole du principe femelle; elle est, en Annam comme en Chine, la patronne de la femme et de la vie conjugale.

Une grande fête extrêmement populaire est célébrée en son honneur au moment où elle apparaît le plus brillante, c'est-à-dire au milieu de l'automne, le 15e jour du 8e mois. C'est la fête dite Trung thu 中秋 (milieu de l'automne). Dans la lutte du âm contre le dương, l'automne représente le moment de la revanche du âm, principe femelle dont la lune est le symbole; les nuits sont plus longues que les jours, et la lune se montre plus longtemps. C'est pourquoi, sans doute, par imitation de ce qui paraît se passer dans la nature, ce moment de l'année doit être considéré comme plus particulièrement propre au mariage. C'est cette idée qui domine dans toutes les coutumes pratiquées au moment de la grande fête lunaire.

Ce jour-là est le plus propice pour trouver une fiancée. Dans les villages, garçons et filles se réunissent le soir, les garçons dans la cour des maisons, les filles à l'intérieur, et se livrent à une sorte de joute chantée où les deux groupes se renvoient alternativement les couplets

de chansons d'amour, émaillés de pointes spirituelles, d'épigrammes contre l'un ou l'autre sexe. Cela s'appelle : hát ghéo nhau « chanter en se taquinant ». Après les chants, un des chanteurs peut amener celle des jeunes filles qui lui plaît et en faire sa femme sans demander le consentement des parents. Ce mariage, quoique assez fréquent dans certains villages, est frappé de déconsidération; cela se comprend du reste dans un pays où le respect filial est la première des vertus. Il est d'ailleurs désigné par l'expression : theo nhau (s'accompagner) à laquelle est attachée une idée de mépris.

Une autre coutume, semblable à la première, sans cependant contrevenir aux règles de la bienséance, est celle appelée : hát kêu chồng « chanter pour choisir un époux ». Les jeunes filles, dissimulées derrière un écran ou derrière leur fenêtre, proposent aux jeunes gens des énigmes, des mots d'esprit, des improvisations en vers. Celui qui donne la meilleure réponse peut être agréé comme époux, mais le mariage a lieu plus tard et en observant tous les rites d'usage.

Ainsi, à l'occasion de cette fête d'automne, toutes les maisons sont ouvertes; on y peut pénétrer librement; et c'est une procession de curieux ou de voisins, un défilé ininterrompu qui dure une grande partie de la nuit. La salle de réception que possède toute maison annamite quelque peu aisée reçoit la décoration des grands jours. Ce sont les jeunes filles qui y pourvoient et qui ont en outre préparé tous les mets de circonstance pour montrer leurs talents de bonnes ménagères. Elles fabriquent ainsi des petits pains blancs et ronds dits « pains de lune » bánh mặt giăng, que chacun est tenu d'offrir à ses parents et amis; d'autres petits pains affectent la forme de lièvres, de crapauds, d'hommes,

rappelant les divers mythes lunaires chinois. Sur des tables étagées, parfois jusqu'à hauteur de la toiture, sont disposés avec le plus d'art possible les fruits de la saison : pamplemousses, pommes cannelles, kakis, cannes à sucre en paquets reliés par un fil rouge, symbole du mariage, etc.

Nous n'abandonnerons pas le sujet des fêtes saisonnières sans citer encore, pour être absolument complet, deux autres fêtes moins importantes que les précédentes et d'ailleurs à peu près disparues en Annam :

Le Tết trung cửu « la fête des deux neuf » qui a lieu comme son nom l'indique le 9e jour du 9e mois. Elle marque la fin de l'automne; elle n'est plus guère observée qu'en Chine où elle consiste en jeûne, purifications, sacrifices funéraires et visites aux tombeaux.

Le Tết trung thập « double dix », dixième jour du dixième mois, qui correspond au solstice d'hiver 上元 hạ nguyên. C'est la contre-partie de la fête Thượng nguyên 下元 du début du printemps.

LE CIEL

Après avoir divinisé la plupart des phénomènes célestes, il était naturel que les Annamites, à l'imitation de tous les peuples, en vinssent à diviniser le Ciel lui-même.

Fidèles à la marche ordinaire de la création et du développement des divinités naturistes, ils ont commencé d'abord par révérer le Ciel proprement dit, la voûte azurée; puis, sous l'influence des doctrines ani-

mistes, ils ont doté le Ciel d'un double spirituel et ont imaginé un dieu qui le gouverne. Nous allons découvrir les traces très nettes de cette évolution dans les croyances et la langue annamites.

Comment les primitifs ont-ils été amenés à attribuer au Ciel un pouvoir quelconque? Tout d'abord ils ont, comme ils le faisaient pour toutes choses, prêté la vie au Ciel; ses aspects changeants ne pouvaient-ils pas prêter à la fiction : tantôt couvert de nuages, tantôt pur, reflétant toute la gamme des couleurs au lever ou au coucher du soleil, n'offre-t-il pas l'image d'une chose vivante? N'est-ce pas de lui que viennent les orages, le vent, la pluie, la chaleur, le froid, etc. On dit : le ciel est chaud : trời nắng ; le ciel pleut : trời mưa ; le ciel est mauvais : trời xấu (il fait mauvais temps). C'est lui qui fait les saisons comme le montrent les expressions : trời xuân, trời hạ, trời thu, trời đông, le printemps, l'été, l'automne, l'hiver.

La seule structure personnelle de ces diverses expressions implique déjà l'idée d'un être volontaire, cause de tous les phénomènes célestes; et la transition est toute simple du ciel matériel au ciel personnifié. L'Annamite dit : ông trời xanh « Monsieur le ciel bleu ». C'est un terme très courant que nous trouvons fréquemment dans les invocations. Mais la personnalité qu'il évoque est encore très vague; cette personnalité est devenue plus précise lorsque le monde divin s'est peu à peu organisé et qu'un véritable système religieux s'est dégagé du chaos des concepts primitifs.

Nous avons vu que le monde surnaturel est devenu pour l'Annamite le double, la reproduction du monde terrestre et que, dans chacun d'eux, s'est formée une société identique, soigneusement hiérarchisée. En mode-

lant le gouvernement des dieux sur celui des hommes, l'Annamite a été amené logiquement à concevoir une suprématie divine qu'il a attribuée au plus grand, selon lui, des esprits de la nature, à celui qui semble les contenir tous et les dominer : le Ciel.

Arrivée à ce point, la conception de Dieu s'est encore précisée. Ngọc Hoàng, l'Empereur de Jade, habite le centre du ciel ; il est le maître souverain de l'univers, il a sous sa direction le soleil, la lune, les planètes, les étoiles, le tonnerre, la pluie, les génies des montagnes, des fleuves, des forêts, etc. C'est lui qui envoya aux hommes les trois grands empereurs : Phục y, Thần nông et Hiên viên, qui les civilisèrent et leur enseignèrent à cultiver la terre et à se vêtir. Il a un gouvernement et une Cour. Ses deux principaux lieutenants sont Nam tào, l'étoile du sud, et Bắc đẩu, l'étoile du nord. Beaucoup de génies sont les fils ou les filles de Ngọc Hoàng ; la plus célèbre d'entre toutes ses filles est la Sainte Mère Liêu hãnh, qui fut envoyée en transmigration sur la terre pour avoir, au cours d'un festin, à la cour céleste, brisé un vase précieux. L'iconographie populaire représente Ngọc Hoàng, assis sur un trône, au milieu des nuages, revêtu de la robe jaune impériale, les deux mains jointes sur le sceptre d'ivoire ; ses deux lieutenants, debouts au bas du trône, tiennent chacun les emblèmes de leur fonction : registre et pinceau. Son image ou sa statue se trouve dans un grand nombre de temples ; il ne lui est toutefois rendu aucun culte spécial ; on l'invoque fréquemment, mais il n'est jamais l'objet de cérémonie ou de fête déterminée comme pour le soleil ou la lune.

Ainsi nous voyons peu à peu le Ciel prendre un caractère anthropomorphique. Mais ceci est la conception

populaire, car il est un deuxième aspect de cette divinité; c'est celui qu'on peut observer dans le culte officiel célébré par l'Empereur. Ici, au contraire, le Ciel paraît avoir perdu peu à peu ses caractères anthropomorphiques; toutefois il n'est pas possible de dire à cause de celà, comme l'ont soutenu certains auteurs, qu'il est adoré seulement comme ciel matériel (Voir CHAVANNES, *op. cit.*, pour la Chine).

A l'origine, écrit en substance M. Chavannes, le dieu du ciel se confondait avec l'Empereur d'en haut, ayant tous les caractères d'un homme, d'un ancêtre. Au début le sacrifice au ciel n'était que le sacrifice du roi, Fils du ciel, à son ancêtre suprême. Mais avec le temps[1] le dieu du ciel a perdu de plus en plus les qualités anthropomorphiques qui permettaient de le considérer comme un Empereur d'en haut; il se confondit avec le ciel réel. Le Ciel et l'Empereur d'en haut, qui étaient vraisemblablement autrefois des divinités distinctes, se sont combinés l'un avec l'autre, et dans cette union mal assortie, les attributs du ciel ont empiété toujours davantage sur ceux de l'Empereur d'en haut. — Le culte officiel annamite ayant été entièrement emprunté à la Chine on peut considérer que la théorie exposée ci-dessus peut être, dans l'esprit de son auteur, également appliquée au dieu céleste auquel l'Empereur d'Annam rend le culte.

Or, c'est, selon nous, l'évolution contraire qui a dû se produire; au lieu de se matérialiser, l'idée anthropo-

---

1. M. Chavannes explique comment cette évolution s'est produite, en montrant qu'elle a été surtout la conséquence de l'union du culte du dieu du ciel avec celui du dieu du sol.

morphique du ciel s'est idéalisée, affinée; elle est devenue beaucoup plus abstraite. Le ciel, conçu d'abord comme matériel, puis personnalisé, est devenu la Providence, la Destinée, l'Intelligence suprême. N'est-ce pas là un peu l'idée chrétienne de Dieu? « Le Ciel c'est la source d'où la raison procède, dit Tchou-hy. » (Meng-tseu, 8, 1). « Il n'arrive rien sans qu'il soit décrété par le Ciel. » (Meng-tseu, 7, 2). « Tous les êtres ont leur racine dans le ciel », a dit Confucius (Kia-yu, 29).

erc VIETNAMICA



CHAPITRE II

Le Culte des Trois Mondes.

Tel qu'il se présente maintenant, après l'exposé du précédent chapitre, le Panthéon annamite forme un ensemble extrêmement vaste et assez peu cohérent. Nous avons vu les diverses divinités qui le composent se développer à peu près isolément; s'il y a eu entre elles des points de contact ou de fusionnement, ce n'a été seulement que dans une période d'évolution assez avancée. On n'a pas été cependant sans remarquer combien il est facile de les relier et d'en former un système assez bien ordonné. Chaque élément : la terre, l'eau et le ciel, sont peuplés de personnalités spirituelles plus ou moins importantes, dominées dans chaque classe par une divinité plus grande. Il y avait peu de chose à faire pour donner de l'unité à cet ensemble; il suffisait de concevoir un dieu suprême exerçant son autorité sur les Trois Mondes ainsi constitués. C'est au Ciel, personnifié dans l'Empereur de Jade, que ce rôle a été dévolu. Et le système ainsi créé a pris le nom de Tham Phủ, les Trois Mondes.

I

Par l'expression Tham phù 三府 il faut entendre : le monde céleste, Thiên phù 天府, le monde ter-

restre 地府, địa phủ et le monde des eaux 水府, thủy phủ. Mais il n'y a, dans cette répartition, rien de précis ni de définitif. On ajoute parfois un quatrième monde aux trois premiers. On distingue alors, dans le địa phủ, le monde sub-terrestre : le nhạc phủ, et le monde souterrain, les enfers, à qui on réserve l'appellation de địa phủ ou celle, plus spéciale de âm phủ[1].

---

1. Il paraît exister en Chine un culte qui aurait quelques rapports avec le culte annamite des Trois Mondes. C'est DE GROOT qui le mentionne dans ses *Fêtes annuellement célébrées à Emouï.* — Les rois des Trois Mondes, Sam kai cong 三界公 comme les appellent les Chinois, seraient d'après eux : 1° 天官 Thiên quan, esprit qui préside au Ciel et au firmament; 2° 地官 Địa quan, esprit de la terre et de l'enfer et 水官 Thủy quan, esprit qui préside à l'atmosphère et à l'eau. Quelquefois, mais à tort, dit de Groot, on remplace le troisième par 人官 Nhân quan, esprit qui préside aux destins des hommes. Les Chinois cependant ne sauraient pas très bien à quoi s'en tenir au sujet de ces Seigneurs des Trois Mondes. Est-ce qu'ils auraient possédé ce culte autrefois et l'auraient oublié aujourd'hui, après l'avoir transmis aux Annamites, chez qui il est en plein épanouissement ? Faudrait-il au contraire penser que Chinois et Annamites l'ont puisé à une source commune ; que les premiers l'auraient peu à peu abandonné ; tandis que les seconds lui auraient donné son développement actuel. Ceci viendrait confirmer notre hypothèse d'une origine commune des Annamites et des Chinois méridionaux.

Il n'y a dans tout cela rien de certain ; et nous sommes autorisés à considérer jusqu'à preuve du contraire,

Si nous laissons tout d'abord à l'écart, le dieu suprême, Ngọc Hoàng, nous trouvons : 1° le roi du monde céleste Vua thiên phủ, à la tête de l'empire céleste; 2° le roi du monde terrestre, Vua địa phủ; 3° Vua thủy phủ, le roi du monde des eaux[1].

---

comme une production originale de la pensée religieuse annamite, le culte dont nous parlons.

Nous devons mentionner toutefois une autre hypothèse dont M. de Groot d'ailleurs a fait justice. L'idée de ces Trois Mondes a paru pouvoir sortir de la conception bouddhique. En Chine l'expression sam kai 三界 désigne, en effet, non seulement les Trois Mondes que nous avons énumérés plus haut, mais encore les trois états par lesquels les saints doivent passer pour parvenir au Nirvana. Mais il ne faut pas se laisser égarer par de telles ressemblances de nom qui n'impliquent nullement une identité des choses désignées. Voici, d'après la doctrine bouddhique ce que sont les sam kai :

1° Le Kama dhata 欲界 monde des voluptés où existent encore forme et matière, le plaisir des sens. La terre en fait partie;

2° Rupa dhata 色界 monde de la forme et de la matière. La matière subsiste et la sensualité disparaît;

3° Arupa dhata 無色界 monde sans forme ni matière. Vestibule du Nirvana.

1. D'après une version un peu différente, l'empire des eaux se trouverait divisé en huit parties soumises chacune à un Roi-Dragon : Long Vương. Ces huit rois seraient réunis sous l'autorité de l'Empereur, père des eaux : Vua cha thủy cung ou encore Thủy tổ long vương le Dragon Roi des eaux. Ce roi serait d'après la légende, le fils aîné de cette première reine d'Annam qui mit au monde en une seule fois cent enfants dont cinquante devinrent les esprits des eaux, Thủy tinh, et cinquante es esprits des montagnes : Sơn tinh.

Immédiatement au-dessous de ces rois sont d'autres dieux, dont le domaine est plus circonscrit et dont l'autorité n'émane que de celle des précédents. Ce sont les cinq Tôn ông ou encore les Ngũ vị tôn ông[1], sortes de délégués chargés de surveiller l'exécution des décisions royales. Leur nombre paraît être déterminé par les cinq points cardinaux, divisions très usuelles; ceci semble bien confirmé par la couleur des costumes portés par chacun d'eux. Le premier délégué porte un vêtement rouge (sud); le deuxième est vêtu de jaune (centre); le troisième de blanc (ouest), le quatrième de noir (nord), le cinquième de bleu (est).

Chacun des trois rois a un ministre spécialement sous ses ordres, un khâm sai, ou représentant chargé d'administrer la circonscription, car, dit-on, les dieux suprêmes du ciel, de la terre et des eaux, n'ont aucun contact direct avec les humains; ils gouvernent de loin, dans le plus complet isolement, tels l'Empereur du peuple d'Annam; ce sont des intermédiaires, délégués du pouvoir central, qui établissent le contact entre le peuple des fidèles et le trône divin. Il y a donc un premier khâm sai chargé de l'administration du monde céleste; un deuxième khâm sai chargé de l'administration du monde terrestre et un troisième khâm sai pour le monde des eaux.

Ces chefs de département ne communiquent pas encore directement avec les agents d'exécution. Nous voyons, en effet, que les ordres d'en haut sont transmis par des espèces de messagers ou courriers; ils ont des

---

1. Tôn ông, votre honorable père, noble, élevé; père, prince.

noms divers dont les plus connus sont ceux de hộ pháp et de sứ giả[1].

Il n'a été parlé jusqu'ici que de trois mondes; or, nous avons dit qu'on prête parfois l'existence à un quatrième. Le système général prend alors le nom de Tứ phủ « Quatre Mondes », et on distingue dans le monde terrestre : l'enfer à qui revient l'appellation Địa phủ et le monde subterrestre ou des montagnes : Nhạc phủ, habité par les humains.

De l'enfer nous n'avons rien à dire ici : c'est une croyance d'origine bouddhique et d'importation chinoise complètement étrangère à tous les systèmes religieux annamites. Même dans la doctrine des Tứ phủ où elle semble avoir trouvé place, elle n'est que mentionnée dans la nomenclature des divers mondes; aucun dogme ni aucun rite ne s'y rapporte. C'est cependant à cause d'elle, selon toutes probabilités, que le monde terrestre des Tam phủ s'est subdivisé; on a pu ainsi introduire, nominalement tout au moins, la conception bouddhique de l'enfer dans le grand système naturiste annamite. Mais à cela s'est bornée toute l'influence de l'apport étranger.

Il semble donc bien que la subdivision du monde terrestre en Địa phủ et Nhạc phủ soit, en somme, toute artificielle. Et ceci expliquerait le défaut de précision dans les détails et les contradictions qui apparaissent dans l'organisation intérieure du deuxième sous-dépar-

---

1. Hộ 護, aider, délivrer, garder. Pháp 法, loi, règle, coutume. On peut traduire : gardiens de la loi. Sứ 使, ambassadeur, envoyé, député, messager. 者 giả, suffixe.

tement : le Nhạc phủ. Nous sommes là, à n'en pas douter, en présence d'une partie de doctrine mal assise et mal venue. A la tête nous trouvons un chef, un Chúa qui n'a pas de titre ni de nom bien déterminé; sous ses ordres sont Tử vi qui préside aux destinées des humains, Nam tào et Bắc đẩu, qui d'autre part sont dits les lieutenants du Dieu suprême et tiennent les registres des naissances et des décès. Eux-mêmes sont assistés d'esprits subalternes, appelés Bộ hạ (serviteurs des mandarins). Dans le même département nous trouvons encore, sans qu'il soit possible d'établir nettement quel est leur degré de dépendance vis-à-vis des autres divinités : Chúa ôn, le roi des épidémies, les Dương niên, génies des années et les Dương canh, génies du cycle. — Chúa ôn a sous ses ordres directs cinq bộ hạ, un pour chacun des points cardinaux. Ils ont chacun un nom et une légende, et sont, paraît-il, d'anciens mandarins déifiés.

Cette première vue d'ensemble sur les Trois Mondes n'embrasse encore en réalité qu'une moitié — et peut-être la moins importante — de tout le système. Nous n'avons vu jusqu'ici, en effet, que des génies mâles. Or, chacun d'eux possède un double féminin, généralement donné comme son épouse; et c'est précisément cet élément féminin qui a pris une telle importance qu'il semble parfois devoir submerger l'élément mâle primitif.

Cette particularité provient sans doute de ce que le culte des Tam phủ est pratiqué surtout par les femmes. Celles-ci ont accentué, en faveur de leur sexe, une tendance naturelle de leur culte[1].

1. On peut se demander pourquoi le culte des Tam phủ est presque exclusivement réservé aux femmes.

Nous remarquons donc à côté des trois rois : du ciel, de l'eau et de la terre, trois reines qu'on appelle communément Bà đức Thánh Mẫu, les Saintes Mères. Ce sont : 1° Bà cửu chùng thiên, déesse des neuf parties du ciel; 2° Bà quinh huê, plus connue sous le nom de Bà Liễu hạnh, déesse de la terre, des forêts et des montagnes; 3° Bà thỏai phủ ou encore Hồ chung cong chúa, déesse des eaux.

Chacune de ces déesses a une légende particulière. Nous ne reproduirons ici que celle de Liễu hạnh, dont la réputation est la plus étendue parmi les adeptes des Tam phủ.

Dans le village de Yên thái, Huyện de Vụ bản, province de Nam Định, existait une famille très honorable du nom de Trần. La femme de Trần accoucha un jour d'une fille d'une très grande beauté. Ses parents étaient

---

Voici l'explication que nous croyons pouvoir donner. Le culte des Tam phủ est un système primitif — on s'en rendra compte progressivement — au-dessus duquel se sont superposés d'autres cultes plus récents ou arrivés à un degré plus élevé de perfection, et pratiqués par les classes les plus élevées, les plus éclairées de la nation. Aussi voyons-nous les hommes abandonner le système des Tam phủ et professer un profond mépris pour ceux d'entre eux qui s'y adonnent encore secrètement. Or, les femmes, qui sont exclues du culte officiel et du culte des ancêtres, ont adopté cette doctrine qui convient bien à leur mentalité sensiblement inférieure à celle des hommes. — D'autre part le culte des Tam phủ tient de très près à la magie, et se trouvant, par ce fait, en antagonisme avec les autres systèmes, plus purement religieux, il était assez naturel qu'il devint le refuge de tous les exclus de la religion proprement dite : les sorciers et les femmes.

heureux d'avoir donné le jour à une si belle enfant; aussi l'élevaient-ils avec des soins jaloux. Lorsqu'elle fut en âge de se marier, elle épousa un nommé Dào Lang et elle mourut quelques années plus tard. Or, libérée par la mort elle retourna à la Cour Céleste, car elle n'était autre qu'une déesse expulsée de la cour de l'Empereur de Jade pour avoir, dans un festin, laissé tomber et se briser un vase précieux. Liễu Hạnh, cependant, retournait souvent sur terre, et elle rencontra ainsi un jeune lettré dans lequel elle reconut son ancien mari, mort depuis, mais qui avait mérité une réincarnation. Elle renoua avec lui et se fit épouser une seconde fois, sans dévoiler cependant sa véritable identité. Le nouveau ménage fut très heureux et eut un fils; le lettré conquit brillamment le grade de Tiên sĩ. Ils étaient au comble du bonheur, lorsque Liễu Hạnh reçut l'ordre de de Ngọc Hoàng d'avoir à retourner au ciel. La déesse fit ses adieux à son mari après lui avoir expliqué leur double personnalité, et elle disparut dans un tourbillon. Un temple lui fut élevé alors dans son village natal où, chaque année, dans la première décade du 5e mois, époque anniversaire de l'ascension de la déesse, un grand concours de population vient lui rendre hommage.

Liễu Hạnh a encore d'autres temples qui lui sont consacrés, notamment dans la province de Thanh hoá, où, chaque année, ont lieu des pèlerinages devenus célèbres.

Après les déesses de grande envergure que nous venons de nommer, il en existe beaucoup d'autres de rangs divers, mais que nous n'énumérerons pas. Nous aurons l'occasion de les reconnaître au passage lorsque nous décrirons les rites du culte. Il suffit, pour le moment,

de dire qu'à peu près à tous les dieux déjà nommés correspondent des déesses ayant des attributions identiques.

On peut dire, en résumé, que les Tam phủ sont la reproduction du monde terrestre, surtout en ce qu'une hiérarchie minutieuse y règne partout. Les génies et les dieux y ont tous un grade; dans les temples, les idoles sont disposées sur des gradins plus ou moins élevés qui marquent ainsi la situation et la puissance respectives de chacune d'elles.

Les dominant tous enfin, nous voyons la divinité suprême dont nous avons parlé dans le chapitre précédent : Ngọc Hoàng, l'Empereur de Jade[1].

II

Nous allons entrer maintenant dans le détail des cérémonies du Culte des Trois Mondes.

Cette doctrine étant professée presque exclusivement par les femmes, le clergé est surtout féminin. Les prêtresses en sont appelées : Bà đồng ou cô đồng[2].

Elles se recrutent d'une manière toute particulière. Certaines femmes ont parfois des rêves bizarres dans

---

1. Dans les mythologies annamite et chinoise, on dit de tout ce qui représente la forme la plus sublime de la matière que c'est « de jade ». On désigne sous ce nom différentes sortes de pierres : néphrite, jaspe, agathe; c'est le symbole du pur, du parfait, parce qu'anciennement la pierre la plus rare, la plus précieuse. De nos jours encore le jade est très cher en Chine et en Annam.

2. Bà; cô : femme; fille. Đồng, médium.

lesquels elles croient passer un fleuve en volant, grimper sur les arbres, gravir une montagne. C'est qu'elles sont marquées pour devenir les médiums de quelque esprit. A partir de ce moment, leur santé s'altère, et elles doivent pour se rétablir aller dans un temple porter des offrandes aux Chư vị. Si elles ne guérissent pas elles vont consulter un devin qui leur dit si elles sont bien en effet possédées par un esprit, si elles ont été élues : bát đồng linh. Dans l'affirmative, elles doivent acheter un brûle-parfums spécial (bát phù hương sorte de vase rempli de terre où l'on plante les baguettes d'encens, et vont le porter au temple. Elles donnent à la gardienne du temple qui procédera à la cérémonie d'initiation une pièce de coton et trois piastres avec lesquelles sont achetées diverses offrandes et payé un diseur d'oraisons, un chầu văn. Lorsque tout est disposé, la néophythe met son pot à encens sur un plateau et se pose le tout sur la tête. Elle s'accroupit devant l'autel et se livre à ce mouvement de giration de la tête particulier à tous les médiums et qu'on appelle đảo đầu. On dépose ensuite le vase sur l'autel après y avoir inscrit le nom de l'esprit à qui il est destiné. La néophythe est alors consacrée. Elle peut rentrer chez elle, mais doit revenir à certaines époques déterminées se prosterner et brûler des baguettes sans oublier d'apporter chaque fois quelques pièces blanches pour la gardienne du temple. C'est ce qui s'appelle : đẻ giả tiền hương « rembourser le prix de l'encens ».

La profession de đồng est peu considérée; les jeunes filles qui l'exercent ne trouvent que rarement à se marier; aussi beaucoup d'élues font-elles tout ce qu'elles peuvent — il y a toujours des accommodements avec le ciel — pour n'officier qu'une fois par an. Si leurs of-

frandes sont suffisamment riches et abondantes l'esprit se déclare satisfait et la néophythe peut vaquer à ses occupations ordinaires. Quant à celles que l'esprit ne renonce pas à vouloir s'attacher, il leur sera interdit de se marier; elles peuvent bien demander au génie l'autorisation de prendre un époux, mais cela leur est très rarement accordé. Si quelqu'un les demande en mariage, possédées tout à coup elles deviennent comme folles et injurient ou frappent le prétendant. Si elles sont déjà mariées, il est bien rare qu'elles conservent leur mari. Leur caractère devient, en effet, difficile, changeant, irrésolu; elles ne sont plus maîtresses de leurs actes ni de leurs paroles; elles ne peuvent plus travailler ou se livrer à un commerce quelconque; et ceci est très grave pour un ménage annamite où c'est le plus souvent la femme qui subvient aux besoins de toute la famille.

Ainsi qu'il fallait s'y attendre avec l'Annamite qui possède un sentiment profond de la hiérarchie, il y a parmi les bà đồng des classes et des degrés nettement définis. Il y a : 1° les đồng tứ phủ qui peuvent présider les cérémonies en l'honneur des esprits des quatre régions de l'univers; 2° les đồng tam phủ, qui célèbrent les cérémonies dites des Trois Mondes; 3° les đồng các ông hoàng, en qui peuvent s'incarner les esprits ayant le titre de Prince : Hoàng; 4° les đồng các bà chúa qui reçoivent les princesses : Bà chúa; 5° les đồng các bà thường, đồng các ông thường qui n'ont commerce qu'avec des génies ou des déesses ordinaires : thường, c'est-à-dire sans dignités; les đồng cậu quân en qui s'incarnent des esprits enfantins et qui agissent alors comme de petits enfants, demandant des gâteaux, balbutiant, riant, pleurant tour à tour.

Les deux premières classes ne comprennent à peu près

que des professionnelles; c'est parmi elles que sont recrutées les gardiennes de temples; elles demeurent dans un sanctuaire qu'elles entretiennent soit à leurs frais, soit aux frais d'une communauté ou d'un village; elles disent aussi la bonne aventure par l'examen de la feuille de bétel (xem giầu không), de la branche de pêcher (xem cành lộc), des physionomies (xem tướng), des baguettes (xem số), etc. Au-dessus de ces diverses catégories de bà-đồng sont des Grandes-Prêtresses, appelées Bà đồng quan, qui gouvernent toute une circonscription dans les limites de laquelle les bà-đồng ordinaires leur doivent obéissance[1].

Les Bà đồng quan sont désignées chaque année dans des réunions spéciales, sortes de congrès de toutes les bà đồng qui ont lieu dans un des grands temples du Tonkin consacrés aux esprits des Tam phủ. Le 7e jour du 2e mois, les Bà đồng se rendent au lieu fixé; arrivées au temple elles revêtent l'habit et le turban de couleur (áo khăn mùi)[2] et se ceignent du chàng mạng, cordelettes d'un centimètre de diamètre recouvertes d'un fil de soie de quatre couleurs différentes et qui se portent par dessus les vêtements, croisées en baudrier sur la poitrine. Chacune d'elles se présente devant les autels, y dépose l'or et l'encens, s'accroupit et invoque les esprits. L'un d'eux s'incarne bientôt et on voit la bà đồng danser en agitant les bras, sauter, crier très fort, etc. Cela s'appelle : làm việc quan « remplir ses fonctions

1. Il ne m'a pas été possible de savoir exactement quelles étaient ces circonscriptions. Leur délimitation paraît assez indéterminée.

2. Chaque esprit a ses couleurs que doivent porter ses médiums.

officielles ». La danse terminée, la prêtresse fait visite aux notables du village à qui elle apporte une certaine somme; ceux-ci en échange lui donnent des gâteaux de huit sortes différentes : bánh giầy, bánh oằn, etc. Ce rite a nom : ban lộc của thánh cho (donner le bonheur).

Le lendemain toutes les bà đồng se réunissent au temple y compris les Bà đồng quan dont expire le mandat. Les candidates au ... généralat consultent alors les sorts au moyen des sapèques (xin âm dương)[1]. La bà đồng désignée par l'esprit (đồng quan đỗ[2]) est alors proclamée; les adeptes se cotisent pour offrir à la nouvelle élue des cadeaux en manière de félicitations (đồ mừng) : vêtements, turbans, palanquin, parasol, sabres, etc.

La Bà đồng quan doit résider dans le temple du chef-lieu de sa circonscription; elle est la gardienne attitrée de ce temple; elle y préside les grandes cérémonies. Elle administre aussi sa circonscription; elle y accomplit des tournées; mais elle ne paraît pas cependant avoir des attributions administratives bien déterminées. Elle reçoit surtout les hommages de toutes les bà đồng et des fidèles sous forme de cadeaux à l'entrée de chaque saison. — Si la Bà đồng meurt en exercice, elle est provisoirement remplacée dans ses fonctions par une bà đồng des environs du chef-lieu, jusqu'au moment où une

1. Il est difficile de savoir comment s'effectue exactement cette désignation. Les fidèles qu'on interroge là-dessus donnent des versions différentes; d'autre part, il est à peu près impossible d'assister à ce genre d'élection.

2. Đỗ : reçue à l'examen.

nouvelle dignitaire est régulièrement désignée lors de la fête annuelle[1].

Le culte des Tam phủ ne se rend pas toujours dans des temples; on peut dire que c'est le plus souvent en plein air que sont élevés les autels. Tels sont les cây hương qu'on trouve dans la cour de beaucoup de maisons.

Nous avons dit précédemment que les Chư vị étaient recrutés parmi les âmes des morts sans postérité. Nous nous trouvons donc ici en présence d'une sorte de culte des morts qui prend parfois un certain caractère familial. Lorsque dans une maison, des ancêtres sont morts sans postérité, ou lorsque quelqu'un de la famille a été élu par un esprit, on élève au milieu de la cour un cây hương. Selon les moyens de la famille, on l'établit en bois ou en briques; le cây hương, se compose d'un piquet fiché en terre, de 1m,50 à 2 mètres de hauteur sur le sommet duquel est fixée à plat une planchette carrée de 40 à 50 centimètres de côté environ, sur laquelle on dispose le ou les pots à encens, selon que l'on a à honorer un ou plusieurs esprits. Le cây hương en maçonnerie figure généralement une sorte de maisonnette ou de petit kiosque composé d'une toiture aux pointes relevées, soutenues par quatre colonnes, le tout posé sur un socle de 2 mètres de haut environ, parfois adossé au mur, mais toujours dans la cour. Dans le bas du socle, au niveau du sol, est pratiquée une niche où est sculpté ou peint de façon naïve un tigre, ông hổ, destiné à conjurer les fantômes et à protéger la maison et ses habitants.

Tous les matins et tous les soirs, avant le coucher et

1. Tous les détails de cette organisation sont fixés par la tradition orale; il n'existe dans le culte des Tam phủ aucune tradition écrite sur les dogmes, le rituel, etc.

après le lever du soleil, on doit venir allumer des baguettes d'encens. Le 1er et le 15 de chaque mois, on dispose sur le petit autel des offrandes consistant en fleurs, encens, bétel, riz gluant cuit et fruits. On ajoute parfois, si la disposition et les dimensions du cây hương le permettent, des vêtements, chapeaux, souliers, un coffret, etc., le tout en papier.

Dans le temple nous retrouvons à peu près les mêmes éléments sur une plus grande échelle. Voici la description d'un des plus importants : celui de Phù giầy, province de Nam Định, dédié à Liễu Hạnh.

A l'entrée, de chaque côté de l'édifice, sont deux cây-hương avec l'image du tigre, placés à l'ombre de deux énormes banians. Un large péristyle, élevé de quelques marches, donne accès dans la première partie du bâtiment dont la façade, soutenue par six colonnes de bois est complètement ouverte. C'est une manière d'énorme vestibule, coupé de colonnades, fermé sur trois faces, garni sur les deux côtés de lits de camp où peuvent prendre place des centaines de fidèles. Cette première nef comprend transversalement trois travées : la travée centrale se prolonge en un deuxième bâtiment disposé à angles droits avec le premier, le temple affectant dans son ensemble la forme d'un T renversé.

Au milieu du vestibule, dans l'allée centrale, sont disposés, les uns derrière les autres, dans le sens de la profondeur, trois grands autels. Le premier est couvert de brûle-parfums, de cây vàng « arbres d'or » rangés autour d'un grand fauteuil en bois laqué où est posé le bonnet de cérémonie en carton doré du Dương niên de l'année courante. Le deuxième autel est en pierre; il est très bas et sert à recevoir les offrandes aux jours de grandes cérémonies. Enfin dans le fond, adossé à une

cloison en bois ajouré qui sépare la première nef transversale de la deuxième nef longitudinale, est un troisième autel sur lequel sont rangés un grand fauteuil vide et des objets votifs, bonnets, souliers en papier, etc., renfermés dans de petites vitrines. Chaque autel est encadré de parasols rouges, d'emblèmes de procession, de drapeaux parmi lesquels ceux des cinq éléments, des armes, etc.

Pénétrons maintenant dans la deuxième nef. En temps ordinaire, c'est-à-dire en dehors des jours de grande cérémonie où la cloison à jour disparaît, on y accède par un des côtés, en traversant les communs : habitation des bà đồng, cuisine où sont préparés les mets d'offrande, etc. L'entrée n'en est pas libre comme celle de la première nef. Il faut y avoir à faire, notamment à se prosterner devant la divinité pour lui demander une faveur quelconque. C'est de plus, tête et pieds nus qu'il faut se présenter devant les autels. Ceux-ci sont au nombre de quatre, entassés dans un espace relativement restreint. L'autel central, très grand, est réservé à la Bà đức Thánh mẫu, à la Sainte Mère, dont il est défendu de prononcer le nom. Sur un siège laqué trône une tablette, couverte d'une grande étoffe de soie rouge et surmontée d'un bonnet de cérémonie. C'est la tablette où sont inscrits les titres de Liễu hạnh, la divinité du lieu. Tout autour, sont des « arbres d'or » en papier et des coupes de fruits. A droite et à gauche, de petits autels dédiés aux ancêtres de la Sainte mère. Enfin en arrière, dans l'obscurité plus profonde, un dernier autel réservé aux quatre servantes de Liễu hạnh, les tứ vị ou « quatre esprits ».

Ce sont là les seules parties accessibles aux fidèles; mais il y a encore, tout au fond de la deuxième nef, le

sanctuaire[1], véritable demeure de la déesse où seule la bà đồng quan peut pénétrer le 1er et le 15 de chaque mois pour renouveler l'encens et les offrandes. Là se trouve, paraît-il, une statue de la Sainte mère. Je n'ai pu avoir aucun autre renseignement à ce sujet.

