

AEFEK

Réimpression de l'article de Paul Mus : " Les religions de l'Indochine "

in : *Indochine*, publié sous la direction de Sylvain Lévi, Exposition coloniale internationale, Paris, 1931 : 103-156.



[Note de présentation]

« Les religions de l'Indochine » est le premier écrit de synthèse du maître orientaliste Paul Mus¹, et serait-on tenté d'affirmer, le seul, tant l'exercice lui est étranger². Parce qu'il est publié par son maître en études indiennes, Sylvain Lévi, dans un volume qui fait office de catalogue indochinois de l'exposition coloniale de 1931, on sent que pèsent alors sur le jeune historien des religions toutes les contraintes de l'article de commande. Le lecteur le lira donc comme un hapax didactique, en une manière d'introduction douce à une pensée ardue. Mais également comme une première formulation d'une vision structurale de l'Asie du Sud-Est, telle qu'elle peut s'exprimer de manière explicite dans son « Projet d'un ouvrage sur les civilisations de l'Asie du Sud-Est »³.

L'auteur n'y déploie-t-il pas une lecture spatiale des religions, conditionnée par les cadres géographiques qui ont porté et dans lesquels se sont coulés les courants d'influences religieuses, indiens et chinois, sur la base desquels les développements historiques se sont enchaînés ? Du côté occidental de la Péninsule indochinoise, il campe les religions indianisées, d'abord les plus anciennes, avec « L'hindouisme et le bouddhisme dans l'Indochine ancienne », puis leurs manifestations modernes avec « Le bouddhisme du petit véhicule au Cambodge et au Laos » ; il passe ensuite au versant oriental de l'Indochine, en traitant longuement de « la religion des Annamites » puis de « la religion des Chams », soulignant au passage pour la première, par-delà les rites et les croyances, un processus historique de sinisation de la Péninsule, tout en percevant bien la récupération de la religiosité des Chams à son profit pour acter la mainmise des Kinhs sur un territoire religieux allogène.

Juin 2007, Grégory MIKAELIAN

¹ Pour mieux cerner l'œuvre mussienne, complexe et foisonnante, on peut se reporter à : MORECHAND, Guy, « Paul Mus (1902-1969) », *BEFEO*, tome LVII, 1970, p. 25-42 ; THION, Serge, « Paul Mus (1902-1969) », *Hommes et destins*, Paris, Académie des Sciences d'Outremer, 1981, tome iv, p.532-533 ; CONDOMINAS, Georges, « Paul Mus, sociologue », *Cahiers internationaux de sociologie*, XLIX, 1970, p.53-68 ; Notice « Paul Mus », *Chercheurs d'Asie. Répertoire biographique des membres scientifiques de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, EFEO, Paris, 2002, p. 180-182 ; Notice « Mus Paul », SINGARAVELOU, Pierre, *L'Ecole française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges (1898 – 1956). Essai d'histoire sociale et politique de la science coloniale*, Paris, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1999, p. 342-342, rédigée à partir des archives administratives de l'EFEO (Carton P 14) ; Paul Mus, « La Tombe Vivante » (réédition et présentation par Grégory MIKAELIAN) in *Péninsule*, n°47, 2^e semestre 2003 : 5-26, CHANDLER, David & GOSCHA E. Christopher (ed.), *Paul Mus (1902-1969). L'espace d'un regard*, Paris, *Les Indes Savantes*, 2006, 335 p.

² A l'exception sans doute de *Vietnam, sociologie d'une guerre* (Paris, Le Seuil, 1952, 380 p) qui peut sans problème être lu comme une synthèse de ses écrits et de sa pensée sur la révolution vietnamienne, imposée par la nécessité du combat politique. Mais, en deçà d'une telle nécessité, on ne trouve pas de livre qui résume sa pensée relative aux sujets de l'orientalisme classique.

³ Cf. Paul MUS, *L'Angle de l'Asie* [édition, introduction et bibliographie de Serge Thion], Paris, Hermann, 1977, p. 109-121.

- Id. Mémoires, publi. par H. Cordier. — *Revue de l'Extrême-Orient*, t. II, 1884, pp. 305-398.
- Id. Voyage en Indochine. — *Revue de l'Extrême-Orient*, t. III, 1885, pp. 81-121 et 264-510.
- REINACH (J. de). Recueil des traités conclus par la France en Extrême-Orient. — Paris, Leroux, 1902-1907, 2 vol.
- Id. Le Laos. — Paris, Guilmoto, 1911.
- REMY (E.) et H. ARNAUD. Histoire de l'établissement du protectorat français au Cambodge. — Grenoble, 1897.
- RHODES (A. de). Histoire du royaume du Tonkin. — Lyon, Devenet, 1651.
- [RIEUNIER]. La question de Cochinchine au point de vues des intérêts français par M. H. Abel. — Paris, Challamel, 1864.
- ROMANET DU CAILLAUD (F.). Histoire de l'intervention française au Tong-king de 1872 à 1874. — Paris, Challamel, 1880.
- SALLES (A.). Jean-Baptiste Chaigneau et sa famille. — B.A.H.V., 1923, pp. 1-200.
- Id. Les Français au service de Gia-long. — B.A.H.V., 1921 et 1922.
- SEPTANS (A.). Les commencements de l'Indochine française. — Paris, Challamel, 1874.
- VIAL (P.). Les premières années de la Cochinchine, colonie française. — Paris, Challamel, 1874.

LES RELIGIONS DE L'INDOCHINE

L'HINDOUISE ET LE BOUDDHISME DANS L'INDOCHINE ANCIENNE

La plus ancienne inscription indochinoise est d'inspiration bouddhique et de langue sanscrite. Retrouvée à Vo-can (ou à Phu-vinh) près de Nha-trang, elle remonte au III^e ou au III^e siècle de notre ère, attestant l'existence, dès cette époque, d'une colonie indienne et d'une dynastie à titulature sanscrite dans le Sud de l'Annam. On sait d'autre part qu'un état de civilisation indienne a fleuri, aux cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, sur le site du Cambodge actuel et du Laos méridional, le grand royaume de *Founan*, dont le nom ne nous est parvenu que sous cette transcription qu'en firent les Chinois [78]. Les Histoires chinoises, à partir de la fin du V^e siècle, et les pèlerins bouddhistes donnent des renseignements brefs mais précis sur ce pays. L'hindouisme et le bouddhisme y prospéraient déjà côte à côte. En 484, le roi founanais Kaundinya Jayavarman envoya un bonze indien du nom de Nâgasena en ambassade auprès de l'empereur de Chine. Nâgasena décrivit à la Cour les croyances du Founan. « La coutume de ce pays est de rendre un culte au dieu Maheçvara (Çiva). Le dieu descend sans cesse sur le mont Mo-tan... Le dieu Maheçvara profite de cet endroit pour faire descendre sa puissance surnaturelle. Tous les rois reçoivent ses bienfaits et le peuple tout entier est calme. C'est parce que ce bienfait s'étend sur tous que les sujets ont des sentiments soumis. » Voilà pour l'hindouisme, et Çiva son grand dieu; Vishnu, semble-t-il, ne connut, comme dieu suprême, qu'une popularité plus tardive. Mais Nâgasena poursuit : « Le Bodhisattva pratique la miséricorde; originairement, il est issu de la souche ordinaire (Çâkyamuni est né dans la condition humaine), mais dès qu'il a manifesté un cœur digne de la Bodhi (l'Illumination),

il est arrivé là où les deux Véhicules (la catégorie des Auditeurs et celle des Illuminés non-prédicateurs) ne pourraient atteindre (c'est-à-dire qu'il est devenu Bouddha parfait et enseigne la Loi)... L'influence réformatrice du Bouddha s'étend sur les dix régions : il n'en est pas une qui ne reçoive son influence favorable¹ ».

A propos d'une nouvelle ambassade de Jayavarman, en 503, l'Histoire des Leang (*Leang-chou*) dit des gens du Founan que « leur coutume est d'adorer les génies du ciel. De ces génies du ciel, ils font des images en bronze : celles qui ont deux visages ont quatre mains, celles qui ont quatre visages ont huit bras. Chaque main tient quelque chose, tantôt un enfant, tantôt un oiseau ou un quadrupède, ou bien le soleil, la lune² ». Cette description de l'iconographie founanaise paraît s'appliquer à des images çivaïtes. Elle est d'autant plus instructive que l'on a retrouvé, sinon ces statues, du moins celles que l'on a sculptées à partir du siècle suivant. Les inscriptions, pour la plupart des fondations religieuses, fournissent elles aussi de précieuses données. Elles ne partent toutefois que de la dynastie qui constitua au nord du Founan l'état de Tchen-la (ca. 540), soumit par la suite son ancien suzerain et fonda l'Empire khmèr. Elles sont d'abord toutes çivaïtes.

Cependant, des deux grandes religions indiennes, l'hindouisme et le bouddhisme, c'est sans doute celui-ci le premier venu en Indochine : la plus vieille inscription chame, les statues d'Angkor boreï, les plus archaïques qu'aient livrées le sol cambodgien, et les vestiges de Brah Pathama, au Siam, lui appartiennent. La religion et l'art founanais ont dû recevoir les influences indiennes, et notamment celle de l'art Gupta (du milieu du IV^e au milieu du VI^e) en partie par l'intermédiaire du royaume Môn bouddhiste de Dvâravatî, situé vers le coin Nord-Ouest du Golfe de Siam, entre le Founan et la Birmanie, où le bouddhisme est ancien³. Cette antériorité du bouddhisme répondrait au caractère apostolique d'une religion qui prétend avoir couvert le monde de missionnaires dès l'Empereur Açoka, son Constantin (III^e siècle av. J.-C.). Il est probable qu'en général l'implantation fut pacifique et que ce sont d'abord des marchands « qui apportèrent leur civilisation dans ces régions lointaines et qui, se fixant sur place et se mariant avec les

1. 78, p. 260.

2. Ibid., p. 269.

3. G. Cœdès, *Recueil des Inscriptions du Siam*, II^e partie, Bangkok, 1929, p. 3-4.

filles du pays, devinrent les guides spirituels¹ ». Or justement les vieux contes bouddhiques sont pleins de guildes maritimes et de marchands qui voyagent aux Iles.

Au contraire, la religion des brahmanes leur interdit les voyages, du moins en théorie, et la traversée de l'« eau noire » leur est pollution majeure. Mais on ne doit pas faire trop grand état de cette défense, car, en fait, dès que les histoires chinoises et les inscriptions nous renseignent mieux sur les états indianisés d'Extrême-Orient, on y trouve l'hindouisme solidement assis. Les légendes rapportées par les historiens chinois font d'un brahmane le civilisateur du Founan, et le prestige de l'Inde brahmanique éclate dans une inscription chame où l'on nous montre un roi du V^e siècle abdiquant « la royauté difficile à abandonner » pour s'y rendre en pèlerinage. « La vue de la Gangâ est une grande joie, se dit-il, et il alla d'ici au Gange². » Au Champa, du V^e au IX^e siècle, au Cambodge, du VI^e au X^e, les brahmanes ont eu la meilleure part des faveurs royales : les fondations sont toutes de temples çivaïtes, et Çiva, adoré sous sa forme phallique, le linga, est partout invoqué comme le dieu suprême.