Lorsqu'un homme riche a quelque malade chez lui, il va dans le temple d'une Chư vị réputée pour sa puissance et demande à la Bà đồng de faire des prières pour obtenir le rétablissement du malade. Il doit apporter des lingots d'or en papier et de l'encens et donner à la prêtresse quelques piastres pour une cérémonie propitiatoire. Les offrandes consistent en or, encens, bétel, arec, tablettes rondes de riz gluant cuit et quatre ou cinq plateaux de mets maigres ou gras.

La bà đồng fait venir un diseur d'oraisons (chầu văn) et s'apprête à officier (ngồi đồng). Comme dès le début on ne sait pas encore quel esprit viendra s'incarner dans le corps de la bà đồng, le chầu văn dit une oraison pouvant s'adresser à tous les esprits. Au moment où la prêtresse s'accroupit pour recevoir l'esprit, elle se couvre la tête d'un voile de crépon rouge, puis reste immobile. Des deux côtés se tiennent deux servants qui prient pour la famille du malade. Lorsqu'on voit la bà đồng commencer avec le haut du corps et la tête son

---

1. Le sanctuaire est désigné sous le nom de Chính phủ 正府 premier palais. Les autres parties du temple s'appellent : đệ nhị cung 第二宮 deuxième palais (deuxième partie de la nef longitudinale en avant du sanctuaire) ; troisième, quatrième et cinquième cung, ces trois dernières correspondant aux trois divisions de la première nef du vestibule.

mouvement de rotation, on sait que l'esprit est sur le point de s'incarner; les deux servants prient alors avec plus de ferveur. Au moment où le génie s'incarne, la bà đồng pousse un cri, et alors un des aides enlève le voile rouge qui recouvre la tête de la bà đồng; puis cette dernière fait avec les doigts un signe convenu pour faire savoir quelle sorte d'esprit s'est incarné en elle; elle lève un doigt pour une déesse de première classe, deux doigts pour une déesse de deuxième catégorie, etc. Le chầu văn dit alors l'oraison spéciale à cette déesse. Un des servants apporte une cuvette d'eau pour laver le visage à la prêtresse qu'il vêt et coiffe ensuite aux couleurs de l'esprit incarné.

Ces préparatifs terminés, la bà đồng recommence à se mouvoir et les aides se remettent à prier. C'est alors que la prêtresse, inspirée par l'esprit, dit la cause de la maladie de celui pour qui la cérémonie est célébrée. Ce dernier s'agenouille et prie à son tour. Si le malade a manqué de quelque façon à une divinité, la prêtresse le fera savoir et la famille devra présenter des offrandes expiatoires à cette divinité. Si cette dernière était une autre que celle qui s'est incarnée, on devra lui demander d'intercéder auprès de la première pour obtenir le pardon. Lorsque le pardon est accordé, la prêtresse ordonne qu'il soit délivré au malade un bùa sur lequel est tracée une formule magique; on y joint souvent de la cendre d'encens et de l'eau bénite. Le bùa doit être brûlé et ses résidus, mêlés à la cendre et délayés dans l'eau, sont absorbés par le malade.

Une mention spéciale doit être réservée ici aux accessoires que nous venons de nommer, car ils ont une grande importance dans le culte des Tam phủ.

1° Les bùa. — Ils sont généralement confectionnés avec du papier de couleur blanche, jaune ou rouge. Les feuilles, couvertes des grimoires que l'on sait, n'ont d'efficacité qu'autant que l'esprit leur a communiqué un peu de sa puissance. A cet effet, on les a placées sur l'autel et on a invoqué le génie ou la déesse. Les destinations de ces bùa sont nombreuses : ils peuvent être avalés ou portés autour du cou, suspendus par un cordon, tels des scapulaires; d'autres sont collés aux murs des maisons ou dans le fond des chapeaux; ce sont surtout les femmes qui en usent de cette dernière manière[1].

2° Nước thải. — C'est l'eau qui a été offerte au génie et qui, par conséquent, se trouve consacrée, hors de l'usage courant. C'est cette dernière signification qui est exprimée par le mot thải : réformé, hors de service[2]. L'eau qu'on destine aux offrandes est généralement de l'eau de pluie recueillie dans une toile blanche tendue en l'air. Tous les soirs, lorsqu'on allume l'encens, on prend un bol de cette eau qu'on dépose sur les autels, en retirant l'eau de la veille. Celle-ci ne peut être jetée, elle est sacrée, bénite, dirions-nous. On la conserve

---

1. On croit communément en Annam que les chapeaux, ceux des femmes en particulier, sont un refuge de prédilection pour les ma, ces esprits ayant l'habitude, pour s'incarner, de se poser sur la tête : đội linh. C'est pourquoi on ne prête son chapeau à personne, de crainte qu'il ne devienne le véhicule de mauvaises influences. Lorsqu'on va chez quelqu'un on doit veiller aussi, à ne pas déposer son chapeau dans un coin obscur; un ma xó pourrait s'y introduire.

2. On dit par exemple : Thải lính, exempter quelqu'un du service militaire, le réformer.

donc précieusement; elle a des propriétés puissantes; elle confère à ceux qui la boivent la santé et le bonheur, étant, en effet, un excellent agent d'exorcisme.

3° Tàn hương. — La cendre d'encens est également efficace dans certains cas comme les maladies. On la conserve donc pour la distribuer le cas échéant, aux fidèles.

Reprenons maintenant notre cérémonie au point où nous en étions resté.

L'esprit, ayant fait connaître ses prescriptions par la voix de son médium, n'a plus qu'à se retirer; on voit alors la bà đồng lever les deux bras au ciel, les mains jointes; elle pousse un grand cri et tombe sans connaissance. Ses aides la relèvent, la font revenir à elle; la séance est terminée.

A partir de ce moment, la famille du malade peut compter sur les bons offices de la prêtresse qui priera jour et nuit en faveur de son client. Mais il faudra aussi retourner souvent au temple pour chercher d'autres amulettes, de l'encens, etc. Le malade devra, pendant cette période, s'abstenir de prendre aucun médicament; s'il n'observait pas cette prescription son mal s'aggraverait infailliblement.

Voici maintenant quel est le dispositif employé pour célébrer une cérémonie telle que celle qui vient d'être décrite. On établit un autel principal réservé au Đức vua cha, Ngọc Hoàng, et sur lequel on dispose un bonnet de cérémonie doré, des lingots d'or, de l'encens, des fleurs, du riz, des fruits, etc. Un deuxième autel est préparé pour les trois grands rois du Ciel, de la Terre et des Eaux; trois bonnets de couleur différente y sont

placés : un rouge pour le Vua thiên phù ; un vert pour le Vua địa phù ; un blanc pour le Vua thủy phù. Les trois Saintes Mères ont également leur autel ; trois robes leur sont destinées : une rouge pour la Reine des Neuf parties du Ciel, une verte pour la Reine de la Terre, une blanche pour la Reine des Eaux.

Ce sont là les trois autels principaux qui justifient le nom de Lễ Tam phù donné à la cérémonie. Cependant d'autres autels secondaires sont ajoutés au premier pour les génies subalternes : Tôn ông, Khâm sai, etc.

Les objets votifs devant garnir les autels sont, outre les bonnets, des chaussures, des vêtements ; on se procure encore une jarre à gros ventre (cái chum) en papier, un vase à vin (cái trình), une puisette (cái gáo) et quatre cuvettes. Des animaux, également en papier, sont disposés devant les autels : un serpent blanc pour le roi des eaux ; deux serpents à trois têtes d'homme pour les rois du ciel et de la terre ; un sampan, un buffle et un cheval.

Telle est l'ordonnance de la cérémonie dite Lễ Tam phù ou des Trois Mondes. C'est celle qui est célébrée le plus fréquemment. Le rite Tứ phù ou « des Quatre Mondes », n'est pratiqué que dans certains cas assez rares, notamment lorsqu'il s'agit de sauver de la mort un malade en danger ou une personne désignée pour mourir dans l'année. Dans ce cas il est naturel qu'on fasse aux dieux infernaux une part aux offrandes. Nous voyons en conséquence, quatre autels principaux au lieu de trois. Les offrandes sont les mêmes que précédemment ; il faut seulement y ajouter quatre hommes en papier, un pour chacun des Esprits Rois, quatre pièces de cotonnade ou de soie de couleur différente et qui doivent servir de pont à l'âme de chacun des man-

nequins[1]. On ajoute des œufs au nombre de sept ou neuf, suivant que la personne à sauver est un homme ou une femme. Ces œufs sont destinés à racheter l'âme du malade; on suppose qu'ils contiennent chacun un germe de vie pouvant tenir lieu de l'âme (c'est-à-dire des 7 ou 9 viá) que le génie veut ravir.

Outre les cérémonies auxquelles il est procédé sur la demande des fidèles, il en est d'autres qui sont célébrées à des époques régulières. C'est ainsi que le 1er et le 15 de chaque mois, c'est-à-dire à la nouvelle et à la pleine lune, les bà đồng préparent dans les temples les offrandes ordinaires : fleurs, fruits, arec, bétel, etc. Il n'y a pas toutefois, à ces moments là, de séance d'incarnation. Les prêtresses ne sont tenues d'appeler les esprits qu'aux fêtes du printemps, de l'été et de l'automne. Des bonnets sont offerts ce jour là aux génies.

D'autres cérémonies, mais avec séance d'incarnation, ont lieu aux fêtes suivantes : le 3e jour du 3e mois, le 5e jour du 5e mois, le 15e jour du 7e mois, le 9e jour du 9e mois, le 10e jour du 10e mois, le 23 du 12e mois et le 1er jour de l'année. Ce sont toutes là des fêtes dont nous avons parlé précédemment. Ces jours là on doit offrir le cỗ cúng, c'est-à-dire le festin où figurent tous les mets d'offrandes. La plus grande de toutes ces fêtes est celle du 7e mois célébrée en l'honneur des âmes errantes; on voit alors figurer devant les autels des vêtements en papier, des gâteaux et mets de toutes sortes, des sampans en papier, des éléphants, des chevaux, etc.

A ces fêtes il faut ajouter encore celle de la grande réunion annuelle qui a lieu pour l'élection de la Bà đồng

1. Les âmes se rendant aux enfers doivent franchir un pont. Cette croyance a été empruntée au Bouddhisme.

quan. Nous avons déjà indiqué les préliminaires de la cérémonie; voici maintenant les scènes qui s'y déroulent. Toutes les bà đồng et cô đồng réunies au temple autour de leurs chefs, celles-ci leur distribuent des sapèques porte-bonheur (tiền lộc) et des bùa. Lorsque la nuit est complète, la Bà đồng quan invoque les Saintes Mères et les prie de s'incarner en elle pour lui faire savoir si l'année sera heureuse. Dès que l'une des Thánh mẫu a manifesté sa présence, la Bà đồng quan en qui elle s'est incarnée prend des sapèques et les jette autour d'elle. Les assistants les ramassent et comptent en même temps combien sont tombées du côté pile et combien du côté face. Si le nombre face l'emporte sur le nombre pile, ou si les deux nombres sont égaux, l'année sera prospère; elle sera mauvaise dans le cas contraire; il faudra craindre alors les épidémies et les mauvaises récoltes, et se munir en conséquence d'amulettes ou de porte-bonheur.

Une autre scène fréquente pendant ces réunions est l'arrivée de quelque jeune enfant dont un esprit s'est brusquement emparé et qui vient au temple poussé par une force surnaturelle; on l'interroge, il ne répond pas; il reste plusieurs jours sans manger autre chose que des fleurs, ni boire autre chose que de l'eau. Lorsque de pareils cas de possession se produisent, les possédés peuvent prédire exactement et avec les plus grands détails ce qui se passera dans l'année; on dit alors que les Saintes Mères ont eu pitié des humains et qu'elles les avertissent par ce moyen pour qu'ils puissent prendre des précautions en conséquence.

On sait que tous les cultes ne se célèbrent pas seulement à l'intérieur des temples; ils comportent aussi des

manifestations extérieures telles que les processions. Leur but est le même que celui des cérémonies ordinaires : il s'agit d'obtenir de la divinité une faveur quelconque; mais ce n'est plus tel ou tel particulier qui est intéressé à l'obtention de la grâce, c'est une communauté entière; il s'agit d'obtenir un bienfait général : cessation d'une épidémie, de la sécheresse, etc.

Dans le culte des Tam phủ les processions ont un caractère tout à fait original Lorsque dans un village la population éprouve le besoin de recourir à un génie des Trois Mondes, les notables ou les chefs de quartier vont demander au temple de prêter le brancard de procession (kiệu thánh) qui sera porté à travers les rues par les adeptes : các con hương đệ tử « les disciples et enfants de l'encens ». Lorsque la procession est décidée, la bà đồng envoie un serviteur porter aux fidèles une chique de bétel qui tient lieu de convocation; toutes celles qui doivent prendre part au cortège sont tenues d'être pures : elles se baigneront et éviteront toute relation sexuelle. Le jour de la procession elles revêtent leur robe et leur turban de couleur et se rendent au temple où s'organise le cortège : telles cô đồng porteront le brancard; d'autres les tables à offrandes ou une jarre pleine d'eau; d'autres encore le palanquin dans lequel prend place l'ordonnatrice du cortège; seize cô portent sur leurs épaules le brancard où est posée sur un fauteuil la tablette du génie; seize autres marchent derrière pour remplacer les premières lorsque celles-ci seront fatiguées. Huit fidèles portent les bát bửu[1] et huit autres les đồ lỗ-

1. Les bát bửu sont des emblèmes en bois sculpté fixés au bout d'une hampe. Ce sont : 1° les deux flûtes accouplées; 2° la guitare; 3° le tam-tam de pierre; ces trois

bộ[1]. Derrière le palanquin de la Bà đồng sont les porteuses de pipes, de crachoirs, boîtes à bétel, etc. Enfin, suivent les coolies portant les drapeaux, étendards et autres objets : victuailles notamment, car les processions durant parfois très longtemps, il faut que chacun puisse se restaurer sans interrompre la marche du cortège.

Sur le passage de la procession, les familles vouées aux Chư vị pavoisent, élèvent devant leurs portes de petits autels improvisés, et brûlent des pétards. Lorsque l'esprit est satisfait de sa réception, il manifeste sa joie en faisant mouvoir de manière désordonnée le brancard qui porte sa tablette. Cela s'appelle : kiệu bây[2]. C'est un spectacle inoubliable pour qui l'a vu une fois; les malheureuses femmes qui soutiennent la grosse et lourde machine, vont criant, soufflant, suant, sautant en l'air, se courbant vers la terre, faisant d'énormes embardées

---

instruments symbolisent la musique dont le caractère sacré est indiqué par tous les classiques; 4° la corbeille à fleurs symbolisant le réveil de la nature au printemps; 5° le livre, emblème de la science, de la sagesse; 6° les tablettes littéraires; 7° l'éventail figurant la brise légère, la grâce féminine; 8° la calebasse symbole d'abondance, de richesse.

1. Ce sont les objets (đồ) que portent les serviteurs ou gardes des mandarins (lỗ-bộ). Ce sont des armes en bois : sabres, haches; ou des emblèmes : main tenant un pinceau (pouvoir civil); un poing fermé (pouvoir militaire); des tablettes de bois laqué rouge portent des inscriptions : « Faites place » ou « Prenez une attitude respectueuse ».

2. Littéralement : brancard volant. C'est l'expression employée par les Bà đồng. Le peuple emploie un mot plus ordinaire : Kiệu quay, de : quay : tourner, pirouetter.

comme poussées par une force inconnue. Elles racontent qu'elles essaient parfois de maîtriser les mouvements du brancard, mais qu'elles ne peuvent y parvenir; elles sont entraînées malgré elles.

III

En présence d'une organisation religieuse aussi compliquée que celle des Annamites, d'un aussi grand nombre de sectes et de cultes, il ne suffit pas de décrire simplement un système, il faut encore indiquer quelle est sa situation vis-à-vis des systèmes concurrents. Il y a là, au point de vue sociologique, des indications qui permettent d'assigner à ces diverses manifestations, leur place, leur degré d'élévation dans l'échelle de l'évolution religieuse.

Nous avons dit déjà que le culte des Tam phủ est à peu près exclusivement professé par les femmes et comme tel très déconsidéré. Ce premier détail nous révèle déjà — étant donnée la situation sociale de la femme — un certain caractère d'infériorité vis-à-vis des systèmes professés par les groupes d'une position sociale supérieure. Un homme qui se respecte n'aura non seulement jamais recours aux divinités des Trois Mondes, mais encore il ne permettra pas aux femmes de sa famille de se livrer aux pratiques de ce culte.

Un autre point de repère nous est donné par l'antagonisme existant d'autre part entre les sectateurs des Tam phủ et les sorciers. Nous lisons dans une invocation à une déesse Khâm sai de la Reine des Eaux, le passage suivant : « Il est interdit de s'adresser à ces magiciens qui, armés d'un rotin et d'un marteau, pré-

tendent contraindre brutalement les esprits; ils ne peuvent en réalité exécuter une chose semblable; les cérémonies qu'ils font dans ce but restent sans effet. A l'invocation du sorcier la déesse ne répond pas et continue à rendre malade la personne qu'elle possède ». Les Chư vị, comme tous les dieux, ont conscience de leur souveraineté, de leur force; elles ne souffrent pas qu'on empiète sur leurs attributions; ce serait diminuer leur autorité.

Nous voyons donc que le culte de Tam phủ n'appartient plus à la magie, il en est à peu près dégagé; il se tient au-dessus d'elle, mais immédiatement au-dessus, pas très haut, car ses rites contiennent encore beaucoup de réminiscences magiques.

Nous disions d'autre part tout à l'heure que, à leur tour, les adeptes des Chư vị étaient répudiés par les adeptes de doctrines supérieures. Nous faisions ainsi allusion surtout à l'antagonisme entre la doctrine des Trois Mondes et celle de Hưng đạo dont nous parlerons dans un prochain chapitre. Voici dans toute sa saveur, l'exposé de cet antagonisme fait par un Annamite : « Parmi les Chư vị, il y a beaucoup d'esprits subalternes, mâles ou femelles, que les Saintes Mères tolèrent, malgré qu'ils fassent beaucoup de mal aux hommes. Mais il arrive souvent que les gens malades demandent à Hưng đạo de les débarrasser de ces esprits malfaisants. Le Saint convoque alors les coupables et les Saintes Mères ne peuvent s'opposer à ce qu'ils comparaissent à son audience. Là, il les fait torturer et leur arrache la promesse de ne plus tourmenter personne ». — « On dit encore que lorsqu'une femme vouée aux Chư vị abandonne leur culte pour celui de Hưng đạo, elle tombe gravement malade et qu'elle meurt si

elle ne revient pas à sa première croyance. C'est la punition de son apostasie. Mais par contre, si une fidèle de Hưng đạo se convertit à la doctrine des Chư vị, le Saint magnanime, ne daigne pas les punir ».

Ce dernier trait nous fait toucher une autre marque de la supériorité de la doctrine de Hưng đạo sur celle des Tam phủ. La morale, inhérente à tout système religieux, s'y est adoucie. Le besoin de la vengeance disparaît et fait place à la bonté. Ce sentiment est très apparent dans les dogmes et les invocations de cette nouvelle secte. C'est ainsi qu'il est interdit de présenter sur l'autel des animaux morts; il est recommandé aux fidèles d'être bons époux, bons pères, etc.

Nous ne faisons ici qu'indiquer cette tendance qui sera analysée plus longuement dans le deuxième volume de cet ouvrage lorsque nous étudierons la morale annamite. Nous avons voulu seulement montrer à quel degré de mentalité religieuse correspond le système des Tam phủ. Il prend logiquement place immédiatement au-dessus de la magie et tout au bas de l'échelle des divers systèmes religieux annamites.

Ceci n'est vrai toutefois qu'autant qu'on l'applique à la doctrine des Trois Mondes en tant que système polythéiste. Car il nous faut maintenant dégager une tendance nouvelle très remarquable de ce culte. Celui-ci paraît en effet évoluer actuellement vers le monothéisme; la divinité suprême, Ngọc Hoàng, prend un caractère tout nouveau par lequel la doctrine toute entière pourrait se trouver transformée, régénérée, et recouvrer l'autorité qu'elle est en train de perdre entre les mains des femmes et des sorciers.

Un livre récent, — il est daté de l'année Giáp thìn

du règne de Thành Thái (1904)[1] — nous donne sur cette évolution des indications précieuses. Notons d'abord que Ngọc Hoàng, dans la conception nouvelle, ne présente plus aucun caractère anthropomorphique; on le définit : « une matière lumineuse dans le ciel ». On pourrait voir là, sans doute, une réminiscence de l'ancienne personnification du soleil; mais on est bientôt détrompé, car cette matière est dite posséder dans ses attributs : l'omniscience, la raison suprême. De plus « sa puissance dépasse celle de l'homme, du ciel et de la terre ». C'est par elle que l'univers a été créé. Il y a là, on le voit, une très grande divergence avec la théorie cosmogonique rapportée au début de cet ouvrage. Mais où la nouvelle doctrine se sépare le plus des doctrines anciennes, c'est lorsqu'elle admet que tous les fidèles peuvent invoquer Ngọc Hoàng, lui adresser directement des prières et lui offrir des sacrifices. C'est une innovation d'une portée et d'une audace exceptionnelles. Qu'il s'agisse de la divinité suprême des cultes officiels ou de celle du culte populaire des Tam phủ, l'impossibilité est toujours la même pour le vulgaire d'entrer en communication avec elles. Au Thượng đế, c'est l'empereur seul qui peut offrir le culte; quant à Ngọc Hoàng, il vit dans un isolement superbe, tel l'empereur terrestre; il agit de loin par l'intermédiaire d'une infinité de délégués qui seuls ont directement affaire aux hommes.

Voici maintenant ce que dit le livre de Ngọc Hoàng : « On récite les prières à Ngọc Hoàng dans un temple, un đình ou un endroit propre de la maison; on dispose

1. Kinh đức Ngọc Hoàng. Livre de prières du Saint Ngọc Hoàng.

un autel sur lequel on offre l'encens... Après s'être rincé la bouche on prononce l'oraison suivante : « La fumée de cet encens parviendra jusqu'à la troisième planète, j'invoque Ngọc Hoàng et je crois le voir apparaître devant moi ». Le rituel donne de nombreux détails sur la manière dont doivent être prononcées les prières; celles-ci ont une forme déterminée et comprennent vingt-quatre articles qui ne sont en réalité pour la plupart que des sentences relatives à l'existence et à la nature de l'âme; mais elles ont une efficacité toute particulière. « Celui qui les aura répétées mille fois jouira de la santé. Celui qui les aura répétées dix mille fois, sera très saint et s'envolera au palais céleste. » — « Les prières de Ngọc Hoàng ont la faculté de faire disparaître la peste, de guérir les maladies; elles donnent à celui qui les récite la longévité et de nombreux enfants. »

De telles prières se rapprochent beaucoup encore, sans doute, de l'incantation. Elles marquent cependant un progrès très sensible dans l'évolution religieuse annamite. Le formalisme y est encore prépondérant; mais on y rencontre des formules qui ressemblent déjà aux invocations chrétiennes : « Nous prions Votre Sainteté d'avoir pitié de nous et d'exaucer nos vœux, car votre cœur est vaste comme le ciel et la terre, et resplendissant comme la lune et le soleil ».

Il y a là l'élément essentiel d'une religion monothéiste: un dieu tout puissant qui représente l'univers et qui cependant reste accessible à tous. Ces germes se développeront-ils suffisamment pour étouffer le polythéisme envahissant qui reste encore la caractéristique de la pensée religieuse annamite? C'est là un problème auquel l'avenir seul pourra répondre.

CHAPITRE III

Les cultes officiels.

Si la religion a été constituée *par* la société et à son image elle a, d'autre part, été créée *pour* la société, en vue de ses besoins. La religion, comme sa mère, la magie, est la science du bonheur des peuples et des individus; elle exprime et exauce les désirs des uns et des autres C'est sa grande raison d'être. Et si, dans le vaste ensemble qu'on appelle une religion, il existe des doctrines différentes, des systèmes divers, chacun d'eux correspond à un aspect différent des besoins humains.

Nous venons de décrire une première doctrine religieuse : celle des Tam phù. Nous allons voir que le naturisme a inspiré une autre doctrine : un culte agraire, officiel celui-ci, le premier étant au contraire essentiellement populaire.

Comme les deux systèmes existent simultanément en Annam et peuvent avoir les mêmes adeptes, il faut comme nous le disons plus haut, qu'ils répondent à des nécessités diverses. Dans le culte des Tam phù, les divinités sont surtout en rapport avec les individus à qui elles distribuent la maladie ou la santé, la misère ou le bonheur. Elles expriment le désir que chacun a individuellement d'être heureux ou bien portant.

Dans les cultes agraires, les divinités sont la personnification de la terre nourricière, du sol vivant qui produit les moissons ; elles sont l'image du rythme annuel de la nature qui semble périodiquement mourir et renaître. Ce ne sont plus ici les individus qui sont directement intéressés, mais des groupes entiers, toute la société. Si une récolte est mauvaise, si la sécheresse règne, ce n'est pas un seul individu, une seule famille, mais tout un village, toute une région qui aura à en souffrir. Les divinités agraires expriment des besoins plus généraux, d'un caractère plus largement social que les divinités des Tam phù. C'est pourquoi leur culte est exclusivement officiel, c'est-à-dire célébré par les représentants ou les chefs de la population et en son nom ; alors que le culte des Trois Mondes, généralement célébré au nom d'individus déterminés, présente presque toujours un caractère nettement privé.

I

LES CULTES AGRAIRES

Certaines cérémonies agraires peuvent très bien s'accomplir et être conçues sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir aucune divinité. Ce sont celles que nous placerions volontiers à la base des cultes agraires annamites. Elles ont simplement pour objet de désacraliser, à certains moments particulièrement importants, le sol et ses produits.

Au début du printemps a lieu une fête appelée : Lễ chơi xuân, rite de la promenade printanière, au cours de laquelle chacun doit se rendre dans les champs pour

y cueillir des rameaux de verdure nouvelle qu'on emporte chez soi où ils deviennent un gage de prospérité et de bonheur. L'empereur dans sa capitale donne lui-même l'exemple au peuple et à ses mandarins, en allant aux champs en grand cortège, suivi de ses femmes et des fonctionnaires de la cour, tous vêtus de la robe bleue, couleur du ciel printanier.

Plus tard, vers le 5e mois [1] lorsque les semis ou má [2] ont atteint un degré suffisant de croissance et que les terres sont préparées pour recevoir les jeunes plants, on fixe dans chaque village un jour convenable pour l'accomplissement du rite du repiquage du riz. Le jour venu, les notables se rendent au champ consacré à cet effet et déposent sur les autels du génie tutélaire un cochon ou un coq cuit, du riz glutineux et de l'alcool. On avise d'abord le génie, de la cérémonie qui va avoir lieu par la lecture d'un văn-tê qu'on brûle ensuite. L'officiant descend alors dans la rizière et procède au repiquage de quelques plants. Un banquet rituel suit, dans lequel les offrandes sont partagées entre les notables.

Alors seulement le repiquage peut s'effectuer dans le village Ce rite s'appelle : lễ hạ điền 下田 ou lễ xuống đồng « de la descente dans les champs ». Un autre rite

---

1. Beaucoup de rizières donnent annuellement deux récoltes, l'une au 5e mois, l'autre au 10e. La dernière est la plus importante; et c'est la seule qui donne lieu aux cérémonies dont nous allons parler.

2. Les má ou mạ, sont les semis de riz faits dans les terrains spécialement réservés à cet usage. Lorsque le riz est suffisamment haut on l'arrache soigneusement et on le repique alors, plant par plant, à la main, dans les rizières où ils viendront à maturité.

appelé par analogie : lễ thượng điền ou lễ lên đồng, « remonter, revenir des champs, » se célèbre au moment où les rizières sont en fleur, vers le 8e mois. Le sacrifice consiste en trois cochons cuits offerts au génie tutélaire et qui sont ensuite partagés entre les notables et les gens du village.

Enfin lorsque le premier riz est mûr, on procède au rite de la consommation des prémices : lễ thường tân[1]. C'est au génie tutélaire et aux ancêtres que doit en être fait le première offrande sous forme de pain glutineux. Le sacrifice se compose seulement de riz à l'exclusion de chair animale contrairement à ce qui se passe dans les rites précédents. Les offrandes des prémices du riz doivent avoir lieu obligatoirement entre le 1er et le 5e jour du 5e mois et le 1er et le 10e jour du 10e mois; à cet effet on cultive un riz spécial dit : lúa sớm, « riz hâtif » ou encore : lúa ba giăng, « riz de trois lunes »; les communes et les particuliers ensemencent avec ce riz un emplacement particulier et donnent leurs meilleurs soins à ces semis de manière à pouvoir faire les offrandes en temps voulu. Pour les communes ce sont les gardiens du đinh ou maison commune, temple du génie communal, qui sont chargés de cultiver dans les rizières spécialement affectées au culte, le riz hâtif. Dès que la récolte peut en être faite, les notables sont avisés et une cérémonie est préparée aussitôt. A cet effet, un ou plusieurs cochons, parfois seulement quelques coqs, sont immolés et portés sur les autels avec le riz nouveau. Les offrandes sont ensuite consommées par les habitants du

---

1. 禮嘗新, Thường, *goûter, éprouver*. Tân, *nouveau, frais* = mới, opposé à cũ : *ancien*.

village présents à la cérémonie; ceux-ci sont autorisés à emporter leur part chez eux pour que leurs femmes et leurs enfants puissent y goûter.

Cette fête est caractérisée par ce fait particulier que certaines personnes sont tenues de faire à certaines autres des cadeaux déterminés consistant, pour le 5e mois, en un plateau de riz et une oie ou, à défaut, un poulet. Les notables doivent ces présents aux quan huyện et aux quan phủ; les époux à leurs beaux-parents, les malades à leurs médecins et les débiteurs à leurs créanciers. Ceux qui ne font pas à cette époque les présents auxquels ils sont tenus, sont déconsidérés. Aussi n'est-il pas rare de voir un quan huyện recevoir dans la même semaine jusqu'à 200 ou 300 oies qu'il revend d'ailleurs ensuite au prix de 30 à 45 cents la pièce. Au 10e mois les cadeaux sont moins importants : ils comportent seulement un plateau de riz et une couple de tourterelles, de sarcelles ou de pigeons.

Les offrandes des prémices ne se font pas seulement pour le riz, mais encore pour tout ce qui se récolte. A la maturité des letchis (quả vải) et des longanes (quả nhân, petits letchis) on dépose quelques-uns de ces fruits sur les autels des ancêtres et des dieux du sol; on en apporte aussi, comme précédemment, aux parents, aux créanciers, aux médecins, aux personnages influents, etc.[1].

C'est cette même coutume, sans doute, qui veut que

1. Nous avons déjà dit le sens qu'il y a lieu de donner, selon nous, aux cadeaux. Dans le cas présent, il s'agit de transmettre la richesse, la prospérité. Au début d'une récolte, les cadeaux ont pour effet de rendre celle-ci fructueuse pour chacun.

chaque province de l'Empire envoie au roi, à certaines époques de l'année, une partie de ses produits naturels. Au Tonkin, la province de Kiên ăn envoie des oranges; celle de Hà nội, un riz spécial dit côm; d'autres des letchis ou des annélides comestibles, etc., etc.

Les divers rites que nous venons de décrire ont pour objet, ainsi que nous le disions plus haut, de désacraliser le sol et ses produits. Le sol, en effet, est une chose sacrée et vivante qui meurt et renaît sans cesse; sa mort survient avec l'hiver, sa renaissance a lieu au printemps au moment où apparaissent les feuilles nouvelles. Il est une période de l'année, qui devrait aller normalement de la fin de la récolte du 10e mois jusqu'au commencement du printemps, mais qui, en réalité, va du 1er jour de l'année au 15e environ, pendant laquelle il est interdit de toucher à la terre, de battre ou creuser le sol, de se livrer à la culture, de planter des arbres, de couper du bois. La terre vient de mourir, et, à cause des croyances attachées à la représentation de la mort, elle est tabou. On ne pourra la toucher que lorsqu'elle aura été désacralisée à nouveau. Le calendrier mentionne toujours la date à laquelle ces interdictions sont levées (généralement un ou deux jours après le commencement du printemps); elles ne le sont toutefois que progressivement : tout d'abord on peut balayer les maisons, démolir les bâtiments ; ensuite construire, remuer la terre, la battre avec un maillet, planter des arbres, inhumer ou exhumer des restes mortels, etc. C'est encore à cause de cette croyance que, dans la dernière semaine de l'année qui va finir, on doit, dans toutes les maisons, faire une provision de bois qui doit durer jusqu'au 15e jour de l'année suivante.

C'est pourquoi aussi, comme nous l'avons constaté

dans le rite hạ điền, il est interdit de repiquer les plants de riz tant qu'une cérémonie préalable présidée par le premier notable n'aura pas désacralisé le sol et levé ainsi l'interdiction. Mais si le sol est sacré, ses produits ne le sont pas moins. Les fruits du sol contiennent tous, à un certain degré, une parcelle de la puissance spirituelle qui est le principe actif de la végétation. Et, dès lors, il est interdit au profane de les toucher. Or, les sacrifices printaniers ont précisément pour objet de permettre à tous de procéder à la récolte (lễ thượng điền) et d'en consommer les produits (lễ thường tân) en les désacralisant. Tel est le but, notamment, du sacrifice communiel où le riz est mangé par tous les habitants du village et leurs familles après avoir été présenté sur les autels des dieux du sol et des ancêtres, possesseurs de ce sol.

Le rite de la promenade printanière, bien que moins significatif, ne diffère pas des précédents quant à ses effets. Cette sorte de fête des Rameaux est l'acte symbolique par lequel les profanes prennent possession des produits du sol qui, jusque là, lui étaient interdits parce que sacrés.

Tous ces rites sont extrêmement simples; et, comme nous le disions tout à l'heure, ils ne supposent pas nécessairement l'existence d'un dieu de la végétation. On présente bien les prémices aux génies communaux, mais, à la rigueur, ce détail pourrait disparaître; le sacrifice n'en resterait pas moins entier. Il n'est même pas nécessaire de supposer que les prémices contiennent le dieu de la germination lui-même; on peut, en effet, dire plus exactement qu'ils contiennent la puissance germinative, le principe vital, le tinh-khí, en un mot, tel qu'il était conçu avant le spiritualisme, c'est-à-dire

avant qu'on l'ait personnifié sous ses divers aspects.

Nous allons voir apparaître plus nettement les dieux agraires dans d'autres rites reproduisant sous une forme plus compliquée les rites élémentaires précédents. Ils appartiennent tous au culte officiel proprement dit qui est célébré par l'Empereur dans sa capitale et par ses délégués dans les provinces.

Chaque année, au commencement du printemps, à l'ouverture de la saison dite Lạp xuân [1] et à un jour faste, a lieu, à Hué et dans les chefs-lieux de province, la cérémonie : Tế nghênh xuân « sacrifice de la réception du printemps ». Trois jours avant le sacrifice, le Ministère des Rites a donné les instructions nécessaires pour la confection de deux mannequins représentant un buffle et son bouvier [2]. Le buffle change chaque année de couleur selon l'élément dominant de l'époque. L'homme qui d'une main tient en laisse le buffle et de l'autre porte un bâton, est Câu mang [3].

---

1. Le début de cette saison est déterminé par le moment où le soleil passe au 15e degré du Verseau, c'est-à-dire le 4 février. Mais comme l'année solaire ne coïncide pas avec l'année lunaire annamite, le commencement du printemps peut se trouver soit à la fin du 12e mois, soit dans le courant du 1er.

2. Les deux mannequins doivent être « en terre, eau et bois ». On saisit facilement le symbole, ces éléments représentant les divers principes de la végétation. C'est pourquoi le buffle et son bouvier sont faits d'une armature de bambou recouverte de torchis.

3. D'autres disent Thần nông. Mais il semble y avoir là une erreur; nous devons reconnaître tout d'abord qu'elle est assez générale, car elle est commise par beaucoup de hauts mandarins qui sembleraient devoir

Le jour de la cérémonie, l'Empereur, en grand cortège, suivi des mandarins de la cour, se dirige vers l'esplanade des sacrifices à l'est de la citadelle pour y recevoir le printemps[1]. On sait que l'est, point de l'horizon où le soleil se lève, correspond au printemps ; c'est donc bien de ce côté que l'officiant qui « va recevoir le printemps » doit se diriger. Sur l'esplanade — grand tertre carré surélevé et où on accède par quatre escaliers construits sur chacune des faces —, ont été disposés les autels et les offrandes consistant en trois animaux, les « tam sinh » : un bœuf, une chèvre et un porc fraîchement immolés, dont la chair est présentée crue aux dieux ; en outre, des fleurs, des fruits, du bétel

---

posséder complètement les rites qu'ils accomplissent. Certains ouvrages annamites même donnent le nom de Thần nông au bouvier du printemps. C'est cependant Câu Mang 勾芒 qu'il faut dire. Le rite est, en effet, entièrement chinois ; or, en Chine il s'agit de Câu Mang, ou plutôt de Keou mang (suivant la prononciation chinoise) empereur légendaire qui régna sous l'élément bois, lequel élément régit le printemps. « Les anciens souverains, à chaque dynastie nouvelle, changeaient de nom appelatif en suivant l'ordre des cinq éléments. Les éléments alternent. Se succédant ainsi l'un l'autre, les rois figuraient leur règne par l'image de ces cinq principes. Le premier, commençant par le bois, le second prit le métal pour emblème, etc. » (Kong-tze-kia-yu. *Entretiens familiers de Confucius*. Traduction de HARLEZ, p. 111). Ainsi Keou mang étant régent du bois et par conséquent du printemps, on voit combien il est logique que ce soit lui qu'on vienne recevoir en effigie, au lieu de Thần nông, empereur du feu qui gouverne l'été. Voir sur Thần nông, p. 309.