La grande divinité tutélaire du royaume de Champa résidait dans le linga érigé à Mi-sôn par le roi Bhadravarman, vers l'an 400, sous le nom de Bhadrêçvara. Il fut restauré dans le courant du siècle par Çambhavarman, qui, joignant son nom à celui du fondateur dans la titulature du dieu, dénomma celui-ci Çambhu-Bhadrêçvara. Nous reviendrons sur ces appellations.

Les inscriptions et l'archéologie de la période préangkorienne attestent de leur côté que les premiers rois Kamvuja adoraient le linga et tenaient en faveur particulière un culte où Çiva (Hara) se voit adjoindre Vishnu (Hari) sous le vocable géminé de Harihara. D'admirables statues, les plus belles du Cambodge ancien, les représentent ainsi en un seul dieu, qui, à le regarder de près, est en deux parties : par exemple, l'œil au milieu du front de Çiva n'est indiqué que sur une moitié de la statue et s'arrête à la ligne idéale marquant, du haut en bas de l'image vue de face, la frontière du demi-Çiva et du demi-Vishnu. Ces statues ont quatre bras. Il est donc probable qu'on rencontre déjà Harihara au *Leang-*

1. N. J. Krom, *L'Art Javanais*, Ars Asiatica, VIII. Van Oest, Paris et Bruxelles, 1926, p. 7.

2. 46, p. 922.

chou, dans la description que cet ouvrage donne des statues founanaises à quatre bras et à *deux visages*. Ces visages sont sans doute celui de Hari et celui de Hara accolés, car l'iconographie hindoue, riche en dieux à quatre têtes, cinq têtes et plus, ignore, ou peu s'en faut, le *bifrons*¹.

Cette phase correspond à l'éclatante renaissance de l'hindouisme dans l'Inde, à partir des premiers Gupta, époque capitale dans l'élaboration des textes sur lesquels a vécu l'hindouisme du moyen âge. Les plus grands poètes du brahmanisme, Kâlidâsa et ses émules, ont illustré cette période, l'une de celles où l'Inde, d'autre part, a entretenu le plus de relations avec l'étranger : il n'est pas surprenant que la gloire du brahmanisme se soit alors propagée jusqu'aux royaumes lointains de l'Est.

On n'a guère à l'époque pré-angkorienne que deux inscriptions bouddhiques (VII^e siècle), qui ne sont d'ailleurs pas des fondations royales et proviennent non « du Cambodge proprement dit, mais de la région de Korat, où le bouddhisme semble avoir toujours prédominé² ». Yi-tsing (641-713) nous apprend qu'il s'était maintenu, non sans éclat, en Indochine et dans l'Indonésie, du Champa, et même du Tonkin, jusqu'à Bali, au sud de Java. Mais au Founan, un roi méchant venait, dit-il, de l'anéantir, et il n'y avait plus du tout de bonzes³. A cette époque remonte en effet le démembrement du Founan et la fondation du royaume de Kamvujâ, dont les premiers rois, on l'a vu, furent des çivaïtes fervents. Suivant le grand pèlerin, le bouddhisme indochinois était généralement celui du Petit Véhicule (Hīnayāna). Il ne semble pas qu'en aucun des pays de l'Est les souverains, à ce moment, aient beaucoup aidé les communautés où l'on pratiqua cette doctrine assez austère du salut personnel, d'après laquelle l'Eglise militante est la seule héritière du Maître disparu, conservant son enseignement dans sa sobriété.

Dès la fin du VIII^e siècle on a au contraire les preuves certaines d'une puissante expansion du bouddhisme, mais cette fois d'un bouddhisme du Grand Véhicule (Mahāyāna), qui partit de la célèbre université de Nālandā, à l'Est de Patna dans la vallée du Gange, pour couvrir l'Indonésie comme l'Indochine. Le Mahāyāna avait alors atteint, dans l'Inde,

1. Ce qui s'est retrouvé de l'ancienne sculpture indienne métropolitaine ou coloniale ne permet guère de faire intervenir ici l'Agni bicéphale de l'iconographie postérieure. Le personnage à quatre têtes et huit bras est sans doute Brahmā (Cf. H. Parmentier, *Catalogue du Musée Cam de Tourane*, B.E.F.E.O., XIX, III, p. 102, n° 45, 1).

2. 44, p. 259.

3. 57, p. 12.

un haut degré de complexité. Développant une conception transcendante du Bouddha, il multiplie cette grande personnalité, crée une hiérarchie de Bouddhas divins et éternels, en les entourant de Bodhisattvas, leur émanation. Ces personnages merveilleux ont charge d'amener l'Univers à sa fin suprême : la transformation de tous les êtres en Bouddhas, au terme de leurs métamorphoses. Patronné au Bengale par la célèbre dynastie des Pâla, ce bouddhisme encombré de mythologie conquiert l'Extrême-Orient indianisé, où se répandirent ses formes les plus évoluées.

A cette époque le Sud de Sumatra et le centre de Java ne formaient qu'un grand état, le royaume de Çrivijaya, dont une inscription atteste l'hégémonie jusque dans la péninsule malaise (inscription de Ligor, dite de Vien Sa, 775). Or des relations étroites ont uni les Çailendra, rois bouddhistes de Çrivijaya, aux Pâla et à Nālandā, où l'un d'eux fit des fondations pieuses (ca. 850), et l'épigraphie javanaise nous montre en quelle estime ils tenaient leurs chapelains bouddhistes, dont certains leur venaient du Bengale (inscription de Kelurak, 782). La renaissance du bouddhisme indochinois fut donc commandée par l'établissement en Indonésie de ce grand relais des influences mahāyānistes.

Le renouveau se manifeste au Cambodge, à la fin du IX^e siècle, par la fondation d'un monastère bouddhique (saugatâçrama), œuvre de Yaçovarman (889-ca.910). Au Champa, où l'on a dès 829 une inscription bouddhique, le document capital, la charte fondant le grand monastère de Dong-düong, sous l'invocation du bodhisattva Lokeçvara, est au nom de Jaya Indravarman II et date de 875. L'honorifique posthume de ce roi fut d'ailleurs Paramabuddhaloka « (le roi parti au) Monde Suprême du Bouddha ». En 908, un grand dignitaire, Po Klun Pilih Râjadvâra, consacre un temple çivaïte; trois ans plus tard il voue un monastère à Avalokiteçvara, et, ce qui est instructif, se vante d'avoir été deux fois en mission à Java. A cette époque, une dynastie çivaïte avait repris le centre de Java aux Çailendra mahāyānistes, mais les deux religions s'étaient en partie mêlées en un syncrétisme imité sans doute de l'Inde : on en retrouve partout des traces en Indochine. On voit en effet au Champa un même donateur élever côte à côte deux temples dédiés l'un à Çiva, l'autre au Bouddha. La charte de fondation du grand monastère bouddhique de Dong-düong est celui de tous nos documents qui célèbre de la façon la plus magnifique le culte çivaïte du Linga royal. Au Cam-

bodge, on sait que même sous des rois bouddhistes comme Sûryavarman I^{er}, ce culte officiel ne s'éclipsa pas.

L'hindouisme s'est donc toujours maintenu auprès du bouddhisme, sans grands heurts, semble-t-il, malgré quelques mutilations de statues, dont témoignent encore les temples. Sans doute, tout au moins au Cambodge, ne perdit-il pas le contact de la Métropole, car jusqu'aux derniers siècles avant l'invasion siamoise, il eut « une évolution parallèle à celle qu'il subit dans l'Inde où, à partir du XI^e siècle, le vishnouisme, la dévotion à Vishnu et à ses « avatars » prend le pas sur le culte de Çiva. La légende de Râma et de Krishna devient au Cambodge le thème favori des artistes décorateurs, et le roi Sûryavarman II (1112-1152 A. D.) qui devait aller après sa mort au « monde suprême de Vishnu » (Paramavishnuloka) élève à la gloire de Vishnu le grand temple d'Angkor Vat, dernière et magnifique manifestation de l'hindouisme au Cambodge¹ ». Le Charpa n'a pas connu cette reprise de l'hindouisme sous une forme vishnouite.

Jusqu'ici l'étude des cultes chams et celle des cultes cambodgiens vont de pair. A partir du XII^e siècle on voit au contraire les Chams oublier le sanscrit, et leur religion s'abâtardir. Leur décadence s'explique principalement par le fait que depuis 984, ils se trouvaient engagés, contre les Annamites libérés du joug chinois, dans la cruelle suite de guerres qui consomma leur destruction. Il n'en est pas de même du Cambodge : il lui restait encore à connaître l'un de ses plus grands rois, Jayavarman VII.

Au X^e et au XI^e siècle le bouddhisme fut en grande faveur à la cour du Cambodge. Une inscription de l'an 930 nous montre Jayavarman V le patronnant officiellement et l'épigraphie témoigne d'une belle aisance dans le maniement des concepts les plus abstrus du Mahâyâna : on y rencontre les trois hypostases du Bouddha (trikâya) auprès de Lokeshvara et de la Perfection de Sapience (Prajnâpâramitâ). Mais c'est à Jayavarman VII (1182-1201) qu'il dut sa plus grande gloire. Ce roi, fameux par ses conquêtes, fut aussi un mahâyâniste fervent et d'une charité qui n'eut pas de bornes. Il couvrit ses états d'hôpitaux, sous l'invocation du Bhaishajyaguru, le Bouddha de la Médecine, populaire de nos jours au Tibet, en Chine, et au Japon². On en comptait plus de cent, et il

1. 44, p. 263.

2. 46, III (1903), p. 18 sq., et P. PELLLOT, *Le Bhaishajyaguru*, ib., p. 33 sq.

les dota tous généreusement. Ses inscriptions couronnent ces dons d'une admirable maxime : « Le mal qui afflige le corps des hommes devenait chez lui mal de l'âme, et d'autant plus cuisant, — car ce sont les douleurs du peuple qui font la douleur des rois, et non leurs propres douleurs. »

Un tel regain du Mahâyâna s'explique sans doute par l'exode des bouddhistes de l'Inde, surtout après l'invasion musulmane qui fit de grands massacres de bonzes. Quand les conquérants eurent anéanti Nâlandâ, tout ce qui put leur échapper s'enfuit, dit l'historien Târânâtha, au Népal, en Indonésie et aussi en Indochine. Nombre de maîtres et de moines n'en attendirent sans doute pas tant et devaient déjà s'être réfugiés auprès des communautés cambodgiennes ou javanaises.