1. Dans les provinces ce sont les gouverneurs ou Tổng đốc qui président la cérémonie.

et de l'alcool. Le buffle et le bouvier en terre ont été amenés processionnellement sur le lieu de la cérémonie.

Tout se trouvant ainsi disposé, l'Empereur s'agenouille devant l'autel et procède suivant les formes d'usage au rite des trois libations : lễ tam hiến [1]. Ensuite un des aides lit un văn tế dans lequel l'Empereur appelle sur son royaume les faveurs du ciel et de la terre et des génies de l'année. Un des aides présente ensuite à l'officiant le vin de communion, et le văn tế est brûlé. Le sacrifice est terminé. Le buffle et son bouvier en terre sont alors ramenés en grande pompe et remisés au palais sous une vérandah latérale appelée hành cung ou hàng lang. A la fin de l'année, ils sont brûlés.

Nous venons de rapporter cette cérémonie telle qu'elle s'accomplissait encore avant notre occupation. Aujourd'hui elle n'est plus guère célébrée, en province tout au moins. Dumoutier la mentionne bien, quoique sous une forme un peu différente, dans ses *Cultes Annamites*, mais nous ne savons pas si c'est d'après ses observations personnelles. Nous avons tenu cependant à mentionner ce rite à cause de son importance et de sa haute signification. Toutefois tel que nous venons de le décrire [2], il manque de clarté, certaines parties essentielles ayant été omises. Il faut dire en effet que ce rite est entièrement chinois, comme tous ceux d'ailleurs qui

---

1. Pour tous les sacrifices dont il sera parlé, nous ne donnerons les détails que lorsqu'ils seront nécessaires. Ceux-ci sont, en effet, presque toujours les mêmes dans tous les cas. Ils seront décrits une fois pour toutes à propos du grand sacrifice du Nam-giao, Voir page 314.

2. C'est un haut mandarin annamite qui m'a décrit la cérémonie d'après ses souvenirs personnels.

composent les cultes officiels; il est donc facile de se rendre compte, par simple comparaison, des défauts de son exécution par les officiants annamites. En Chine, le buffle en terre est, vers la fin du rite, frappé trois fois d'un bâton multicolore, par un des officiants; puis on tire de son ventre de petits buffles d'argile qu'on distribue au peuple; et enfin le grand buffle est mis en morceaux qui sont distribués. Ces faits éclairent tout le rite et nous en donnent le sens.

Les sacrifices agraires ont, en général, pour but de permettre le travail de la terre en levant les interdictions qui la protègent. Pour cela, par un procédé qui nous est familier, on élimine l'élément sacré qui est le principe de la végétation représenté par Câu mang. Le geste de l'officiant touchant trois fois de son bâton le buffle et le bouvier, puis la mise en pièces des mannequins, ont pour but de les désacraliser et de permettre ainsi aux profanes de commencer les travaux agricoles. Mais d'autre part, en détruisant ainsi le dieu de la végétation, on détruit en même temps la vie du sol; il faut donc ressusciter le dieu, pour que la terre redevienne fertile [1].

Les Chinois ont résolu le problème en sortant du ventre de l'animal d'autres petits buffles qui sont dis-

---

1. Dumoutier rapporte qu'après la cérémonie, le buffle est enterré dans un lieu favorable déterminé préalablement par un géomancien. Ceci est évidemment une autre solution ; en refixant en terre le dieu de la végétation, on infuse une autre vie au sol. On ne voit pas comment toutefois la désacralisation aurait pu être opérée auparavant. Les détails donnés ne sont pas suffisants à ce point de vue.

tribués aux assistants. Le dieu est mort, vive le dieu[1].

Une autre cérémonie dite Lễ tịch điền, consistant dans l'ouverture solennelle des premiers sillons pour la préparation de la récolte annuelle, se rapproche beaucoup de la précédente. C'est l'Empereur, entouré de toute sa cour, qui procède à cette solennité; l'ordre est ensuite donné aux gouverneurs d'en faire autant dans chaque province où il est possible alors de commencer les travaux agricoles.

Il s'agit encore, comme tout à l'heure, de désacraliser la terre et d'en permettre la culture. Cependant ce rite a perdu avec le temps, et grâce aussi à des circonstances de lieu et de climat, une partie de sa véritable signification. Il est, en effet, d'importation chinoise, et c'est en Chine seulement qu'on l'observe encore dans son intégrité. Il y est célébré dès le retour du printemps, c'est-à-dire à la même époque que le rite « Nghênh xuân ». Il ne pouvait en être absolument de même en Annam. Dans l'Empire du Milieu, en effet, les céréales ne produisent qu'une seule récolte et les semailles et les travaux qui les précèdent ne se font, par conséquent, qu'une fois par an. Par contre, en Annam, le sol produit généralement deux récoltes annuelles et les travaux agricoles ne se répartissent donc plus de la même manière qu'en Chine. La préparation des champs s'échelonne sur deux périodes qui vont à peu près du 1er au 5e mois, et du 5e mois au 10e, le sol se reposant complètement pendant deux mois d'hiver. Aussi a-t-on dû

---

1. Voir sur la théorie des sacrifices agraires : *Essai sur le sacrifice* (*Année sociologique*, tome II, page 106), de MM. Hubert et Mauss.

déplacer la date de l'ouverture des premiers sillons par l'Empereur. C'est au moment de la préparation de la récolte la plus importante, celle du 10e mois, qu'on a placé la cérémonie en question. Les premiers travaux : labourage, hersage, etc., devant avoir lieu dans le courant du 5e mois, c'est vers cette époque qu'est célébré le « Lễ tịch điền ».

Un vaste terrain quadrangulaire, situé à proximité du palais royal a été préparé ; il est traversé dans sa longueur par un chemin des deux côtés duquel, vers le centre du terrain, s'élèvent deux plateformes carrées en maçonnerie de 4 mètres de hauteur environ et orientées de manière à ce que leurs quatre faces correspondent aux quatre points cardinaux. La veille de la cérémonie, l'empereur, suivi de sa cour, pénètre dans le champ réservé et s'installe sur une des plateformes dans un pavillon en bambou spécialement construit à son usage. Sur la plateforme en face, sont les autels dédiés à Thần nông, le dieu de l'agriculture et où sont disposées des offrandes[1].

Cette première journée, consacrée au jeûne par toute la cour (les mandarins s'installent pour la nuit dans des cabanes improvisées en dehors du terrain consacré), est employée à la préparation de la grande solennité : les paysans en robe bleue, pantalons rouges et bonnets de cérémonie, divisent le terrain en treize

1. Thần nông est un des premiers empereurs légendaires de la Chine ; il succéda à Phục y. Il régna sous l'influence de l'élément feu et reçut pour cela le nom d' « Empereur flamboyant ». Il fut l'inventeur de la charrue ; il enseigna l'agriculture aux peuples, ce qui lui valut le nom d'agriculteur divin : Thần nông.

parcelles, dont douze représentent les douze provinces de l'empire ; la treizième située au centre est réservée à l'empereur. A chaque parcelle est affecté un attelage : charrue laquée rouge et buffle. Une répétition de la cérémonie est effectuée ; puis chacun se retire dans son logement pour s'y recueillir jusqu'au lendemain.

Au petit jour, tout le monde étant à son poste, les mandarins en costume de grande cérémonie, l'Empereur paraît et descend dans le champ. Deux hauts mandarins tiennent en main l'attelage de l'empereur ; deux aides portent le grain destiné à la semence[1] ; deux autres portent, l'un, une pelle, l'autre, un panier pour ramasser, le cas échéant, les excréments du buffle. Sur chacune des parcelles, représentant une province dont le nom est inscrit sur une plaquette de bois, se tient, à côté de l'attelage, un haut dignitaire de la cour qui labourera cette partie, secondé dans sa tâche par un nombre d'aides égal à celui des aides de l'Empereur.

Dès que le soleil se lève à l'horizon, l'Empereur laboure et ensemence son lot pendant que s'élèvent les chœurs rituels. Les douze autres parcelles sont ensuite labourées et ensemencées à leur tour ; et la cérémonie se termine par les grandes salutations de tous les mandarins devant la plateforme où l'empereur s'est retiré à nouveau.

Dans les provinces les choses se passent d'une manière analogue quoique plus simplement. C'est le Tổng đôc qui officie, secondé par le Kinh lịch et le Thông phán.

---

1. Ce grain est cultivé, récolté et conservé dans un champ et un grenier exclusivement consacrés à cet usage.

Lễ xã tắc. — Il est encore une autre cérémonie agraire officielle qui, celle-là, se célèbre encore régulièrement de nos jours ; c'est celle en l'honneur du Dieu du sol et des Moissons, Xã Tắc dont nous avons précédemment retracé la genèse.

Cette fête avait anciennement pour but de célébrer l'anniversaire de la naissance de la Terre, ou plutôt le commencement de sa résurrection ; elle avait donc lieu à une date rapprochée de celles des deux cérémonies précédentes. C'était exactement le 10 du 1er mois qu'elle devait être célébrée, c'est-à-dire le lendemain de la naissance de l'époux de la Terre, le Ciel, qui survenait le 9 du 1er mois. Actuellement, la fête en question se trouve reportée au début du 2e mois ; c'est que la Terre, Hậu thổ — nous l'avons vu dans un précédent chapitre — pour avoir été associée au Ciel, s'est distinguée du grand dieu agraire Xã Tắc, avec lequel cependant elle a une origine commune. A deux personnalités distinctes devaient correspondre des fêtes commémoratives différentes. C'est pourquoi nous voyons reporté à quelques jours plus tard le sacrifice d'actions de grâces adressé au Dieu du Sol et des Moissons ; on le célèbre donc aujourd'hui, avec beaucoup de logique d'ailleurs, au moment où le riz nouvellement semé montre ses premières pousses vertes.

L'esplanade carrée où a lieu le sacrifice est située au sud de la citadelle impériale, parallèlement à celle consacrée au Ciel et à la Terre, dont nous parlerons tout à l'heure. Les offrandes sont les tam sinh, l'alcool, le bétel, les fleurs et l'encens. C'est l'Empereur qui officie à Hué, et les gouverneurs dans les provinces. Le sacrifice est simple ; il consiste en trois libations, après quoi a lieu la communion de l'officiant ; un văn tế exprimant

les sentiments de reconnaissance du peuple à l'adresse du dieu, est lu et brûlé ensuite.

II

CULTE DU CIEL ET DE LA TERRE

Nous avons, au début du précédent paragraphe, établi une certaine opposition entre le culte privé des Tam phù, d'intérêt individuel, et le culte public ou officiel des dieux agraires, d'un intérêt plus largement social; et nous avons montré que les différences existant entre les deux systèmes correspondent à une diversité des besoins humains. Voici maintenant dans le culte officiel lui-même se produire une division très nette qui s'exprime surtout par le fait que l'Empereur seul est admis à célébrer une partie de ce culte. Il s'agit des deux grandes divinités du Ciel et de la Terre, qui, étroitement unies dans une même pensée de vénération, forment le couronnement de tous les systèmes religieux naturistes des Annamites.

Le culte du Ciel et de la Terre ne ressemble pas plus, par ses mobiles, au culte des Tam phù qu'à celui des dieux agraires; il n'est plus question ici d'individus craignant pour leur santé ou leur tranquillité, ni de groupes sociaux plus ou moins étendus qui cherchent à assurer la fécondité du sol qu'ils occupent. L'idée qui a présidé à la constitution de ce culte nouveau est encore plus haute et plus large.

Au-dessus des intérêts des individus et des collectivités, il y a ceux du vaste ensemble de tous les êtres

vivants qui peuplent le monde; et l'on sait que tout vit dans la nature; c'est donc la vie universelle qui se trouve en jeu, cette fois, et c'est à sa source même qu'on remonte, c'est-à-dire au Ciel et à la Terre, père et mère de tous les êtres. C'est la vie de l'univers lui-même qu'il faut perpétuer, car, perpétuer la vie, tel est bien, en réalité, l'objet essentiel de toutes les religions. L'individu, la famille, la commune, la société toute entière, veulent être éternels, immuables, et ils ne peuvent le devenir qu'à la condition que seront célébrés sans cesse les rites tout puissants du renouvellement.

Qui donc peut avoir qualité pour célébrer ces rites lorsqu'ils s'adressent aux géantes divinités que sont le Ciel et la Terre; qui donc, si ce n'est celui qui est au-dessus de tous les hommes, celui dont la personne sacrée incarne l'autorité céleste, le Fils du Ciel, l'Empereur? Lui seul, ce demi-dieu, peut affronter le contact des deux divinités redoutables et bienfaisantes; et encore verrons-nous avec quelles infinies précautions il doit en approcher, lors du grand sacrifice annuel du Tam giao.

Le Ciel et la Terre sont, en effet, les deux plus grandes sources d'énergie de l'univers; de leur union, nous le savons, naissent tous les êtres; c'est là un des grands principes de la cosmogonie sino-annamite. Comment cette conception a pu prendre naissance, nous l'avons implicitement indiqué déjà à plusieurs reprises. Le Ciel et la Terre sont vivants comme toutes choses; en outre ce sont les deux plus grands objets de la nature; ils contiennent tout ce qui existe; ils sont comme l'enveloppe du monde; et par leur union indissoluble ils semblent bien représenter les deux éléments mâle et femelle, nécessaires à toute création.

Une telle conception indique par son ampleur qu'elle

est d'origine relativement récente. Sans doute le Ciel et la Terre ont-ils dû être très tôt considérés comme doués d'une énergie productrice; ceci apparaît encore dans une foule d'expressions populaires dont nous avons précédemment donné des exemples. Mais l'idée de leur union, de leur accouplement, paraît bien n'être pas aussi primitive; elle est le résultat des théories cosmogoniques postérieures; une preuve en serait le changement de sexe qu'a dû subir le dieu de la Terre pour pouvoir figurer comme élément femelle dans cette cosmogonie. Nous nous rappelons, en effet, que le dieu du sol était primitivement Hậu thổ, le Prince Terre; et que lorsque sa personnalité s'est accrue pour s'égaler à celle du Ciel, il s'est métamorphosé par nécessité, et est devenu la Princesse Terre ou la Terre Souveraine.

Par la grandeur des personnalités spirituelles et des intérêts mis en cause dans le culte du Ciel et de la Terre, on peut juger de l'importance que doit prendre tout le système rituel s'y rapportant. Nul autre sacrifice ne dépasse en gravité et en magnificence celui du Nam giao. Aussi non seulement le décrirons-nous avec le plus de détails possible, mais encore profiterons-nous de ce qu'il peut être donné comme un exemple type pour esquisser à son sujet une théorie du sacrifice annamite.

Le sacrifice Nam giao se célèbre en plein air, dans la banlieue du sud de la capitale, comme l'indique son nom[1]. « On fait, dit Kong-tze, une élévation servant

1. Nam 南 sud. Giao 郊 banlieue. L'expression est chinoise comme le sacrifice lui-même.

d'autel du côté du midi, afin de désigner ainsi la région du Yang (dương en sino-annamite : le principe mâle), sa position, et l'action d'aller vers elle »[1].

L'élévation dont parle Confucius s'est transformée aujourd'hui en un tertre à trois étages. Le premier est une vaste esplanade carrée de 32 trượng, 7 thước de coté[2] surélevés de 2 thước au-dessus du niveau du sol. Sur cette esplanade, s'élève un premier tertre carré, soutenu par des murs de 2 thước de hauteur et 19 trượng (76 mètres) de long. Enfin, un deuxième tertre, rond, de 9 trượng 6 thước de circonférence et 7 thước de hauteur, est construit au centre du premier. Sur les quatre faces, exactement orientés suivant les quatre points cardinaux, des escaliers donnent accès sur chacun des étages[3]. Le tertre rond supérieur représente le Ciel; le deuxième tertre carré représente la Terre[4]. A

---

1. Kong-tze kia-yu. XXIX. Anciennement les sacrifices au ciel se faisaient sur une, puis quand la Chine s'agrandit, sur quatre montagnes, situées aux quatre points cardinaux. Les sacrifices avaient lieu aux équinoxes et aux solstices, c'est-à-dire quatre fois par an, sur les montagnes correspondant par leur orientation à chacune des saisons. Par suite de l'incommodité des déplacements, la coutume s'établit peu à peu de sacrifier près de la capitale, dans la banlieue et sur un tertre élevé en souvenir du lieu primitif où s'accomplissaient les cérémonies.

2. 130 mètres environ, le trượng valant 10 thước, c'est-à-dire à peu près 4 mètres.

3. D'après le Hội điển. Chap. Bộ công : Des Travaux Publics.

4. Je ne sais si cette disposition est annamite ou chinoise; en tout cas elle est récente, car les sacrifices au Ciel et à la Terre devraient être distincts. C'est dans

gauche de l'esplanade est édifiée la cuisine sacrée (thần trù 神廚) où sont préparées les offrandes; à droite s'élèvent deux autres bâtiments : le magasin sacré (thần khô 神庫) où sont rangés les accessoires des sacrifices, et le Palais du Jeûne (Trai cung 齋宮) où l'Empereur doit se retirer trois jours avant la cérémonie. D'autres constructions en paillotte sont destinées aux fonctionnaires de la cour qui assistent l'empereur.

Le sacrifice du Nam giao doit être célébré, d'après le Livre des Rites des Tcheou, dans le mois du solstice d'hiver, c'est-à-dire le onzième. Mais cette prescription n'est plus exactement observée aujourd'hui, même en Chine. Une stèle élevée sur l'ancien l'emplacement du Nam Giao de Hanoï nous renseigne sur l'époque à laquelle les dynasties annamites célébraient ce sacrifice:

---

la banlieue du sud qu'on doit sacrifier au Ciel, et c'est dans la banlieue du nord qu'on sacrifie à la Terre. Le premier sacrifice a lieu le 9e jour du 1er mois, et le deuxième le lendemain, anniversaires de la naissance de chacune des divinités. DUMOUTIER qui a consacré une étude à l'ancien autel du Nam giao de Hanoï (*Revue indo-chinoise*, 26 nov. 1900) dit bien d'ailleurs que sous les dynasties des Ly, des Trần et des Lê, la cour de Thăng Long (Hanoï) avait ses deux temples du Ciel et de la Terre. Il déclare n'avoir pu retrouver l'emplacement du deuxième de ces temples; mais il a pu étudier avant leur disparition les vestiges du Nam giao qui se trouvaient dans les faubourgs de la ville, sur la route de Hué. C'est en 1805, au commencement du règne de Gia Long que le temple fut réédifié de telle sorte qu'on put y adorer à la fois, le Ciel, la Terre et les rois des dynasties précédentes.

c'était le 10e jour du 1er mois. Ce choix s'explique suffisamment par le fait que ce jour est le lendemain de l'anniversaire de la naissance du Ciel et le jour de la naissance de la Terre. Une nouvelle modification est encore survenue en Annam dans la célébration du culte du Ciel et de la Terre depuis l'occupation française. C'est, en effet, tous les trois ans seulement qu'a lieu le sacrifice du Nam Giao.

Un an avant la cérémonie, un fonctionnaire du Ministère des Rites doit choisir : 1° deux jeunes buffles noirs, aux cornes rouges « de la grosseur d'un cocon de ver à soie ou d'une petite châtaigne », 2° cent autres jeunes buffles à cornes noires longues d'un doigt; 3° deux jeunes chèvres blanches; 4° cent jeunes chèvres de couleur jaune; 5° deux porcs dont la peau doit être sans aucune tache; 6° cent porcs de couleur ordinaire. Pour abriter tout ce bétail, on construit une étable en bambou jeune (tre non) couverte en paillotte et fermée par des murs en briques. On le garde là jusqu'au jour où il sera abattu pour la cérémonie. Ces animaux représentent les tam sinh, les « trois victimes »[1].

A ces offrandes seront joints les objets suivants : deux morceaux de jade dite « khuê »; neuf pièces de soie : trois provenant de Dâu sơn (Kiên ăn) teintes en jaune; trois provenant de Nguyên (Thái binh) teintes en rouge; et trois provenant de Hạc (Sơn tây) teintes

1. L'expression : tam sinh 三生 est consacrée pour désigner les trois victimes rituelles : buffle, chèvre et cochon. Il y a encore les « six victimes » : lục sinh : cheval, bœuf, chèvre ou mouton, porc, chien, poule.

en bleu. On dépose le tout dans deux coffrets laqués or en attendant le jour de la cérémonie. Il faut préparer en outre cent pièces de soie ordinaire dont cinquante de couleur jaune pour recouvrir le tertre rond et cinquante de couleur rouge pour couvrir le tertre carré; auxquelles on joindra le jour de la cérémonie du bétel, de l'alcool, des fleurs, des fruits, de l'encens et des cierges en cire d'abeilles.

Trois jours avant la cérémonie l'Empereur s'enferme dans le Palais de Jeûne. Les mandarins qui doivent l'assister suivent leur souverain au lieu du sacrifice et s'enferment dans le bâtiment en paillotte qui leur sont réservés. Là, ils se soumettent également à un jeûne de trois jours.

Le jeûne est dit pour cette cérémonie « grande abstinence ». Il est défini par le Code dans les termes suivants : « Les fonctionnaires civils et militaires (appelés à participer à un sacrifice à l'Esprit du Ciel) qui doivent garder l'abstinence et l'observation, ne boivent pas de vin, ils ne mangent ni oignons, ni ail, ils ne vont pas visiter les malades, n'assistent à aucune cérémonie funèbre, ne jugent pas de causes pénales, ne datent, ni signent aucunes pièces relatives à des condamnations capitales, ne cohabitent ni avec leurs épouses, ni avec leurs concubines ». (Lois rituelles. Des sacrifices. Article 139, décret 1).

La veille de la cérémonie, l'Empereur envoie ses mandarins, vêtus de leurs habits de cérémonie ordinaires[1], porter sur les autels du bétel, de l'alcool, de

1. Il y a des habits de cérémonie de deux sortes : thường triều, de cérémonie ordinaire; et đại triều, de grande cérémonie.

l'encens, des lingots d'or et d'argent, des fleurs et des fruits. Les mandarins déposent leurs offrandes et procèdent au rite Lễ nhất hiến « d'une libation » qui est accompagné de l'invocation suivante : « Demain est le jour de la cérémonie Nam Giao ; nous faisons savoir au Ciel, à la Terre, aux ancêtres de notre Souverain, au soleil, à la lune, aux dieux de la pluie, du vent, des montagnes, des fleuves, et aux cent génies que le Saint Empereur viendra demain matin se présenter à eux ».

Le lendemain toutes les offrandes précédemment énumérées ont été disposées sur les autels; une double offrande des trois victimes est déposée sur le tertre rond pour être dédiée au Ciel : un lot de tam sinh est exposé cru et non dépecé pour le Ciel; un deuxième lot est découpé et cuit pour la Terre. Sur le même tertre on ajoute deux coffrets contenant le jade, deux coffrets contenant la soie, deux plateaux de fleurs, deux plateaux de fruits, mille cierges en cire d'abeilles et cent paquets d'encens dits « kỳ nam ». Sur le tertre carré sont disposées cent offrandes des trois victimes, cent pièces de soie, cent plateaux de fleurs, cent plateaux de fruits, dix mille cierges et mille paquets d'encens.

L'Empereur, coiffé du bonnet plat à douze bandelettes[1], vêtu de la robe jaune brodée de neuf dragons, chaussé de bottes rouges, sort du Palais de Jeûne, suivi des mandarins qui, vêtus pour la circonstance, se forment en cortège derrière lui, les mandarins civils à gauche, les mandarins militaires à droite. La grande esplanade des sacrifices sur laquelle sont élevés les deux tertres superposés étant orientée nord-sud, l'Em-

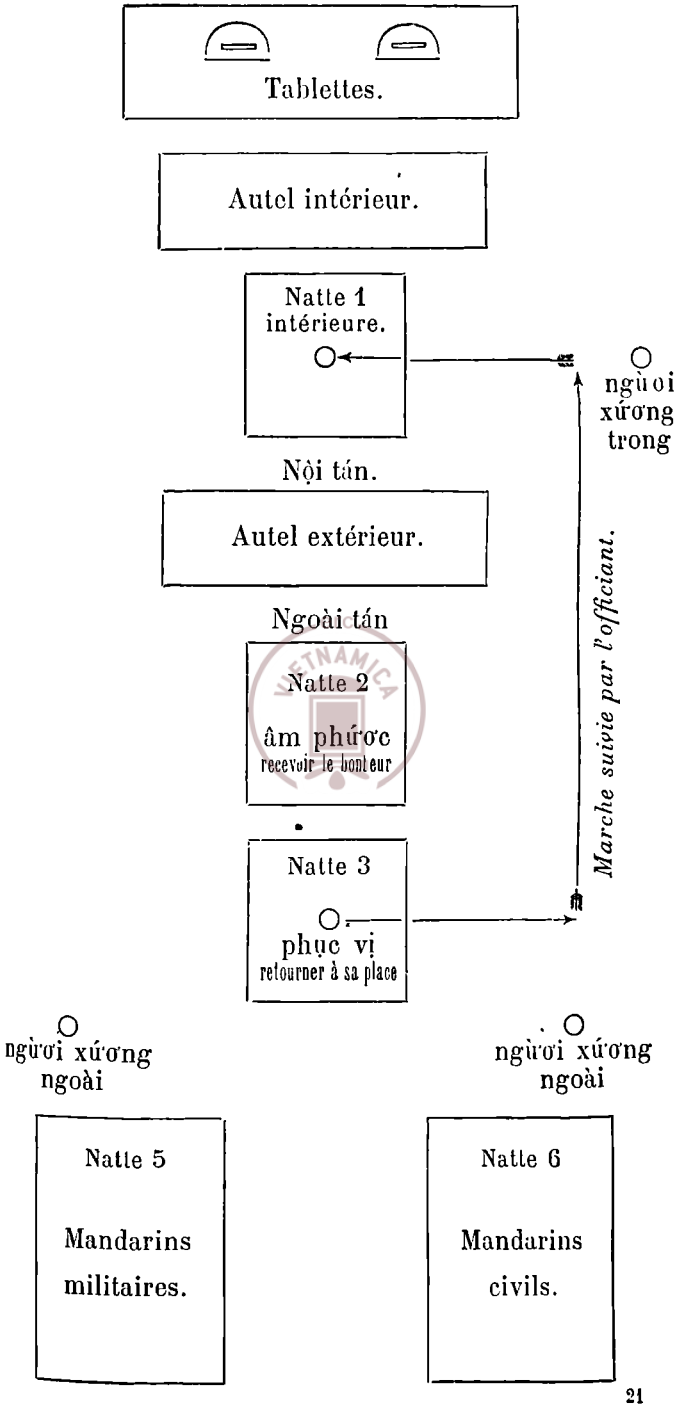
1. Les douze bandelettes reproduisent le « nombre du ciel », c'est-à-dire les douze mois de l'année.

pereur accède sur cette terrasse par l'escalier de la façade est; il s'arrête devant les degrés de l'escalier sud qui permet d'accéder sur le premier tertre : le tertre carré. Les mandarins se rangent sur l'esplanade, à droite et à gauche de l'Empereur, suivant leur grade. A ce moment, commence la cérémonie du sacrifice proprement dit.

Cette cérémonie se décompose en autant de phases qu'il y a d'autels. Sur le tertre rond supérieur sont placées, au centre, sur un autel spécial, les tablettes du Ciel et de la Terre; et sur les côtés, sur deux autres autels se faisant face, les tablettes des ancêtres royaux: Gia Long, Minh Mạng, Thiệu-Trị et Tự Đức. Sur le tertre carré sont rangées, sur huit autels secondaires; à l'est, les tablettes du Soleil, de Ông Thiên Phủ, Ông Thủy Phủ, rois des mondes céleste et terrestre (voir le culte des Tam Phủ), Ông thần núi, l'esprit des montagnes, Ông đương niên, ainsi que les tablettes des anciennes dynasties annamites : Đinh, Lê, Lý, Trần, Hậu Lê; à l'ouest, celles de la Lune, de Ông Địa Phủ, Ông Nhân Phủ, Ông Vũ sư, le dieu de la pluie, du dieu du tonnerre, du roi des forêts (Chúa rưng) des Hà bá, des Dương Canh et des anciens mandarins fidèles : Hiên Lương.

Les mêmes rites se répétant devant chacun des autels nous nous contenterons de décrire ceux qui sont accomplis dès le début devant les tablettes du Ciel et de la Terre.

Pour la compréhension de ce qui va suivre nous devons donner le détail de la disposition des divers objets : autels, nattes, etc., qui sont utilisés au cours de la cérémonie. En avant de l'autel où sont déposées les tablettes, est une table à offrandes appelée « intérieure »;


Tablettes.
Autel intérieur.
Natte 1
intérieure.
người xứng
trong
Nội tán.
Autel extérieur.
Ngoài tán
Natte 2
âm phước
recevoir le bonheur
Natte 3
phục vị
retourner à sa place
Marche suivie par l'officiant.
người xứng
ngoài
người xứng
ngoài
Natte 5
Mandarins
militaires.
Natte 6
Mandarins
civils.

l'espace situé devant cette table a également un nom spécial : Nội tán; c'est là qu'on déploie la première natte (n° 1 de la figure). En avant de cette natte est une deuxième table ; l'espace en avant de cette table s'appelle : Ngoài tán; c'est là que sont déployées les nattes 2 et 3 (voir figure). En avant encore sont, sur les deux côtés, deux nattes longues destinées aux mandarins civils et militaires. Trois chanteurs : Người xướng 人唱, disposés comme il est indiqué sur la figure, profèrent les commandements auxquels les officiants doivent obéir :

Qu'on se prépare à entrer ;
Que tous les mandarins se rangent suivant leurs grades;
Que les danseurs et les musiciens se préparent ;
Frappez le gong et le tam-tam ;
Que le cử đàn entre pour inspecter la disposition des objets du culte ;
Que les aides préparent chacun leurs accessoires ;
Que le cử đàn sorte et annonce que tout est prêt ;
Que l'officiant (l'Empereur) s'approche du vase contenant l'eau lustrale ;
Qu'il se lave les mains ;
Qu'il se les essuie (avec un linge de couleur rouge);
Que les mandarins civils à l'est, et les mandarins militaires à l'ouest, pénètrent sur les nattes longues et s'y tiennent debout ;
Que l'Empereur pénètre sur la deuxième natte extérieure (n° 3) et s'y tienne debout ;
Que l'Empereur pénètre sur la natte intérieure (n° 2. (La marche est tout à fait spéciale, très lente, avec un long temps entre chaque pas ; elle est toujours rectiligne et les changements de direction se font à angle

droit ; pour passer de la natte 3 à la natte 1, le chemin suivi est celui qui est indiqué sur la figure par un pointillé et des flèches. Le retour ainsi que tous les autres mouvements se font de la même façon).

Que l'officiant s'agenouille ;

Que deux aides apportent l'encens pour être mis dans le brûle-parfums de l'autel intérieur ;

Que les danseurs dansent ;

Que l'officiant et les aides rétablissent l'ordre de leurs vêtements (les manches des robes de cérémonie sont très longues et recouvrent les mains. Pour apporter l'encens et le déposer dans le brûle-parfums, les aides et l'officiant ont découvert leurs mains. Ils doivent ramener ensuite les manches sur leurs mains jointes. Cela s'appelle : xóc áo).

Que l'officiant et les aides retournent à leur place primitive (la natte 3 pour l'Empereur) ;

Que l'officiant revienne sur la natte intérieure (n° 1) ;

Que le lecteur apporte l'oraison et la lise (le văn tê est ici un témoignage de reconnaissance pour les bienfaits du ciel) ;

Qu'on exécute le rite de la première libation ;

Que les aides aillent chercher les coupes et les flacons ;

Qu'ils les apportent à l'officiant (la marche se fait toujours de la même manière que précédemment ; les objets sont portés par les aides à deux mains, les bras arrondis et élevés à la hauteur de la figure) ;

Que l'alcool versé par l'officiant soit déposé par les aides sur l'autel intérieur ;

Qu'on procède au rite de la deuxième libation ;

Qu'on procède à la troisième libation ;

Que l'officiant passe sur la première natte extérieure (n° 2) ;

Qu'on apporte le bétel, l'alcool et la viande (qui étaient déposés sur l'autel de la divinité) et qu'on les dépose devant la natte âm phước (n° 2) (Am, boire—Phước, le bonheur);

Que l'officiant boive l'alcool (rượu lộc) que lui envoie le dieu;

Qu'il prenne une chique et une bouchée de la viande que le dieu lui envoie;

Que les aides prennent le flambeau pour brûler le văn tê;

Que le roi donne le văn tê aux mandarins chargés de le brûler.

La cérémonie est terminée.

Revenons sur ces détails et expliquons-les.

Pour entrer en communion avec les puissances sacrées, source de vie, l'officiant, en l'espèce l'Empereur, doit se préparer minutieusement, se purifier. Nous avons déjà dit pourquoi l'impureté est en quelque sorte une diminution de l'énergie vitale, un amoindrissement de l'individualité. Un homme impur ressemble assez à un homme malade. Or, pour affronter le risque d'un contact avec des forces d'une puissance exceptionnelle, il est indispensable de se mettre dans un certain état de netteté corporelle et spirituelle : nous avons vu les précautions à prendre par l'empereur : jeûne et recueillement.

Les victimes et les offrandes, ont, elles aussi, d'ailleurs, été soumises à des préparations, à certaines conditions de choix, etc. C'est qu'il faut qu'elles soient pures pour obtenir du sacrifice son maximum d'efficacité.

Ces premières précautions préliminaires sont suivies

de beaucoup d'autres, de plus en plus minutieuses, à mesure qu'on approche de l'instant solennel.

Tous ceux qui doivent prendre part à la cérémonie se trouvant réunis, et chacun dans les conditions de pureté requises, il faut s'assurer d'abord que les rites ont été bien observés quant à la disposition des lieux, des objets et des personnes. Enfin, lorsqu'on annonce que tout est prêt, l'officiant procède à une ultime lustration; il se lave les mains. C'est ici réellement que commence la cérémonie; mais on voit déjà cependant quel chemin parcouru pour aboutir à ce point.

Cependant l'officiant n'entre pas encore de plain-pied dans le sacré. Il se place d'abord sur la natte la plus éloignée de l'autel, et ce n'est que progressivement, très lentement, pas à pas après de longs détours, qu'il pénètre dans le sanctuaire et se prosterne sur la natte la plus rapprochée des tablettes. Mais ce n'est là toutefois qu'un salut, une présentation respectueuse; ce n'est pas encore le contact, la communion pour laquelle tout a été mis en œuvre. Il semble que ce moment de la communion soit différé le plus possible; bien qu'ardemment souhaité, il semble redouté également. L'officiant, en effet, retourne à sa première place, hors des autels; c'est là qu'il prépare, secondé par les aides, l'offrande de l'encens, qu'il apporte sur l'autel intérieur. Pour la deuxième fois il retourne à sa place primitive.

L'officiant revient ensuite devant les tablettes pour y lire l'invocation, et pour la troisième fois, il regagne sa place extérieure, pour y préparer les trois libations d'alcool.

Ce n'est qu'après ces va et vient successifs qu'il touche enfin au point culminant de la cérémonie : la communion proprement dite. Les aides vont chercher

sur l'autel intérieur un peu de l'alcool, de la viande et des chiques qui y ont été déposées et qui sont maintenant consacrées. L'officiant goûte à ces offrandes et entre ainsi — pendant un temps très court — en contact direct avec la divinité.

erc VIETNAMICA

L'ANIMISME

Au début de cet ouvrage nous avons exposé la genèse de l'idée d'âme, et nous avons vu que cette notion était d'origine collective ; c'est dans la conscience commune et non pas dans la conscience individuelle qu'il faut aller chercher ses racines. Mais cette conception, c'est seulement en tant que représentation intellectuelle que nous l'avons étudiée; comme telle elle ne pourrait guère avoir sur la vie de la société et des individus une grande influence. Nous allons l'examiner maintenant à un autre point de vue. Nous mettrons en évidence les sentiments qu'elle a provoqués et nous montrerons alors que c'est seulement sous l'influence de ces sentiments qu'ont pu être constitués les divers cultes ayant pour objet l'âme : collective ou individuelle. Les sentiments possèdent seuls, en effet, cette puissance qui pousse l'homme à traduire en actes ce qu'il éprouve intérieurement; de simples concepts intellectuels ne sauraient avoir cette force déterminative.

Nous constaterons aussi que, pour se constituer, les divers cultes animistes ont évolué parallèlement avec l'idée d'âme. L'idée d'âme au début de sa genèse étant éminemment collective, c'est surtout la collectivité qui apparaît dans le culte animiste primitif. Avec le développement des sentiments d'individualité la conception de l'âme devenant individuelle, les cultes ani-

mistes se sont transformés et ont eu pour dieux des individus : les ancêtres.

Les cultes animistes des grandes communautés : clans, tribus, villages, etc., doivent donc prendre place, sinon historiquement, du moins logiquement, avant les cultes familiaux. Et ceci renverse l'idée communément admise d'après laquelle le culte des ancêtres procéderait directement du culte des morts. Ces deux cultes n'ont entre eux, quant à leurs origines, aucun rapport. Le premier, nous le verrons bientôt, a pour principe l'impureté du cadavre; il a pour idée centrale la nécessité où se trouvent le groupe en général et la famille du défunt en particulier, de se laver de la souillure qu'ils ont contractée; l'idée de la survie ou de l'immortalité de l'individu n'y est que secondaire. Le second a pour principal objet au contraire, d'affirmer l'immortalité du groupe social et des individus qui le composent; il est l'expression de la solidarité qui unit le monde des âmes au monde terrestre et fait que la société des vivants se continue dans l'au-delà.

D'autre part, on peut concevoir le culte ancestral comme ayant un autre objet que les morts du groupe familial. Avant que l'humanité se soit rendu un compte exact de la réalité de l'acte de la génération et ait établi entre les parents et leurs enfants une filiation naturelle[1], l'idée existait déjà d'un ancêtre, commun à tout le groupe social ou particulier à tel groupe d'in-

1. La filiation utérine a toujours été admise sans doute, le lien étant facile à établir entre l'enfant et la femme qui l'a mis au monde; mais l'idée de la filiation masculine qui a créé la parenté paternelle est bien postérieure à la précédente.

dividus. C'est généralement une espèce animale qu'on appelle dans certaines peuplades primitives, le totem. C'est lui qui est véritablement le père du groupe, c'est par lui que les femmes conçoivent[1].

Il est en même temps l'âme collective de la société, et, à ce titre, il est sacré pour les membres du groupe; on lui rend un véritable culte. Mais lorsque, sous l'influence d'idées nouvelles, la filiation utérine fit place à la filiation masculine et que se constitua la famille paternelle, le totémisme disparut par la force des choses; l'institution qu'il avait inspirée, le culte ancestral, survécut cependant. Il survécut parce qu'il était une nécessité sociale : l'idée de pérennité est inhérente à celle de communauté. Et il survécut en se transformant, en empruntant les formes du culte funéraire; il devint dès lors ce qu'il est aujourd'hui chez les peuples où il est encore en vigueur.

Nous avons indiqué au cours de cet ouvrage les quelques rapprochements qu'il est possible de faire entre certaines coutumes annamites et les croyances totémistes; mais nous avons dit d'autre part combien il est difficile d'affirmer que le totémisme ait jamais eu cours en Annam. Quoi qu'il en soit, les anciens Giao-chỉ

---

1. Il y aurait à faire ici toute une théorie de la génération; d'après les idées primitives, la génération n'avait rien de naturel dans le sens où nous l'entendons. Même pour les Annamites, elle présente encore un caractère magique très accentué; nous en avons déjà donné des exemples dans le chapitre de la Magie. Les conceptions miraculeuses rapportées dans les légendes ou les contes sont, d'autre part, très nombreuses en Annam, montrant ainsi quelles étaient anciennement les croyances se rapportant à la génération.

ont eu primitivement l'idée d'un ancêtre commun, idée qui se trouve exprimée dans deux mythes différents auxquels nous avons déjà fait allusion. Les Cent Tribus « Bách việt ». dont faisaient partie les Giao-chỉ ont pour ancêtre le Roi Lạc long quân qui ayant épousé une déesse, en eut cent fils, dont cinquante vécurent dans le pays montagneux et cinquante au bord de la mer. Ce sont ses fils qui devinrent chacun chef d'une des « Cent Tribus ».

En remontant plus loin encore, nous voyons qu'au début des temps, c'est Ngọc hoàng, l'Empereur suprême, qui, sous la forme d'un Oiseau rouge régnant sur le chaos, donna naissance à tous les êtres. Ngọc hoàng, assimilé d'abord au soleil, puis au ciel, peut être considéré comme le premier ancêtre d'après l'Annamite. C'est le Hoàng thiên thượng đế, 皇天上帝, l'Empereur Céleste du culte officiel chinois et annamite. Entre le ciel et les ancêtres, tel qu'on entend ce dernier mot aujourd'hui, il y a presque identité. Et c'est pourquoi nous avons vu dans le grand sacrifice du Nam Giao associer les ancêtres aux grandes divinités du ciel et de la terre.

« Un jour que le roi de Lou et son ministre (Confucius) étaient à discourir sur certains usages de la haute antiquité, le roi lui demanda pourquoi les empereurs avaient établi l'usage de joindre les ancêtres au ciel dans les sacrifices qu'ils avaient coutume d'offrir.

« Le ciel, lui répondit Khong-tseu, est le principe universel; il est la source féconde de laquelle toutes choses ont découlé. Les ancêtres, sortis de cette source féconde, sont eux-mêmes la source des générations qui les suivent. Donner au ciel des témoignages de sa reconnais-

sance est le premier des devoirs de l'homme; se montrer reconnaissant envers les ancêtres en est le second. Pour s'acquitter de ce double devoir et en inculquer l'obligation aux générations futures, le Saint homme Fou-hi établit des cérémonies en l'honneur du ciel et des ancêtres; il détermina qu'immédiatement après avoir sacrifié au Souverain suprême (Chang-ti) on rendrait hommage aux ancêtres; mais comme le Chang-ti et les ancêtres ne sont pas visibles aux yeux du corps, il imagina de chercher dans le ciel, qui se voit, des emblèmes pour les désigner et les représenter.

« Le Chang-ti est représenté sous l'emblème général du ciel visible. On le représente aussi sous les emblèmes particuliers du soleil, de la terre, parce que c'est par leur moyen que les hommes jouissent des bienfaits du Chang-ti, pour l'entretien, l'utilité et les agréments de la vie.

« Par sa chaleur bienfaisante, le soleil donne l'âme à tout, vivifie tout. Il est, à nos yeux, ce qu'il y a de plus brillant dans le ciel; il nous éclaire pendant le jour et, pendant la nuit, il nous fait éclairer par la lune. En observant leur cours et en les comparant l'un avec l'autre, les hommes sont parvenus à distinguer les temps pour les différentes opérations de la vie civile et à fixer les saisons, pour ne pas confondre l'ordre des cultures qu'ils doivent à la terre.

« Après avoir satisfait en quelque sorte à leurs obligations envers le Chang-ti, auquel, comme au principe universel de tout ce qui existe, ils étaient redevables de leur propre existence et de ce qui sert à l'entretenir, leurs cœurs se tournèrent, comme d'eux-mêmes, vers ceux qui, par voie de génération, leur avaient successivement transmis la vie. Ils fixèrent en leur honneur des

cérémonies respectueuses, pour être comme le complément du sacrifice offert solennellement au Chang-ti, et c'est par là que se terminait cet acte auguste de la religion de nos premiers pères[1] ».

L'Empereur céleste des Chinois et des Annamites n'est pas autre chose que ce qu'on pourrait appeler le Grand Ancêtre ou encore, en langage moderne, la représentation de l'âme collective de l'univers. Son culte, quoique extrêmement ancien, n'est sans doute pas tout à fait primitif, car il suppose une société déjà vaste et parfaitement organisée. C'est dans le culte de clan ou de tribu qu'il faut aller en chercher l'origine, soit dans le totémisme proprement dit, soit dans tout autre système religieux ayant pour base l'âme collective du groupe. Les cultes actuels des communautés annamites, villages ou hameaux et corporations, représentent parfaitement à nos yeux ce que pouvait être ce culte primaire.

---

1. PAUTHIER, *Chine*, pages 157-158.

CHAPITRE I

Cultes des génies communaux.

I

Puisque toute idée, du moment qu'elle est conçue, doit s'exprimer d'une manière quelconque, comment le primitif a-t-il traduit, dès qu'il en a eu, même confusément le sentiment, cette idée de la solidarité unissant tous les membres de son groupe? Comment s'est-il représenté cette conscience commune, si forte, dont le pouvoir absolu n'admet la manifestation d'aucune personnalité, courbe également tous les hommes sous sa domination, les contraint aux mêmes pratiques, leur inspire les mêmes croyances, les mêmes désirs. Évidemment il se la représentait comme une force, comme une autorité supérieure à lui.

Mais ces termes : *force, autorité*[1], sont bien abstraits

---

1. Il est remarquable de constater que le même mot sino-annamite : phép 法 signifie à la fois : *usage, coutume*; *loi, autorité*; et *force, puissance, pouvoir*. On dit d'une part : phép lạ, *pouvoir extraordinaire, miracle*; phép thuật, phù phép, *magie*; phép thần tiên *pouvoir des génies immortels*. — Par transition, avec : phép công,

ou du moins, nous leur donnons, nous civilisés, une signification abstraite qui serait inaccessible au sauvage ou au primitif. Ce dernier en effet, ne pense que par images; évoque-t-il une idée, c'est une image qui se produit dans son esprit; ainsi, l'idée de *force* se traduira pour lui par la représentation d'un être ou d'un objet concret, réel, de nature subtile mais cependant quelque peu matérielle. A l'idée de *communauté*, de *solidarité sociale*, correspondra la représentation concrète d'un lien subtil, mais réel, unissant tous les êtres composant le groupe; ceux-ci, nous l'avons déjà dit, seront supposés posséder une sorte d'essence identique chez tous, parcelle d'un élément commun, *l'élément social*, ou encore de l'*âme collective*.

C'est cette idée d'âme et de collectivité que les Annamites ont personnifiée dans leurs génies communaux. Le đình où demeure le génie protecteur de chaque village, est le foyer de la vie collective de la communauté; c'est là que se font les réunions des notables, que se traitent les questions d'administration ou de justice intérieure; c'est là que se font les cérémonies religieuses, que s'accomplissent en un mot, tous les actes qui sont la vie de la société. Le génie protecteur représente de manière sensible la somme des souvenirs communs, des aspirations communes; il incarne la règle, la coutume, la morale, et en même temps la sanction;

---

puissance publique, nous arrivons aux sens de : *Loi, coutume, règle, usage* : lẽ phép, *les lois et les coutumes*; phép nước, *les lois du royaume*. Phép signifie aussi : *politesse, convenance*; *règle*, et par là : *Rites, cerémonies*. On dit par exemple : phép giải chiêu tế, rite du déploiement de la natte.

c'est lui qui punit ou récompense selon qu'on enfreint ou qu'on observe ses lois. Il est en fin de compte la personnification de cette autorité supérieure qui a sa source, qui tire sa force de la société même. De plus il est le lien de tous les membres de la communauté; il en fait un seul bloc, une sorte de personnalité morale dont tous les attributs essentiels se retrouvent dans chaque individu.

Ce dieu communal est presque toujours un personnage historique, un ancien habitant de la région ou du village qui se rendit remarquable de quelque manière; il est bien l'ancêtre commun qu'on honore et dont on attend protection et prospérité. Il ne faudrait pas croire cependant que ces dieux aient dû être toujours des personnages réels divinisés; il a pu exister un moment où c'étaient des êtres mythiques, humains ou autres, qui se sont ensuite transformés sous l'influence du culte des ancêtres familiaux[1]; mais ils n'en devaient pas moins être considérés comme la souche originelle d'où la communauté était sortie. Pour pénétrer la logique de cette conception nous n'avons qu'à nous rappeler ce qui a été dit sur l'idée que le primitif se fait de son groupe; il existe entre tous les membres un lien de parenté réel; chaque être, chaque chose, animée ou inanimée, sont les parties d'un même corps doué de vie comme ses parties elles-mêmes. Il reste encore en Annam des vestiges de ces primitives croyances.

---

1. Dans certaines circonscriptions du Tonkin, riveraines du Fleuve Rouge, dans la région montagneuse du Tam Đao, il y a de nombreux villages qui ont comme dieu tutélaire le génie Tàn Viên, esprit de la montagne la plus élevée du massif.

Lorsqu'une commune se crée, elle emprunte à une autre commune prospère son génie tutélaire; et il s'établit alors entre les deux localités un lien de parenté qui s'exprime dans les appellations que se donnent mutuellement les deux villages : làng anh, « village frère aîné » pour celui qui a donné le nom de son génie; et làng em « village frère cadet » pour celui qui l'a reçu. Il existe ainsi des villages alliés qu'unit un culte commun au même génie tutélaire; aux jours de fête, des sacrifices sont célébrés dans chaque commune auxquels les communes alliées participent par l'envoi d'une délégation.

Par ce que nous avons dit plus haut, on se rend compte facilement du rôle des génies communaux. Ils sont pour les villages ce que le Ciel est pour l'humanité. Personnifiant les aspirations des groupes, il est naturel que les groupes espèrent d'eux le bonheur et la protection. C'est d'eux qu'on attend la paix et la tranquillité, la santé publique, la richesse, la pluie, les bonnes récoltes; ce sont eux qui, lorsqu'ils sont mécontents, envoient la guerre, la sécheresse, les épidémies. Ils ont, au spirituel, la charge des intérêts de la communauté comme les mandarins ou les notables l'ont au temporel. Les dieux communaux sont véritablement les mandarins, les délégués de l'Empereur Céleste. C'est le représentant de ce dernier sur la terre, le Fils du Ciel, qui les institue et selon les services qu'ils rendent, les fait avancer ou les rétrograde.

Dans chaque temple, devant l'autel du génie, est un riche coffret contenant le brevet qui a été solennellement délivré au dieu tutélaire par le Fils du Ciel[1]. Les

1. Le brevet royal est parfois confié à un notable spé-

mandarins provinciaux dressent chaque année une sorte d'état des services des génies de leur province, en indiquant ceux qui ont manifesté leur influence bienfaisante et ceux qui n'ont pas répondu à ce qu'on attendait d'eux. C'est ce qu'on appelle : khai lý lịch sự tích : faire connaître la conduite et les antécédents. Ces notes sont transmises à la Cour et l'Empereur leur donne la sanction qui lui paraît convenable en distribuant, selon les cas, des peines ou des récompenses.

Ainsi certains d'entre eux peuvent recevoir un avancement, soit par une promotion à un grade supérieur, soit par la collation d'un titre honorifique. Il y a trois classes de génies : les génies de rang supérieur thượng đẳng thần 上等神; ceux de rang moyen : trung (中) đẳng thần; et ceux de rang inférieur, hạ (下) đẳng thần. Lorsqu'un génie a mérité une distinction, une grande fête a lieu en son honneur, au cours de laquelle le brevet est porté en grande pompe sur l'autel par les notables du village.

D'autres fois le génie est rétrogradé ou subit une punition telle que la déportation, l'exil à 3.000 lis ou le changement de poste. Notification de la décision royale est alors faite par le Tổng đốc devant la tablette du génie qu'on enlève de l'autel et qu'on met de côté

---

cial. Par exemple dans le village de Xuân hội, province de Bắc Ninh, le gardien du brevet royal, qui remplit en même temps les fonctions de rédacteur des văn tế, est choisi parmi les khoa-mục (lettrés reçus aux examens triennaux). Le gardien du brevet a droit lors des sacrifices, à une offrande spéciale : le cou du porc immolé et une chique de bétel.

pendant un temps déterminé; il arrive souvent alors que les assistants insultent le génie et l'accablent de sarcasmes. DUMOUTIER cite dans ses *Cultes Annamites*, l'exemple du Grand Bouddha[1] de Hanoï qui fut rétrogradé pour avoir laissé prendre par les Français la ville dont il avait la garde. On lui enleva du même coup les robes de soie jaune, présents royaux, dont il était revêtu; elles lui furent rendues par la suite. — Lorsque le dieu est déplacé, généralement sur la plainte du village transmise à l'Empereur, on l'envoie dans une localité nouvellement créée; son ancienne circonscription est alors dévolue au génie d'une autre commune prospère[2].

II

Le culte des génies communaux ayant pour but de relier le groupe à son ancêtre il est sous-entendu que ses participants doivent faire partie de ce groupe. C'est la première des conditions requises pour pouvoir pren-

---

1. Cette domination est impropre, mais consacrée par l'usage dans la population européenne de Hanoï. Le dieu qu'on appelle le Grand Bouddha n'est autre que Trân vũ, le dieu chinois de la guerre, adoré comme un des principaux protecteurs du royaume.

2. Il existait autrefois entre les génies tutélaires de véritables concours, institués parfois par l'Empereur lui-même. Lorsque des bandes de pirates infestaient le pays sans qu'on put les détruire, l'Empereur faisait afficher un avis par lequel il faisait savoir aux génies communaux que des récompenses seraient accordées à ceux qui feraient prendre les pirates ou sauraient le mieux préserver leur district contre les incursions de ces derniers.

dre part aux sacrifices et même seulement pénétrer dans la maison commune les jours de cérémonie. Tous les habitants du village qui ne sont pas établis dans la localité depuis plus de deux générations sont exclus des affaires et des cérémonies publiques.

Une deuxième condition est d'être adulte, ce qui est constaté par l'inscription sur les rôles d'impôt; socialement les individus ne comptent qu'autant qu'ils sont sortis de l'adolescence; c'est à dix-huit ans qu'on peut être inscrit et participer aux charges du village et à son administration.

Il faut aussi être sain et bien constitué; les infirmes, les pauvres d'esprit sont tenus à l'écart et ne peuvent prendre aucune part aux actes de la vie publique; il leur est même interdit d'entrer dans le đình. Cette interdiction s'étend également à tous individus en deuil. Les infirmités et le deuil sont des impuretés qui souilleraient le lieu sacré qu'est le temple du génie tutélaire[1].

Toutes ces conditions se trouvant réunies, il est possible d'assister aux réunions et aux cérémonies communales. Mais les sacrificateurs et leurs aides doivent avoir encore d'autres qualités. C'est le chef du village ou le plus haut personnage qui, seul, pouvant représenter le groupe communal, remplit l'office de président des cérémonies (chủ tế), secondé de tous ceux qui ont un certain rang dans la commune. Ce sont donc les notables et les lettrés qui célèbrent le culte des génies communaux[1].

---

1. Les notables qui ont commis un délit, même de peu d'importance, sont également exclus des sacrifices célébrés dans la maison communale et n'ont plus droit à leur part d'offrandes.

C'est là une règle très générale dont les applications sont très diverses et diffèrent selon les régions et même selon les localités. Nous allons donner quelques exemples de cette organisation. Dans certains villages de la province de Bắc Ninh ce sont : le Tiên chỉ, le Lý trưởng (maire) et les kỳ dịch (notables) qui président à tour de rôle les sacrifices dits « des quatre saisons ». Les autres fêtes (du Tết, sacrifices pour la paix, etc.) sont présidées par un habitant choisi dans chacun des giáp du village. Ces présidents sont secondés par des aides dits : bói tế, choisis parmi les habitants des trois premières classes, à raison d'un certain nombre par giáp. D'autre part, dans certains villages, des titres de nhiêu tế, xã tế, permettant de prendre part aux sacrifices, sont délivrés sous certaines conditions aux donateurs, à des membres de la famille de certains notables, aux militaires libérés, etc.

Le président des sacrifices est souvent aussi le fournisseur des offrandes et le gardien responsable du temple et des objets de culte ; on l'appelle alors : Tế đam ou cái đam. Cette institution paraît n'exister que dans certaines provinces du Tonkin et dans celle de Bắc Ninh, notamment. Celui qui est désigné pour remplir les fonctions de Tế đam doit réunir des conditions très sévères. Il doit appartenir au village depuis deux ou trois générations au moins, il ne doit être ni en deuil, ni veuf ; pendant la durée de son office il doit s'interdire toute relation sexuelle ; il ne peut se rendre dans une maison où il y a un mort ou une accouchée ; en cas de deuil subit il doit abandonner immédiatement ses fonctions ; il ne peut sacrifier lui-même à ses ancêtres : il délègue à cet effet quelqu'un de sa famille. Pendant toute la durée des fêtes il doit être constamment présent au

đình; il y mange et y couche. En temps ordinaire toutefois, il peut, si rien ne s'y oppose, aller manger chez lui; mais il doit revenir au đình pour la nuit. De plus, chaque tế đam doit, pour l'inauguration et pour la cessation de ses fonctions qui durent généralement une année, offrir un repas au village.

La célébration des sacrifices communaux a donné lieu à une autre institution : celle des Đương cai qu'on observe dans la plupart des villages du Tonkin. Les đương cai sont des « inscrits » qui doivent, à tour de rôle, en suivant l'ordre de leur inscription sur les registres communaux, pourvoir aux offrandes pendant l'année.

Dans les villages importants cette charge est extrêmement lourde ; il est des đương cai qui doivent vendre leur patrimoine pour satisfaire à leurs obligations. S'il en est de trop pauvres, une enquête des notables doit établir leur indigence ; ils sont alors écartés mais ils perdent toute considération dans le village.

Les đương cai sont d'ailleurs plusieurs par commune; il y en a généralement autant qu'il existe de giáp. Ils doivent, lors des grandes cérémonies (anniversaire du génie, sacrifices du printemps et de l'automne), fournir un porc appelé « anh ỳ » ou des coqs, un certain nombre de mesures de riz gluant, des gâteaux, de l'alcool, du bétel et de l'arec. Les đương cai, pendant les sacrifices, assistent ordinairement le premier officiant derrière lequel ils sont placés; ils se prosternent en même temps que lui.

Il nous faut citer enfin comme le dernier des fonctionnaires dans l'organisation religieuse communale, le gardien du đình, qui est généralement le crieur public : thằng mõ. C'est une situation assez dédaignée;

aussi choisit-on pour l'occuper des étrangers pour la plupart. Le thằng mõ est sous les ordres du thù tư désigné pour une ou plusieurs années et qui a la responsabilité de l'entretien de la maison commune et de tout ce qu'elle contient. Cette responsabilité est parfois aussi répartie entre les divers notables : l'un ayant, par exemple, la surveillance des objets de culte, l'autre la garde des objets de procession, etc.

Avant de parler des diverses cérémonies célébrées en l'honneur du génie tutélaire, il ne sera pas inutile de donner une description sommaire des đình en général. Ceux-ci sont à peu près tous construits sur le même modèle, affectant la forme d'un T renversé, la base horizontale formant la façade. C'est cette première partie du bâtiment qui constitue la salle de réunions où les notables s'occupent des affaires du village et où se donnent les banquets rituels. Cette salle comporte trois divisions; celle du centre, de plein pied avec l'entrée principale; et celles des ailes, surélevées d'un mètre environ, formant ainsi comme deux estrades se faisant face et auxquelles on accède par deux ou trois marches. La travée centrale se prolonge perpendiculairement et forme la deuxième partie du bâtiment, réservée au génie et à ses autels.

Les différentes cérémonies dans le temple communal

---

1. Il y a encore une autre disposition, mais beaucoup moins générale, qui consiste en deux bâtiments parallèles séparés par une cour intérieure. Le premier bâtiment, en façade, sert de salle de réunion; le deuxième est réservé au génie. C'est dans la cour, face aux autels, que s'accomplissent les cérémonies.

sont nombreuses et peuvent se ranger en plusieurs catégories distinctes.

1° Les cérémonies agraires dites « des quatre saisons »;

2° Les sacrifices pour la santé et le bonheur;

3° Les fêtes du renouvellement de l'année;

4° Les anniversaires de la naissance et de la mort du dieu tutélaire;

5° Les sacrifices bi-mensuels offerts au génie le 1er et le 15 de chaque mois, c'est-à-dire, le jour de nouvelle et de pleine lune. Ces sacrifices sont dits tế sóc et tế vọng.

Ce sont là les cérémonies périodiques et fixes; il en est d'autres encore ayant pour but, par exemple, d'obtenir la pluie, de faire cesser une épidémie, etc., qui ne sont célébrées naturellement que lorsque les circonstances le nécessitent.

1° Nous avons dit déjà à propos des cultes agraires en quoi consistaient les cérémonies rituelles de la réception du printemps, du repiquage du riz, de la moisson ou des prémices. Nous n'avons donc pas à y revenir. Disons seulement que, lors de chacune de ces fêtes, un sacrifice est offert au génie tutélaire et que les habitants en consomment ensuite les offrandes.

Le sacrifice est toujours dans ses grandes lignes la reproduction du type que nous avons décrit à propos de la fête du Nam giao. Cependant il diffère aussi nécessairement par certains détails, la qualité des officiants et le but des sacrifices n'étant plus les mêmes. Nous en donnerons donc, pour plus d'exactitude, une description spéciale.

Les objets et les offrandes ayant été convenablement disposés, les officiants prennent place : le chủ tế, seul en avant, face aux autels, ses aides rangés derrière lui.

Premier temps. — On annonce : « Tout est prêt, qu'on commence ». Après les lustrations obligatoires, le chù tê, qui se trouve sur la première natte, passe sur la troisième en contournant la seconde et en changeant de direction à angle droit. Il se prosterne et demeure immobile pendant que les aides allument les baguettes d'encens aux cierges qui sont sur l'autel. Le chù tê prend alors les baguettes allumées et, les tenant dans ses mains jointes, il se prosterne trois fois; c'est le rite de l'offertoire des parfums. Il remet trois baguettes à chacun des aides, et ceux-ci les plantent dans le sable des vases à encens. La musique se fait entendre pendant toute la cérémonie.

Le chù tê revient sur la première natte. Il se prosterne; les đương cai placés derrière lui suivent son exemple.

Deuxième temps. — Le chù tê revient sur la troisième natte, salue et se met à genoux. Les aides lui apportent: l'un une tasse dans le cái đài [1], l'autre le flacon contenant l'alcool. L'officiant verse l'alcool que les aides portent sur l'autel du génie. Flacons et coupes sont portés à deux mains, à la hauteur du front, les coudes élevés; les aides marchent pas à pas, changeant de direction à angle droit et mettant entre chaque pas un temps assez long. Le chù tê est toujours à genoux. Lorsque les aides ressortent du sanctuaire, il se relève et passe à nouveau sur la natte où il salue, imité par les đương cai comme précédemment. C'est le rite de la première libation.

---

1. Le cái đài est une sorte de coupe à couvercle, en bois laqué, dans laquelle on transporte pendant les cérémonies, les tasses à alcool.

Troisième temps. — Le chù tê revient sur la troisième natte et se met à genoux; un aide de droite lui apporte le văn tê; l'officiant le passe à l'aide de gauche qui lit l'oraison. Tout le monde : chù tê, aides (bồi tê) et đương cai sont à genoux. La lecture terminée le văn tê est remis au premier aide qui le transporte dans une niche spéciale près de la tablette du génie. Le chù tê se retire sur la première natte. Salut général.

Quatrième temps. — Première libation d'alcool aux bộ hạ hàng, génies subalternes, serviteurs du génie tutélaire.

Cinquième, sixième, septième et huitième temps. — Deuxième et troisième libations offertes alternativement au génie et aux bộ hạ hàng, dans les mêmes formes que précédemment[1].

Neuvième temps. — Pour la première fois, le chù tê passe sur la deuxième natte; c'est là qu'il doit recevoir la communion. Un aide lui présente sur un plateau un flacon d'alcool, une tasse et une soucoupe contenant une noix d'arec, le tout pris sur l'autel du génie. Le chù tê verse l'alcool et boit, il mange la noix d'arec et salue. Il se retire alors sur la première natte et se prosterne de nouveau en même temps que les đương cai.

Dixième temps. — Deux aides prennent le văn tê dans la niche et le brûlent avec du feu pris sur l'autel. La cérémonie principale est terminée.

Les notables viennent ensuite deux par deux et dans l'ordre des préséances saluer le génie.

La fête se termine par un banquet auquel assistent

---

1. L'alcool offert au génie est présenté dans une tasse placée dans le cái đài; celui destiné aux bộ hạ hàng est présenté dans une tasse découverte.

tous les notables, les inscrits ou non inscrits du village qui consomment les mets exposés sur les autels pendant la cérémonie.

Les places occupées par chacun des assistants et la part d'offrandes leur revenant sont très minutieusement déterminées. La place d'honneur (qui se trouve du côté de l'autel du génie) appartient aux tiên chí et tư chu. Puis viennent les notables âgés de 60 ans et au-dessus; ensuite les anciens notables; enfin les notables ordinaires. Ces premiers assistants occupent la partie de la salle qui se trouve à gauche de l'autel. Dans la partie de droite sont les inscrits et non inscrits, placés par rang d'âge. Cette disposition des places de préséance, quoique très générale, n'est pas adoptée partout. Il y a encore un deuxième type général de répartition, dans lequel les premières places sont réservées aux mandarins et aux lettrés. A une première table figurent les mandarins civils et militaires; à la deuxième les habitants âgés de 70 ans et au-dessus; la troisième comprend les chức sác (possesseurs d'un grade dans le mandarinat); à la quatrième sont rangés les hương lão. Viennent enfin, comme précédemment, les inscrits et non inscrits[1].

2° Les sacrifices pour la santé et le bonheur, kỳ phúc ou kỳ yên, sont célébrés au printemps et à l'automne, et quelquefois, mais plus rarement, au début de l'été. Ce sacrifice est précédé d'une grande procession à laquelle prennent part tous les habitants du village. La

1. Nous n'entrerons pas dans de plus grands détails au sujet de cette question très importante des préséances. Elle trouvera sa place dans notre prochain ouvrage, au chapitre concernant l'organisation communale.

tablette du génie est promenée sur un brancard, escortée de drapeaux, de parasols, de tam-tam, de gongs, etc. Les habitants qui ont été désignés pour y remplir un emploi quelconque : commissaires de la fête (chấp hiệu), porteurs, etc., et qui ne se présentent pas sont punis d'une amende.

Pour demander la pluie ou la cessation d'une épidémie, les rites sont à peu près semblables. Ils consistent en une procession et un sacrifice. La teneur du văn tế, ou invocation au génie, change seule suivant les cas. Dans le dernier cependant, il arrive souvent qu'on emploie par surcroît un rite conjuratoire consistant à lancer sur le fleuve un sampan en papier, chargé d'offrandes et dans lequel on a préalablement emprisonné les mauvais génies, causes du fléau.

3° Les fêtes communales pour le renouvellement de l'année sont très importantes : elles s'échelonnent sur une période de deux semaines consécutives. Elles sont, avec plus de pompe, identiques aux fêtes familiales. Le 23e jour du dernier mois, le génie tutélaire du village, comme les dieux du sol familiaux, monte au ciel rendre compte à l'Empereur Céleste de l'accomplissement de sa mission pendant l'année qui va finir. A cette occasion on lui offre un sacrifice après lequel tous ceux qui ont rempli durant l'année un office religieux communal cessent leurs fonctions pour les remettre à leurs successeurs.

La veille du premier de l'an une nouvelle cérémonie est célébrée pour annoncer au génie que le lendemain, jour du Tết đan un sacrifice solennel lui sera offert.

Ce jour là, dès le matin, tous les habitants présents, la cérémonie commence; elle dure trois jours à peu près sans interruption. Le président du sacrifice doit

être présent constamment et veiller à ce que l'encens brûle continuellement. C'est le premier jour qu'a lieu la cérémonie la plus importante, celle où l'officiant communie et où on lit le văn tê contenant les souhaits à l'adresse du génie. Voici un de ces văn tê :

« Le premier jour de telle année, nous .... tels .... président de cérémonie et assistants, lecteur du văn tê, notables et simples habitants du village de ..... offrons respectueusement l'alcool, un porc, du riz gluant, l'arec et le bétel, les fleurs et les fruits, au génie de ..... telle classe, et lui présentons pour l'année nouvelle nos souhaits respectueux. Qu'il reçoive la puissance des trois lumières (tinh linh ba sáng)[1], et qu'obéissant aux ordres de l'Empereur suprême, il manifeste sa bonté en faveur des habitants de ce village. »

Le septième jour est la fête de clôture; on célèbre les rites d'adieu à l'adresse du génie; on l'assure de la fidélité et de la reconnaissance de ses fidèles et on lui demande en retour d'accorder au village le bonheur et la prospérité.

4° L'anniversaire de la naissance du génie est la fête communale; elle est célébrée avec beaucoup d'éclat et donne lieu à de grandes réjouissances. Au point de vue proprement religieux la fête n'offre pas de caractères particulièrement saillants; elle consiste en une procession et un sacrifice, parfois en visite de génie à génie apparentés entre eux. On peut signaler toutefois encore une coutume curieuse suivant laquelle des chanteurs viennent donner au génie une représentation dans le temple, devant l'autel même; c'est ce qui s'appelle : hát nhà chò hầu thánh.

1. Soleil, lune et ciel.

5° Les sacrifices bi-mensuels (sóc et vọng) sont les plus simples. Le nombre des assistants est limité généralement à quelques notables et aux vieillards. Les offrandes sont : un poulet, du riz gluant, du bétel et de l'alcool. La cérémonie a lieu suivant les rites ordinaires; mais la communion est offerte outre au président (chủ tế), au rédacteur du văn tế et au notable gardien du temple (thủ tự).

Ce serait ici maintenant le lieu de parler du culte des génies patronaux des corporations. Le procédé de formation de ce culte est le même que celui du culte des génies communaux. Un groupe, c'est-à-dire les membres d'une même corporation, ont personnifié l'idée de métier qui créait un lien entre eux et ont ainsi conçu un dieu de leur profession, véritable représentant de l'âme collective de la corporation. Car les âmes collectives sont, dans la société, aussi nombreuses qu'il y a de groupes : chacun de ces derniers a ses habitudes d'esprit, ses méthodes, sa mentalité spéciales, sa morale et son droit. Cette nouvelle idée de dieu protecteur a pris corps en se modelant, comme pour les génies communaux, sur le culte des ancêtres. On a pris, pour en faire le protecteur du groupe, le père ou plus exactement l'inventeur du métier exercé par la corporation. Nous voyons que le parallèlisme est parfait entre ce culte et celui des génies communaux. Nous ne nous étendrons donc pas à son sujet et renverrons le lecteur à l'ouvrage de Dumoutier *Les cultes annamites* où il est étudié en détail.

CHAPITRE II

La notion de la mort.

Nous avons montré précédemment que le culte des mânes procède de la même idée que le culte du premier ancêtre commun à tout le groupe. Dans ce nouveau cas, il s'agit d'affirmer non pas l'immortalité de la société toute entière, mais celle d'une communauté plus restreinte : la famille. Ce culte — cela va de soi — n'a pu se constituer que lorsque l'idée d'une filiation naturelle a été conçue entre les parents et leurs enfants, et qu'au sein du groupe social ont pu ainsi se former les petites agglomérations familiales. Celles-ci, en tant que groupes elles-mêmes, devaient prendre conscience de leur perennité; comme toute communauté, par le renouvellement continu et partiel de leurs membres elles se perpétuent indéfiniment et ne peuvent périr. Et ici entre alors en jeu la notion d'âme individuelle qui survit à l'individu. Grâce à cette notion on a pu proclamer véritablement l'immortalité de la famille dont les deux rameaux se prolongent mutuellement et indéfiniment, l'un dans le passé, l'autre dans l'avenir.

Dans cette nouvelle conception, l'idée de la survie, et par conséquent de la mort, joue donc un rôle important. Aussi est-il nécessaire, avant d'étudier le culte

des ancêtres, que nous précisions, mieux que nous ne l'avons fait jusqu'ici, quelles sont les idées des Annamites sur la mort.

Comme tous les grands concepts qui sont à la base d'institutions sociales, la mort est nécessairement une représentation collective dont l'origine se trouve dans la conscience collective du groupe social et à l'élaboration de laquelle l'individu n'a eu que peu de part. Nous allons donc voir la mort définie, non pas par rapport à l'individu, mais par rapport à la société; nous allons voir apparaître cette conception tout à fait particulière, inattendue pour nous, que la mort atteint la société avant d'atteindre l'individu — ou plus exactement : que le coup mortel frappe plus douloureusement le groupe que l'unité. Ceci apparaît dans le caractère tout à fait spécial qu'ont encore conservé les funérailles en Annam. C'est la commune qui y joue le premier rôle, la famille n'y figurant que secondairement.

D'après la coutume, tous les habitants mâles et adultes du village, à l'exception parfois des vieillards, doivent obligatoirement assister aux obsèques de leurs compatriotes régulièrement inscrits sur les rôles d'impôt. Dans certaines localités, l'absence est punie d'une amende[1]. Dans d'autres villages, et par raison d'éco-

---

1. Je puis citer la commune de Ngọc tri de la province de Bắc ninh où les absents non excusés ont à verser une ligature d'amende. Pour ce qui concerne les coutumes communales, j'ai puisé beaucoup de renseignements dans les coutumiers de la province de Bắc Ninh. Un vaste et fort utile travail a été entrepris dans cette province par le résident Mr SESTIER et continué

nomie sans doute, un certain nombre d'habitants seulement sont désignés pour assister aux funérailles et prendre part au banquet offert par la famille du défunt. Le nombre et la qualité de ces délégués diffèrent suivant les ressources de la famille intéressée. Les parents du mort doivent, d'autre part, offrir au génie tutélaire un sacrifice composé de riz gluant, de bétel et d'alcool, dont les habitants se partagent ensuite les offrandes.