Tracée ainsi à grands traits, l'évolution des religions indiennes en Indochine répond assez bien à leur histoire dans l'Inde même, et fort étroitement à leur développement parallèle dans le domaine indonésien. Cette harmonie se trouvait rompue, jusqu'à ces dernières années, par l'attribution forcée à des siècles franchement çivaïtes, ou tout au mieux aux débuts de la renaissance bouddhiste, d'une floraison mahâyâniste soudaine et sans lendemain, à laquelle on eût dû le plus grand temple khmèr, le Bayon, ainsi que l'immense collection d'édifices qui lui est apparentée. En rendant toute cette architecture sacrée à son véritable promoteur, Jayavarman VII, on voit que M. Coëdès épargne à l'histoire des religions autant de contradictions qu'aux historiens de l'art. Les deux doctrines maîtresses de l'ancien Cambodge admettent désormais un développement parallèle et continu, qui les conduit l'une et l'autre aux deux plus hautes manifestations de leur génie : l'hindouisme à Angkor-Vat et le bouddhisme au Bayon.

Après cet effort épuisant il semble qu'elles se soient amorties à mesure que se répandait dans le peuple une foi nouvelle, le sobre Hinayâna, que les Siamois devaient définitivement imposer au Cambodge. C'est du moins ce qui ressort du tableau laissé par Tcheou Ta-kouan, ambassadeur chinois qui vit Angkor à la fin du XIII^e siècle. M. Finot a consacré à ce grand tournant de l'histoire religieuse une page pénétrante : on ne saurait mieux faire que de la reproduire. « Une aristocratie cultivée, d'origine étrangère, recouvrait d'un brillant mais très mince vernis la masse brute de la population khmère. Or, s'il est vrai que quelques invasions ne frappent pas mortellement un peuple, elles peuvent très bien

anéantir une élite et par suite la civilisation qui se concentre en elle, surtout quand elles s'accompagnent, comme c'est l'usage constant en Extrême-Orient, de razzias immenses de captifs. C'est sans doute à cette disparition de la partie pensante et industrielle de la société qu'il faut attribuer l'arrêt brusque des constructions, l'interruption des documents épigraphiques, l'oubli du sanskrit. Quant au peuple, rien ne prouve qu'il ait fortement réagi contre l'agression; peut-être même la salua-t-il comme une délivrance. Si l'on considère en effet qu'il était contraint non seulement de fournir la main-d'œuvre nécessaire à ces gigantesques constructions dont la masse étonne encore aujourd'hui, mais en outre d'assurer le service et l'approvisionnement des innombrables sanctuaires semés sur le sol de cet empire, dont on pourrait dire, comme de la France du *x^e* siècle, qu'il était vêtu d'une robe de temples, on ne peut guère douter qu'après quelques siècles de ce régime, la population laborieuse ait été décimée et ruinée... Le vainqueur offrait d'autre part au vaincu une compensation précieuse : il lui apportait une religion douce, dont les doctrines de résignation conviennent à merveille aux peuples fatigués et déchus; une religion économique, dont les ministres, voués à la pauvreté, se contentaient d'un toit de paille et d'une poignée de riz; une religion morale, dont les préceptes assuraient la paix de l'âme et la tranquillité sociale. Le peuple khmèr l'accepta, on peut le croire, sans répugnance, et déposa avec satisfaction le fardeau écrasant de sa gloire ! »

*
**

Bien qu'ils aient inspiré en Indochine deux arts nationaux, le bouddhisme et l'hindouisme n'y furent guère, à tout prendre, que de brillants reflets : tous leurs articles de doctrine leur vinrent de la Métropole, et l'identité des panthéons est si parfaite que les traités indiens rendent compte de l'iconographie khmère et chame, au style près, sans qu'on ait rien à y changer. L'étude de ces doctrines appartient donc surtout à l'Indianisme, et de bons ouvrages viennent d'en rendre l'accès plus facile¹. On doit pourtant signaler celles de leurs formes qui prirent ici une importance particulière.

1. L. FINOT, *Les Etudes Indochinoises*, B.E.F.E.O., VIII (1908), p. 224.
2. R. GROSSER, *Histoire de l'Extrême-Orient*, tome I, Paris, Geuthner, 1929. — *Les Civilisations de l'Orient*, t. II, L'Inde, Paris, G. Crès, 1930. — Voir encore Sir Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, London, Edw. Arnold, 1921.

INDOCHINE I.

PL. VI.



Cliché Gouv. Général Indochine.

BONZES PARTANT RECUEILLIR LES OFFRANDES, A PHNOM PENH (CAMBODGE).

*Châlet Gen. Général Indochine.*

BONZES PARTANT RECUEILLIR LES OFFRANDES, A PHNOM PENH (CAMBODGE).

Le bouddhisme finit par tenir presque tout entier dans le culte d'Avalokiteçvara¹. Ce Bodhisattva personnifie la notion de providence, étrangère au bouddhisme primitif. On sait que les Bouddhas n'apparaissent qu'à d'immenses intervalles, et qu'après leur entrée dans le nirvâna l'humanité, l'univers même se corrompent. La religion enseignée par Çâkyamuni est condamnée à disparaître, au milieu des guerres et des calamités les plus affreuses, et le monde ne reprendra son équilibre qu'à l'approche du prochain Bouddha. Il semble que les peuples bouddhistes aient volontiers rattaché les grands malheurs publics à cette loi fatale. Mais les Bodhisattvas du Mahâyâna veillent sur l'univers en décadence et peuvent sauver leurs fidèles de la fatalité : c'est ce qui fit la fortune d'Avalokiteçvara. Quand Jayavarman VII se vante de « purifier le monde de tous méfaits, sans s'excuser sur la perversité du temps », sans doute se considérait-il comme une émanation du grand Secourable. Cet être sublime est ainsi « Lokeçvara » c'est-à-dire le Seigneur du Monde, et les inscriptions indochinoises l'invoquent presque toujours sous ce nom. On voit combien le Bodhisattva répandant son influence salvatrice sur le monde est proche du Grand Seigneur, Maheçvara, Çiva, qui dès le v^e siècle épanchait « sa puissance surnaturelle » au haut du mont Mo-tan. Lokeçvara fut, pour le bouddhisme indochinois, « l'exacte contre-partie de Maheçvara pour les groupes de religion brahmanique ».

Le syncrétisme du bouddhisme et du çivaïsme, dont nous avons relevé les traces, procède pour beaucoup de ces affinités. Sa constitution fut facilitée par le caractère très particulier que la religion de Çiva prit au Champa comme au Cambodge : ce fut là moins une religion sectaire qu'un culte royal. La doctrine s'identifie avec la conception même de la royauté. Le Dieu suprême délègue une part de son essence dans le Linga national, le devarâja, le *kamraten jagat ta râja*, « dieu-roi, des Khmèrs, ou dans le linga de Bhadreçvara chez les Chams. L'émanation de Çiva dans le linga constitue le *moi* subtil du roi régnant. Dans la pensée de l'Inde, il est constant que l'essence même d'un homme se trouve contenue en germe dans son nom. La coutume de nommer le linga d'après son fondateur prend de là toute sa signification. Bhadravarman réside en essence dans le linga de Bhadreçvara, et tous les rois

1. 47, p. 226-256.

s'identifient successivement à cette essence, qui n'est enfin, comme on l'a vu, qu'une délégation de Çiva [67 et 62].

Il semble qu'un tel culte, assez profondément entré dans la conscience religieuse de l'Indochine ancienne, doit recouvrir des traditions primitives. Un ensemble de légendes du Founan et du Cambodge paraissent faire consister l'essence mystique de la royauté dans l'union du roi et d'une nâgî, ou Princesse des serpents, au sommet d'un mont sacré. Or le temple royal, érigé au milieu de la capitale, s'est appelé le Mont Central, *Vnam kantâl*, ce qui perpétue peut-être la tradition ancienne du Mont divin. Les formes du culte de Çiva, dieu qui réside au sommet d'une montagne sainte, le Kailâsa, se prêtaient à une assimilation, et le çivaïsme dut sans doute son emprise à ces convenances secrètes. On a peut-être bien encore quelque divinité indigène au Champa, derrière la grande déesse de Nha-trang, qui emprunte les traits d'Umâ, l'épouse de Çiva, et porte le nom de Pô Nagar « la Déesse du Royaume ». D'après un texte cham, elle prit, pour créer le monde, la forme d'un serpent (nâga).

Mais les religions indiennes ont peu marqué sur l'esprit populaire. On les a si vite oubliées que nous sommes même en droit de nous demander, avec M. Finot, si leurs dieux furent jamais, aux yeux du peuple, mieux que de rapaces personnages, logés dans des temples qu'il devait bâtir, « propriétaires d'esclaves et percepteurs de dîmes ». L'état actuel des cultes chams donne quelques lumières sur ce point. On sait que l'apothéose ne fut pas le privilège des rois : on trouve partout des temples élevés à la mémoire d'un ministre, d'une reine, ou de quelque parent du fondateur, qui les identifie expressément au dieu. Ce dernier prend leur nom, et même leurs traits, car sa statue était souvent à leur image. « En célébrant le culte de ces idoles, lingas, statues de Vishnu ou autres, écrit M. Cœdès, les fidèles vénéraient en même temps la forme divine de personnages humains. » Or nos Chams adorent encore des lingas ou des idoles brahmaniques dans leurs sanctuaires à demi ruinés. Mais le dieu de chaque temple n'est pour eux qu'un ancien roi divinisé : Çiva, Umâ, Vishnu sont oubliés. A Phanrang, le dieu est le roi légendaire, Pô Klaung Garai, et son nom seul est invoqué lorsqu'on se prosterne devant le linga de la tour rouge. Peut-être en alla-t-il toujours à peu près de même, le vulgaire se souciant moins de la théologie hindoue que du roi dont le temple portait le nom et qu'il venait adorer.

LE BOUDDHISME DU PETIT VÉHICULE AU CAMBODGE ET AU LAOS

Le bouddhisme du Petit Véhicule et de langue pâlie est au contraire devenu au Cambodge et au Laos une véritable religion nationale. Sans doute le peuple, qui ne peut être grand exégète, s'en tient-il à quelques préceptes de morale et au rudiment de la doctrine : autorité de l'église et de son canon, transmigration des âmes sous la loi du karman et salut personnel, ou plus simplement obtention d'une naissance aux cieux, par l'efficacité des œuvres. On retrouverait bien aussi sous ses dévotions les traces d'anciennes pratiques superstitieuses. Il n'en reste pas moins que sa foi fruste a de profondes racines.

Le bouddhisme repose avant tout sur l'autorité de nombreuses communautés de moines fortement organisées et hiérarchisées, qui donnent asile au peu de savoir subsistant dans le pays et sont les dispensatrices de l'enseignement élémentaire. Les vœux monastiques n'étant point pris *ad aeternum*, il n'est guère de Cambodgien ou de Laotien qui n'ait passé quelques mois sous la robe jaune, soit comme novice (*sâmanera*), avant sa majorité, soit, homme fait, comme moine (*bhikkhu*). De telles retraites, qui valent du prestige, ont empreint la conscience populaire des premiers principes de la foi. Cette unité dans la religion fait un contraste frappant avec la complexité inextricable des cultes annamites.

Les textes sacrés sont rédigés dans un dialecte détaché du fonds indo-européen de l'Inde continentale, le *pâli* qui ne subsiste que dans ces écritures, communes aux églises Cinghalaise, Birmane, Siamoise, Laotienne et Cambodgienne. Le canon consiste en trois classes de textes, les « Trois Corbeilles » (*Tri-pitaka*) : les *Sutta* ou « les Enseignements » instructions familières donnés par le Bouddha à ses disciples au cours de sa vie errante; le *Vinaya* ou « la Discipline », recueil des règles de conduite qu'il énonça à l'usage des moines et des fidèles laïques, enfin l'*Abhidhamma* qui correspondrait à notre Métaphysique, ou qui du moins témoigne d'une philosophie plus systématique que les *Sutta*. Chaque texte est enrobé de longs commentaires, dont les plus célèbres sont traditionnellement attribués à Buddhaghosa, un grand docteur qui aurait vécu à Ceylan au ^v siècle de notre ère.

En fait, une élite a seule accès au Tripitaka pâli : en dehors de son cercle on ne connaît guère que quelques extraits du recueil des Vies

antérieures du Bouddha (le Jâtaka), la légende de sa dernière existence et de son nirvâna, en quelques pages d'une cosmologie. La théorie de la Transmigration donne à ces dernières une valeur particulière : comme chaque être passe indéfiniment d'existence en existence et va du ciel aux enfers selon son karman, c'est-à-dire selon la somme de ses mérites et de ses fautes, le tableau du monde et de ses continents avec les dieux, les hommes, les esprits errants, les animaux et les damnés qui les peuplent, est un catalogue des conditions qui s'offrent à chacun de nous.

Les règles de la vie monastique seraient nombreuses et strictes si l'on suivait le *Vinaya*. En fait, les bonzes mènent une vie assez facile. Ils observent les cinq grandes défenses : ne pas tuer (interdiction qui comprend les animaux), ne pas voler, ne point commettre adultère, ne point mentir, ne pas user de boissons fortes. Ces cinq observances (*pancasila*) sont communes aux laïcs et aux religieux. Ceux-ci doivent en outre ne vivre que d'aumônes, ne manger que le matin, jeûner passé midi, observer enfin une rigoureuse chasteté. On leur défend les sièges ou les lits élevés, les ornements et les parfums, et même d'accepter aucun don d'or ou d'argent : ces règles admettent aujourd'hui des accommodements. Deux fois par mois, à la pleine et à la nouvelle lune, la communauté se réunit pour une confession publique dont la loi canonique lui fait une stricte obligation : on s'en tient pourtant à la lecture du *Pâtî-mokkha*, texte qui énumère simplement les diverses fautes que l'on peut commettre contre la discipline.

Le culte se réduit à des offrandes de fleurs, de cierges, et d'encens, devant les images du Bouddha, et à la célébration de quelques fêtes. Le grand événement de l'année religieuse est la Retraite des bonzes durant les trois mois de la saison des pluies (*vosâ*, sanscrit *varsha*, pâli *vassa*) de juillet à la fin de septembre. Pour en marquer l'entrée, on allume dans les pagodes un énorme cierge qui doit brûler tout ce temps. Cette période de jeûne, de recueillement et de prières comporte pour les bonzes l'interdiction de tout voyage, ils sont astreints à rejoindre chaque soir leur monastère, où l'on fait la nuit de longues prières devant les statues du Maître. Au rituel du *varsha* se mêle un culte des ancêtres. Vers la fin de la Retraite a lieu la cérémonie de l'offrande du *ben* (sanscrit *pinda* : c'est le nom des boules de farine de l'oblation indienne aux Mânes) : autour de gâteaux que l'on place devant les autels du

Bouddha, se réunissent les âmes de tous les ancêtres, car ce jour-là les enfers eux-mêmes sont ouverts. La Sortie du *varsha* est marquée, comme toutes les fêtes bouddhiques, par l'offrande d'un repas aux religieux : c'est, pour les fidèles le plus sûr moyen de s'acquérir des mérites. Le soir on renvoie en grande cérémonie les âmes des ancêtres, en lâchant au fil de l'eau de petits radeaux en écorce de bananier qui portent chacun un cierge allumé; ces esquifs les emportent, mais on leur promet de les rappeler quand la saison en sera revenue.

En plus des fêtes périodiques, on peut encore citer la cérémonie de l'« ouverture des yeux » de la statue (qui accompagne la consécration des images du Bouddha), l'ordination des bonzes, et la descente en terre des *sema*, ou bornes délimitant le terrain consacré. Les bonzes se rendent chez les laïcs pour présider aux fêtes familiales, coupe des cheveux à la puberté, mariage, qu'ils sanctifient par des récitations de textes pâlis. Le rituel funéraire leur assigne aussi un rôle important.

Le culte n'est point un hommage rendu à une divinité secourable. Le Bouddha a brisé tous les liens qui attachent les êtres à l'existence, et il n'est plus. Les dieux ne sont dieux que pour un temps et restent soumis comme nous à la loi de transmigration. Le drame tout entier se joue dans le cœur du fidèle, et sa religion ne lui donne que des lumières, point de secours extérieur. Chaque acte porte son fruit par une loi nécessaire, et l'on peut tout au plus s'affermir en fixant les yeux sur la sainte image du Maître, en formulant en même temps le vœu qu'à telle bonne action que l'on accomplit corresponde un effet souhaité. Cette doctrine austère se colore d'ailleurs, chez le commun des fidèles, de croyances naïves. On admet que la nature, les circonstances de l'acte méritoire, et non point seulement son degré de mérite, en déterminent le fruit. D'où ce prudent conseil noté par Aymonier : « N'offrez au Buddha que des fleurs en bouton si vous voulez, dans votre prochaine vie, épouser une vierge » [54 p. 135]. L'exemple, par sa simplicité même, rend assez bien compte de ce qu'est la foi populaire.

Le rituel de la crémation est plus strict au Cambodge qu'au Laos : les criminels, les suicidés, les personnes mortes de mort violente y sont à peu près les seules que l'on enterre, tandis que chez les Laotiens la crémation ne se pratique guère que dans les familles aisées. Les Cambodgiens exposent le corps du défunt, pendant quelques jours dans les maisons pauvres, pour les grands et pour les rois parfois pendant

des années; ou bien ils lui donnent une sépulture provisoire. L'incinération est ensuite de règle générale.

Quand un malade entre en agonie, des bonzes sont appelés, selon les moyens de la famille, et tous les assistants se joignent à eux pour répéter *arahan! arahan!* « le Saint, le Saint! », afin d'emplir l'esprit du mourant de saintes impressions, et pour détourner son âme des pensées mauvaises qui l'enverraient renaître en enfer ou dans le corps d'un animal, selon l'inflexible loi de la Rétribution. On place sur le cadavre, puis sur le cercueil, des pièces d'étoffe blanche que les bonzes doivent saisir et tirer à eux, comme la suprême aumône que leur fait le défunt. C'est le rite du *bangskól*, mot qui rend le sanscrit *pāmsukāla* « tas de poussière, haillons tirés de la poussière », évoquant la légende d'une pauvre esclave dont le Bouddha, déférant à son vœu, prit le linceul pour s'en faire un vêtement, après qu'on l'eut jeté dans la poudre du cimetière : cette aumône, la seule qu'elle pût lui faire, lui valut de renaître au ciel.

Le corps est conduit au bûcher et brûlé avec tout le faste que l'on y peut mettre. On ne saurait ici s'étendre sur le détail des prescriptions rituelles, où se retrouvent quelques traces d'anciennes croyances communes aux peuples indochinois. L'incinération achevée, on recueille pieusement tous les débris d'os qui sont lavés dans une eau consacrée, puis ensevelis dans un sac ou dans une urne que l'on enterre auprès d'une pagode, ou que l'on dépose sous un *figus religiosa*. Sur les restes des riches, on élève un petit monument funéraire, le *cedei* (pāli *cetiya*).

Après avoir purgé ses crimes en enfer, dans l'état de fantôme errant, ou dans le corps d'animaux, chaque âme peut renaître pour un temps, selon l'eschatologie bouddhique, dans la condition humaine ou divine. Ces croyances s'accommodent très bien des anciennes superstitions : on revêt au besoin les Esprits de noms sanscrits ou pâlis : *nak* = *nāga*, Serpent, *beisac* = *piçāca*, Démon, et l'animisme se perpétue là-dessous. Les *nak tā* des Cambodgiens sont des divinités auxquelles un territoire bien défini est assigné en juridiction. Chaque famille adore en outre un *arāk* ou génie protecteur, généralement un ancêtre ou un allié mort depuis de longues années. *Arāk* et *nak tā* constituent une hiérarchie spirituelle qui répond aux groupes humains, en liaison intime avec le sol que couvre chacun d'eux : on en retrouvera l'équivalent au fond

de toutes les religions populaires de l'Indochine, en pays annamite aussi bien que chez les Chams.

Les Laotiens, plus superstitieux encore, sont souvent moins bons bouddhistes qu'adorateurs des *phi*, Esprits qui animent toutes choses : on leur rend un culte de tous les instants. Les rituels agraires, professionnels ou magiques, sont plus étroitement apparentés aux croyances des sauvages qu'à la foi bouddhique. Celle-ci a cependant une forte emprise qu'elle doit au prestige des Communautés, mais aussi sans doute à ce que ses formes les moins savantes conservent d'élévation morale, comparées aux superstitions qu'elle n'a pu réduire.

La réforme religieuse siamoise qui aboutit en 1864 à la constitution de la secte Thommayut (*Dhammayuti*) n'a eu au Cambodge qu'un faible retentissement. « Cette réforme, de caractère rationaliste, eut pour objet de ramener les moines à l'intelligence des textes, qu'ils se bornaient trop souvent à réciter mécaniquement, et à la stricte observance de la discipline... D'origine aristocratique (elle) n'a pas encore pénétré bien avant dans la population et, au Cambodge, la secte Thommayut a encore moins d'adeptes qu'au Siam. » [44, p. 272-273]. La secte traditionnelle ou *Mohānikāy* (*Mahānikāya*) n'a point encore subi, au Laos, la concurrence des réformistes. Les deux sectes cambodgiennes ont pour chefs suprêmes deux dignitaires qui portent le nom de *Sankhānāyok* (*Sanghanāyaka*) « Prince de la Communauté ».