Voici d'autres faits qui montrent mieux encore que la mort d'un individu n'a d'importance que par rapport à la société. Les femmes et les enfants ou les jeunes gens de moins de 18 ans, n'étant pas inscrits sur les rôles d'impôts et ne prenant pas part à la vie publique de la commune, ne sont pas considérés au point de vue des funérailles comme les « inscrits ». A leur décès les notables se contentent de fournir le nombre de coolies nécessaire pour le transport du corps[1]. Il est même

---

par son successeur Mr Bon; on a fait relever par écrit, dans chaque village, les coutumes en vigueur chez chacun d'eux et qui étaient demeurées jusqu'ici presque toujours orales. Plus de 500 recueils ont été ainsi rédigés qui constituent une source de documentation précieuse et très précise. Il serait à désirer qu'un travail identique soit entrepris dans toutes les provinces; on réunirait ainsi les premiers éléments non seulement du droit administratif annamite, mais encore du droit civil qui n'a jamais été codifié. On sait en effet, que le Code annamite est à peu près exclusivement pénal, et, qu'emprunté à la Chine, il ne correspond pas toujours à l'état actuel de la société en Annam.

1. Je ne veux pas dire par là que personne n'assiste aux obsèques; les parents, amis, etc., accompagnent le corps; mais aucun caractère officiel n'est donné à la cérémonie.

certains morts à qui sont refusées toutes les manifestations ordinaires des cultes funéraires; tels sont, par exemple, les suicidés, les noyés et ceux qui ont été écrasés par leur maison. A ceux-là il n'est pas permis de faire des offrandes, et aucun banquet n'a lieu en leur honneur. — De même si un décès survient pendant la fête du village, la famille doit procéder à l'inhumation secrètement et ne doit ni pleurer ni faire de sacrifice.

On voit combien l'importance attribuée à la mort est relative et varie en fonction de la situation de l'individu vis-à-vis de la société.

Cela ne doit pas nous surprendre si nous nous rappelons quelle est la conception primitive de la société et de l'individu. Dans les représentations collectives, nous voyons surtout le groupe social et très peu les unités qui le composent; si celles-ci y apparaissent cependant, c'est surtout en fonction du groupe dont elles font partie.

La mort affecte donc le groupe social avant l'individu. La mort c'est surtout la diminution du groupe; c'est une atteinte portée à son intégrité; finalement c'est un sacrilège, car nous savons que la notion de société est essentiellement religieuse.

Nous avons ainsi la clef de toutes les croyances et de toutes les pratiques funéraires. La mort est une souillure qui atteint la communauté et dont celle-ci doit se laver par l'expiation.

Ainsi s'explique que la mort soit considérée comme le foyer d'où rayonnent des effluves malfaisantes et extrêmement puissantes; que tout ce qui en est l'image, le cadavre par exemple, soit regardé comme entouré, au propre et au figuré, d'une atmosphère impure.

Cette croyance est, d'ailleurs, renforcée encore par

l'idée magique qu'on se fait de la mort. Nous avons indiqué précédemment que la mort, comme la naissance, est une des principales manifestations du tinh, principe magique. Lorsque la vie se retire du corps, une parcelle de tinh se trouve libérée et exerce immédiatement autour d'elle son influence, bienfaisante ou malfaisante selon les cas.

Un grand nombre de pratiques funéraires nous montrent en action ce double concours de croyances. L'eau qui a servi à la toilette du cadavre ne doit pas être jetée n'importe où. On croit que si elle était jetée en un endroit exposé au soleil, un orage se déchaînerait là chaque année à l'anniversaire de la mort. — De même, les linges qui ont servi à laver le corps doivent être soigneusement enfouis en terre. — Dans les maisons voisines de celles où un décès a eu lieu, on prend des précautions contre les influences pernicieuses; on trace à la chaux, sur la limite de chaque propriété, une ligne qui forme obstacle. Si cette précaution n'est pas prise quelqu'un de la maison tombera malade, les animaux et les arbres mourront. — Lorsque le cercueil a quitté la maison, il faut procéder à des purifications minutieuses; on répand sur le sol du sel et du riz[1]. — Lors-

1. La même coutume existe en Chine paraît-il : « Dans certaines circonstances, écrit M. de Groot (*Fêtes de Amoy*, p. 276), on invite les prêtres taoïques à venir purifier avec le riz et le sel une maison ou une propriété; cela se fait, par exemple, immédiatement après un enterrement, quand le cortège est de retour à la maison mortuaire. Le peuple a une grande confiance dans cette lustration, et il arrive fréquemment, quand une personne en deuil est venue dans une maison, qu'à son départ on jette après elle une poignée de riz et de sel.

qu'un bonze doit se rendre auprès d'un mort, il doit prendre de nombreuses précautions. Il doit faire certains signes magiques et prononcer des formules telles que celle-ci : « Le Dragon Bleu nous soutient à gauche, le Tigre blanc nous protège à droite, le Moineau Rouge nous garde par devant et le Guerrier noir nous gardè par derrière. » Lorsqu'il arrive au seuil de la maison, il s'arrête, trace un nouveau signe avec son pied et dit : « Que le génie céleste Giá la đại hắc nous protège du côté Mậu giáp ».

Nous verrons cette idée de la contagion funèbre se développer dans les rites constituant le deuil et le culte des morts.

Nous avons dit d'autre part que la mort atteint d'abord la société; et alors il est nécessaire que celle-ci réagisse contre le coup qui lui est porté. Non seulement, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, il lui faudra se laver de la souillure qu'elle a contractée, mais elle protestera encore de toutes ses forces contre l'atteinte portée à son intégrité en proclamant, à la face de la mort, l'immortalité du groupe social. Car l'idée d'im-

---

La pire insulte que l'on puisse faire à un propriétaire ou à un créancier qui sont venus réclamer leur argent, c'est de saluer leur départ de la même manière. Cela revient à dire : « Vous êtes un porte-malheur, l'empoisonneur de mon bonheur domestique », et les Chinois s'en formalisent très fort ».

Maintenant pourquoi se sert-on de ces deux ingrédients : sel et riz? C'est peut-être que le sel conserve les aliments, empêche la putréfaction et par conséquent les mauvaises influences. Le riz peut être considéré comme sacré; c'est en tout cas une source exceptionnelle de vie, puisqu'il est la base de l'alimentation des Asiatiques.

mortalité, comme l'idée d'âme, est d'origine sociale. Sans doute l'individu a pu peu à peu éprouver le besoin de se survivre, mais cette idée d'une vie future il ne l'a pas tirée de son propre fonds; elle lui vient de la société. Et ceci est compréhensible car, en réalité, le groupe — au contraire de l'individu — peut concevoir naturellement son immortalité en prenant simplement conscience de lui-même. Ne se renouvelle-t-il pas, en effet, progressivement, restant en apparence toujours le même, malgré que les unités qui le composent changent constamment; et ne semble-t-il pas ainsi institué pour l'éternité?[1]

La mort n'est pour l'Annamite qu'un simple changement d'état; la vie se prolonge au-delà du tombeau, mais sous une forme nouvelle. Et c'est ici qu'entre en jeu la notion d'âme individuelle. L'existence des êtres est due à la présence dans le corps d'une ou plusieurs âmes; si elles se retirent le corps périt; mais la personnalité n'est pas abolie; les âmes la conservent. La vie, de corporelle qu'elle était, devient spirituelle.

Cette transformation cependant ne s'accomplit pas d'un seul coup. Pour l'Annamite le passage d'une vie à une autre est progressif; il n'y a pas brusque change-

---

1. Il n'est pas possible de dire cependant que l'Annamite ait réellement une notion bien déterminée de l'immortalité. Il paraît plutôt croire tout simplement à une autre vie, et il semble bien que cette croyance soit plus conforme au génie de la race et à ses habitudes d'esprit; l'intelligence annamite est peu faite aux abstractions pures; elle ne s'exerce que sur des réalités, des faits concrets, et conçoit par conséquent, plus facilement une continuation de l'existence, une survie, que l'immortalité même.

ment d'état, mais transition. C'est là le résultat d'un processus psychologique dont voici un très clair exposé : « Le fait brut de la mort physique ne suffit pas à consommer la mort dans les consciences : l'image de celui qui est mort récemment fait encore partie du système des choses de ce monde ; elle ne s'en détache que peu à peu, par une suite de déchirements intérieurs. Nous ne parvenons pas à penser le mort comme mort du premier coup ; il fait trop partie de notre substance, nous avons mis trop de nous-mêmes en lui ; la participation à une même vie sociale crée des liens qui ne se rompent pas en un jour. L'évidence du fait est assaillie par un flot contraire de souvenirs et d'images, de désirs et d'espérance[1] ; elle ne s'imposera que petit à petit et c'est seulement au terme de ce conflit prolongé que nous consentirons, que nous croirons à la séparation, comme à quelque chose de réel. C'est ce processus psychologique douloureux qui s'exprime sous forme objective et mystique dans la croyance que l'âme ne rompt que progressivement les liens qui l'attachent à ce monde : elle ne pourra retrouver une existence stable

1. Dans l'état de veille ce flot est en général contenu, non sans souffrance, parce que nous avons alors normalement une perception nette — et un sentiment vif — du réel ; mais lorsque la pensée se détend, lorsque la représentation des choses extérieures s'efface, dans l'ombre du soir ou pendant le sommeil, le monde subjectif prend sa revanche : l'image, sans cesse refoulée, du mort vivant comme autrefois domine alors la conscience. Ainsi l'état de déchirement et de trouble intérieurs qui suit une mort détermine des hallucinations et des rêves fréquents qui, à leur tour, contribuent à prolonger cet état. Cf. KOCH, *Annimismus*, p. 21.

que lorsque la représentation du mort aura pris dans la conscience des survivants un caractère définitif et pacifié »[1].

Cette nécessité d'une transition d'une certaine durée entre l'état de vie et celui de survie, fait que le cadavre n'est pas pour le primitif ce qu'il est pour nous; la vie continue en lui, mais une vie atténuée qui doit disparaître peu à peu pour faire place à une autre. On doit regarder et traiter le mort comme s'il était encore vivant[2]. La mort n'est pendant quelque temps qu'une sorte de sommeil prolongé; et la conduite des survivants auprès du cadavre est commandée par cette croyance.

Quelques-uns des rites funéraires encore en usage aujourd'hui chez les Annamites nous montrent que ceux-ci n'ont pu encore se dégager complètement des vieilles conceptions. Après la mort, on fait faire au défunt un repas, composé de riz qu'on lui introduit dans la bouche en écartant les dents au moyen d'une baguette. De plus on lui présente jusqu'au jour des funérailles, aux heures des repas, des aliments, tout comme à une personne vivante. Ce ne sont plus là, il est vrai, que des survivances de croyances aujourd'hui abolies ou modifiées par les théories spiritualistes; mais elles n'en ont pas moins laissé leur empreinte profonde

---

1. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. HERTZ, *Année sociologique*, tome X.

2. 事死如事生。事亡如事存. Sự tử như sự sinh, sự vong như sự tồn : La mort est semblable à la vie; (traitez) les morts comme ceux qui vivent encore.

dans tout le rituel funéraire. C'est à l'âme maintenant que vont les offrandes et les honneurs, adressés sans doute autrefois au cadavre. Les gestes sont restés les mêmes, seule leur signification a changé.

Cependant cette vie sourde, atténuée, qui continue dans le cadavre laisse celui-ci dans un état de dépression, de réceptivité redoutable qui ressemble beaucoup à la maladie. D'ailleurs mort et maladie peuvent recevoir la même définition : c'est l'affaiblissement ou la disparition du principe vital ; on ne fait aucune différence entre la mort, la syncope, l'évanouissement ou la catalepsie [1]. Mais cet amoindrissement de l'énergie ne va pas sans un réel danger pour l'individu. Il faut venir en aide à celui-ci ; sinon les puissances mauvaises qui de tout temps guettent les hommes, vont prendre possession de lui et troubler ou empêcher la transformation qui permettra à l'âme d'accéder au séjour des morts.

Nous aboutissons ainsi à cette nouvelle conception d'après laquelle le cadavre, considéré d'abord comme un *foyer* d'émanations impures, est aussi un *réceptacle* ouvert à toutes les influences pernicieuses.

Voici par exemple une énumération de quelques-uns des terribles malheurs qui menacent aussi bien les cadavres que les familles des défunts [2]. C'est sous la forme de mauvais esprits qu'on se les représente : « Tham chư giải phà, qui a l'habitude de ruiner les gens ; Vọng vị hung ương, plus méchant encore que toute

1. J'ai entendu un Annamite raconter avoir fait un voyage aux enfers et y avoir rencontré des parents défunts. Il était resté plusieurs jours en catalepsie.

2. *Tam Giáo*, pages 6, 7 et suivantes.

l'espèce des démons réunis ; Cô lư khô kháo qui veut que toutes les chaumières soient vides ; Thôi thi thượng mã, le sinistre cavalier qui fait piétiner les cadavres par son cheval pour les réduire en miettes ; Ac sát đao binh, qui fait s'entretuer les gens comme les soldats s'entretuent dans les batailles à coups de lances et de cimeterres ; Chàm phù cừu tinh qui cause les noyades : trois immersions, sept émersions et neuf flottements au fil de l'eau ; le génie Đại liệm tiểu liệm, qui plonge les familles dans des deuils continuels leur faisant accomplir de grands ensevelissements (đại liệm) et petits ensevelissements (tiệu liệm) répétés..., etc. »

De là de nombreuses pratiques destinées à préserver l'âme des entreprises des puissances mauvaises. Le nom de la première cérémonie funéraire décrite par le *Tam giáo* est très significatif à ce sujet.

Aussitôt que quelqu'un vient de mourir, on convoque le thầy bùa pour procéder au rite dit : độ vong « protéger le mort ». Après avoir prononcé les trois formules bouddhiques ayant pour but d'obtenir le pardon des péchés du défunt, le thầy bùa prend une torche composée de 36 tiges de bambou et après l'avoir allumée, se tenant du côté du sinh khí, prononce l'exorcisme : « Conformément aux prescriptions des Trois doctrines sacrées, et en vertu du mandat dont je suis investi, je viens prêter aide aux humains et chasser les mauvais esprits pour les empêcher de faire le mal ». Et il nomme tous les génies méchants auquel s'adresse l'ordre d'expulsion ; puis il les chasse en promenant la torche dans tous les coins de la chambre mortuaire.

Un autre procédé moins brutal est parfois employé

dans le même but [1]. L'officiant ordonne au patron de la maison de préparer des offrandes de bétel, noix d'arec, riz, alcool, barres d'or et d'argent, baguettes d'encens, destinées à apaiser les mauvais génies; ceux-ci sont prévenus des largesses qui leur sont ainsi faites et on leur demande en échange de s'en aller sans faire de mal. Lorsque le thầy bùa pense qu'ils sont partis, il trace avec sa torche un signe dans l'air pour les empêcher de revenir. — D'après un autre rite, le bonze armé d'un couteau, pratique sur le cercueil trois entailles : à la tête, au milieu et aux pieds, en disant : « Coupons les malheurs que le Ciel nous envoie, les morts obtiendront la félicité. Coupons les malheurs que la terre nous envoie, les morts obtiendront la renaissance céleste. Coupons le malheur que le bois nous cause, les morts obtiendront une sépulture convenable, la famille vivra longtemps ».

Mais il ne suffit pas de chasser momentanément tous les esprits nuisibles; il faut veiller à ce qu'ils ne reviennent pas autour du cadavre tant que celui-ci sera conservé dans la maison. La famille doit donc rester auprès du mort, et ceci non seulement dans l'intérêt du défunt lui-même, mais encore dans l'intérêt de tous; car les proches du mort ne font qu'un avec lui et subiraient aussi les atteintes des puissances du mal.

Le *Tam Giáo* recommande tout spécialement aux parents de garder le corps de leurs morts avec un soin minutieux (p. 22) et il donne, pour le cas où cette surveillance aurait été mise en défaut, les moyens de

1. *Tam Giáo*, p. 10, 11, 12.

conjurer le danger. Nous avons indiqué précédemment quels sont les moyens employés à cet effet.

Le mort a besoin de l'aide des vivants de toute façon; non seulement on doit monter la garde auprès de lui, mais il faut encore l'alimenter. Les rituels funéraires sont tous d'accord pour formuler cette prescription qu'il faut agir vis-à-vis des morts comme on le ferait pour les vivants. C'est pourquoi ont été instituées les cérémonies telles que le repas du mort. — Dans le même ordre d'idées nous pouvons citer les présents faits aux morts le jour des funérailles par les amis de la famille. Nous savons le sens qu'il faut prêter aux présents; dans le cas actuel ils doivent donner au mort, force et vigueur. — On asperge aussi quelquefois le cadavre avec le sang d'un pigeon. — Mentionnons encore à ce sujet une cérémonie extrêmement répandue et qui cependant n'est pas mentionnée au *Tam Giáo*. Au moment de la mise en sépulture, on place sur le cercueil un bol de riz dans lequel sont plantées deux baguettes maintenant entre elles un œuf cuit. Le tout est enterré en même temps que le cercueil. On appelle ce rite : cúng kem, « offrande au kem ». Le kem paraît désigner, autant qu'il nous a été possible d'identifier ce mot[1], les fonctions digestives; c'est ce qui donne l'appétit; lorsque on mange on satisfait le kem. Après la mort, il se sépare du corps et il faut continuer à lui donner à manger. Il existe un dicton à ce sujet : « Sông thì phải ăn cho nhiều, kẻo chét lại phải cúng kem nhiều ». « Lorsqu'on est vivant il faut manger beaucoup de

1. Le dictionnaire Génibrel donne seulement comme sens : *revenant, esprit malfaisant.*

crainte qu'après la mort il ne faille faire au kem de nombreuses offrandes ».

Jusqu'ici nous n'avons considéré, au moment de la mort, que le cadavre. Il y a lieu maintenant de nous demander ce que devient l'âme ou plutôt ce que deviennent ses éléments : hồn et phách, après la mort. L'âme est trop intimement liée au corps pour que, par contre coup, elle ne subisse pas un sort analogue à celui de ce dernier.

Nous savons que chaque vie individuelle est le produit de la combinaison de deux éléments distincts : le thần appartenant au principe mâle et le quỉ appartenant au principe femelle. Ces deux éléments, dès qu'ils s'unissent, forment une vie, une âme personnelle, et prennent alors le nom de : hồn et phách. A la mort, le phénomène inverse se produit; le hồn et le phách se séparent et retournent chacun de leur côté à leur principe originel en reprenant leurs noms de thần et quỉ. Le hồn s'envole au ciel où il devient thần et le phách retourne à la terre où il se transforme en quỉ.

Cette transformation toutefois ne s'opère pas immédiatement; il faut, nous le savons, un certain délai qui est représenté justement par le temps nécessaire pour l'anéantissement du cadavre. « Les os et la chair, dit-on, s'en vont dans la terre », « cốt nhục qui vu thổ »; et ce n'est que lorsque leur destruction complète est consommée que les âmes qui y étaient encore attachées sont enfin complètement libérées. C'est ce qu'explique une oraison du *Tam giáo* : « Pendant la vie le souffle anime le corps; après la mort, le souffle s'envole et le corps inerte demeure sur la terre. Le corps inerte est gardé par les esprits (vía), le souffle est parti, mais les esprits

restent dans les os; qu'ils en sortent! L'âme (hồn) s'est fixée à l'est ou à l'ouest, au ciel ou dans la terre. Qu'elle revienne ici et rentre dans le cadavre. — Sur la montagne de Ngọc Bàn se trouvent neuf dragons qui soufflent de l'eau dans l'obscurité profonde. L'âme (hồn) va s'y rendre pour se laver de ses impuretés et afin que les os du cadavre deviennent blancs; puis, montée sur un nuage, elle s'élèvera vers le ciel [1] ».

Il est logique que les âmes ne soient libérées qu'après la destruction du corps. N'est-ce pas ainsi que cela se produit pour toutes choses; une âme ne peut pénétrer dans le monde spirituel que lorsqu'elle est complètement immatérielle, « vô hình », sans forme; pour cela, la substance à laquelle elle était attachée doit être détruite. Ne faut-il pas, par exemple, détruire les offrandes, les brûler, pour qu'elles puissent pénétrer dans le monde divin.

Pendant toute cette période intermédiaire qui est nécessaire à la transfiguration du mort, les âmes hantent donc le cadavre; elle errent autour de lui inquiètes et agitées. Les Annamites expliquent ceci en disant que, brusquement séparées du corps, elles sont, à cause de ce changement d'état, dans le trouble et l'égarement. Ils sont confirmés dans cette croyance par leurs visions et leurs rêves dans lesquels ils voient apparaître souvent, sous forme de revenants, de fan-

---

1. Une autre oraison du *Tam giáo* dit encore : « Que les âmes deviennent aussi brillantes que le soleil, la lune et les étoiles » indiquant ainsi que le terme de la transfiguration des âmes est l'assimilation à la lumière, principe de vie.

tômes, les personnes mortes depuis peu et dont le souvenir hante encore leur esprit.

Cependant le sentiment violent, provoqué par la mort, s'effaçant peu à peu avec le temps, le souvenir s'estompera, les visions deviendront moins fréquentes et moins précises jusqu'à ce qu'elles disparaissent tout à fait. Les âmes seront alors pures : l'âme corporelle (phách) restera dans le cadavre « où elle demeurera en paix pendant dix mille générations »; l'âme spirituelle (hồn) deviendra thiêng, puissante, et sera admise dans le monde de l'au-delà, dans la société des ancêtres.

Une conclusion générale de tout ce qui précède est que le sort des vivants est étroitement lié à celui des morts. Le cadavre étant impur, il est dangereux pour la famille qui doit s'en défaire ou se préserver des mauvaises influences qu'il dégage. Mais puisque, d'autre part, l'âme, devenue thiêng, est toute-puissante, il y a lieu non seulement de se la rendre favorable et de provoquer sa présence, mais encore de faciliter sa transfiguration pendant cette douloureuse période intermédiaire qui sépare la vie corporelle de la survie spirituelle.

De ces sentiments contraires et des croyances qui les ont provoqués, découle l'ensemble des pratiques ambiguës qui constituent le culte des morts.

CHAPITRE II

Le culte des morts.

I

LES RITES CONCERNANT LE CADAVRE

La première des nécessités ressortant des croyances que nous venons d'exposer, est celle d'une sépulture. Nous savons d'abord que le cadavre est en même temps un foyer et un réceptacle d'influences pernicieuses; il importe donc de s'en défaire le plus tôt possible, mais cependant dans des conditions qui permettront l'accomplissement normal de la transformation nécessaire que nous avons signalée.

La sépulture donnée aux restes mortels est toujours double en principe; il en est une, provisoire, qui reçoit le cercueil et le conserve jusqu'à ce que la dépouille soit réduite aux ossements. C'est alors qu'on exhume les restes et qu'on procède à la mise en sépulture définitive. Cette coutume existe chez beaucoup de peuples primitifs; c'est là surtout qu'on a pu l'étudier dans la plénitude et l'intégrité de son développement, et en découvrir la véritable signification.

A cause de l'idée que le primitif se fait de la mort, la dépouille de l'individu est considérée comme impure;

si, comme nous l'avons montré, son état exige une certaine sollicitude de la part des survivants, elle est aussi l'objet d'un sentiment de répulsion. Le défunt — et ses proches, nous le verrons plus loin — sont mis au ban de la société, momentanément tout au moins, car le groupe ne saurait être diminué par la perte définitive d'un de ses membres. La société, en effet, pas plus que l'individu, ne peut croire à la mort; comme l'individu, la société se dit immortelle; si ses membres disparaissent peu à peu, ils se retrouvent dans un autre monde où ils reconstituent une société nouvelle qui n'est que le prolongement de l'ancienne. Les morts accomplissent donc une sorte de purgatoire qui leur permettra, après leur transfiguration, d'être admis dans le monde des aïeux. L'individu, momentanément expulsé de la société, y rentre ensuite. Et l'exil dure autant que l'impureté du cadavre.

Pendant cette période intermédiaire du changement d'état, le défunt n'appartient à aucun groupe; il est tenu à l'écart; et c'est pourquoi il doit être pourvu d'une sépulture spéciale. Plus tard, lorsque le temps aura fait son œuvre, une sépulture nouvelle lui sera donnée pour marquer le terme de cette pénible exclusion.

Premières funérailles. — Lorsqu'une personne vient de mourir, on doit procéder aussitôt à la toilette du cadavre; on le lave soigneusement des pieds à la tête avec une eau parfumée au moyen de cinq plantes odoriférantes : cannelle, badiane, santal, etc., et appelées pour cette raison : ngũ vị hương thủy[1]. Ce sont les fils

1. *Tam Giáo.* — On connaît l'influence purificatrice des parfums.

qui procèdent à la dernière toilette de leur père et les filles à celle de leur mère. Pendant et après l'opération, il faut à plusieurs reprises se laver les mains; l'eau de la toilette, ainsi que les linges y ayant servi, doivent être enterrés dans un endroit écarté. Après la toilette, le cadavre est habillé par les neveux ou par les nièces suivant le cas, en ayant soin d'intervertir l'ordre des vêtements : la robe que l'on passe ordinairement par dessus les autres devra être mise par dessous et inversement[1].

On transporte alors le cadavre sur son lit et on dispose à côté de lui une table où est préparé un repas. Le fils aîné introduit dans la bouche du mort, dont les dents sont écartées par une baguette, du riz et une sapèque en commençant par le côté gauche; il en fait autant pour le côté droit, puis pour le milieu. La baguette est alors enlevée. On continue ensuite à tenir sur la table les mets qu'on renouvelle aux heures ordinaires des repas. Des baguettes d'encens sont allumées (rite purificatoire).

Le corps est mis alors en bière. DUMOUTIER dans son *Rituel funéraire*, décrit minutieusement la confection du cercueil. On peint sur le fond, à l'intérieur, la figure de la Grande Ourse; puis on garnit la face interne des parois et du couvercle de grandes amulettes imprimées. D'autres bùa reproduisant pour la plupart des formules sanscrites sont placés sur diverses parties du cadavre.

L'ensevelissement se fait ensuite dans un suaire de coton rouge. Le corps, une fois mis dans le cercueil par

1. Dans la mort tout se passe au contraire de la vie.

les fils et neveux ou filles et nièces, on comble les vides avec des habits du mort. On met encore dans la bière un jeu de cartes et un calendrier parce que sur ces objets sont des figures de généraux, des noms d'étoiles, etc., qui écarteront les mauvais génies.

Une fois le cercueil clos, celui-ci est toujours conservé un certain temps dans la famille. Ce temps est aujourd'hui relativement court; d'après le Code, le délai ne peut excéder trois mois[1]. « Ceux, dit l'article 142, qui seront troublés par les signes du vent et de l'eau, ou bien qui invoqueront des prétextes pour suspendre le transport de la bière à la fosse et qui, pendant des années, exposeront le cercueil dans leur maison, sans l'inhumer, seront punis de 80 coups de trượng. » Cette prescription révèle surtout la coutume qu'on avait autrefois, et qu'on a voulu faire disparaître peu à peu, de garder le cadavre plus longtemps encore. Il reste dans les rituels des traces très nettes de cette antique coutume.

« De même qu'il y a la maison intérieure et la maison extérieure, est-il dit dans une oraison, il y a la fosse intérieure et la fosse extérieure. La maison est convenable; qu'il nous soit permis d'y conserver votre cadavre jusqu'au jour des funérailles. Si l'orage gronde au dehors, si la foudre éclate, si les éclairs sillonnent les nuages noirs, si les coqs chantent et les chiens aboient, votre âme n'aura rien à craindre. Vous ne

1. Il est inutile de dire que depuis l'occupation française, l'inhumation doit, pour des raisons d'hygiène, se faire dans des délais beaucoup plus courts, deux jours au maximum.

serez exposé ni au vent, ni à la pluie torrentielle; vous reposerez en paix au milieu de votre maison et vous serez témoin de nos joies comme de nos douleurs. »

C'était donc dans la maison même que le cadavre était conservé; c'était là, sous la garde de la famille, à l'abri de tout trouble extérieur, que s'accomplissait la mystérieuse transformation d'où les âmes sortent libres et pures[1].

La Chine a gardé, elle aussi, le lointain souvenir d'une époque où était normalement pratiquée la sépulture provisoire, et où cette coutume apparaissait avec son réel caractère qui est de permettre au cadavre d'éliminer ses impuretés, ses pourritures, en laissant subsister seulement les os dépouillés de leur chair : « Dans la haute antiquité, dit Meng tseu, l'usage n'était pas encore établi d'ensevelir les parents. Lorsque leurs père et mère étaient morts, les enfants prenaient leurs corps et les allaient jeter dans des fosses pratiquées le long des chemins. Le lendemain, lorsqu'ils repassaient auprès d'eux et qu'ils voyaient que les loups les avaient dévorés ou que les vers les avaient rongés, une sueur froide couvrait leur front; ils en détournaient leurs regards et ne pouvaient plus en supporter la vue. Ils s'en retournaient promptement et rapportant avec eux

1. Il ne faudrait pas voir dans ce fait de la conservation du cadavre à la maison, une contradiction avec ce que nous avons dit tout à l'heure, à savoir : que les morts étaient mis pendant un certain temps au ban de la société, tenus à l'écart. En effet, non seulement les morts, mais aussi leur famille, sont tabous pendant une certaine période. Si donc le mort est conservé dans sa famille, il n'en est pas moins tabou pour tout le restant du groupe.

un panier et une bêche, ils couvraient de terre le corps de leurs parents »[1].

Cette pratique de la sépulture provisoire a à peu près disparu aujourd'hui en Annam[2]; et si parfois le cadavre est conservé frauduleusement au-delà des délais autorisés, on invoque d'autres raisons que la véritable. C'est, dit-on, pour trouver un terrain convenable de sépulture, pour se donner le temps de préparer des funérailles décentes, etc. Ces explications sont bien sincères, sans doute, mais elles masquent, sans que leurs auteurs s'en rendent compte, le mobile réel, origine de la coutume. Heureusement les textes ont, plus fidèlement que la mémoire humaine, conservé aux rites funéraires leur ancienne et véritable signification. Nous en avons eu plus haut deux exemples; nous en trouverons d'autres au sujet de la sépulture définitive.

---

1. La sépulture provisoire est pratiquée encore de nos jours en Chine, mais sous une forme moins primitive. J'ai pu ainsi visiter à Canton, sur la limite de la ville tartare, la vaste nécropole où sont conservés dans de riches cercueils finement laqués, des centaines de cadavres qui, rangés chacun dans des cellules spacieuses, attendent parfois plusieurs années le jour des dernières funérailles.

2. Il existe un rite dont nous n'avons pas parlé encore parce qu'il nous paraît relativement trop récent pour avoir sa place parmi des rites tout à fait primitifs; c'est un rite destiné, semble-t-il, à symboliser la sépulture provisoire qui se pratique de moins en moins aujourd'hui. Lorsque la toilette du cadavre est terminée, on étend à terre, au milieu de la chambre mortuaire, une couverture de cotonnade blanche sur laquelle on étend pendant quelques instants le mort, avant de le déposer sur son lit. Ce rite s'appelle hoan thổ « retour ou restitution à la terre ».

Funérailles définitives. — Les rites que nous venons de décrire comme constituant les premières funérailles sont bien toujours célébrés actuellement, mais ils ont à peu près totalement perdu leur signification réelle, aucune distinction n'étant plus faite entre les premières obsèques et les obsèques définitives. Sous l'action du temps, des événements et du progrès, les Annamites ont été amenés peu à peu à réunir les deux cérémonies en une seule, et il est probable que la plupart d'entre eux seraient bien surpris d'apprendre la fusion qu'ils ont ainsi opérée entre deux catégories de rites bien différents.

La langue, cependant, conserve des expressions qui sont les témoins de ces pratiques aujourd'hui abolies. Le mot : quàn, exprime l'action de conserver le cadavre pendant un certain temps ; le cadavre ainsi conservé s'appelle ma quàn ; et la maison et la chambre où on le garde : nhà quàn.

Les rituels magiques mentionnent encore, bien qu'elles n'aient plus guère d'objet aujourd'hui, de nombreuses recettes pour empêcher les cadavres ainsi conservés de répandre de mauvaises odeurs et de dégager des effluves pernicieuses. Nous rappelons à ce sujet les exemples que nous avons déjà donnés au Livre de la Magie.

Le Rituel domestique, le Gia lễ lui-même, décrit aussi un rite se rapportant à la distinction des deux sépultures successives. Trois ans environ après la mort, c'est-à-dire à la fin du deuil, on doit exhumer les restes mortels et les renfermer dans un petit cercueil de terre cuite, tiểu, pour les transporter ensuite dans le tombeau définitif. C'est ce qu'on appelle le Lễ cai táng ou encore,

en langue vulgaire, bôc ma[1]. Cette cérémonie, bien que pratiquée encore, tend à perdre de plus en plus son caractère primitif. Comme nous l'avons dit plus haut, lorsqu'un Annamite procède à l'exhumation d'un des membres de sa famille, il a généralement pour le faire une raison déterminante qui n'est pas la vraie raison : la sépulture est jugée mauvaise ou encore il faut ramener dans le village natal la dépouille de ceux qui sont morts loin de chez eux. Aussi la deuxième mise en sépulture présente-t-elle toujours, actuellement, un caractère beaucoup plus simple que les funérailles initiales.

Les parents en costume de deuil assistent à l'ouverture de la tombe; les ossements, une fois reconnus, sont déposés dans le petit cercueil de terre brune, percé de trous dans sa partie inférieure. On le recouvre d'un papier rouge, et le tout, mis sur le brancard funéraire, est transporté à la sépulture nouvelle.

Suivant l'ancien rite les choses se passaient tout autrement. Voici les oraisons qui étaient prononcées au moment de transporter le corps à son dernier domicile; elles mettent très nettement en relief les mobiles de cette ultime opération et les croyances qui y sont incluses : « C'est aujourd'hui le jour de l'inhumation; la mer du Nord est ouverte, la nuit s'achève, le soleil va paraître[2]. Le cercueil déposé dans la maison (depuis tant de jours ou de mois) va être transporté à la fosse. *Que tous les vers s'éloignent. Que les mauvaises odeurs*

---

1. Cai, *changer* 改 ; táng 葬, *sépulture*. Bôc, *prendre avec les doigts, recueillir*. Ma, *ossements*.

2. Il y a là, selon nous, un évident symbolisme. L'âme, maintenant pure et lumineuse, va passer de la sombre demeure (âm cung) au séjour éclatant du ciel.

disparaissent. Que le roi des Génies ouvre la porte du côté de la sépulture. Qu'il envoie ses gardes et ses serviteurs battre le tambour, faire flotter l'étendard et précéder le cadavre. Le bonze va conduire le cercueil; ne craignez rien, mais marchez avec prudence. L'étoile Thiên đức (de la vertu céleste) brille au-dessus; l'étoile Cát tinh (de la prospérité) brille au dedans; *l'âme peut monter au ciel;* les descendants du mort obtiendront de vivre dans l'abondance ». Le bonze prend alors un couteau. il aspire l'air dans la direction de l'Ourse du nord (Bắc đẩu) et soulevant le couvercle du cercueil il dit : « Ouvrez la porte du Ciel, fermez la porte de la Terre; que l'âme s'élève au-dessus du chemin des démons et monte dans les régions pures.

« Voici que j'ai soulevé le couvercle du cercueil; que l'âme du défunt monte au ciel; que tous les diables disparaissent. Voici que le cercueil franchit la porte de la maison; qu'une postérité de huit cents ans soit acquise au chef de la famille ». Quand le cercueil est dehors, le bonze ajoute : « L'eau venue d'une seule source se précipite de tous les côtés et s'étend partout. La combinaison des cinq éléments produit dix mille êtres. La lumière du puits d'or s'élève jusqu'à la voie lactée, *l'âme est débarrassée de ses souillures, sa pureté reprend son éclat.* Bonheur et longévité à ses descendants »[1].

L'emplacement de la demeure définitive du cadavre n'est pas indifférent : « Le géomancien, psalmodie le bonze, va choisir un lieu favorable qui s'étende à l'Est vers le domaine du Dragon bleu, à l'ouest vers le domaine du Tigre blanc, au sud vers le domaine du Moi-

1. Traduction Dumoutier, *Rit. fun.*, pp. 63-65.

neau rouge, au nord vers le domaine du Guerrier noir, au-dessus jusqu'au firmament, au-dessous jusqu'aux eaux profondes et nous y laisser creuser une fosse qui sera la dernière demeure du mort. Son âme jouira ainsi de mille ans de tranquillité; ses descendants seront prospères, ses fils reconnaissants offriront de l'encens aux génies »[1] (du sol et des quatre points cardinaux).

Nous ne nous appesantirons pas sur les conditions suivant lesquelles le choix du terrain de la dernière sépulture est déterminé; nous renverrons le lecteur que cette question intéresserait aux ouvrages de MM. DE GROOT, pour la Chine, et DUMOUTIER, pour l'Annam.

Une fois l'emplacement propice déterminé[2], il faut, avant de commencer à creuser le tombeau, faire une cérémonie propitiatoire en l'honneur du génie du sol à qui on demandera de protéger le corps qui va lui être confié. — Ainsi non seulement on s'est préoccupé de placer le tombeau dans une position géomantique favorable, mais encore on fait appel à une divinité pour la constituer gardienne du dépôt funèbre. On voit là, la suite naturelle des préoccupations que nous avons signalées déjà concernant les soins particuliers dont le cadavre doit être l'objet.