Cette revue rapide des cultes cambodgiens et laotiens n'a fait apparaître aucune survivance des anciennes religions qui fleurirent en pays khmèr et jusqu'au fond de l'actuel Laos. Le peuple n'en a rien retenu. La cour du Cambodge en conserve pourtant de misérables restes : elle a encore ses brahmanes qui, seuls ou aux côtés du roi, pontife suprême, officient aux cérémonies royales : ouverture du premier sillon, fête des eaux, sacre et incinérations royales. Ils ont la garde de l'Épée sacrée et de quelques idoles brahmaniques, portent le cordon (upavita), qui est un insigne de caste, et se transmettent des livres contenant des prières en un sanscrit corrompu. Ces livres ne semblent pas très vieux, et il n'est pas bien sûr que nos « brahmanes », bons bouddhistes, d'ailleurs, de leur propre chef, soient les descendants authentiques des anciens chapelains royaux.

RELIGIONS DES ANNAMITES

On a fort bien comparé les faits religieux annamites à la forêt tropicale. C'est un enchevêtrement d'essences disparates, voire ennemies, mais qui tire une certaine uniformité de sa complexité même, en ce sens qu'aucune espèce ne s'y taille un domaine en propre et n'y vit isolément. De même, le bouddhisme, le taoïsme, le *naturisme* annamites n'ont point de ces frontières qui séparent nécessairement les églises en Europe, et la conscience religieuse s'y retrouve si bien pareille qu'une même personne admet à la fois les diverses croyances. On en suit les pratiques selon l'occasion. Bien des autels se parent d'une triade illustrant ce syncrétisme : le Bouddha, Confucius et Lao-tseu. Le taoïsme s'est pénétré du bouddhisme jusqu'à lui emprunter le Bouddha et, par contre, un autel de la *Sainte Mère* Lieu-hanh se dresse dans les temples bouddhiques. Nos jeunes Tonkinoises adorent les Esprits des Trois Mondes (les *Chū-vi*) : vienne l'âge, on quitte ce culte mouvementé et l'on s'inscrit, à la pagode, sur la liste des *ba-vai*, vénérables dames patronesses du bouddhisme. Ces croyances, comme on le verra, présentaient assez d'oppositions pour qu'elles se fussent gardées distinctes dans un pays comme les nôtres : ici leur mélange est constant, et la part exacte de chacune ne se fait pas aisément.

On n'a pas une bonne étude d'ensemble de ces religions annamites. Il y faut une préparation historique encore inachevée, et l'on manque aussi de monographies régionales qui feront ressortir, comme celles du P. Cadière, la diversité des faits, mettant en garde contre les généralisations hâtives. Si les Annamites ont reçu la plupart de leurs institutions de la Chine, si leurs classes dirigeantes furent uniformément nourries aux lettres chinoises, le peuple, en fait de religion, ne s'est foncièrement attaché qu'à des cultes locaux, maintenus, semble-t-il, dans leur liberté jusqu'au *xvi*^e siècle, où les Lè les codifièrent en les unifiant. Beaucoup de ces cultes ont d'ailleurs résisté aux formes imposées par le pouvoir central; on a là le véritable trésor de la religion annamite. Trop de Lettrés n'en veulent rien connaître. Ils fournissent aisément à l'enquêteur non un tableau des croyances du peuple, mais bien celui de leurs connaissances, qu'ils tirent des livres chinois.

Du commun des *Cochinchinois* à la fin du *xviii*^e siècle, — les Européens appelaient l'Annam : Cochinchine — Bénigne Vachet observe fort à propos que s'ils « estoient des gens de lettres, ils imiteroient en tout la religion des Chinois. Comme ils n'ont que très peu de caractères ou hiéroglyphes en comparaison de ceux de la Chine, ils ne peuvent pas approfondir la philosophie chinoise. L'athéisme (i.e. le Confucianisme), qu'on ne peut appeler Religion, est proprement la science des plus savants... Pour amuser le peuple par des cérémonies extérieures, il a fallu inventer une infinité de fables qui, quoy que très ridicules, ne laissent pas de les retenir dans le devoir et dans le respect. » [41, p. 43]. Il semble même que l'imitation servile du rituel chinois soit un fait assez récent, jusque dans les cérémonies du culte officiel du Ciel et de la Terre, directement empruntées à la Chine. C'est du moins ce que donne à croire la description de ces rites essentiels laissée par des Européens qui vivaient à Hanoi ou à Hué au *xviii*^e siècle. Quelques petits traits de l'histoire font apparaître la persistance de notions sans doute primitives sous le formalisme envahissant de la civilisation littéraire. C'est ainsi que jusqu'à Tràn-anh-tôn (1293-1314) les rois d'Annam portèrent tatouée sur leurs cuisses la figure totémique d'un dragon, insigne de leur noble origine et de leur bravoure.

LE BOUDDHISME

On ne sait comment le bouddhisme est venu au Tonkin. Dès le *ii*^e ou le *iii*^e siècle de notre ère, la célèbre inscription de Vo-can-h le montre implanté dans le pays que nous nommons aujourd'hui l'Annam et que peuplaient les ancêtres des Chams. Rien n'a paru témoigner que ce bouddhisme cham ait beaucoup agi sur les croyances des Annamites. On serait assuré que la doctrine leur vint du Nord, s'il ne se pouvait que le Tonkin ancien, le *Kiao-tche*, ne l'eût reçue d'abord de quelque voyageur allant de l'Inde — ou de quelque pays bouddhiste du Sud — en Chine, et prolongeant une escale.

Quelles qu'aient été les origines, le *Kiao-tche* s'est trouvé par la suite, quand il possédait déjà des communautés bouddhiques, sur le passage de religieux chinois qui voyageaient par mer vers les Terres Saintes et qui répandirent leur enseignement : on le tient de Yi-tsing, leur historiographe, lui-même un pèlerin éminent de la fin du *vi*^e siècle [50].

Son livre conserve le nom de plusieurs Maîtres natifs du Tonkin qui, eux aussi, s'en allèrent dans l'Inde, comme Moc-soa-dê-bà (Mou-tch'a-t'i-p'ouo = Mokshadeva), ou dans les royaumes du Sud, comme Van-ky (Yun-k'i), qui vécut à Palembang de Sumatra. Ces maîtres étaient-ils des autochtones ou des fils de colons chinois? Du moins est-il sûr que dès cette époque le bouddhisme annamite s'est trouvé en relations intimes avec les communautés chinoises.

« Les premières traces d'organisation religieuse qu'aient enregistrées les annales du pays remontent au roi Đinh Tiên-Hoang, le fondateur (en 968) de la monarchie annamite. Il créa une dignité sacerdotale suprême dont il investit un nommé Ngo Chan-lũu, fonda des communautés et construisit des temples. » [28]. Le bouddhisme jouit d'une faveur presque constante sous les Ly (1010-1225) et les Trần (1225-1413) : plusieurs souverains reçurent même l'initiation; Ly Thai-tôn fit construire des pagodes par centaines, il envoya chercher des textes sacrés en Chine et combla les bonzes de dons magnifiques, comme cette cloche de 10.000 livres qu'on fonda en 1033. Trần Anh-tôn ordonna en 1294 une importante publication de textes bouddhiques qu'une ambassade avait rapportés de Chine. Du reste la Chronique de chaque règne met presque toujours en scène quelque bonze ou quelque pagode. Le prêtre est un conseiller, un médecin, voire un rebelle, comme Thàn-loi, qui se proclama roi en 1142. Le temple donne asile à un prince fugitif ou bien il accueille les vieux rois, après l'abdication, qui fut presque de coutume sous ces dynasties.

Les Annales (1) donnent un autre témoignage de la diffusion du bouddhisme à la Cour. On rapporte que le roi Trần Minh-tôn (1314-1330) fit jeter son beau-père en prison, condamnant ce vieillard à mourir par la faim et par la soif. La malheureuse reine, pour sauver son père, trempa ses vêtements dans l'eau, pénétra dans la prison et, tordant ses habits, donna à boire au condamné, qui mourut d'ailleurs sur-le-champ, peut-être empoisonné par la teinture de l'étoffe. La reine s'était inspirée d'un ouvrage où la même scène est jouée par des personnages de la légende bouddhique. C'est le sũtra de la *Méditation sur Amitâyus*, texte capital, dont nous apprenons ainsi la vogue à la cour annamite.

1. Les Annales pour cette période que n'atteint pas la traduction d'Abel des Michels ne me sont accessibles que par le résumé qu'en donne Truong-vinh-ky, *Cours d'histoire annamite*, Saïgon, 1875-77.

Ce bouddhisme ne fut pas sans éclat. C'est à deux bonzes, Lac-thuân et Khũng-viêt, célèbres par leur science des caractères chinois et l'habileté de leur pinceau, qu'échut l'honneur d'accueillir l'ambassade chinoise qui vint, en 980, conférer l'investiture au roi Lê Dai-hành. En 1387 l'empereur de Chine demanda l'envoi de vingt bonzes annamites à sa cour : on les disait plus instruits que ceux de ses états. Il en fut satisfait, car dix ans après il voulut aussi des bonzesses. D'autre part la facilité avec laquelle des bonzes révoltés — comme Thàn-loi en 1142 ou Pham su-ôn en 1391 — se firent des armées atteste leur emprise sur le peuple.

De 1414 à 1427 les Annamites tombèrent à nouveau sous la domination chinoise. Le vainqueur mit tout en œuvre pour leur imposer ses coutumes, sa culture et ses prêtres. Cette politique aurait pu donner une impulsion nouvelle au bouddhisme annamite. En fait elle fortifia surtout ses ennemis, les *Lettrés*, les tenants de ce que nous nommons le Confucianisme. Le troisième souverain de la dynastie chinoise des Ming, qui prit le nom de Yong-lo (1403-1425), était de sa personne un fervent bouddhiste. Il s'appliqua pourtant à flatter la puissante classe des Lettrés. Il fit notamment entrer un recueil de leurs écrits dans les programmes des écoles chinoises. En 1419, quand il fixa les matières de l'enseignement à donner en Annam, il mit les sũtras bouddhiques auprès des livres canoniques et classiques de l'école confucéenne, mais la prédominance en Chine même de cette école nous explique que l'éphémère domination des Ming ait suscité, chez les Annamites, une floraison philosophique et littéraire, plutôt que religieuse.

Il est manifeste que le bouddhisme eut désormais une moindre part des faveurs royales. Lorsqu'en 1516 le rebelle Trần-Cào se leva contre les Lê (qui régnaient depuis 1428 sur le pays qu'ils avaient libéré), il se donna comme une incarnation du Bouddha *Dé-thich* (Çakra?) Peut-être était-il appuyé par une faction de bonzes qui se voyaient diminués, après avoir joué un grand rôle politique. Vaincu, il s'effaça dans leurs rangs, se faisant moine lui-même.