Enfin, le moment de l'inhumation est venu et le ca-

---

1. Trad. DUMOUTIER, *op. cit.*, p. 65.

2. Toutes les cérémonies que nous allons décrire maintenant, bien que se rapportant aux dernières obsèques, sont aujourd'hui célébrées généralement au moment des premières funérailles. Nous avons déjà expliqué pourquoi et comment cette fusion (ou cette confusion) s'est opérée.

davre va être porté en terre. Ce transport exige de grandes précautions.

Il est nécessaire de purifier d'abord les voies par lesquelles passera le cortège funèbre. Le cadavre attirant les puissances mauvaises, il importe d'obtenir d'elles qu'elles restent à l'écart. C'est pourquoi la veille des funérailles, à minuit, c'est-à-dire au moment où errent les mauvais esprits, on procède à un sacrifice en l'honneur des génies vagabonds. On porte à un croisement de chemins, sur le trajet qui doit être effectué le lendemain, une offrande de mets et l'on prononce l'oraison suivante : « Moi, un tel, fils pieux, j'ai préparé les objets et mets d'usage que voici : coq, poulet, canard, barre d'or, encens, bétel, alcool, etc..., pour les offrir aux génies des chemins des cinq régions (các thần ngũ phủ ông đạo lộ). Mon père vient de disparaître et j'ai choisi demain comme jour propice à l'enterrement ; le cercueil sera enterré dans telle rizière et passera par tels chemins. C'est pourquoi nous implorons les génies vicinaux pour qu'ils purifient les voies et en chassent les démons afin que le transport puisse s'effectuer sans encombre ».

Au moment de la levée du corps, d'autres rites doivent être encore accomplis, toujours dans le but d'éviter au cadavre quelque écueil ou d'empêcher la propagation de l'impureté funèbre. A cet effet, les restes mortels sont mis, pendant le trajet, sous la protection du génie des brancards. Les brancards sur lesquels est déposé le catafalque sont supposés appartenir à un génie spécial ; cette curieuse conception paraît avoir été suscitée par la seule nécessité de trouver au cadavre un protecteur temporaire pendant le trajet. On voit par là combien doit être estimé puissant le besoin d'assurer la paix des restes mortels.

Au moment où l'on va enlever le cercueil pour le déposer sur les brancards, on procède au rite dit de sortie : lễ đề rước ra. Le maître des cérémonies annonce : « Aujourd'hui est un jour propice pour l'enterrement; nous demandons à poser le cercueil (linh cữu) sur les brancards qui devront passer par tel chemin pour se rendre au tombeau ». Le cercueil est alors disposé sur les brancards et solidement attaché, la tête en avant; on le recouvre de la maison en papier, la nhà táng dont nous parlerons tout à l'heure et le cortège se met en marche après une nouvelle annonce du maître de cérémonie : « Qu'on s'apprête maintenant à porter le cercueil à la « maison obscure » (le tombeau : U chạch).

C'est avec les plus grandes précautions que le cercueil doit être porté et manipulé; il faut, autant que possible, le maintenir dans un plan toujours horizontal. Dans ce but, on pose sur le cercueil une tasse remplie d'eau; si les porteurs arrivent à destination sans qu'une goutte de liquide ait été répandue, on leur donne une forte récompense. Un ordonnateur placé devant le cercueil et armé d'une crécelle de bois, indique aux porteurs, en frappant sur son instrument, les mouvements qu'ils doivent exécuter avec beaucoup d'ensemble; faire un faux mouvement, laisser rouler le cadavre serait un grave malheur. D'autre part, l'âme corporelle, les vía, errent autour du cadavre et doivent le suivre jusqu'au tombeau; si on remuait trop brutalement le corps ou si on le conduisait trop rapidement, l'âme effrayée pourrait s'en écarter ou le perdre de vue; elle ne saurait plus retrouver son chemin et deviendrait errante pour son malheur et celui des survivants. Ceci est exprimé dans l'invocation suivante à l'esprit des brancards : « Je prie le génie du brancard de veiller

à ce que celui-ci se tienne d'une façon convenable, de manière à maintenir en équilibre le cercueil et les objets qui y sont déposés. De cette façon, l'âme sera tranquille et n'aura aucune crainte ». (*Tam Giáo*).

Le cortège marche naturellement avec une très grande lenteur ; et c'est souvent des heures, quelquefois une journée entière qu'il faut pour arriver à destination. Enfin, voici le terme du voyage. Le thầy bùa présent trace dans le fond de la fosse, à l'aide de son bâton magique, des traits entrecroisés, destinés à conjurer une dernière fois les mauvais esprits ; et le cercueil est glissé en terre. Il va sans dire que de nombreux rites sont encore accomplis avant d'arriver à ce dernier acte ; mais nous n'en parlerons que tout à l'heure, car ils se rapportent à l'âme et non au cadavre.

Le terre est jetée sur le cercueil ; et l'assistance s'en retourne à la maison mortuaire où se continuera l'accomplissement des rites. Le tombeau néanmoins n'est pas encore définitivement abandonné. Pendant trois jours encore, à la tombée de la nuit, la famille du défunt revient près du corps se livrer à des lamentations ; cela s'appelle : khôc ma : pleurer sur la tombe.

Le troisième jour a lieu ce qu'on appelle : la fermeture ou l'achèvement du tombeau : Bê mộ ou Thành phần. Sur une table, placée au pied de la tombe, un repas est offert au génie du sol, protecteur du cadavre. « Moi, un tel, dit le fils, je m'agenouille devant votre tombeau et vous salue, mon père. Hélas ! combien j'ai pitié de vous qui avez dû entreprendre ce grand voyage qui vous a fait passer des lieux éclairés au pays des ténèbres, du monde des vivants à celui des morts. Nous voici aujourd'hui complètement séparés l'un de l'autre,

et d'ici mille années je ne vous reverrai plus. Or, voici l'enterrement terminé, la sépulture est paisible, le tombeau est agréable à voir. C'est pourquoi je me permets de célébrer le rite de Thành phần ». (Gia lễ). Le fils se prosterne ensuite plusieurs fois ; la première fois il implore le Ciel de couvrir le tombeau de beaux nuages ; la deuxième, il prie la Terre de produire des émanations favorables ; la troisième fois, il s'adresse au tombeau lui-même en lui demandant pour l'âme la paix et la tranquillité ; la quatrième prosternation est pour l'âme qu'il prie d'accomplir sa transformation (được hóa sinh) dans ce sol pur (tinh thổ). Désormais le calme et la paix régneront dans le tombeau, et les enfants du défunt pourront jouir des cinq bonheurs (*Tam Giáo*).

II

LES RITES CONCERNANT L'AME

Le cadavre ayant été heureusement mené jusqu'à la fin de la période purificatoire, qu'est devenue pendant cette même période l'âme du défunt? Le problème est double comme l'âme elle-même.

Nous savons déjà quel est le terme lointain de la pénible et lente transformation du hồn et du phách. Les textes rituels le répètent volontiers : le hồn monte au ciel et le phách retourne à la terre lorsqu'ils ont complètement rompu les liens qui les attachaient à leur enveloppe corporelle. Mais en attendant cette libération finale, elles se trouvent dans une situation précaire, essentiellement instable; elles ne sont encore qu'à moitié dégagées du corps dont elles partagent d'ailleurs

l'impureté; si elles s'en évadent, ce n'est que momentanément; elles sont obligées d'y retourner toujours, ramenées par cette sorte d'attraction sympathique que nous avons vu se produire entre les êtres ou les objets qui sont restés longtemps en contact. Mais leur situation malheureuse est encore aggravée par le fait qu'elles viennent d'être brusquement jetées dans un milieu nouveau auquel elles ne se sont pas encore adaptées; et, à cause de cela elles sont désorientées; elles ressemblent à des personnes infirmes qui ne peuvent ni voir ni entendre. Diverses oraisons du *Tam Giáo* dépeignent bien ces alternatives pénibles.

« Maintenant que le hồn et le phách sont séparés du corps, ils errent au-delà de fleuves et de montagnes où règnent les ténèbres. Ils se dispersent dans l'espace et l'on ne sait pas exactement où ils se trouvent. Le matin, ils semblent attendre la pluie; le soir, ils suivent les nuages; ils continuent à errer ainsi. Parfois ils se reposent sur des buissons ou sur les branches de quelque arbre. Que je les plains de voltiger ainsi sans savoir où se fixer. Dans ces lieux où règnent les ténèbres et le silence, vous ne voyez et vous n'entendez rien ô l'âme. Si l'on vous évoque, revenez de suite ». — « Je fais tous mes efforts pour vous évoquer, dit le fils à son père défunt : votre tinh linh (esprit, pensée) est obscurci, et votre âme ne sait où se poser. C'est pourquoi je brûle cet encens dont le parfum se répandra dans les Trois Mondes; c'est pourquoi je bats le mõ dont le son se disperse aux quatre points cardinaux et j'agite cette bannière destinée à recevoir votre âme. Oh l'âme! oh l'âme! écoutez ceci! »[1].

1. *Tam Giáo*, pp. 18, 19.

Cependant cette âme inquiète et agitée ne se fixe pas volontiers; il faut l'exhorter au repos et avoir soin de ne pas l'effrayer, par exemple en remuant trop le cadavre.

Le Rituel dit que pendant la toilette du mort ou le transport du cercueil, on remue le corps, on le change de place ou de position, si bien que le hồn et le phách ne savent où se refugier. On les prie alors de ne pas s'éloigner. « O l'âme, ô l'âme, implore-t-on, pénètre dans ce cadavre pour l'habiter tranquillement ».

Le cadavre est donc une des demeures ordinaires de l'âme. Mais ce n'est pas sa seule résidence puisque justement la tendance de l'âme après la mort est de s'évader de son enveloppe corporelle. Les survivants doivent favoriser en quelque sorte ces tentatives; ils ont intérêt, nous le savons, à aider à cette libération de l'âme qui est aussi l'instant de leur propre libération.

De cet ensemble de croyances et de sentiments corrélatifs, résultent des pratiques nécessairement ambiguës; en même temps qu'on demande à l'âme de retourner au cadavre, on la prie de s'incarner dans un objet distinct de ce dernier[1] : vêtement, pièce de soie, bannière. De même, cette incarnation dans un objet matériel a pour double but : d'abord, de la guider vers le corps qu'elle vient d'abandonner et qu'elle ne saurait retrouver sans

1. Une autre cause d'ambiguïté est due aussi à la dualité de l'âme. Lorsqu'on dit simultanément à l'âme de rentrer dans le cadavre pour y demeurer paisiblement pendant dix mille générations, et d'aller se laver de ses impuretés à la montagne Ngọc Bàn pour monter au ciel ensuite, c'est qu'on sous-entend qu'il s'agit dans le premier cas de l'âme corporelle (phách) et dans le deuxième, de l'âme spirituelle (hồn).

aide; ensuite, de la fixer hors de ce corps lui-même dont on doit l'aider à se détacher progressivement.

Autrefois, dès qu'une personne venait de mourir, quelqu'un de la famille montait sur le toit de la maison et, tenant à la main un vêtement du mort, il l'agitait en exhortant l'âme à revenir[1]. Ce rite qui avait pour but de ramener l'âme auprès du cadavre n'est plus guère pratiqué aujourd'hui. Il a été remplacé par un rite plus compliqué, consacré par l'autorité des rituels. Ce rite se présente sous deux aspects distincts. Dans le premier cas il est dit : lễ Phục hồn ou Chiêu hồn, rappeler, faire revenir l'âme, et il est employé pour les enfants ou les personnes à qui ne sont pas rendus tous les honneurs funéraires.

A cet effet, on se sert d'une sorte de bannière en étoffe à trois pendeloques, suspendue à un bambou, et appelée hoa phan[2]. C'est généralement un des membres de la famille qui tient le hoa phan; les autres parents se groupent autour de lui. Quand l'âme, sur les prières du bonze ou du sorcier, s'incarne, le hoa phan s'agite et quelquefois tombe sur un des parents; le mort, dit-on, désigne ainsi celui qu'il a aimé le plus tendrement. D'autres fois celui qui porte la bannière se met à pleurer et même perd connaissance.

---

1. Non pas comme le croient certains auteurs (Bouinais et Paulus, *Culte des Morts*, p. 76) pour qu'elle se réincarne et donne la vie au cadavre, mais pour empêcher qu'elle devienne errante, ce qui serait un malheur grave pour le défunt et les survivants.

2. Hoa 花 *fleur, fleuri*. Phan 巾 番 *drapeau, bannière*.

Voici comment on procède à la cérémonie : C'est, nous l'avons dit, un sorcier ou un bonze qui la préside. Elle est précédée d'une invitation spéciale adressée au Génie gardien des âmes, le Sứ già. 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[1].

Dans la cour de la maison mortuaire, on installe un autel où est posée la tablette portant le nom du Sứ già chargé de retrouver et ramener l'âme. Devant l'autel est une table à offrandes où ont été déposés : un plateau de riz, 24 sapèques couvrant chacune un des 24 caractères cycliques disposés en cercle; un miroir, un bol de riz épais, un bambou femelle, cent sapèques et une paire de baguettes.

Ces préparatifs terminés, le thầy bùa lit une invocation au Sứ già : « J'invite le Saint Génie chargé des âme des Trois Mondes[2] à venir assister à cette cérémonie fleurie et à accepter les présents rituels que nous lui offrons. Après cela nous la prierons d'aller chercher

---

1. Il est à remarquer que cette conception d'un guide des âmes au pays des morts n'est pas particulière aux Annamites. Elle est à peu près générale à tous les peuples : Caron, etc.

2. Ces Trois mondes sont : thượng giời, le monde supérieur, le Ciel; Trung giời, le monde du milieu, la Terre; Hạ giời, le monde inférieur, l'Enfer. Ce sont là des réminiscences bouddhiques en contradiction avec les conceptions cosmogoniques originales de l'Annamite.

l'âme du mort..... un tel ». L'invocation lue, l'officiant allume une baguette d'encens et trace dans l'air le caractère 入 nhạp, entrer, par lequel on prie le Sứ giả de venir assister à la cérémonie.

On évoque ensuite l'âme et on la prie d'entrer dans le Hoa phan. L'opération comporte trois degrés. Trois oraisons, différant assez peu les unes des autres, sont successivement prononcées par le thầy bùa. « Ceci, dit-il, est la première invitation par laquelle je veux vous évoquer. Maintenant, les vivants et le mort sont séparés et différents l'un de l'autre comme le sont la clarté et les ténèbres. Si nous ne parvenons pas à vous évoquer, votre esprit (tinh linh) sera obscurci et inquiet. C'est pourquoi je brûle cet encens pour que son parfum se répande dans les Trois Mondes et je frappe sur le mõ pour que le bruit en arrive jusqu'à vous. J'élève aussi le hoa phan et je l'agite pour que l'âme veille bien s'y incarner... » Après la première invocation, on noue la première bandelette à droite du hoa phan en prononçant le nom de Bành kiêu. Après la deuxième invitation, c'est la bandelette de gauche qu'on noue en appelant Bành cư; la troisième fois, on noue la bandelette médiane et on appelle Bành chắt[1].

---

1. Bành kiêu, Bành cư et Banh chắt sont, nous l'avons vu, les trois esprits gardiens de l'âme d'après les croyances taoïques chinoises.

Dumoutier, dans son *Rituel funéraire*, donne (p. 56 et suivantes), une traduction des trois oraisons prononcées au cours de la cérémonie phục hồn. Je ne sais de quelle édition du *Tam Giáo* il s'est servi; en tout cas, il paraît s'être glissé des erreurs dans son texte. C'est ainsi qu'il dit, en premier lieu, que l'âme s'incorpore dans le minh

Le hoa phan est mis avec le cadavre dans le cercueil[1]. Ce dernier détail nous donne une indication précieuse au sujet de la signification réelle et de l'utilité du hoa phan. Nous voyons nettement qu'il s'agit, après avoir retrouvé l'âme, de la ramener près du cadavre. Elle bénéficiera ainsi de toutes les précautions dont le cadavre est entouré; elle a besoin, en effet, d'une telle sollicitude; à cause de son impureté momentanée, elle est exposée aux mêmes dangers que le corps lui-même; les survivants pourront désormais veiller sur elle.

Et d'abord on lui infuse un élément qu'elle ne possède pas encore et qui est nécessaire à tout être spirituel : le

---

tinh. Il y a là certainement confusion. Minh tinh et Hoa phan sont différents l'un de l'autre. Le premier, comme le définit exactement d'ailleurs DUMOUTIER, est une pièce d'étoffe sur laquelle sont inscrits les noms et qualités du défunt. Il ne sert pas de demeure à l'âme. Son nom seul indique qu'il a une autre destination. Minh 銘 signifie en effet : graver, sculpter (sur la pierre ou l'acier l'éloge funèbre de quelqu'un). Tinh 旌 drapeau, bannière. — D'autre part le minh tinh ne répondrait pas du tout aux nécessités de la cérémonie. Il faut nouer trois bandelettes; or, il n'en existe pas dans le minh tinh, composé seulement d'une étoffe tendue sur un cadre en bambou. DUMOUTIER parle vaguement de la corde (?) du minh tinh dans laquelle l'âme doit s'incarner; il faudrait certainement lire : la bandelette du hoa phan.

1. Nouvelle différence d'avec le minh tinh qui, lui est brûlé devant la tombe. Le minh tinh, disent les Annamites, sert à faire savoir à tous les esprits quel est le mort qu'on enterre. C'est pourquoi on le porte en avant du cercueil et on le brûle ensuite, en matière de notification.

tinh. Jusque là, nous avons vu l'âme pour ainsi dire sourde et muette; si on a pu la retrouver, c'est seulement grâce à un obligeant intermédiaire, le Sứ giả, qui l'a guidée vers le hoa phan. Il faut lui donner la faculté de voir et d'entendre pour que, désormais, elle puisse répondre aux invocations qui lui seront adressées. Pour cela on procède au rite khai quang que nous connaissons déjà.

Au moment où on dépose le hoa phan dans le cercueil, on asperge le corps du défunt avec de l'eau pure au moyen d'une branche de pêcher et on présente une glace à la face du cadavre en prononçant l'oraison suivante : « J'ouvre les yeux au thần dont l'intelligence s'éclairera. Je lui ouvre les oreilles pour qu'il entende distinctement. Que l'âme du défunt devienne linh (puissante) ; que protégée, elle soit heureuse mille ans; que ses enfants et petits-enfants soient riches, nobles, heureux et tranquilles pendant de longues années ». Avec une baguette d'encens allumée, on ouvre également la gorge du défunt pour que son âme puisse goûter aux offrandes qui lui seront présentées [1].

Le deuxième aspect du rite destiné à ramener l'âme près du cadavre est celui par lequel on fait s'incarner cette âme dans une pièce de soie appelée hồn bạch. Si cette nouvelle cérémonie diffère par sa forme de la précédente, c'est que, malgré que répondant à une même nécessité, elle poursuit un but tout autre que tout à l'heure. Le rite phục hồn s'adresse, en effet, à ceux à

1. Le rite complet figure dans le Tam Giáo et dans un de mes trois manuels de sorcellerie. La description ci-dessus a cette dernière origine. Par contre on ne le trouve pas dans le Gia lễ.

qui les honneurs du culte ancestral ne seront pas rendus et dont il ne sera pas nécessaire, par conséquent, d'évoquer l'âme par la suite. C'est pourquoi le hoa phan qui représente cette âme n'est pas conservé et est enfoui avec le cadavre, dans le cercueil.

Le rite du hồn bạch, au contraire, est réservé à ceux qui doivent être l'objet du culte familial après la mort. Or ce culte ayant pour manifestation centrale l'évocation de l'âme, il importe que les survivants possèdent le moyen de faire cette évocation. C'est précisément dans ce but spécial, nous allons le voir, qu'a été instituée la coutume du hồn bạch.

Lorsqu'un moribond entre en agonie, on lui place sur la poitrine une pièce de soie blanche nouée de manière à figurer un corps humain : une tête, deux bras et deux jambes. Au moment du dernier soupir, l'âme, au lieu de s'échapper, rentre dans l'étoffe dont la ressemblance avec le corps qu'elle vient d'abandonner la trompe ou l'attire. — On ne manque pas d'ailleurs d'appeler l'âme à haute voix en la priant de pénétrer dans l'étoffe. Le hồn bạch est alors placé sur un lit de parade, où des hommages lui sont présentés ainsi que des offrandes.

« Quand la maison est suffisamment grande, dit le Gia Lễ, on y installe un linh sang ou lit destiné à l'âme. La couverture, la natte, la moustiquaire, l'oreiller et les divers autres objets usuels y sont au complet et disposés comme ils l'auraient été du vivant du défunt. Devant ce lit est posé le linh toà ou trône de l'âme. Tous les matins au lever, les enfants apportent les linges et les objets de toilette, la boîte à bétel, le plateau à thé et les déposent respectueusement devant le linh sang; ils relèvent la moustiquaire et, s'agenouillant, prononcent ces mots : « Le soleil se lève à l'est; le jour luit; nous

« demandons à l'âme de la transporter sur le linh toà ». Après un instant de silence, l'âme est mise sur le fauteuil, après quoi on replie la couverture, on range l'oreiller et on s'occupe du repas sacré du matin. Le soir on offre également un repas après lequel, à la tombée de la nuit, les enfants se présentent à nouveau devant le siège ancestral : « Le soleil est couché, disent-« ils, la nuit est proche; nous demandons à l'âme de la « reporter sur son lit ». Ils se prosternent alors, puis pieusement, l'âme est remise sur le lit, la couverture est déployée et la moustiquaire descendue, tout comme si le défunt existait encore ».

Indépendamment de ce rite quotidien, d'autres cérémonies, de plus en plus espacées à mesure que s'éloigne la date de la mort, sont célébrées pour le repos de l'âme. La première de ces cérémonies et la plus importante de toutes dure trois jours, et pour cette raison, beaucoup de familles peu aisées, se dispensent de l'accomplir.

Ce rite, appelé Lễ tế ngu, ou « sacrifice d'apaisement » 禮祭虞, se célèbre au lendemain même des premières funérailles. Il se divise en trois phases distinctes : sơ ngu, cérémonie préparatoire qui se célèbre le jour de l'enterrement; tái ngu, qui doit avoir lieu dans un jour pair (tái, répéter); et tam ngu (troisième ngu) célébrée un jour impair.

Cette triple répétition du même rite s'explique par l'importance capitale qu'on lui prête. Nous avons déjà dit combien, à cause du changement brusque d'état, l'âme est inquiète et agitée immédiatement après la mort; il faut non seulement la fixer mais encore la calmer, lui ôter toute crainte; l'heureuse issue de la

transformation en dépend et, par contre-coup, le bonheur des survivants. Il est donc nécessaire d'être bien certain que le but proposé sera atteint. Chose curieuse, les Annamites se rendent parfaitement compte de la signification exacte de ce rite. Voici ce que dit le Gia lễ sur ce sujet : « Après que le mort a été enterré, la chair et les os retournent à la terre, et le hồn khí, sans forme, immatériel, erre sans cesse de ci de là. Or, pour que le hồn khí se sépare tout à fait du cadavre, il faut que le fils soit très pieux et répète trois fois le sacrifice ngu pour apaiser l'âme égarée ».

Les trois sacrifices ngu sont extrêmement importants et se célèbrent en grande pompe. Le Gia lễ s'étend longuement à leur sujet et donne sur l'ordonnance des cérémonies de minutieux détails. C'est à l'extérieur de la salle du culte[1] que tout est disposé. L'emplacement choisi, figurant un quadrilatère régulier, on place au fond le siège sacré où repose le hồn bạch; en avant est un autel garni des objets ordinaires de culte : brûle-parfums, coupes, candélabres, etc. A droite et à gauche, deux petites tables sur lesquelles sont les porte-coupes pour les offrandes, des tasses et un flacon d'alcool; un brasero où brûlent des bois odorants, le porte-oraisons, un service à thé et des mets sur un plateau. Devant le linh tòa, un paquet d'herbes est déposé à terre. Deux assistants (sướng vị 唱位) placés l'un à côté de l'autre, à l'ouest, commandent les mouvements.

Le fils aîné du défunt se place au milieu, devant l'autel

1. Ce n'est qu'à la fin de la période de vingt-sept mois, constituant le deuil, que la tablette sera admise dans la nhà thờ. Voir plus loin.

et préside la cérémonie; c'est lui qu'on appelle chủ tế. Immédiatement à sa droite, se tiennent les enfants mâles; puis, légèrement en arrière et toujours du même côté, les gendres du défunt, les petits-fils et arrière-petits-fils. A gauche du fils aîné se tient sa femme légitime qui porte le deuil au premier degré; puis viennent en arrière, les femmes des autres fils, les filles, les femmes des petits-fils, les petites-filles, les arrière-petites-filles[1].

Tout étant disposé, les ordonnateurs commandent les divers mouvements à effectuer : « Lavez vos mains et essuyez-les. — Mettez-vous en place. — Versez de l'alcool sur le paquet d'herbes et évoquez l'âme (thần) qui est dans la terre[2]. — Approchez-vous de l'autel. — Mettez-vous à genoux. — Brûlez l'encens. — Prosternez-vous quatre fois. — Arrangez votre robe (xóc áo). —

---

1. Ces prescriptions ne sont pas toujours rigoureusement observées. Il arrive souvent que les officiants proprement dits ne sont pas les membres de la famille, mais plutôt les notables : les vieillards du même âge que le défunt, les hommes du même âge que le fils. Ce dernier assiste seulement à la cérémonie.

2. Malgré qu'on évoque l'âme qui est dans la terre, il s'agit ici du hồn; car le hồn n'est pas encore dégagé du cadavre; c'est donc bien de la terre qu'il doit remonter (dưới đất lên). Lorsqu'il sera pur, il retournera à l'élément mâle dont il est sorti. Nous verrons alors à ce moment, dans toutes les cérémonies, qu'on évoque l'âme qui est au ciel par l'offertoire des parfums, et l'âme qui est dans la terre par les trois libations d'alcool.

Le paquet d'herbes dont parle le Gia lễ rappelle une coutume assez commune chez les peuples Extrême-Orientaux. Dans le culte védique, lorsqu'on évoque les mânes, on étend à terre du gazon sur lequel on invite les ancêtres à venir s'asseoir.

Revenez à votre place. — Prosternez-vous tous six fois. — Arrangez vos robes. — Que l'officiant verse l'alcool. — Que sa femme verse te thé. — Prosternez-vous quatre fois ».

On lit ensuite l'invocation qui sera brûlée à l'adresse des *âmes sacrées antérieures* des ancêtres. (tiên linh 先靈). Cette invocation a un caractère propitiatoire; on annonce aux mânes des ancêtres la mort d'un de leurs descendants et on les prie (implicitement) d'accueillir ce dernier parmi eux, lorsque le moment en sera venu : « Je prie les âmes sacrées antérieures de protéger leurs enfants et petits-enfants; de leur donner la santé et les laisser jouir de cette prospérité que vous leur avez procurée jusqu'ici ».

Cependant, à mesure que la date du décès est plus éloignée, les cérémonies diminuent de fréquence. Célébrées d'abord quotidiennement pendant trois jours, elles ne le sont plus ensuite qu'une fois par semaine, pendant cinquante jours. A la fin de cette période, un sacrifice plus important a lieu qui s'appelle Trung thât 重七 (double sept, ou sept fois sept jours); c'est le rite hebdomadaire terminal. Une cérémonie identique est célébrée encore le centième jour après la mort; c'est le Lễ bách nhật 禮百日. « Dorénavant, dit le văn tế lu à cette occasion, nous ne pourrons jamais revoir le visage de notre père; et, au fur et à mesure que les jours passeront, ce visage s'effacera davantage de notre souvenir ».

Cette période de cent jours est extrêmement importante; son expiration est une date marquante dans la nouvelle existence de l'âme. Après s'être trouvée dans

une situation anormale et pénible, qui a eu sa répercussion sur les vivants eux-mêmes tenus à des lamentations continuelles, elle peut enfin entrevoir le commencement d'une existence plus normale. La période la plus douloureuse de son purgatoire est terminée. C'est, en effet, le lendemain du centième jour qu'aura lieu le rite Phụ, c'est-à-dire de « l'adoption » de l'âme du défunt par les ancêtres, de sa première « réunion » avec ceux-ci pour prendre un repas en commun. Cette réunion cependant n'est pas encore définitive, nous le verrons tout à l'heure. Mais il nous faut auparavant parler du grand événement qui marque encore l'achèvement de la période des cent jours : les funérailles définitives, pendant lesquelles sont accomplis, touchant le sort de l'âme, des rites très importants.

Lorsqu'on emporte le cadavre pour le conduire à sa dernière demeure, les deux âmes, hồn et phách, doivent suivre le corps; mais la manière de traiter chacune d'elles est bien différente. L'âme corporelle ne doit pas quitter le cadavre : « Maintenant qu'on emporte le cadavre pour l'enterrer, l'âme du mort doit le suivre sans hésitation; elle ne doit rien regretter et ne pas essayer de se réfugier en quelque endroit de façon à retarder le départ du cortège et à nous créer ainsi des ennuis, à attirer sur nous des malheurs ». De plus cette âme attachée aux restes mortels devra rester au tombeau, sans pouvoir retourner à la maison : « Maintenant que les morts et les vivants sont séparés les uns des autres, lui dit-on, le mort ne doit plus se mêler aux vivants comme il le faisait autrefois ». Aussi cherche-t-on à l'empêcher par tous les moyens possibles, de retrouver son chemin pour qu'elle ne puisse revenir

hanter la demeure des vivants. Le cortège funèbre suit pour se rendre au tombeau un itinéraire détourné qui trompera l'âme ; on fait faire parfois au cercueil plusieurs tours sur lui-même ; ou bien on le fait sortir de la maison par une autre ouverture que la porte ordinaire ; on perce quelquefois un mur à cet effet. — Dans sa demeure souterraine, l'âme n'est cependant pas tout à fait prisonnière ; elle continuera à venir hanter le tombeau, soit à sa fantaisie, soit lorsque les parents y viendront célébrer les cérémonies rituelles.

Le sentiment de répulsion qu'on éprouve à l'égard du phách n'est plus de règle lorsqu'il s'agit du hồn. Bien au contraire ; celui-ci, devenu thần, sera puissant (thiêng) et bienfaisant si on lui rend régulièrement le culte qui lui est dû. Cette âme, au contraire de l'autre, reviendra au milieu des siens qu'elle protégera et conseillera lorsque de graves décisions concernant la famille devront être prises. A celle-là on ménagera les moyens de retrouver la maison. On lui fera suivre d'abord le cortège, puis on la ramènera processionnellement.

On peut se demander pourquoi le hồn, qui vivra indépendant du cadavre, doit suivre cependant celui-ci jusqu'au tombeau au moment des funérailles. C'est qu'il est encore mal dégagé de son enveloppe corporelle ; sans doute l'étape qu'il vient de franchir après le centième jour, le rapproche-t-il beaucoup du terme final ; il n'est cependant pas encore complètement libéré et pur ; l'âme spirituelle n'est admise définitivement dans la société des ancêtres qu'au bout du 27e mois. Or, si on l'associe une dernière fois au cadavre, c'est justement pour consommer sa séparation définitive d'avec celui-ci.

Au moment de la levée du corps, on dépose le hồn

bạch sur un brancard spécial, dit linh xa, « char sacré », qui suivra le cercueil jusqu'au lieu de la sépulture. La pièce de soie est supportée par la stèle de bois qui deviendra tout à l'heure la tablette du défunt[1]. Le hồn, en effet, doit, de même que le cadavre, abandonner sa demeure provisoire. Il quitte la pièce de soie pour pénétrer dans la tablette. Pourquoi ce changement de résidence? Serait-ce seulement pour respecter le parallélisme qui doit toujours exister entre le sort fait au cadavre et celui fait à l'âme? Il y a en réalité, à ce changement, une raison plus profonde.

Lorsque l'âme spirituelle s'est incarnée dans la pièce de soie elle était éminemment impure; maintenant que la voici à peu près lavée de ses souillures, elle ne peut plus rester en contact avec son support devenu impur à son tour; et le hồn bạch jouera ici vis-à-vis de l'âme le rôle de la « victime » dans les rites de désacralisation; chargé de l'impureté de l'âme, il va être éliminé; après le retour à la maison du défunt, il sera enterré dans un endroit désert.

Disons maintenant comment s'effectue le passage de l'âme du hồn bạch à la tablette. La cérémonie a lieu sur la tombe même, immédiatement après les funérailles[2]. A l'ouest du tombeau on a placé un autel sur

---

1. Le Gia lễ dit à ce sujet que le hồn bạch doit être placé sur la face antérieure de la tablette lorsque le cortège se rend au tombeau. Lorsqu'on en revient le hồn bạch est appuyé sur la face postérieure, parce que, à ce moment, l'âme est passée dans la tablette.

2. Il arrive très souvent aujourd'hui que la cérémonie en question n'a lieu que cent jours après les funérailles; mais c'est qu'alors suivant une coutume récente, il n'est pas donné au cadavre de sépulture provisoire et

lequel sont : la tablette, un encrier, un pinceau et un bâton d'encre ; à gauche et à droite de l'autel, sont deux tables ; sur celle de gauche se trouvent rangés un flacon d'alcool, un brûle-parfums et un bassin rempli d'une eau aromatique destinée aux lustrations des officiants ; sur la table de droite sont : un écran pour l'oraison, une boîte d'encens et une théière pleine. La tablette, comme il a été dit, est une stèle de bois[1] ; ses dimensions sont exactement déterminées par le Rituel : 6 centimètres de largeur sur 27 de hauteur environ. Elle est formée de deux planchettes superposées pouvant glisser l'une sur l'autre, et encastrées dans un socle où une fente a été ménagée pour les recevoir et les maintenir accolées. La face apparente de la première planchette, ou planchette supérieure, est peinte en blanc et destinée à recevoir une inscription en caractères, dans la forme dédicatoire : « Tablette de... un tel... offerte par son fils respectueux ». Le nom inscrit est seulement celui de la famille. Le nom particulier du mort, tên húy, sera porté avec les dates de la naissance et de la mort, sur la planchette intérieure. Le tout est, en temps ordinaire, renfermé dans un coffret laqué rouge qui ne s'ouvre qu'aux jours de cérémonie[2].

---

qu'on célèbre en même temps les funérailles préliminaires et les définitives.

1. Bois de jujubier de préférence, parce que très tendre et pouvant se décomposer rapidement dans la terre où on l'enfouira après la quatrième génération.

2. D'après le Gia lễ, la tablette devrait affecter vaguement une forme humaine. Il est à remarquer qu'il en est de même pour le hồn bạch ; mais alors que, dans ce dernier cas, la coutume est encore observée, elle ne

La tablette apportée sur le tombeau devrait être vierge encore de toute mention ; elle a reçu cependant, par avance, à peu près complètement, les inscriptions qui doivent y figurer ; il n'y manque que la virgule supérieure à mettre au caractère final : 主 chủ[1].

Les officiants s'étant d'abord soigneusement lavé la figure et les mains, le fils du défunt prend la tablette et l'élève au-dessus de sa tête pendant qu'est lue l'invocation dont voici quelques passages.

« Maintenant que voici mon père dans la sépulture définitive et que son tombeau est terminé, je demande à inscrire son nom secret « tên húy », sur cette tablette. Le corps matériel ayant été mis en terre, l'âme « linh hồn » doit quitter son ancien refuge (le hồn bạch) pour pénétrer dans le nouveau. Je prie l'âme de prendre possession de la tablette afin que plus tard je puisse l'évoquer pour lui offrir des sacrifices. » (Gia lễ.) L'orai-

---

l'est plus pour ce qui concerne la tablette de bois. « La partie supérieure, dit le Gia lễ, doit figurer une tête ; elle est ronde en mémoire du ciel ; une entaille en travers figure la bouche et deux trous sur les côtés représente les oreilles ». En réalité, le sommet de la stèle seulement est arrondi ; il n'existe nulle entaille transversale et les deux trous latéraux ne sont pas du tout pratiqués. — Mentionnons à titre de rapprochement curieux la coutume qu'ont encore certaines peuplades montagnardes du Tonkin de donner aux tablettes de leurs morts une forme humaine bien déterminée, où sont figurés les bras, les jambes, la bouche, les yeux et les oreilles.

1. Voici l'inscription ordinaire (c'est celle de la planchette intérieure) : « Hiển khảo mộ quan mộ công, tư mộ phủ quân Thần chủ ». — « Ceci est la tablette (thần chủ) de mon défunt père (hiển khảo) un tel. »

son est brûlée et on procède alors à l'inscription proprement dite.

Un lettré, ami de la famille, prend le pinceau, le trempe dans le vermillon et s'approchant de la tablette, d'un seul coup de pinceau trace le point final. Il faut voir certainement dans la brièveté de ce rite, une manifestation de la crainte qu'inspirent les choses sacrées. Leur puissance est élevée ici au plus haut degré par le contact direct avec l'âme au moment où celle-ci passe dans la stèle de bois, et on a cherché à réduire au minimum le temps que doit durer ce contact. Les officiants se lavent les mains de nouveau; des libations sont offertes à l'âme; et la tablette est alors replacée sur la linh xa; on la transporte processionnellement à la maison en même temps que le hồn bạch qui sera enterré.