On croit donc sentir quelque antagonisme entre les nouvelles classes dirigeantes et le bouddhisme, ou certains bouddhistes. Le pouvoir se montra par la suite assez sévère envers ceux-ci, sans doute pour complaire aux Lettrés dont l'autorité allait croissant. Les codes annamites interdirent même la création de nouvelles pagodes ou de nouveaux couvents sous peine de la bastonnade.

A défaut de meilleurs documents, les quelques faits que nous avons cités décèlent trois périodes : l'implantation, vers les premiers siècles de notre ère — un épanouissement, lié intimement aux faveurs de la cour, du x^e au xv^e siècle — une régression, tout au moins dans les classes dirigeantes, à mesure que s'accrut le prestige des Lettrés.

Dumoutier relève une anecdote qui peint la rapide décadence de la doctrine. Le roi (Lê?) Thai-tôn (1433-1442) aurait eu à trancher le différend d'un Phù-thuy (sorcier) et d'un « bouddhiste » dont la singulière doctrine semble une mixture de taoïsme et de pure sorcellerie, bien qu'il se soit réclamé du Bouddha et des Kim-Cüong (les Porte-foudre des quatre points cardinaux, protecteurs de la Loi bouddhique). Voici l'arrêt du roi : « Je ne puis en vérité décider laquelle de ces deux sectes est la meilleure : nous les garderons donc l'une et l'autre. Mais les *Phù-thuy* nous sont venus de la Chine, ce sont des étrangers, et, à ce titre, ils doivent céder le pas aux religieux de la secte de *Phât* (du Bouddha). » On voit que si le nom du bouddhisme ne recouvrait parfois qu'une sorcellerie, un passé meilleur lui valait d'être tenu pour une religion nationale; les *phù-thuy*, eux aussi, faisaient du Bouddha leur divinité suprême, comme l'avoua celui qui paraît dans l'histoire [27].

Etat actuel. — On l'a souvent noté, les Annamites, interrogés sur leur religion, se disent presque tous bouddhistes. L'assertion n'atteste souvent qu'un sentiment confus de l'ancienneté d'une doctrine qu'ils trouvent répandue autour d'eux, sans se sentir portés à l'approfondir : c'est à peu près où en était le roi de l'anecdote. Les bonzes eux-mêmes n'ont d'ordinaire qu'une petite connaissance de leurs propres dogmes : ils sont aisément sorciers et plus d'une pagode héberge le culte des Esprits des Trois Mondes, qui est en grande faveur auprès des femmes, et partant de bon rapport.

Cette pagode bouddhique, le *chùa*, comprend un bâtiment principal qui a, au Tonkin, la forme d'un T renversé — ou, aux yeux des Annamites, celle du caractère chinois *dinh* (ting). En avant, la barre transversale est une nef, parfois double ou triple, à colonnes et à plusieurs travées, où se tiennent les fidèles. Les statues saintes, médiocres effigies en bois et en stuc, laquées et peintes, sont placées sur un autel, ou bien rangées sur des gradins dans le chœur qui part à angle droit du milieu de la nef. La place d'honneur est réservée aux « Trois Précieux », trois

bouddhas que le commun des fidèles ne distingue plus guère que par leurs noms, et qui sont, de droite à gauche : Amitâbha (A-di-dâ) le bouddha transcendant à *la Lumière infinie* — au centre, le bouddha « historique » Çâkyamuni (Thich-ca-mâu-ni) — enfin celui qui viendra en ce monde dans un lointain avenir : Maitreya (Ri-lac), le Compatissant.

On n'a pas lieu de s'étendre, à propos du bouddhisme populaire, sur des considérations de doctrine. Il admet la transmigration des âmes, mais sans s'en préoccuper outre mesure. Il conçoit les Bouddhas comme des êtres transcendants vivant au-dessus de ce monde qu'ils surveillent et où se déploie, par intermittences, leur action magique. Le trait essentiel est que, sur un simple signe de leur main ou de leur sourcil, les génies, fussent-ils des plus puissants, se trouvent soudain paralysés, leurs méchants desseins déjoués. Cette croyance est un reflet des immenses constructions mythologiques du bouddhisme tibétain et chinois qui a développé autour du Bouddha ancien, menant au salut par le seul enseignement, une assemblée de Bouddhas transcendants, servis par une horde d'êtres fantastiques et terribles qui piétinent, écrasent, foudroient les ennemis de l'Eglise. Ce mysticisme imagé n'a pas eu la même fortune en Annam, et, pour exposer l'état des croyances, il suffira de dire quelques mots des principales figures que l'on rencontre encore dans les pagodes.

Au-dessous de la triade ou sur des autels secondaires, se montrent, entre autres personnages, Quan-Am (Avalokiteçvara) et Maitreya-augros-ventre. Avalokiteçvara se reconnaît aisément au petit bouddha assis, les jambes croisées, au-dessus de son front, dans sa coiffure. C'est un *bodhisattva*, un être transcendant, qui retarde son accession à l'état de Bouddha, pour rester en ce monde et en sauver toutes les créatures. On lui donne parfois *mille bras* (1), qui sont un symbole de son activité. Le plus souvent Quan-Am est une figure féminine, qui peut tenir un enfant. Cette image vient de Chine, et doit sa popularité à son rôle, de « donneuse d'enfants », recours des femmes stériles. — Maitreya, le Bouddha de l'avenir, attend son heure dans un paradis peuplé d'enfants divins, qui sont les âmes de ses futurs disciples : ils vivent dans une joie et des jeux infinis. Sa statue au gros ventre, au large rire, qui vient

1. Cinq ou six paires se détachent en avant d'une roue formée par les linéaments esquissant en auréole le reste des mille bras. On verra un bel exemplaire de ce type dans les salles de l'Ecole Française d'Extrême-Orient à l'Exposition Coloniale.

de Chine, est donc une illustration de l'idéal chinois du bonheur. Mentionnons encore *Van-Thù* (Manjuçri) et *Phô-Hiên* (Samantabhadra) deux auditeurs transcendants du Bouddha, qui ont un grand rôle dans la diffusion de la doctrine. Ils sont assis l'un sur un lion et l'autre sur un éléphant blanc : le peuple n'en sait guère plus sur eux.

On voit, dans les travées latérales, des compositions panoramiques, en stuc peint, représentant les dix enfers et les tourments des damnés. Dans ces travées prennent aussi place des divinités taoïques, l'Empereur de Jade, la Sainte Mère, ou le dieu de la guerre, Quan-dé, et ce ne sont pas les moins honorées. Deux galeries perpendiculaires à la nef, de part et d'autre d'une cour postérieure, contiennent souvent les statues des La-han (Arhat), les Saints protecteurs de la Loi, qui tempèrent par leur bénigne influence les malheurs de ce monde, en attendant la venue de Maitreya. Ils sont ordinairement dix-huit, cinq cents selon une autre tradition.

Si le temple est riche, l'édifice principal s'entoure de nombreuses constructions, un couvent s'adjoignant à la pagode. Les tablettes funéraires des anciens supérieurs et celles de certains bonzes éminents sont conservées sur des autels dans un bâtiment parallèle à la grande nef, ou dans la nef postérieure, séparée de la première par une cloison en planches. Le sanctuaire qu'entourent les cellules des moines, les dépendances et les jardins, avec leurs pavillons et des pièces d'eau couvertes de lotus, les arbres séculaires ombrageant les grands toits surbaissés, le pavillon et les quatre piliers qui ornent l'entrée, le calme ordinaire du saint lieu, rompu par l'agitation, haute en couleurs, des jours de fête, tout compose un tableau qui est, comme le dit le P. Cadière, ce qu'il y a de plus beau à voir en pays annamite.

La simplicité du culte convient au cadre : il se borne, pour les bonzes, à la récitation de l'office dans la journée, puis dans la nuit; pour les fidèles à quelques prosternations devant les images, pendant qu'intérieurement on formule sa prière, à la récitation de formules sanscrites qu'on ne comprend plus, et au don de bâtonnets d'encens. Mais ces humbles pratiques ne sont pas sans efficacité morale et le peuple s'y est plus attaché que ne le laisserait croire son indifférence pour la doctrine abstraite.

Les bonzes portent des vêtements d'une teinte uniformément rougeâtre : un pantalon, une longue tunique droite, et un mouchoir de

tête. L'officiant revêt une robe mi-partie jaune et mi-partie rouge, ou bien elle est faite de carrés de couleurs différentes. Il se coiffe d'une haute couronne polygonale, aux faces ornées d'images de bouddhas ou de lettres sanscrites. Ce clergé a une organisation hiérarchique, dont les échelons correspondent à divers niveaux d'études, un examen sanctionné par le Ministère des Rites ouvrant les grades supérieurs. En fait, tout se borne ordinairement à l'acquisition mécanique de l'art d'écrire et de réciter des textes qu'on ne commente pas.

Le bonze joue un certain rôle dans le cérémonial des funérailles. Il marche en tête du convoi pour guider l'âme du défunt vers le lieu de son repos, ce qui est aussi sa charge dans les rituels funéraires purement bouddhiques, celui du Tibet notamment. La religion populaire n'a adopté qu'une seule fête d'inspiration bouddhique, celle du *trung nguyên* au 15^e jour du 7^e mois, une espèce de fête des morts. Chez les Annamites comme en Chine, c'est surtout par son eschatologie que le bouddhisme a eu quelque effet sur l'esprit du peuple; encore n'en retient-on guère que les enfers.

Le *trung nguyên* recouvre sans doute une fête ancienne. Il est aujourd'hui lié à l'eschatologie bouddhique. Le 15^e jour du 7^e mois, l'Enfer s'ouvre et les âmes se répandent dans le monde. Chaque famille met devant sa porte une table chargée d'offrandes, œufs, riz, soupes et tasses de sel. On y joint des vêtements, des chapeaux, un mobilier, des lingots d'or et d'argent, le tout en papier. Quand la nuit tombe, on brûle ces objets et l'on répand les offrandes sur le sol à l'adresse des âmes errantes, auxquelles se substituent des mendiants accourus. Même dans une ville comme Hanoi, ces feux s'allument encore, du moins dans les rues écartées. On sacrifie dans les maisons aux morts de la famille. Les gens aisés appellent un bonze dont les incantations transforment les objets votifs en biens réels à l'usage des âmes. Les offrandes sont ensuite consommées par les parents. De ces communions familiales sont nécessairement exclus les morts sans postérité. On fait à leur intention de grands sacrifices à la pagode : on dresse en plein air, devant le temple, des plateaux chargés d'aliments, sur une plate-forme de bambou haute de plusieurs mètres. Plus haut encore, un bonze est assis, jambes croisées, dans une niche sur pilotis. Il préside à la cérémonie, avec force incantations et gestes rituels.

En dehors de ces circonstances solennelles, on n'a guère recours aux

bonzes que pour la cérémonie célébrée au cinquantième ou au centième jour d'une mort. Les bouddhistes les plus dévots assistent cependant aux services qui marquent, dans les pagodes, le 1^{er} et le 15^e jour de chaque mois. Le bonze a bien encore une fonction, mais qui n'a plus rien de commun avec le bouddhisme : il est devin et marchand de charmes, use des traités de divination taoïques et se distingue d'un sorcier par le fait seul qu'il ne confectionne que des amulettes bénéficiennes et ne pratique pas d'envoûtements.

Le bouddhisme savant n'est pourtant pas absolument perdu. Sa philosophie garde assez de prestige pour que quelques personnes de bonne famille s'y réfugient. Il se trouve même encore des bonzes pour imprimer les textes sacrés.

TAOÏSME, CULTES MAGIQUES

Le taoïsme annamite n'a pas ce beau côté et ses prêtres sont de misérables sorciers. Quelques-uns des meilleurs penseurs de la Chine ont pourtant illustré ce grand système, depuis Lao-tseu (ca. 570-490 av. J.-C.). A l'origine première, il met la *Voie*, le Tao (ann. *Dao*), principe transcendant, informe, incréé, dont tout ce qui est sort, sans qu'on puisse dire que lui-même est. La Terre et le Ciel sont la réalisation de ses deux propriétés immanentes, le repos, ou concentration, yin (ann. *âm*) et le mouvement, ou expansion, yang (ann. *duong*), annulées en lui comme deux nombres algébriques égaux et de signes contraires. Tous les êtres naissent entre le Ciel et la Terre, celle-ci (yin) leur donnant leur matière, celui-là (yang) mettant en eux le souffle, l'air vital considéré comme un principe subtil, l'*esprit*, au sens étymologique. Ciel et Terre sont ainsi les ministres du Tao inconcevable, qui pénètre toutes choses. Mais la doctrine s'est vite dégradée. Si toute réalité recouvre le jeu de forces élémentaires, quiconque sait mettre en action ses forces fera tout au monde à son gré : transmuier les métaux, prolonger sa vie. D'où une alchimie et une magie qui sont ce que les Annamites gardent du Taoïsme.

Ils font encore de Lao-quan (Lao-tseu) une de leurs divinités principales. On le représente assis sur le buffle qui l'emporta, dit la légende chinoise, vers l'Occident inconnu : on ne l'a plus revu. On conte aussi sa naissance miraculeuse. Il vint au monde sous un prunier en s'échap-

INDOCHINE I.

Pl. VII.



Cliché Couv. Général Indochine.

TEMPLE DU PÈRE DE GIA-LONG, A HUÉ.



Château de Hue, Indochine.

TEMPLE DU PÈRE DE GIA-LONG, A HUE.

pant du sein de sa mère par l'aisselle gauche. Ce trait est pris à la légende du Bouddha. Le taoïsme chinois a d'ailleurs pillé le bouddhisme, et si les taoïstes annamites reconnaissent le Bouddha comme leur dieu suprême, c'est à la suite de maîtres chinois.

Les deux religions font bon ménage, beaucoup de temples leur sont communs et les prêtres du *Dao* assistent les bonzes dans la célébration de certains offices, notamment aux commémorations d'une mort.

Aux XI^e et XII^e siècles, plusieurs empereurs chinois, en l'adoptant, contribuèrent à donner au taoïsme une orientation nouvelle. Le culte officiel de l'Empire s'adressait au Ciel, Souverain Seigneur d'en haut, dont l'empereur est l'image sur la terre. L'empereur s'étant fait taoïste, on transmet tous les attributs du Ciel à une divinité jusqu'alors assez abstraite, le Pur Auguste, ou Auguste de Jade, Yu-houang, l'un des Trois Furs du taoïsme (1). On entoura le nouveau Dieu suprême d'une cour et de Ministères célestes. Yu-houang est encore aujourd'hui le grand dieu de la religion populaire chinoise.

Les Annamites ne lui sont pas moins attachés. Leur Empereur de Jade, *Ngoc-hoàng*, siège au centre du Ciel, règne sur les dieux et préside comme en Chine aux destinées des hommes. Ses deux ministres, la Constellation du Nord (Bac-Dâu, notre Grande Ourse) et la Constellation du Sud (Nam-Tào, qui contient la belle étoile Canopus) tiennent à jour les Grands Livres des naissances et des décès. Ils raccourcissent la vie des méchants et laissent au juste la pleine mesure de son temps. Ces deux Fonctionnaires sont le résidu des Ministères Célestes. Mais la religion populaire a si bien adopté l'Empereur de Jade qu'il n'appartient plus au taoïsme : beaucoup d'Annamites le vénèrent tout en méprisant les sorciers du *Dao*.

Dans le système chinois une hiérarchie de génies répond à celle des circonscriptions administratives : ils rapportent à Yu-houang les actes de leurs administrés et appliquent ses décrets. On a même enrôlé le Génie du foyer (2), un petit pénate, qui devint l'officier de l'Empereur

1. Au cours des premiers siècles de notre ère, le taoïsme avait élaboré une trinité de Vénérables Célestes, celui de l'Origine, celui du Temps présent : Yu-houang, et celui de l'Avenir, se succédant comme se succèdent les Bouddhas. Dans la triade annamite moderne, ils sont représentés par Ngoc-hoàng, Lao-quan et Linh-bao (Ling pao) ou Dao-yuân (Tao Kiun) collecteur des livres saints et régent du binome *âm-duong*.

2. H. MASPERO, *Mythologie de la Chine moderne*, dans *Mythologie asiatique*, Paris, Librairie de France, 1928, p. 269 sq.

de Jade au sein de chaque famille. Les Annamites ont exactement conservé ce culte, qui n'est pas celui de la flamme domestique, comme l'ont écrit quelques Européens, trop bons lecteurs de la *Cité Antique*. C'est *Ong Tao*, le dieu du foyer, de l'âtre, logé en Annam dans les trois blocs d'argile qui forment le fourneau archaïque. On l'appelle aussi *Ong vua bép*, le Roi de la cuisine. Il est en relation avec le sol du patrimoine par l'obligation qui est faite de l'employer seul pour cuire le riz des rizières familiales, que l'on observe même quand un fourneau plus commode sert à cuire le reste du repas.

Chaque année, au 24^e jour du 12^e mois, Ong vua bép monte au ciel et rend compte à Ngoc-hoàng des actes de la maisonnée. On lui offre dès la veille trois complets de cour (car, dans la légende annamite, ce génie est en trois personnes, correspondant aux trois blocs du fourneau), de la monnaie en papier doré pour la route, plus une petite carpe vivante ou un cheval en papier, qui seront sa monture. On le remercie de sa protection passée, on le conjure de demander à l'Empereur de Jade que l'année nouvelle soit favorable et le riz abondant. Il revient de son voyage le 30^e jour du mois, à minuit; on le reçoit avec le même cérémonial.

Il importe de noter que les éléments ainsi intégrés dans le rituel domestique y sont désormais tout à fait étrangers au taoïsme considéré comme une secte. On en peut dire autant de la seule religion réellement vivante au Tonkin (exception faite des cultes patronaux et familiaux), qui procède elle aussi du taoïsme. C'est le culte des Trois Mondes (*tam phu*) ou mieux des *Chü-vi*. Le mot *vi* désigne le siège, la place d'un personnage et, par extension, dans le langage populaire, ce personnage lui-même. Les *Chü-vi* sont les esprits des deux sexes qui peuplent les trois Mondes du Ciel, de la Terre et des Eaux, sous trois Régents relevant de Ngoc-hoàng. Mais ce cadre taoïque n'est plus l'essentiel : tous les hommages vont à des divinités féminines qui ont supplanté les dieux et les ont réduits au rôle de patrons bienveillants. Leurs reines sont les Saintes Mères, *Thanh Mâu*; la plus illustre, Liêu-hanh, une fille de Ngoc-hoàng, s'est plusieurs fois incarnée sur la terre, et sa légende n'est pas sans grâce.

Ce culte a pour prêtres des femmes, les Dames-médiums, *bà-dông*, choisies par les Esprits. Celles qui ont été désignées apprennent cette vocation par un rêve, par leur soudain dégoût des soins du ménage, ou

par le simple fait qu'une mèche de cheveux résiste au peigne et ne se laisse pas démêler. On consulte un devin pour savoir d'où vient cet appel, auquel on doit répondre en se faisant consacrer *bà dông* : on perdrait sa santé, voire sa raison, à vouloir résister. La néophyte se rend au temple et va s'accroupir devant l'autel, mettant sur sa tête un brûle-parfums empli de terre où l'on a piqué des bâtonnets d'encens. La gardienne du temple et un diseur d'oraisons l'assistent seuls. L'esprit descend bientôt en elle, comme l'atteste un mouvement giratoire de la tête, *dao dáu*, qui est aux yeux des Annamites le signe d'une possession. On place alors le brûle-parfums sur l'autel, on y inscrit le nom de l'esprit évoqué, et la *bà dông* se trouve consacrée. Elle retourne dans sa famille, élève un petit autel aux *Chü-vi* et garde désormais sinon la chasteté, du moins le célibat.

On s'adresse aux *Chü-vi* par l'intermédiaire d'une *bà dông* : à l'esprit qui s'empare d'elle, on demande souvent quelle divinité poursuit un malade qui ne peut guérir, et quel sacrifice l'apaisera. Mais les Trois Mondes s'entendent surtout adresser deux prières où se peint l'âme industrielle et maternelle de la femme annamite : « que son commerce prospère, qu'ils accordent des enfants » ! Ce culte a pour fidèles la moitié du pays, car toutes les femmes, ou peu s'en faut, l'ont embrassé. Il semble que sa popularité croisse chaque jour. Certains temples attirent une foule immense, aux dates de pèlerinage, et la fête de Liêu-hanh à Phu-giây, dans la province de Nam dinh, est le principal événement de l'année religieuse au Tonkin. Les fidèles peuvent être admises à recevoir elles-mêmes les Esprits, si elles sont assez riches pour acheter cette faveur des *bà dông* et assez vigoureuses pour supporter les fatigues d'une séance de possession, avec ce qu'elle comporte de mouvement et de danses.

A ces solennelles manifestations s'apparente un culte familial. Beaucoup de femmes attribuent leurs malaises ou leurs maladies aux esprits dont un devin leur révèle qu'elles dépendent, et qui sont des *Chü-vi* ou des génies stellaires. Aussi viennent-elles les adorer auprès du *cay hüong*, l'« arbre d'encens », pilier de bois ou de maçonnerie qui supporte une niche où l'on brûle des bâtonnets d'encens.