Lorsque l'âme nouvellement incarnée dans la tablette est revenue à la maison, un des assistants (chịp sư) restés à la demeure mortuaire, vient au devant de la procession et transporte l'âme (thần chủ) sur le linh tòa où est posé le fauteuil des ancêtres. Le fils se prosterne alors devant l'âme et dit à voix basse : « Qu'il est à plaindre celui qui m'a donné le jour, maintenant que le voilà disparu et mis en terre. J'invite respectueusement son âme à prendre place sur le siège sacré où matin et soir, elle pourra comme de son vivant, venir recevoir les hommages. Je ne négligerai rien de mes devoirs. Que l'âme que j'invoque pénètre en mon cœur et voie ma sincérité ».

Le lendemain du centième jour pour bien marquer l'heureux changement survenu dans l'état de l'âme, on célèbre le titre Phụ tế ou « sacrifice de la réunion »

(aux ancêtres), qui a lieu dans la salle du culte familial. C'est la première fois que l'âme va pénétrer dans le sanctuaire dont elle avait été bannie jusque là parce qu'impure. Son isolement va prendre fin; non pas encore complètement toutefois, car le rite Phụ n'est qu'un premier contact, une sorte de présentation aux ancêtres. L'admission parmi eux ne sera définitive qu'à l'expiration de la période complète de purification.

Les objets de culte et les offrandes ayant été disposés sur les autels, le fils aîné et tous les descendants du mort, viennent de grand matin au linh tòa, transportent cérémonieusement la tablette à la nhà thờ, et la posent sur le siège sacré, face à l'ouest. On ouvre alors les coffrets des tablettes de l'arrière-grand-père et de l'arrière-grand'-mère, si le défunt est un homme; de l'arrière-grand'-mère seulement s'il s'agit d'une femme. Ces tablettes sont placées au milieu de l'autel face au sud.

On lit alors les văn tê; le premier, aux arrière-grands-parents : « Tels jours, mois et an, moi, un tel, votre petit-fils, je célèbre la cérémonie phụ en l'honneur de mon père (ou de ma mère) un tel ..... Je me permets d'apporter les présents que voilà et je prie mon arrière-grand-père et mon arrière-grand'-mère de les agréer avec mes hommages ». — La deuxième invocation est adressée au père : « Je suis votre fils pieux; avec les présents que voilà, je me permets de célébrer le sacrifice phụ en votre honneur. C'est pourquoi j'invoque maintenant votre âme et lui présente mes hommages ». — Les oraisons sont brûlées; on renferme les tablettes des grands-parents, et la tablette du mort est rapportée sur le linh tòa, hors de la salle de culte.

C'est seulement au bout de trois ans, ou plus exactement de vingt-sept mois, que l'âme, ayant acquis enfin le

degré de pureté convenable pour pouvoir être assimilée aux « anciens morts », le transfert définitif de la tablette à la nhà thờ peut avoir lieu. A cet effet, on place dans la salle de culte une table spéciale portant une cuvette d'eau, une tasse contenant du blanc d'Espagne, un encrier et un pinceau. Tous les membres de la famille participent à la cérémonie qui normalement s'étend sur trois jours.

La première journée on sort toutes les tablettes de leurs coffrets à l'exception de celles de l'arrière-grand-père et de l'arrière-grand'-mère qui doivent être enterrées pour faire place à la nouvelle. — On ne conserve, en effet, que les tablettes des quatre dernières générations. — Ensuite, avec le blanc d'Espagne, on efface toutes les indications de parenté inscrites sur les faces extérieures et on les remplace par les nouvelles, supérieures chacune d'un degré aux anciennes. Au lieu de : « père et mère vénéré », on met : « grand-père et grand'-mère », au lieu de : « grand-père et grand'-mère » on inscrit : « arrière-grand-père et arrière-grand'-mère » et ainsi de suite ..... Ces opérations terminées, toutes les tablettes sont rangées dans le tabernacle en appuyant du côté de l'ouest, le coin est restant libre pour la nouvelle tablette.

Le lendemain matin, toute la famille se rend au linh tòa et transporte cérémonieusement la tablette du mort à la place qui lui est réservée. Le lit sur lequel la tablette avait été déposée jusque là est alors détruit.

Le troisième jour, on expose de nouveau toutes les offrandes et les objets de culte, et on procède à l'enterrement des tablettes des ancêtres les plus éloignés. Celles-ci sont sorties et placées devant le tabernacle et on leur adresse l'oraison suivante : « Ce jour ...., moi,

votre deuxième arrière-petit-fils, j'adresse la présente prière à mes ancêtres de la cinquième génération. Me conformant à la règle d'après laquelle on ne doit assurer que le culte de quatre générations, je déplace respectueusement et à regret vos tablettes, et vous présente les offrandes que voilà en vous priant de les accepter ». On sort alors les deux tablettes et on les enterre à côté du tombeau où reposent les deux ancêtres.

III

LES RITES CONCERNANT LES SURVIVANTS. LE DEUIL

Nous n'avons jusqu'ici examiné la mort que dans ses conséquences relatives au cadavre et à l'âme. On a déjà pressenti cependant que ces conséquences atteignent aussi les survivants à qui elles imposent une conduite et des pratiques déterminées; c'est l'ensemble de ces pratiques qui constitue le deuil.

Nous savons que le groupe social tout entier se considère comme souillé par la mort d'un de ses membres. Comme toujours, c'est la société qui joue ici le premier rôle et passe avant les individus. Il importe d'abord qu'elle se lave de l'impureté contractée. Dans ce but, elle emploiera les moyens ordinaires de purification que nous connaissons déjà. Ces moyens présentent toutefois dans le cas actuel, une complexité plus grande que celle des rites de désacralisation dont nous avons précédemment donné des exemples. Pour se débarrasser d'une impureté quelconque, on la concentre sur un être ou sur un objet qu'on élimine ensuite. Le

moyen est simple et radical, et il a été certainement employé tel quel par les peuples primitifs. C'est, sans nul doute, le sens qu'il faut donner aux sacrifices humains dont l'histoire chinoise a conservé le souvenir. A l'enterrement du prince Mou Koung, cent soixante et dix-sept personnes furent immolées ou se donnèrent la mort, parmi lesquelles un fils du prince et trois enfants de sa famille[1]. Mais avec le temps, les mœurs devenant moins barbares, une semblable coutume devait disparaître et les rites funèbres purificatoires purent se modifier. Ne pouvant éliminer aussi brutalement ceux sur lesquels la souillure sociale se trouvait rejetée, on les mit en interdit, on les expulsa momentanément de la société jusqu'au moment où, par des pratiques appropriées, ils auraient recouvré leur pureté primitive.

Ceux que nous pouvons appeler les « victimes », ce sont naturellement les parents du mort, qui ont, les premiers, contracté l'infection funèbre. C'est sur eux que l'impureté du groupe doit être rassemblée; ils doivent l'attirer sur leurs têtes pour en épargner au groupe la contagion. De nombreux rites ont ce but qui constituent une véritable communion avec la mort.

On sait que pour faire passer d'un objet ou d'un être à un autre être ou un autre objet, une qualité quelconque, il suffit d'un contact entre les deux sujets. La famille du défunt devra donc pour absorber toute l'impureté qui se dégage du cadavre, vivre auprès de celui-ci, en communion avec lui. C'est dans la famille que le cadavre est gardé pendant toute la période où la conta-

1. Pauthier. *Chine*, p. 109.

gion est le plus à craindre, c'est-à-dire pendant tout le temps que dure la sépulture provisoire. — Au moment de l'enterrement, les femmes de la famille du mort, marchent sous le cercueil. Lorsque ce dernier sort de la maison, la femme du défunt se couche pour qu'il passe au-dessus d'elle. — Quand un joint mal luté laisse échapper du cercueil des émanations ou des liquides nauséabonds, l'usage voudrait dans certaines campagnes que le fils du défunt passât sa langue à cet endroit avant qu'on le répare [1].

Le même caractère de communion funèbre semble pouvoir être reconnu également à une autre catégorie de pratiques. Pendant cinquante jours après la mort, hommes, femmes et enfants devaient autrefois coucher sur la terre, à même le sol, sans natte ; cette période est aujourd'hui réduite à trois jours. — Pendant cent jours il est défendu de s'asseoir sur une natte ; si on s'assied sur un lit de camp, il faut lever la natte préalablement. Ne faudrait-il pas voir là, l'intention de se

1. C'est DUMOUTIER qui rapporte cette coutume dans son *Essai sur les Tonkinois*, p. 47. Je n'ai pu en vérifier moi-même l'existence. Il est à présumer qu'elle est aujourd'hui complètement perdue et n'existe plus qu'à l'état de souvenir. — Des coutumes analogues, qu'on peut interpréter de la même façon, existent d'ailleurs chez beaucoup de peuples sauvages. A Bornéo, certains Dayaks recueillent dans des plats de terre le liquide provenant de la décomposition du cadavre et ils le mêlent au riz que les proches parents mangent pendant la période funèbre. Dans certaines îles de l'archipel de Timor-laut, les indigènes se frottent le corps avec les liquides provenant du cadavre de leurs proches parents ou des chefs. — Voir R. HERTZ, *Représentation collective de la mort*.

rapprocher encore du mort? Le cadavre, quoique non encore effectivement enterré, a cependant été déjà restitué symboliquement à la terre, comme en fait foi le rite hoan thổ rapporté page 371. Toute la famille vivrait donc à l'image du cadavre, c'est-à-dire en contact direct avec le sol.

Cette communion avec la mort, malgré son caractère redoutable, ne laisse pas cependant d'avoir également des effets bienfaisants. Non seulement elle garantit le groupe social, mais encore elle procure à la famille elle-même une certaine immunité. A vivre en contact constant avec le cadavre, elle en arrive à ne plus en ressentir les influences funestes. Et ceci est tellement vrai, qu'elle doit transmettre cette immunité acquise au groupe social lui-même. Il y a là un phénomène d'effet en retour extrêmement curieux qui se traduit par une pratique très commune qu'on retrouve à peu près chez tous les peuples primitifs. Je veux parler des banquets funéraires.

Le repas funéraire est, en Annam, une obligation à laquelle il est encore très difficile de se soustraire. Les familles qui y manquent tombent sous le coup du mépris. Toutes les personnes qui ont pris part au cortège : notables, simples habitants, amis, coolies porteurs, etc., se réunissent, au retour de l'enterrement, à la maison mortuaire où la famille du défunt leur sert à boire et à manger. A la fin du repas chacun reçoit un petit pain de riz ou un gâteau qu'il emporte chez lui pour le partager avec les siens. C'est là une véritable communion de tout le groupe par laquelle chacun des membres reçoit une sorte de consécration, atténuée par les multiples intermédiaires à travers lesquels elle s'est

propagée : cadavre — famille en deuil — mets consommés, mais suffisante toutefois pour conjurer tout danger de contagion.

La famille du mort, cependant, ainsi que nous l'avons indiqué, reste un certain temps à l'index de la société; et cette mise à l'index est plus ou moins sévère suivant la plus ou moins grande proximité de la date du décès.

Pendant les sept premiers jours qui suivent la mort, il est interdit de communiquer avec toute personne étrangère à la famille. Aussi ne sort-on que très rarement et seulement lorsqu'on est obligé de le faire. Les femmes qui doivent sortir pour vaquer aux soins du ménage portent, pendant cette première semaine, une sorte de capuchon en cotonnade blanche retombant par derrière, d'une longueur de 1 mètre environ; elles ont les cheveux défaits et en tiennent une mèche à la bouche en signe du silence qu'elles sont tenues d'observer. Si quelqu'un leur adresse la parole, elles ne répondent pas et détournent la tête. Au marché seulement, elles peuvent prononcer les paroles indispensables pour les achats nécessaires. Pendant leurs sorties elles doivent avoir toujours le regard fixé vers la terre; elles vont tête baissée sans regarder autour d'elles. Les mêmes interdictions s'appliquent aux hommes mais ceux-ci ne sortent généralement pas pendant la période sus-indiquée.

Pendant la période de deuil il est interdit de se marier et cette interdiction s'étend même aux enfants et petits-enfants des parents en deuil. Il est également interdit d'assister à toute cérémonie publique ou privée autre que celles célébrées en l'honneur de ses propres ancêtres. Un homme en deuil ne peut pénétrer dans la maison com-

mune sous peine d'une forte amende. Un fonctionnaire qui a perdu quelqu'un des siens doit abandonner son poste et prendre un congé dont la durée sera égale à celle de son deuil[1]. A tous ceux que la contagion funèbre peut atteindre, c'est-à-dire aux parents du défunt, la société impose une marque distinctive, un costume spécial ou des insignes qui les désigneront comme étant frappés d'interdiction.

Cependant que les familles des morts sont tenues à l'écart, elles ont encore le devoir d'éliminer l'impureté dont elles sont atteintes et qui constitue un danger pour la société. Le deuil comprend donc des rites purificatoires; et c'est ainsi que nous voyons entrer en jeu, à ce propos, tout le système ordinaire des abstinences.

Nous avons dit déjà qu'on ne pouvait se marier étant en deuil; on doit encore s'interdire toute relation sexuelle. Cette interdiction qui, autrefois, devait être observée pendant toute la durée du deuil, se trouve pratiquement réduite aujourd'hui à trois jours pendant lesquels la séparation entre les hommes et les femmes est absolue. — Pendant ces trois jours, il est interdit encore de chiquer du bétel, de boire de l'alcool, de manger de la viande.

---

1. Cette dernière coutume tend à disparaître sous notre influence. Nous commençons même à autoriser des mandarins à rester en fonction lorsqu'ils sont en deuil de leur père ou de leur mère. Il faut reconnaître, en effet, que la coutume en question était d'une observation souvent pénible pour les fonctionnaires pauvres qu'elle privait de traitement pendant un temps assez long.

Parmi les rites purificatoires qui suivent une mort, il convient de citer celui suivant lequel on doit se défaire de tout ce qui a appartenu au défunt. On sait que le lien de propriété est pour le primitif et pour l'Annamite quelque chose de très concret qui, dans une certaine mesure, établit une identité entre le propriétaire et la chose possédée. On comprend ainsi que la contagion funèbre puisse aussi bien se propager par ce qui a appartenu au mort que par le cadavre lui-même. On doit donc se défaire des biens personnels du défunt. C'est ce qui explique la coutume actuelle de mettre dans le cercueil les vêtements et les bijoux du mort; nous avons vu que c'est quelquefois avec ses vêtements qu'on comble les vides laissés entre le corps et les parois du cercueil. Les vêtements qui ne trouvent pas place sont détruits ou jetés au fleuve. Il arrive cependant que les familles pauvres conservent la garde-robe de leurs morts. — Actuellement encore, dans les cortèges funèbres, on voit des femmes ou des serviteurs portant les objets personnels du défunt. On réunit aussi parfois autour du cercueil tous les objets précieux que possède la famille.

Autrefois le sacrifice était sans doute beaucoup plus absolu; c'était la maison elle-même et tout ce qu'elle contenait, peut-être aussi les femmes et les serviteurs qui devaient suivre le mort dans l'autre monde. Les survivants abandonnaient au cadavre la maison, destinée à être brûlée, et se retiraient à l'écart dans une autre habitation construite pour la circonstance. Les Chinois ont conservé le souvenir de ces coutumes qui existent encore chez beaucoup de peuples primitifs. Meng-tseu cite un prince qui habita pendant cinq lunes une hutte en bois, construite hors du palais abandonné

à son père défunt. Chez les Annamites il n'existe aucun texte semblable; mais ils ont conservé des pratiques qui paraissent bien être des vestiges de l'antique coutume.

C'est ainsi que dans les cortèges funéraires, on voit le cercueil recouvert d'une construction en bambou et papier représentant une maison pourvue de tous les meubles et accessoires nécessaires à la vie ordinaire : des domestiques même y sont représentés et parfois aussi des musiciens et des chanteuses. C'est ce qu'on appelle la nhà táng[1]. C'est là que résidera l'âme corporelle ainsi que l'explique une oraison du *Tam Giáo* (p. 23) : « Maintenant que mon père est enterré, son fantôme (ma) habite un monde désert, vide d'humains, et dépourvu de demeure où il puisse s'abriter. Le voilà exposé à la pluie, aux rosées et au soleil. Il n'a pour toit que le ciel, et pour lit que la terre; qui peut mesurer sa situation malheureuse. C'est pourquoi moi, le fils, j'ai fait faire cette maison garnie de lits sculptés, de colonnes peintes, etc. (suit une énumération complète de tout ce que contient la maison). Je la remets maintenant à l'âme de mon père pour que celle-ci l'habite tranquillement et la conserve comme sa propriété éternelle ». La maison est brûlée sur le tombeau. — On y brûle également toutes

1. Il arrive parfois que la maison est remplacée par un catafalque en forme de sampan. C'est là certainement une coutume récente empruntée au bouddhisme; elle fait allusion à la barque sur laquelle l'âme doit effectuer le voyage pour se rendre au séjour des bienheureux. La nhà táng toutefois n'est pas supprimée; on la construit au-dessus du sampan lui-même; ou bien elle figure à part, mais plus réduite, dans le cortège funèbre, sur un petit brancard porté par quatre hommes.

sortes d'objets en papier, vêtements, chevaux, hommes, etc., qui représentent sans nul doute tout ce que le mort devait emporter ou emmener avec lui dans l'autre monde.

Ces rites se sont conservés plus purs pour ce qui touche l'empereur. Il existe à Hué, dans l'enceinte réservée à chaque tombeau impérial, de vastes bâtiments où sont déposés tous les meubles, objets, etc., ayant appartenu à chaque empereur. Leurs épouses même se retirent dans ces bâtiments et vivent complètement à l'écart de la société.

On voit combien la société est sévère pour tous ceux que la mort a touchés. La mort est considérée comme un danger social contre lequel tout le groupe réagit et se défend. Et il n'y a pas là une croyance vague, mais bien un sentiment très fort qui se traduit par des obligations inéluctables auxquelles le Code lui-même a prêté son autorité. Les prescriptions relatives au deuil ont même dans le code une place prépondérante qui indique bien l'importance qu'on y attache. C'est dans le Titre premier, au début même du recueil, que nous les trouvons[1].

Les divers degrés du deuil sont les suivants :

A. — Le deuil de trois ans qui, en réalité, se réduit à vingt-sept mois ; il se compose du vêtement en cotonnade blanche très grossière dont les rebords ne sont pas our-

1. Le cérémonial actuel du deuil est relativement récent; il a été établi au XII[e] siècle avant J.-C. par un prince de la dynastie chinoise des Tcheou. L'institution du deuil elle-même n'en est pas moins extrêmement vieille. On la mentionne en Chine 24 siècles avant J.-C.

lés; il est porté par le fils pour son père et sa mère, et par la fille qui est encore dans la famille; par l'épouse du fils; par le petit-fils pour l'aïeul et l'aïeule, par l'épouse pour l'époux, par la concubine pour le chef de famille[1].

B. — 1° Le deuil d'un an; vêtements de cotonnade blanche avec bâton[2]; il est porté par les enfants pour les mères de commune lignée (concubines), pour la mère remariée ou répudiée, par l'époux pour l'épouse, etc.

2° Le deuil d'un an avec le même vêtement que précédemment, mais sans bâton; il est porté par les aïeuls pour les petits-enfants de droite lignée; par le père et la mère pour le fils et les filles; par les neveux pour leurs oncles; par la fille sortie de sa famille pour son père et sa mère; par la concubine pour la vraie épouse du chef de famille, etc.

3° Le deuil de cinq mois, avec le même vêtement que précédemment, porté par les arrières-petits-fils et les arrières-petites-filles pour leurs bisaïeuls et bisaïeules.

---

1. Nous ne pouvons pas entrer dans tous les détails du deuil, suivant les divers degrés de parenté; il nous faudrait faire une théorie de la parenté, inutile ici et qui sera d'ailleurs exposée dans le prochain volume lorsque nous nous occuperons de la famille.

2. Le bâton, dit bâton de pleurs, khôc trượng, est employé également dans le deuil précédent par celui qui mène le deuil : chù táng, c'est-à-dire le fils, généralement. Il est en bambou quand il s'agit du père; il est en bois de đông quand il s'agit de la mère. Il y a dans ce choix un symbolisme dont le code donne la clef dans ses commentaires : le chù táng s'y appuie dessus en le tenant à deux mains et en marchant courbé.

4° Le deuil de trois mois, avec le même vêtement, porté par les deuxième arrières-petits-fils ou petites-filles pour leurs trisaïeul et trisaïeule.

C. — Le deuil de neuf mois avec le vêtement dit de gros ouvrage, c'est-à-dire grossièrement tissé, porté par l'aïeul et l'aïeule pour les petits-fils et petites-filles qui sont dans la famille; par le père et la mère pour leur bru et leur fille mariée; par la femme mariée pour l'aïeul et l'aïeule de l'époux, etc.

D. — Le deuil de cinq mois, dit en ouvrage fin, porté pour les oncles de degré, pour les frères, les sœurs, les fils de frères ou sœurs, etc.

E. — Le deuil de trois mois avec vêtements de chanvre soyeux, porté à tous les degrés de parenté non encore énumérés[1].

Ce n'est pas arbitrairement qu'ont été fixées ces diverses périodes; une idée maîtresse a présidé à leur établissement. D'après les idées philosophiques sino-annamites, l'homme est un microcosme qui doit régler sa conduite sur celle de la nature. « Tous les êtres de la nature vivent ensemble de la vie universelle ». — « Le philosophe Koung-tseou imitait la succession régulière des saisons qui s'opère dans le ciel » (Tchoung Young, chapitre xxx). Cette idée a eu dans la constitution des rites funéraires une grande importance.

La mort, notamment, a été considérée comme un changement d'état dont les phases successives doivent

1. Nous avons dit, d'autre part, que le deuil n'est pas porté pour les morts ayant péri de manière violente. Dans ce cas le défunt est considéré comme puni par le ciel, et comme tel indigne d'appartenir à la société; celle-ci le rejette hors de son sein; il est un étranger.

coïncider avec celles de la nature qui sont les saisons et les années. Le Livre des Rites dit : « Quand le deuil dure deux fois jusqu'à l'anniversaire, il est dit de trois ans ; quand le deuil dure jusqu'à l'anniversaire de l'événement, il est dit de deux ans. Le deuil de neuf mois dure trois saisons ; celui de cinq mois dure deux saisons ; celui de trois mois une saison. »

La saison est, au point de vue qui nous occupe, une période extrêmement importante; elle constitue, au point de vue de la contagion magique, comme une unité de temps. L'impureté contractée au cours d'une saison ne pourra cesser complètement que dans la saison suivante. Nous savons, en effet que le temps pour l'Annamite est une suite de périodes différentes entre elles, ayant chacune leurs caractères propres ; d'autre part, la partie valant le tout, la manière heureuse ou malheureuse selon laquelle une période a débuté, influe sur toute la durée de la période. Et parmi les périodes de temps, les saisons étant celles qui amènent dans la nature les changements les plus nets et les plus importants, on comprendra qu'elles aient pris une grande place dans toutes les croyances relatives à la contagion spirituelle. Après la petite vérole, il est interdit au convalescent de manger du vermicelle ou de marcher sur de la fiente de poule, pendant *trois mois et dix jours*, de crainte d'une rechute. — Un marchand entrant dans une maison où vient de naître un enfant est soumis à la mauvaise chance pendant une période égale de *trois mois et dix jours*[1]. — Nous avons vu encore que c'est

1. Il est à remarquer qu'on dit presque constamment trois mois et dix jours au lieu de cent jours ; et cette manière de parler indique bien précisément qu'il s'agit

au bout de *cent jours* après le décès que survient l'heureux changement d'état qui permet à l'âme d'un mort de prendre un premier contact avec les ancêtres, etc.

Le deuil ne se manifeste pas seulement par des signes extérieurs; il comporte encore un ensemble de cérémonies qui ont été fixées par le Gia lễ et qui marquent les étapes franchies parallèlement par l'âme et par la famille du défunt dans leur accession à la libération finale qui leur permettra de rentrer chacune au sein de la société dont ils étaient exclus : l'âme, dans la communauté céleste des ancêtres; la famille en deuil, dans la communauté des vivants.

Nous allons voir que les cérémonies du culte des morts diminuent de fréquence à mesure que s'éloigne la date du décès. Toutes les pratiques du deuil peuvent être considérées comme un vaste sacrifice communiel qui a son point culminant au moment des funérailles; tous les rites qui suivent sont de véritables rites de sortie; c'est peu à peu, au bout d'une très longue période, que les survivants parviennent à se dépouiller du caractère sacré dont ils portent l'empreinte et à reprendre la vie sociale normale. On comprend ainsi cet espacement progressif des cérémonies qui établissent

---

d'une saison : trois mois; les dix jours supplémentaires sont ajoutés sans doute, en vue de l'accomplissement parfait du changement de saison. Une période supplémentaire semblable est prévue pour le grand deuil dit de trois ans; celui-ci dure en réalité vingt-sept mois, soit deux ans, plus trois mois c'est-à-dire une saison. Nous verrons que la cérémonie qui clot ce deuil est dite justement : « des trois mois en plus ».

des points de contact de moins en moins fréquents avec le mort.

Le deuil doit débuter d'une manière solennelle. Il est inauguré par une véritable cérémonie dite : thành phục (organiser — le deuil). On dit encore : phát khôc ou phát táng — commencement des pleurs — début du deuil. C'est le moment où les enfants et neveux du mort prennent le costume de deuil. Ce rite s'accomplit naturellement avant les funérailles. Le fils aîné se prosterne devant le cercueil et prononce une oraison dans laquelle après avoir exprimé ses regrets de n'avoir pu s'acquitter des bienfaits qu'il a reçus du défunt, il notifie à ce dernier la prise de deuil : « Maintenant que les habits et les coiffures de lin sont achevés, nous célébrons la cérémonie Thành phục pour vous montrer que nous ne nous écartons pas de la loi naturelle ».

Au retour de l'enterrement, un autre rite est célébré qui s'appelle : lễ phản khôc. Il marque le début de la période la plus pénible du deuil où les lamentations (khôc) sont constantes. Ce n'est qu'au centième jour que les pleurs pourront cesser.

Pendant cette période de cent jours les sacrifices au mort sont fréquents, tout en s'espaçant peu à peu. Ce sont les sacrifices des sept semaines et du centième jour dont nous avons parlé précédemment. A partir du dernier de ces sacrifices ceux-ci cessent pour ne se renouveler qu'aux anniversaires de la mort.

Lors du premier anniversaire la cérémonie prend le nom de Tiểu tường « petite félicité ». Le deuxième, dit aussi : dernier anniversaire, s'appelle : « đại tường », « grande félicité ». Cette appellation vient de ce qu'on distingue deux sortes de cérémonie funèbres : « les cérémonies douloureuses » telles que les trois ngu, qui

sont célébrées à une époque rapprochée de la mort; puis, les « cérémonies heureuses » qui prennent une tournure meilleure à mesure que la date de la mort s'éloigne dans le passé et que la douleur disparaît.

Ces explications sont celles qui sont données par l'Annamite lui-même, ce qui montre qu'il se rend compte de la nature et du sens réel de certaines pratiques du deuil.

Les rites tiểu tường et đại tường dont on notifie préalablement la célébration à l'âme du mort, consistent : dans le premier cas, à se dévêtir du costume de chanvre[1] en ne conservant plus que le costume de lin; dans le second à abandonner le vêtement de lin lui-même et à briser le bâton.

L'espacement progressif des cérémonies funèbres amène logiquement la cessation même de ces cérémonies. C'est alors la fin du deuil qui survient trois mois après le đại tường ou deuxième anniversaire, c'est-à-dire vingt-sept mois après la mort. On célèbre à ce moment une dernière cérémonie dite : lễ đàm, ou « du refroidissement de la douleur ». On l'appelle encore vulgairement : cérémonie après les trois mois en plus.

Dans le courant de ces trois derniers mois, on choisit sur le calendrier un jour propice. Il faut cependant consulter l'âme à ce sujet. Il n'est pas possible d'abandonner les vêtements de deuil tant que l'âme n'est pas satisfaite, tant qu'elle n'a pas été admise définitivement dans la société des ancêtres. Les vivants sont en com-

1. Le costume de chanvre n'est porté qu'au cours des cérémonies; on ne porte en temps ordinaire que le costume de lin.

munion trop intime avec le mort pour que la situation de ce dernier n'influe pas sur leur propre situation. L'âme doit donc d'une manière quelconque manifester son acquiescement à la cessation du deuil. C'est par l'opération du « xin âm dương » qu'on demande l'avis de l'intéressée. On fait sauter deux sapèques sur une assiette et le consentement est acquis lorsque les deux pièces tombent, l'une face, l'autre pile.

Quant à la cérémonie elle-même, elle consiste, comme toutes les autres, à informer, suivant les rites d'usage, l'âme incarnée dans la tablette, de l'objet de la fête célébrée. « Hélas, l'auteur de mes jours m'a quitté depuis longtemps. *Le voilà tout à coup transformé en homme de l'ancienne époque.* (Ngừơi đời sưa)..... Quoique dorénavant je cesse toute cérémonie douloureuse pour ne plus célébrer que des cérémonies heureuses et que je me dépouille des vêtements de deuil, mon cœur de fils pieux restera toujours dans la peine. Aujourd'hui je me permets, ô mon père! de vous présenter ces dernières offrandes pour que les devoirs sacrés du fils envers son père, soient complètement remplis. »



CHAPITRE IV

Le culte des ancêtres.

Les pratiques funéraires que nous venons de décrire ne sont célébrées qu'occasionnellement c'est-à-dire lorsqu'une mort se produit; elles n'ont donc pas le caractère permanent des pratiques véritablement religieuses. Ce caractère, elles ne l'ont acquis qu'en se confondant avec le culte des ancêtres. Ainsi après la longue digression qui a eu pour objet la mort et les cultes funéraires, nous reprenons le cours interrompu du développement des cultes ancestraux commencé avec l'institution des dieux tutélaires des communautés.

Dans toutes les maisons annamites, mêmes les plus pauvres, un espace est réservé au culte des ancêtres. C'est là que sont rangés dans une armoire spéciale, les coffrets contenant les tablettes ainsi que tous les objets nécessaires aux sacrifices. Un autel plus ou moins modeste s'élève en cet endroit où sont célébrées toutes les cérémonies domestiques.

Le Gia lễ donne des détails très précis sur l'aménagement de la nhà thờ; mais ces prescriptions ne peuvent être observées complètement que par les familles riches ou tout au moins aisées. Dans beaucoup de maisons

pauvres, en effet, la nhà thờ est simplement un coin réservé dans la salle commune.

Le rituel admet, selon la fortune des pratiquants, deux sortes de maisons de culte : celles à trois travées, et celles comportant une travée seulement. Elles doivent, dans tous les cas, être situées à l'est de la maison, l'est étant le côté de la lumière vivifiante. Lorsqu'il y a trois travées on place dans celle de l'est, l'armoire contenant les tablettes et les objets du culte; dans celle de l'ouest, une autre armoire où sont rangés les livres et les papiers de famille. Au centre sont les autels, l'un au fond, où sont déposées les tablettes pendant les cérémonies, un autre ou deux autres, en avant, destinés à recevoir les offrandes et qui sont dits : hương án. S'il n'y a qu'une travée, la disposition doit rester la même; la place est seulement plus réduite.

Nous ne donnerons pas l'énumération des divers objets qui meublent la nhà thờ ou garnissent les autels; nous en avons déjà parlé au cours des pages qui précèdent; nous avons également dit comment étaient rangés les tablettes et les assistants. Il ne nous reste plus que quelques mots à dire sur le costume de cérémonie. C'est pour les hommes la robe bleue, couleur du ciel et du printemps, longue et à larges manches retombantes; la coiffure est le bonnet noir, rigide, formé de deux étages, et garni par derrière de deux bandelettes qui retombent sur le cou; les chaussures sont les souliers ou les bottes chinoises, noires à semelles épaisses en papier. Les femmes n'ont pas de costume spécial; elles ne font, en effet, qu'assister aux cérémonies, sans y prendre jamais aucune part effective.

Le culte des ancêtres est, on le sait, célébré en règle

générale par le fils aîné. Pourquoi ce choix ? Nous savons déjà pourquoi les femmes sont écartées du sacerdoce familial. Elles sont impures et pour cette raison occupent dans la société un rang inférieur qui ne leur permet pas d'exercer des fonctions telles que celles de chef de culte, qui confèrent sur tous les membres de la famille une incontestable autorité. Ce sont donc les hommes seuls qui peuvent jouir de cette prérogative. Mais pourquoi, parmi les mâles, a-t-on choisi le fils aîné[1] à l'exclusion d'autres parents peut-être plus âgés ? C'est ce que nous allons rechercher.

Remarquons tout d'abord que l'accession du fils aîné au sacerdoce familial est seulement la règle générale à laquelle il y a souvent des exceptions. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un soit privé de fils ; le culte pourtant ne doit pas être interrompu. On a recours alors à l'adoption. Il est à remarquer que cette adoption est obligatoire, c'est-à-dire imposée par la société, tant celle-ci sent la nécessité qu'il y a pour elle à assurer sa pérennité. Ce sentiment se retrouve très accentué et très net dans la manière dont est précisément réglée l'adoption. On part de ce principe que dans la suite des temps la chaîne de succession des ancêtres doit se composer d'anneaux réguliers allant d'une génération à l'autre. On ne peut donc adopter, pour continuer le culte, qu'un parent qui soit inférieur à soi-même d'une seule génération, c'est-à-dire un neveu. Mais par neveu il ne faut pas entendre seulement un fils du frère, mais aussi un cousin appartenant à la même génération que

1. Par fils aîné, il faut entendre le premier des fils de l'épouse l'égitime ; et si cette dernière n'a pas de fils, le plus âgé des fils d'une concubine.

le neveu proprement dit, c'est-à-dire d'une parenté inférieure d'un seul degré à celle de l'adoptant [1].

Ainsi chaque tablette représente une génération. Et on arrive ainsi à concevoir tout autrement la règle de dévolution du sacerdoce familial. Le principe n'est pas que le fils doit succéder au père dans ses fonctions religieuses; il est beaucoup plus large et on doit dire plutôt : que le rôle d'officiant doit se transmettre *d'une génération à l'autre.* Il ne faut pas que deux chefs de culte successifs appartiennent à la même génération ou à deux générations séparées par une génération intermédiaire. La chaîne doit être ininterrompue et ses anneaux ne peuvent être doubles.

Il importe donc assez peu, en somme, que le continuateur du culte soit tel ou tel membre mâle de la famille; ce ne doit pas être, à proprement parler, le fils ou le neveu, mais plus exactement le représentant de la génération suivante [2].

---

1. Voici d'ailleurs un tableau qui fera comprendre cette règle d'une manière plus concrète :

	1	2	3	4
1re Génération	Soi-même	Frère	Frère de degré, cousin germain	Frère éloigné
2e Génération	Fils aîné	Neveu, fils de frère	Neveu de degré, cousin issu de germain.	Neveu éloigné

A défaut de fils, on peut soi-même adopter un parent de la 2e génération dans l'ordre des colonnes 2. 3, 4, ou encore à défaut, mais toujours dans la même ligne horizontale, un neveu en dehors du 4e degré.

2. Ceci est tellement vrai que le culte peut être par-

Nous pénétrons ainsi la pensée profonde qui a présidé à l'institution du culte des ancêtres. Il ne s'agit pas, comme le disent les Annamites et comme un examen superficiel pourrait le laisser croire, de rendre aux morts des hommages de respect et de reconnaissance ; il s'agit surtout de relier entre elles les deux branches de chaque famille, celle du passé et celle du présent ; le chef de culte, représentant de la génération présente, est le lien réel qui unit les morts et les vivants, les met en communion et permet ainsi de réaliser une seule société, un seul groupe s'étendant de l'autre monde à celui-ci. Ainsi se trouve constituée, d'une manière effective, la société éternelle que rien ne peut détruire et dont la chaîne continue et indéfinie de la succession des ancêtres est l'image saisissante.

D'autres règles découlent de ce principe. Le culte des ancêtres a pour but de relier les générations passées aux générations présentes ; mais nous savons que le contact des vivants avec les morts, et par extension avec les puissances spirituelles et sacrées, n'est pas sans danger pour les premiers, malgré qu'il soit, aussi, bienfaisant. Il y a dans le commerce nécessaire avec les puissances surnaturelles, un danger social qu'il convient de circonscrire et d'atténuer. C'est pourquoi ont été institués les prêtres. Vivant dans des conditions spéciales de netteté ils peuvent accumuler sur leur

---

fois rendu par d'autres que les parents du défunt ; dans certains villages, les habitants qui n'ont pas d'enfants paient une certaine somme à la commune qui, en retour, assure les sacrifices après leur mort. Ces gens ont le titre de hâu. L'argent sert à acheter des rizières rituelles dont l'entretien est confié à des fonctionnaires spéciaux généralement élus par le village.

personne les influences redoutables qui se dégagent du contact des divinités ; ils les détournent ainsi des profanes ou plutôt en diminuent l'effet pour permettre à ces profanes d'en approcher et d'en retirer les bienfaits qu'ils en attendent sans en subir les inconvénients redoutables. Le prêtre est donc celui qui représente toute une communauté de fidèles et accomplit en son nom les actes par lesquels le groupe tout entier communiera avec les dieux.

On comprend ainsi l'intérêt qu'il y a dans les familles à choisir un seul de ses membres pour représenter chaque génération dans les cérémonies du culte des ancêtres. Le danger concentré sur la tête d'un seul se trouve diminué ; celui à qui incombe le sacerdoce observe d'ailleurs constamment des précautions rituelles qui lui confèrent l'immunité. Avant chaque sacrifice il doit s'astreindre au jeûne et à l'abstinence sexuelle ; il doit se baigner et revêtir des effets propres. S'il a mangé des aliments impurs il doit se laver la bouche avec du gingembre ; et s'il a eu des rapports avec une femme, il parfume l'eau de ses ablutions avec de la menthe, du santal et autres plantes odoriférantes.

Ces précautions ne suffisent pas cependant pour permettre l'exercice du culte et conférer la fonction d'officiant. D'autres conditions sont nécessaires. Il faut, nous l'avons dit, appartenir à la famille[1] (on ne peut adopter un étranger comme continuateur du culte) ; il faut porter le même nom que les ancêtres dont on célèbre le

1. Sauf, bien entendu, dans le cas, précédemment indiqué, des morts sans postérité. C'est le village qui se charge alors de faire rendre le culte.

culte. De plus il faut être adulte. C'est là une condition absolument indispensable.

Il y a à l'intérieur de la société des divisions très nettement tranchées, des classes très distinctes desquelles on ne peut faire partie qu'en remplissant des conditions bien déterminées d'âge, de conformation physique, etc. Si, mettant les femmes à part, nous ne considérons que les hommes, nous constatons qu'ils ne jouissent de certains droits, dans la commune par exemple, que lorsqu'ils sont inscrits sur les rôles d'impôts à l'âge de 18 ans; à 60 ans ils acquerront de nouvelles prérogatives qui s'étendront encore à mesure qu'ils avanceront en âge. Quant aux infirmes, ils sont tenus à l'écart et n'ont jamais aucune part à la gestion des affaires publiques. Dans la famille il en est de même. Il faut certaines conditions d'âge et de santé pour faire réellement partie de la communauté religieuse familiale.

Cette élévation à la dignité d'homme ne se fait pas naturellement d'elle-même; il ne s'agit pas simplement d'atteindre, par exemple, une majorité. Toutes les classes inférieures de la société étant d'origine religieuse, une véritable initiation est nécessaire pour permettre l'entrée dans l'une d'elles. De même que dans chaque village, les hommes de 60 ans ne jouissent des prérogatives du titre de vieillard que lorsqu'ils ont célébré dans la maison commune la cérémonie annuelle exigée par la coutume; ainsi les jeunes gens ne peuvent-ils être considérés comme des hommes faits et prendre part aux cérémonies du culte familial que lorsqu'ils ont reçu le sacrement, c'est-à-dire communié avec les ancêtres. Jusque là, le fils a pu assister aux cérémonies familiales, mais il n'y a jamais pris une part effective.

Devenu un homme il peut maintenant entrer en contact avec les ancêtres et célébrer les sacrifices. Il est conduit par son père devant les tablettes qu'il salue après l'offertoire des trois libations. A partir de ce moment il est, au point de vue religieux, véritablement un homme.

Les cérémonies dont il nous reste à parler maintenant ont lieu à des époques déterminées; on peut en distinguer deux catégories : celles qui sont réservées exclusivement aux ancêtres, et celles dans lesquelles les sacrifices aux ancêtres ne sont qu'un simple épisode.

Parmi les premières nous devons citer le Lễ thanh minh et le Têt trung nguyên.

Lễ thanh minh. — 禮清明 — C'est la fête dite « de la pure clarté » en raison de l'époque avec laquelle elle coïncide, le 3e jour du 3e mois, c'est-à-dire le moment où le soleil entre dans le signe du Taureau et où les journées sont alors les plus claires de toute l'année. C'est le moment du renouveau; les champs commencent à se parer de leur robe verte; c'est pourquoi la fête s'appelle encore hội đạp thanh, se réunir pour fouler la verdure[1].

La cérémonie Thanh minh, dite encore : tảo mộ (balayer les tombes) consiste d'abord en un repas offert aux ancêtres dans la nhà thờ; on leur annonce qu'on va « aller au champs » visiter les tombeaux. — On se

1. Ne pas confondre avec le rite dit chơi xuân, décrit précédemment, qui se célèbre pendant le 2e mois.

Il est à remarquer que cette fête coïncide avec celle des Aliments froids qui a lieu également le 3e jour du 3e mois. Je ne sais s'il faut voir dans cette coïncidence un simple accident ou une relation de cause à effet.

transporte alors sur les tombes et l'on fait une cérémonie en l'honneur du génie du sol, gardien du tombeau : lễ thần thủ huyệt. Les offrandes sont du riz gluant cuit, des pieds de porc, un coq et des objets en papier : cheval, drapeau et bonnet. Le cheval sert de monture au génie pour aller au ciel rendre compte de sa mission. On demande, par le moyen des sapèques, si le génie accepte les offrandes. Dans l'affirmative, l'âme est heureuse. Si le signe est défavorable, il faut demander le pardon de l'âme jusqu'à ce que le signe favorable soit obtenu. On brûle alors les objets votifs. — Ensuite on retourne les offrandes sens dessus dessous pour qu'elles servent à l'âme qui est dans la terre. Cela s'appelle : thừa huệ [1]. On brûle encore d'autres objets votifs pour l'âme ; enfin, on arrache les herbes poussées sur la tombe et on balaie le tertre.

Dans les grands villages il existe des sociétés appelées hội thanh minh qui ont pour objet la célébration du rite entre familles apparentées. On fait d'abord la cérémonie préparatoire chez le chef de famille, le trưởng tộc. Puis on se rend successivement sur les tombeaux.

Tết trung nguyên. — Nous avons dit déjà ce qu'était cette fête ; elle est célébrée en l'honneur des morts le 15e jour du 7e mois. Nous savons qu'elle consiste surtout en offrandes de mets et d'objets votifs. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet précédemment traité.

A part ces deux grandes fêtes des morts, des sacrifices aux ancêtres sont faits pour les Tết Nguyên đán,

1. La cérémonie change aussi de nom. On dit cúng vong, offrir à l'âme qui est dans la terre.

Doan ngu, Trung thu (15e jour du 8e mois), Trung dương (9e jour du 9e mois); pour les fêtes des prémices, etc. Partant de ce principe qu'on doit se conduire envers les morts comme s'ils étaient vivants, il est logique de les faire participer à toutes les fêtes célébrées par la famille.

Les ancêtres doivent, de plus, être tenus au courant de tout ce qui se passe dans la maison : naissances, mariages, décès, etc. Ces communications sont toujours faites dans la même forme.

Lorsque les autels sont munis d'offrandes, le chef de famille, vêtu de ses plus beaux habits, devant les membres de la parenté profondément recueillis, verse trois tasses de vin et dit à voix basse « Aujourd'hui c'est... (par exemple l'anniversaire de mon aïeul, un tel) ; j'invite tous les aïeuls, aïeules, grands-pères, grand'-mères, oncles, tantes, à venir jouir de la réception que leur offre respectueusement leur descendant ». Cela dit, il se prosterne, verse encore du vin dans les tasses, verse du thé et fait trois salutations.

Puis, celui qui offre le sacrifice accomplit le rite de l'offertoire des parfums en allumant les bâtons odoriférants de l'autel, et il dit : « Je suis... (Il récite ses noms et prénoms); aujourd'hui c'est l'anniversaire de mon aïeul; j'ai allumé les bâtons d'encens pour prier son âme retournée au principe mâle, d'en venir jouir et de protéger ses descendants ». Il accomplit ensuite les libations rituelles en prenant une tasse de vin et la répandant à terre en répétant la même formule que précédemment : « Je prie l'ombre de mon aïeul, etc. ».

Ensuite le sacrificateur doit se recueillir et s'efforcer de penser qu'il se trouve en présence de son ancêtre, venu s'asseoir sur le siège sacré et prendre son repas.

Puis il fait quatre prosternations, se met à genoux, remplit ou fait remplir par l'assistant de droite trois tasses de vin et se prosterne à chaque tasse versée. Puis l'officiant verse le thé ou le fait verser par l'assistant de gauche. Ce nouveau rite qu'on appelle « invitation à boire » se termine par quatre prosternations qui constituent le rite des adieux.

erc VIETNAMICA

CHAPITRE IV

Culte des grands hommes et des héros.

Le culte des ancêtres est, par nature, exclusivement familial. Mais l'élargissement de la famille devait amener une extension naturelle de ce culte. La famille annamite, association solidement établie, est, théoriquement tout au moins, susceptible d'un développement indéfini. Chaque fils devenant à son tour chef d'une maison, la souche principale peut, sans se dissoudre, étendre et multiplier ses ramifications. Dans ce vaste groupe, chaque rameau secondaire célèbre son culte particulier ; mais des cérémonies en l'honneur d'un ancêtre commun réunissent à certaines époques fixées, les membres de toute la souche. On peut imaginer facilement le groupe s'étendant de plus en plus et continuant cependant à avoir un culte commun, différent du culte ancestral particulier à chaque maison, mais en ayant gardé la plupart des caractères.

Dans la pratique, sans doute, cette extension du culte est limitée puisque on ne conserve que les tablettes des quatre dernières générations[1] ; cependant on ne peut

1. On conserve toujours cependant la tablette du premier ancêtre dont le culte ne doit jamais être abandonné.

comprendre que le culte des ancêtres ait pu aisément déborder hors de ses limites naturelles qui sont celles de la famille et s'étendre à des groupes beaucoup plus vastes. C'est ainsi que nous voyons au culte familial, se superposer, par une évolution naturelle, un culte plus général rendu par la population de toute une région, de toute une province, de tout le royaume, à des hommes célèbres : grands capitaines, grands inventeurs, grands philosophes, bienfaiteurs d'un pays ou de l'humanité.

Nous pouvons citer dans cet ordre d'idées le culte rendu : au mandarin quân, de la famille Pham, du village de Kinh giao, fin lettré et général fameux ; il était, sous la dynastie des Lê, gouverneur de la région du Tonkin ; après sa mort il devint le dieu tutélaire de son village et le souverain d'Annam lui décerna le titre posthume de vice-roi ;

A Huyên thiên đại thành, mandarin fidèle qui rendit les plus grands services à son roi et fils pieux qui sauva plusieurs fois la vie à sa mère ;

A Bô cai đại vương, gouverneur du territoire de Đao Châu, vénéré en souvenir de ses bienfaits ;

Aux deux héroïnes : Trung trắc et Trung nhị qui fomentèrent la révolte contre la domination chinoise ;

Aux huit rois de la dynastie des Lý dont les tombeaux sont situés sur le territoire de la commune de Đinh bằng (Bắc Ninh).

Dans la même catégorie, il convient enfin de ranger comme le plus ancien et le plus général de tous, le culte rendu à la fois en Chine et en Annam au philosophe Confucius et à ses disciples. Il existe un temple réservé à ce culte à la capitale de l'empire et dans chaque chef-lieu de province ; il porte le nom de Văn

miếu ; dans les communes il existe seulement un autel en maçonnerie, élevé en plein air, appelé văn chỉ.

A Hué, c'est l'Empereur lui-même qui officie ; dans les provinces, c'est le gouverneur ou, à son défaut, le Dôc Học, directeur de l'enseignement. L'officiant est assisté à la capitale, par les Hàn lâm viện ou membres de l'Académie et les Ministres ; dans les provinces, par les Huân đạo et Giáo thụ, professeurs de première et de deuxième classe. Dans les communes ce sont les notables lettrés, membres d'une de ces nombreuses sociétés littéraires qu'on rencontre dans la plupart des villages.

Ces sociétés qu'on appelle Tư văn ou Văn hội, ont pour but de rendre le culte aux habitants du village ayant un grade dans le mandarinat ou un grade universitaire. Elles se composent donc surtout de lettrés et de mandarins ; la porte cependant en est ouverte à d'autres catégories d'habitants : on admet aussi, en effet, les soldats libérés et les donateurs communaux.

Ces sociétés littéraires font généralement deux cérémonies annuelles, l'une au printemps, au 2e mois, l'autre à l'automne, au 8e mois, en l'honneur de Confucius et des lettrés et mandarins de la commune.

Les membres de ces sociétés forment dans le village une sorte d'aristocratie intellectuelle qui jouit de certains privilèges honorifiques. C'est parmi eux qu'on recrute les rédacteurs des văn tê. Ils ont dans les cérémonies un rang de préséance déterminé et, dans le partage des offrandes, ils ont droit à des parts spéciales.

On ne trouve dans les temples consacrés à Confucius aucune statue du grand philosophe ; comme dans le culte des ancêtres, c'est à la tablette que sont rendus les honneurs. Les offrandes sont les mêmes que celles

présentées aux mânes ancestrales : encens, aliments, alcool, thé. L'invocation suivante est prononcée par un des assistants et brûlée ensuite solennellement :

« En ce pays du Grand Sud, le tel jour de tel mois, de telle année, nous... (ici les titres de l'officiant) nous permettons d'adresser ce qui suit au maître Confucius : « Votre vertu est comparable à celle du ciel et de la « terre, et votre doctrine éclaire l'antiquité et les temps « présents. C'est vous qui avez composé les six livres « pour servir d'enseignement aux hommes pendant les « 10.000 siècles. Nous profitons de ce que nous arrivons « au 2e mois du printemps pour vous présenter ces « offrandes que nous vous prions humblement d'accep- « ter. Nous adressons également nos hommages respec- « tueux : à Nhan tử, sanctifié pour sa perfection ; à Tang « tử et à Tử tử, fidèles observateurs de la doctrine ; à « Mạnh tử (Mencius) dont l'instruction égalait presque « celle du Maître ; ainsi qu'à tous les sages de l'anti- « quité et à tous les anciens lettrés et philosophes. »

Avec le temps, le culte voué aux hommes célèbres, s'est altéré assez profondément pour être devenu parfois méconnaissable ; la croyance populaire a eu vite fait de doter ses héros de légendes qui en ont fait des demi-dieux doués de pouvoirs surnaturels. Nous avons vu comment le fait s'est produit pour Lao tze, le fondateur du taoïsme.

Nous pouvons citer encore comme un exemple remarquable de cette transformation, le culte rendu à Hưng đạo et à Phạm nhan. Il tire son origine de faits historiques se rapportant à la guerre soutenue au XIIIe siècle par les Annamites contre l'armée d'invasion chinoise commandée par O-ma-nhi (Omar). Ce dernier fut vaincu

par le général Hưng đạo, fait prisonnier et décapité avec le traître qui lui avait servi de guide : Phạm nhan. La légende raconte que deux pêcheurs ayant trouvé les deux têtes qui avaient été jetées au fleuve, leur donnèrent une sépulture en leur demandant de leur faire prendre beaucoup de poissons. Leurs vœux ayant été exaucés et le bruit de ce miracle s'étant répandu, on éleva un temple aux deux suppliciés.

Sur ces données s'est constituée une doctrine particulière qui a ses adeptes et ses rites spéciaux. Hưng đạo le général vainqueur a été mis au rang des génies. A côté de lui ont été placés comme dignités secondaires, son fils, ses deux filles, son gendre et ses serviteurs. Pham nhan lui, est devenu avec les soldats d'O-ma-nhi, la troupe des esprits malfaisants constamment opposée à la bienfaisante influence de Hưng đạo.

Cette doctrine est particulièrement remarquable en ce qu'elle réunit en elle les caractères distinctifs de diverses phases de l'évolution religieuse, et qu'elle constitue un exemple curieux de ce mélange d'influences et de tendances diverses qu'on trouve dans beaucoup d'institutions religieuses annamites. Nous venons de voir que, par un certain côté, le culte de Hưng đạo touche au culte des mânes puisque les personnages à qui il est dédié sont historiques. Il n'a pas tardé cependant à se transformer, ou plutôt à se déformer sous l'impulsion de l'imagination populaire et il abouti aujourd'hui à des pratiques qui l'apparentent de très près aux cultes magiques.

Dans l'historique que les rituels de la secte de Hưng đạo font de leur doctrine, cette évolution s'observe facilement. On nous dit qu'au moment de la mort de Hưng đạo, le roi Anh tôn, se lamenta amèrement; il

fit inhumer son fidèle serviteur à An sinh, dans le Đông triều (Hải dương) et fit construire en sa mémoire, deux temples l'un à Bao Lạc (Nam Định), l'autre à Kiệp Bac (Sept Pagodes). Il lui délivra un brevet posthume et lui fit faire une statue. Dans les affaires délicates, il venait au temple lui demander conseil. Quand les généraux allaient en expédition, ils venaient le saluer avant de se mettre en route. Jusqu'ici nous ne voyons rien qui diffère sensiblement des pratiques du culte des mânes. On honore les ancêtres, on recherche leurs faveurs et leurs conseils.

Mais nous allons constater maintenant des modifications progressives. Dans un des temples de Hưng đạo se trouve un sabre sacré, dont la lame remue dans le fourreau lorsque la victoire est promise. Hưng đạo a le pouvoir de faire cesser la sécheresse, les épidémies; il guérit les malades. Lorsque quelqu'un est possédé d'un mauvais esprit, on va chercher au temple de Hưng Đạo un sabre et une natte sacrés qui mettent en fuite les esprits malfaisants. Il rend fécondes les femmes stériles; il protège les enfants qu'on met sous sa sauvegarde, etc., etc.

Quant à Pham nhan, les sangsues sont les fragments de son corps que Hưng đạo aurait coupé en morceaux. Aussi ne lave-t-on pas les 1er et 15^{e} jours de chaque mois de peur que les sangsues ne se mettent dans le linge et ne tourmentent ceux qui le portent, car c'est seulement à ces dates d'après les Annamites, que Pham nhan peut jouir de quelque liberté.

Nous ne décrirons pas les pratiques auxquelles ces croyances donnent lieu; nous ne ferions que répéter ce que nous avons dit au sujet des rites magiques. Nous mettrons plutôt en relief un caractère presque inat-

tendu de cette doctrine. On peut, en effet, en parcourant le Rituel, être surpris d'y découvrir de hautes préoccupations morales. Voici les cinq préceptes fondamentaux de cette doctrine :

1° Il est interdit de tuer des animaux en vue des cérémonies rituelles et il est recommandé de pratiquer la charité : à ce prix on aura une famille nombreuse et heureuse;

2° Ceux qui se livrent au vol et au brigandage contreviennent aux lois du ciel et du pays. Non seulement ils seront condamnés ici-bas, mais encore ils seront punis dans l'autre monde;

3° Éviter la débauche;

4° S'interdire la diffamation et le mensonge;

5° Ne pas se livrer à l'ivrognerie.

On sent ici une aspiration très marquée vers un certain idéalisme. C'est là un très réel progrès qui, avec la tendance au monothéisme signalée précédemment, semblerait indiquer que la pensée religieuse annamite subit en ce moment une évolution qui doit la mener à une forme supérieure se rapprochant des formes de la pensée religieuse des peuples de haute civilisation.

CONCLUSION

L'étude que nous venons de faire ne tendrait-elle pas à montrer que la civilisation annamite n'est qu'un pâle reflet de la civilisation chinoise? N'est-ce pas en effet, hors d'Annam, en Chine, qu'il nous a fallu aller chercher le sens et l'origine de la plupart des rites et des coutumes que nous avons eu à décrire? Mais alors n'aurions-nous pas manqué le but que nous nous sommes proposé en entreprenant cet ouvrage, et, à travers le masque annamite, ne serait-ce pas seulement l'âme et la pensée chinoises que nous aurions atteint?

L'objection est grave, mais en apparence seulement. Une domination de plus de dix siècles a laissé sans doute en Annam une empreinte incontestable; cependant cette empreinte est en réalité moins profonde et moins étendue qu'on pourrait le croire. La transformation de l'ancienne tribu Giao-Chỉ fut surtout et demeura toute de façade. Le Gouvernement central et les cultes officiels, les provinces, les communes, le mandarinat furent organisés par le vainqueur; les classes dirigeantes se façonnèrent intellectuellement, peu à peu, sur leurs maîtres; mais les assises profondes de la mentalité populaire ne furent pas atteintes; la masse ne suivit le mouvement que de très loin et très lentement.

Et si pourtant nous trouvons malgré tout aujourd'hui entre les deux civilisations annamite et chinoise, tant de points de contact ou de pénétration, c'est qu'il y a eu *convergence* entre elles et non point *assimilation*; c'est qu'un lien de parenté ethnique très étroit unissait les anciens Giao-Chỉ aux Célestes, et qu'ayant une commune origine les deux peuples possédaient un fonds intellectuel identique.

Les Giao-Chỉ, en effet, sont très probablement de même souche que les autres rameaux de la race jaune. De fortes présomptions géographiques viennent corroborer cette opinion. Le groupe jaune descendu, selon la plupart des anthropologistes, du massif central asiatique, fut poussé de bonne heure vers la mer, c'est-à-dire vers des climats plus doux, par les transformations successives qui se produisirent à la surface du globe. Le courant général de migration se trouva divisé en plusieurs branches; chacune de celles-ci suivant la vallée d'un des grands fleuves asiatiques : Hoang-Hô, Yang-Tse-Kiang, etc..., chaque fraction s'établit dans le pays que lui ouvrait la voie fluviale suivie; chacune s'adapta à son nouveau milieu et subit ainsi des transformations profondes qui constituèrent les différences existant aujourd'hui entre les divers types mongoloïdes (Tartares, Mandchous, Chinois proprement dits, etc.). Tandis que les rameaux du Fleuve Jaune et du Fleuve Bleu s'épanouissaient rapidement sous une zone tempérée, dans un pays exceptionnellement riche, occupé seulement par quelques peuplades aborigènes qu'il fut facile de refouler, ceux du Midi, qui avaient suivi la voie du Si-Kiang, trouvèrent un pays difficile et montagneux, un climat tropical, dont l'influence dût arrêter pour un assez long temps leur développement. D'autre

part la présence de vigoureuses tribus autochtones, qu'il fut impossible de réduire complètement et avec lesquelles il fallut longuement lutter, empêcha la levée du ferment de civilisation que la race portait en elle.

C'est pourquoi ces rudes populations méridionales purent être longtemps regardées par la Chine civilisée comme barbares et traitées en ennemies, bien qu'en réalité elles descendissent d'une même souche et possédassent un fonds commun de croyances que le temps n'avait pu effacer.

C'est du rameau méridional que sont issus les Annamites actuels; et l'on comprend ainsi qu'entre les deux peuples annamite et chinois il puisse exister des affinités naturelles sous les divergences de tempérament et de caractère acquises sous l'influence de climats divers.

Ainsi s'explique que l'Annamite ait pu paraître s'imprégner aussi profondément de la civilisation du vainqueur tout en restant cependant, comme le montre l'histoire, amoureux de son indépendance et gardien jaloux, à travers des vicissitudes sans nombre, de sa personnalité particulière, de son caractère, de ses mœurs et de sa langue.

L'Annamite possède donc bien une originalité propre; sous la protection et l'influence chinoises il n'a fait que se développer dans le sens même de son évolution naturelle. Un fait — entre cent autres — le démontre clairement. Nous avons dit (livre II, chapitre II) qu'un même culte : celui des Trois Mondes, existe à la fois dans le sud de la Chine et en Annam; mais alors que dans le premier de ces pays il est à peu près oublié, dans le second il est au contraire en plein épanouissement. Il s'agit là sans nul doute, d'une même

idée primitive, que les deux peuples ont puisé à une source commune, mais qu'ils ont inégalement développée. C'est pourquoi nous sommes autorisés à considérer le culte des Tam-Phủ — avec beaucoup d'autres notions soi-disant chinoises — comme une production originale de la pensée religieuse annamite.

Nous n'avons donc pas fait fausse route, et c'est bien l'âme annamite que nous avons trouvée sous les apparences étrangères qui l'enveloppent.

erc VIETNAMICA

INDEX ANALYTIQUE

Accouchement, p. 93, 109, 110, 111, 173, 179, 186.

Aliments froids. Fête des —, p. 253.

Âm-binh, p. 38.

Âme. — collective, p. 23. — individuelle, p. 27. — esprit, p. 36, 38.

Amulettes. V. Bùa.

Année, p. 66, 77, 227.

Bà đồng, p. 276 et suiv.

Baleine, p. 102.

Banian, p. 126.

Bát Quai, p. 67.

Bùa, p. 156 et suiv., 285.

Cadavre, p. 177 et suiv., 366 et suiv.

Calebasse, p. 91.

Cây hương, p. 280.

Chat, p. 103, 105.

Chien, p. 113.

Chiêu hồn, p. 382.

Ciel, p. 262, 312.

Classifications. — primitives, p. 62. — annamites, p. 64 et suiv.

Con môi, p. 143.

Coq, p. 128.

Cosmo-psychologie sino-annamite, p. 30.

Couleurs. Cinq —, p. 71. Influence magique des —, p. 71, 91. — rouge, p. 125.

Cycles, p. 78, 227.

Dieu. Notion de —, p. 48.

Doan ngũ. Fête —, p. 255.

Dragon, p. 231. — bleu, p. 70. — génie du sol, p. 234.

Eau, p. 169, 222, 232.

Éléments. Les cinq —, p. 71.

Éléphant, p. 105.

Empereur-Dieu, p. 49.

Envoûtement, p. 17, 88, 98, 190 et suiv.

Esprits, p. 36, 130, 131.

Etoiles, p. 121, 236.

Femme. Impureté de la —, 107, 112.

Fêtes. V. Aliments froids. Đoan-ngũ. Tết. Trang Nguyen. Soleil. Lune.

Feu, p. 91, 122. Lustrations par le —, 169, 236.

Fumée, p. 56.

Foudre, p. 96, 124.

Habitation. Rites de construction, p. 181, 185.

Hàn tín, p. 44.

Hơi. V. Khí.

Hồn, p. 33. Hồn bạch, p. 387.

Hung thần, p. 43.

Jeûne, p. 168.

Jours, p. 77, 227.

Khí, p. 23. Tinh, p. 25. — âm et dương, p. 16.

Lễ chơi xuân, p. 298.

Lễ hạ điền. Lễ thượng điền, p. 299.

Linh-Liêng, p. 101.

Lune, p. 259.

Lý, p. 16.

Ma, p. 39 et suiv. Ma Vua, p. 46.

Maladie. Notion de la —, p. 73, 94, 149.

Moineau rouge, p. 69.

Mort, p. 176, 350 et suiv.

Naissance, p. 94, 109, 174, 187.

Nam-giao, p. 314.

Nguyên, p. 80.

Nom, p. 17, 60. Tabou des —, p. 52, 94.

Odeurs, p. 115. Ail, oignon, p. 117. Encens, p. 118.

Ông táo, p. 244.

Orients. Les cinq, — p. 71.

Panthère, p. 104.

Phách, p. 33.

Phụ tế, p. 398.

Pluie, p. 4, 225.

Pot à chaux, p. 54.

Quan ôn, p. 44. Chúa ôn, p. 45.

Quỉ, p. 27.

Quyết, p. 161.

Rat, p. 103.

Rhinocéros, p. 107.

Sang, p. 106. Règles des femmes, p. 52. V. Accouchement.

Saule, p. 91.

Sinh Khí, p. 156.

Souffle, p. 114. Sinh khí, p. 156. V. Khí.

Sol. Dieux du —, p. 46, 48, 222, 234, 244, 246 et suiv., p. 312.

Soleil, p. 69, 118, 251 et suiv. Fêtes solaires, p. 253.
Tabous, p. 51, 52, 53, 54, 94.
Tết, p. 89, 90.
Tế nghenh xuân, p. 304.
Thần, p. 27.
Thanh. Pur et impur, p. 100.
Tịch điền, p. 308.
Tinh, p. 21, 56, 86, 99, 100, 103.
Tinh Khí, p. 25.
Tigre, p. 51, 96, 102, 127, 228. — blanc, p. 70.
Tortue, p. 69.
Trạng-Nguyên, p. 253.
Trung Nguyên, p. 257.
Văn Xương, p. 141, 226.
Vent, p. 114.
Xã Tắc, p. 48, 222, 311.

erc VIETNAMICA

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT . . . . . p. 1

LIVRE I

Premières notions métaphysiques des Annamites et leurs origines.

Le développement de l'idée religieuse n'est pas autre chose que celui de la pensée collective à un moment donné de son histoire, p. 3. — Les trois phases de la pensée : magique, religieuse, scientifique, p. 4.

I. *Confusion primitive de la pensée annamite.* — Influence du milieu physique sur la mentalité annamite, p. 7. — Médiocrité de l'imagination représentative, p. 8. — Confusion primitive de la pensée, p. 9. — La vie universelle, p. 10. — La notion d'individualité chez l'Annamite, p. 11. — Communisme physiologique et psychologique primitif, p. 12. — Diffusion de la personnalité, p. 14.

II. *L'idée de cause.* — Le propre de la pensée primitive est de donner une existence objective à ses concepts abstraits. p. 19. — Le Tinh, cause universelle concrétisée, p. 21. — Le Khí, principe de vie ou âme de l'Univers, p. 23. — Parenté linguistique des deux vocables tinh et khí, p. 26. — Le quỉ, et le thần, âme corporelle et âme spirituelle, p. 27. — Parenté de thần-quỉ, âme individuelle et de tinh-khí, âme collective, p. 28. — Cosmo-psychologie sino-annamite, p. 30. — Le hồn et le phách, âmes personnelles, p. 33. — Divisions de l'âme personnelle, p. 34.

III. *La notion de dieu.* — La notion d'esprit et sa parenté avec la notion d'âme, p. 36. — Individualisation progressive des puissances spirituelles, p. 37. — Diverses sortes d'esprits : les âmes des morts, les ma, les hung thần, les quan ôn, etc., p. 38. — La hiérarchisation des esprits, p. 46. — La notion de dieu, p. 48.

IV. *La notion du sacré.* — Distinction de l'interdit et du sacré, p. 51. — Le sacré est collectif; le tabou est individuel, p. 54.

LIVRE II

La Magie.

CHAPITRE I. — *Le milieu magique.*

I. La notion d'espace, p. 58. — Son origine sociale, p. 59. — Le concept de groupe social, p. 60. — Répartition de l'univers par clans et par tribus, p. 62. — Les systèmes primitifs de classification reproduisent l'organisation intérieure du groupe, p. 64. — Les classifications annamites, p. 65.

II. La notion de temps, p. 75. — Elle se réduit à celle d'espace, p. 76. — Le temps n'est pas homogène; il est constitué par une série d'évolutions successives, p. 80. — Le temps peut ne pas s'écouler d'une manière uniforme, p. 84.

CHAPITRE II. — *Les lois de la magie.*

I. Le semblable évoque et produit le semblable, p. 86.

II. La partie vaut le tout, p. 92.

III. Le semblable produit le contraire, p. 95.

CHAPITRE III. — *Les manifestations magiques du tinh.*

Les effets du tinh et leur aspect ambigu, p. 99. — Le pur et l'impur, p. 100.

I. Le tinh dans les choses et les êtres vivants, p. 101. — Etres ou choses « linh » ou « thiêng » : tigre, baleine, rat, chat, etc., p. 102. — La puissance magique véhiculée par une partie de l'être ou de l'objet, p. 105.

Notion magique de la vie. Le sang, p. 106. — L'accouchement. Le cordon ombilical. Le placenta, p. 107. — Impureté de la femme et de l'acte sexuel, p. 112.

— Le souffle vital. Les vents, les odeurs assimilés au souffle, p. 114. — Le soleil, source de vie, p. 118. — Le feu, p. 123. — La couleur rouge, p. 125. — Les emblèmes solaires : banian, tigre, coq, p. 126. La maladie et la mort, p. 130.

II. Le tinh dans les êtres spirituels, p. 130. — La nature des esprits, p. 131. — Leur physiologie et leur psychologie, p. 132. — Résidences des esprits et leurs formes apparitionnelles, p. 137. — La théorie de l'incarnation, p. 138. — Les métamorphoses, p. 145. — Rapports des esprits avec les hommes, p. 146. — Esprits bons et mauvais, p. 147. — Les exorcismes, p. 150.

CHAPITRE IV. — *Les rites magiques.*

I. Définition des rites magiques : les rites positifs et les rites négatifs, p. 154. — L'outillage du sorcier annamite, p. 155. — Les bùa magiques, p. 156. — Autres préparations magiques, p. 159. — Les rites élémentaires, manuels et oraux, p. 161.

II. Rites négatifs ou interdictions rituelles, p. 166. — Rites purificatoires, p. 169. — Rites de sortie ou de désacralisation, p. 171. — Rites agraires et de construction, p. 181. — Rites interdictionnels proprement dits, p. 185. — Rites sacrificiels, p. 187.

III. Rites positifs, p. 189. — L'envoûtement, p. 190.

CHAPITRE V. — *Les cultes magiques.*

I. Opposition entre la magie et la religion et origine de ce phénomène, p. 196. — Rapports entre la magie et la religion annamites, p. 203.

II. Les cultes magiques, p. 209. — Les Tam danh, p. 209. Độc cước, p. 211. — Huyền đàn, p. 214. — Lao quan et la doctrine du Tao, p. 215.

LIVRE III

La Religion.

Les deux grandes tendances de la religion annamite : naturisme et animisme, p. 219.

—

LE NATURISME

CHAPITRE I. — *Le Panthéon naturiste annamite.*

Divinités terrestres, p. 221. — Divinités aquatiques, p. 222. — Divinités célestes, p. 224. — Le Tigre, p. 228. — Le Dragon, p. 231. — Le feu et le dieu de la cuisine, p. 236. — La Terre et les dieux du sol, p. 247. — Le soleil, p. 251. — Les fêtes solaires : Trang Nguyên, p. 253; les Aliments froids, p. 253; Doan ngu, p. 255; Trung Nguyen, p. 257. — La lune, p. 259. — Le Ciel, p. 262.

CHAPITRE II. — *Le Culte des Trois Mondes.*

I. Organisation divine des Trois Mondes de la Terre, de l'Eau et du Ciel, p. 267. — Le quatrième monde : les enfers, p. 271. — L'élément féminin dans les Tam tư phủ, p. 272.

II. Le Rituel des Tam tri phủ, p. 275. — Les prêtresses ou bà đồng; leur recrutement; leur hiérarchie, p. 275. — Les temples, p. 280. — Les cérémonies, p. 283. — Les fêtes, p. 288. — Les processions, p. 290.

III. Situation du culte des Tam phu par rapport aux autres systèmes religieux annamites, p. 292. Tendance actuelle de la doctrine vers le monothéisme, p. 294.

CHAPITRE III. — *Les cultes officiels.*

I. Les cultes agraires, p. 298. — Rite de la promenade printanière : lễ chơi xuân, p. 298. — Repiquage du riz et consommation des prémices, p. 299. — Objet commun de ces rites : la desacralisation du sol et de ses produits, p. 302. — Rite de la réception du printemps : tế nghenh xuân, p. 304. — Fête du labourage : lễ tịch điền, p. 308. Sacrifice au Dieu du Sol et des Moissons : lễ Xã Tác, p. 311.

II. Culte du Ciel et de la Terre, p. 312. — Le sacrifice impérial du Nam giao, p. 314. — Théorie du sacrifice, p. 324.

—

L'ANIMISME

Évolution générale des cultes animistes, p. 327.

CHAPITRE I. — *Culte des génies communaux.*

I. Les génies communaux, incarnation de l'âme collective de la commune, p. 333. — Rôle et attributions des génies communaux, p. 336. — Leur hiérarchie, p. 337.

II. Composition de la communauté religieuse, p. 338. — Les temples communaux, p. 342. — Les diverses cérémonies communales, p. 343. — Les génies patronaux des corporations, p. 349.

CHAPITRE II. — *Notion de la mort.*

Origine collective de la notion de la mort, p. 350. — La mort au point de vue magique, p. 354. — La mort en tant que passage de la vie corporelle à la survie spirituelle, p. 356. — Difficultés et dangers de ce changement d'état pour le mort et pour les survivants, p. 357. — Le sort de l'âme pendant cette période transitoire, p. 363.

CHAPITRE III. — *Le culte des morts.*

I. Rites concernant le cadavre, p. 366. — Premières funérailles; sépulture provisoire, p. 367. — Sépulture définitive, p. 372.

II. Rites concernant l'âme, p. 375. — Le rite de l'appel de l'âme : lễ chiêu hồn, p. 382. — Rite de l'ouverture à la lumière : lễ Khai Quang, p. 386. — L'âme-soie, p. 387. — Les trois sacrifices d'apaisement : lễ bế ngu, p. 388. — Sacrifices du 50e et du 100e jour, p. 392. — Incarnation de l'âme dans la tablette, p. 395. — Sacrifice de la réunion aux ancêtres : Phụ bế, p. 398. — La réunion aux ancêtres, p. 400.

III. Rites concernant les survivants : le deuil p. 401. — Interdictions funéraires, p. 404. — Cérémonial du deuil, p. 405.

CHAPITRE IV. — *Le culte des ancêtres.*

La salle de culte, p. 417. — Le chef de culte, p. 419. — Cérémonies du culte des ancêtres, p. 424.

CHAPITRE V. — *Culte des grands hommes et des héros.*

Culte de conférences, p. 430. — De Hưng đao, p. 431.

CONCLUSION . . . . . p. 435
Index analytique . . . . . p. 439

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.