Le culte des *Chü-vi* n'est d'ailleurs pas, comme on a pu l'écrire, une manifestation entièrement originale de la pensée annamite. Dans son admirable étude sur le culte du mont T'ai-chan, Chavannes a montré

comment à partir du XI^e siècle les Saintes Mères ont peu à peu supplanté les dieux taoïques sur ce site du plus grand pèlerinage chinois (1). La religion des Chû-vi n'est, en un sens, qu'une réplique annamite de ces croyances. La principale offrande qu'on leur fait ne se compose que de petits vêtements et souliers d'enfants en papier. Il n'est pas téméraire de voir là une demande de progéniture, car telle est précisément la valeur de ces objets qui se retrouvent suspendus comme ex-voto autour des Saintes Mères chinoises (2).

Mais l'élément d'emprunt recouvre certainement tout un ensemble de croyances indigènes, fort étrangères au taoïsme. C'est ainsi que Liêu-hanh a pour réplique en Annam la grande déesse Thiên-y-a-na, qui n'est peut-être aussi, si l'on en croit notamment le P. Cadière, qu'Umâ, déesse civaïte des Chams, adoptée par leurs vainqueurs. L'exemple montre bien la complexité des faits religieux annamites, qui ne s'éclaireront que par les progrès de l'histoire.

Un autre culte s'adresse à Tràn Hung-dao, personnage où l'on voit l'esprit d'un général annamite vainqueur des terribles armées tartares de Koubilaï, qui vinrent se briser contre l'Annam au XII^e siècle. La secte a elle aussi des médiums, mais ce sont des hommes, les *ông đông*. Hung-dao et son armée continuent à combattre, dans le monde surnaturel, pour le salut de leurs compatriotes : ils s'en prennent maintenant aux esprits malins, et par exemple à ceux que les sorciers emploient à mal faire.

La sorcellerie est en effet toujours prospère. Les maîtres des amulettes, *thây bùa*, vendent, tout comme les bonzes, des charmes salutaires *bùa*, grimoires de caractères chinois tout déformés qu'appuient des diagrammes et des figures magiques, où l'on reconnaît souvent quelque constellation. Ces amulettes se portent sur la personne ou bien s'avalent, roulées en boule ou réduites en cendre. Mais les sorciers pratiquent aussi l'envoûtement par les procédés ordinaires de la magie noire. On perce, par exemple, les yeux d'une statuette d'argile pour rendre aveugle celui qu'elle a représenté. Les sorciers tirent leurs pouvoirs de ce qu'ils vont recruter dans les cimetières une troupe d'âmes défuntées, exécutrices de leurs œuvres. Ils reconnaissent des patrons : Tam dauh, qui

1. Ed. CHAVANNES, *Le Tai chan*, essai de monographie d'un culte chinois, Paris, Leroux, 1910, p. 29 sq.

2. H. MASPERO, *Mythologie de la Chine...*, p. 329.

semble trois en une personne, et Dôc cuoc, le Pied unique, qui n'est au contraire que la moitié d'un homme fendu de la tête aux pieds.

DOCTRINE DES LETTRÉS ET CULTES SAISONNIERS

On appelle Confucianisme, ou mieux Doctrine des Lettrés, le célèbre système de Confucius (K'ong-tseu, ann. *Không tũ*, 551-479 av. J.-C.), repris et développé en d'innombrables commentaires par ses adeptes, les Lettrés (Jou, ann. *Nho*). Ceux-ci formèrent, en Annam comme en Chine, une classe très puissante, les fonctionnaires se recrutant au concours, sur des programmes essentiellement confucéens. On sait que l'empereur Yong-lo imposa ces programmes en Annam par sa réforme de 1419. Sous la dynastie des Lê postérieurs, les Lettrés annamites assirent bientôt leur prépondérance politique et administrative, en même temps que la culture chinoise prit un nouvel éclat.

Le Confucianisme est un système de gouvernement, plutôt qu'une religion, bien qu'il soit inséparable d'un ensemble de prescriptions rituelles. Un des grands traits en est la conjugaison de l'ordre humain et de l'ordre naturel. Une même Raison universelle (li, ann. *ly*) règle les phénomènes de la nature, les saisons, les astres, et, à travers l'Empereur qui la reçoit du Ciel, les phénomènes sociaux, les relations civiles, familiales et conjugales. Le Ciel et la Terre sont les deux générateurs de tous les êtres, à chacun desquels le premier donne l'impulsion, l'esprit, et la seconde, sa substance. Le Ciel est ainsi le pôle de diffusion d'une Norme qui pénètre la matière. L'humanité avec ses passions et ses besoins est elle-même une matière que met en forme l'influx céleste, transmis par l'Empereur et son corps de fonctionnaires. Quand le Souverain est vertueux, rien en lui ne s'oppose au passage de l'Influence : elle rayonne par tout l'Empire, jusqu'aux derniers rangs du peuple, qu'elle imprègne à son insu, le tenant dans une obéissance et une honnêteté comme spontanées.

La seule religion qu'accorde un tel système est nécessairement une religion d'Etat par laquelle l'Empereur et ses préfets s'élèvent vers cette Norme qui doit descendre en eux. Tout culte rendu non plus pour, mais par le peuple irait contre l'harmonie. Il n'a point qualité pour recevoir directement l'influx céleste et seules répondraient à son appel des forces

éparses dans l'univers et qui, reçues en lui, deviennent productives de crime et de rébellion.

Telle étant leur doctrine, la multiplicité, le disparate des cultes annamites durent présenter aux Lettrés du xv^e siècle un tableau alarmant. Aussi s'attaquèrent-ils à ces superstitions irrégulières, qu'on voit réduites, dès la fin du xvi^e siècle, au cadre uniforme imposé par le pouvoir central. « Les Lê, écrit M. H. Maspero, paraissent avoir procédé en 1572 à la révision générale et à l'uniformisation des légendes des dieux locaux, patrons des villages; le Ministère des Rites donna alors une biographie officielle à ceux qui n'en étaient pas encore pourvus. Ces ouvrages sont caractérisés par l'introduction assez fréquente des documents écrits, historiques ou pseudo-historiques qui viennent remplacer les légendes orales locales, ou tout au moins s'y mêler; le plus souvent d'ailleurs, ce mélange est fait sans critique et on retrouve parfois la vieille tradition, avec ses invraisemblances et ses anachronismes... D'autre part, pour chaque dieu il fut composé une seule légende qui fut distribuée à tous les villages qui l'adoraient, en sorte que les divergences locales disparurent presque entièrement. »⁽¹⁾.

On a constitué, à l'imitation des Chinois, une hiérarchie des Génies, un corps de fonctionnaires spirituels relevant de l'Empereur, de qui chacun reçoit un grade, inscrit en caractères dorés dans son temple. L'Empereur renouvelle annuellement son mandat, sur la proposition du mandarin de la circonscription. Il peut promouvoir ou rétrograder le génie. Au xvii^e siècle, lors d'une sécheresse persistante qui sévit au Thūa-thiên (région de Hué), on rapporte même que le roi Thai-Tôn écrivit aux mandarins : « Préparez trois grandes cuves remplies d'eau et prévenez de ma part les Génies que si dans trois jours il ne pleut pas, je ferai bouillir leurs tablettes (les tablettes sacrées qui sont leur substitut rituel) et les ferai jeter toutes dans la rivière, afin d'éviter dorénavant à mon peuple de dépenser inutilement des sapèques pour leur culte. »⁽²⁾.

La principale cérémonie du culte officiel est le sacrifice au Ciel et à la Terre — jadis annuel — auquel l'Empereur préside tous les trois

1. H. MASPERO, *Études d'histoire d'Annam*, I. La Dynastie des Lê antérieurs, B.E.F.E.O., XVI (1916), n° 1, p. 17, note 1.

2. Đào Thai Hân. *Histoire de la Déesse Thai-Duong-Phu-Nhon*, Bull. des A. du V. Hué, tome I (1914), p. 247.

ans dans la « banlieue sud », *nam giao*, de sa capitale et qui garde beaucoup d'éclat¹. Il s'offre sur un tertre rond, le Tertre du Ciel, au sommet d'esplanades en pyramides dont la dernière, le Tertre carré, est le Tertre de la Terre. Au Ciel et à la Terre, générateurs des êtres, on associe les Ancêtres de la dynastie. L'Empereur doit se purifier par trois jours d'abstinence, pendant lesquels il réside dans le Pavillon du Jeune, auprès du saint lieu. Le matin du sacrifice, un somptueux cortège le conduit aux autels. Le premier rite est l'Appel des Génies, au son des cloches et des tambours. On brûle de l'encens et l'on rôtit un jeune buffle. Le fumet monte vers les Génies de l'air, pendant qu'on enterre les poils et une partie du sang pour évoquer ceux du monde souterrain. Avant chaque phase du sacrifice retentit une proclamation des hérauts, annonçant à l'Officiant les gestes qu'il doit accomplir. L'Empereur gravit les degrés du Tertre et procède à l'offrande de morceaux de jade et de pièces de soie, puis à celle des viandes de buffle, de chèvre et de porc, que suivent trois libations de vin. On lit en son nom une adresse au Ciel, à la Terre et aux Ancêtres impériaux. On sacrifie ensuite sur des autels dédiés à tous les Génies de l'univers. L'Empereur reçoit une part, « la viande et le vin du bonheur », pour la consommer dans son palais. Le texte de la formule d'offrande est enfin brûlé, avec une portion de tout ce que l'on a présenté sur les autels. Il est intéressant de noter que le cérémonial de ce grand sacrifice emprunté de la Chine se retrouve, *mutatis mutandis*, jusque dans le détail de tous les cultes officiels annamites, et même de celui que l'on rend aux génies de village.

L'Empereur est aussi le Grand Pontife d'une suite de rites agraires, commandés par les saisons, dont les principaux étaient ou sont encore : le *lê nghênh xuân*, réception du Printemps, le *lê tich diên*, ouverture des premiers sillons, signal du début des travaux agricoles, enfin le *lê xa tác*, sacrifice au Dieu du Sol et des Moissons. Ces trois cérémonies, du moins dans leurs formes actuelles, sont imitées des rituels chinois.

Les manifestations populaires, réglées par le Calendrier impérial, suivent de plus près encore les phases de la culture : sacrifices au Printemps (2^e mois) et à l'Automne (8^e mois), cérémonies de la Descente aux champs, quand on descend dans la rizière pour repiquer le riz, de la Remontée des champs, de la Dégustation des prémices, etc...

1. L. CADIÈRE et R. ORBAND, Le sacrifice du Nam-Giao, Bull. des A. du V. Hué, 1915, p. 79-166.

Une des fêtes les plus importantes est celle de la mi-automne, *trung thu*, le 15^e jour du 8^e mois, à la pleine lune. C'est, avec les pètarades du premier de l'an, la mieux connue des Européens. Ils l'appellent la Fête des Enfants, évoquant les processions de bruyants petits porteurs de lanternes qui courent les rues jusqu'à une heure tardive. Dans les villages, des concours d'improvisation opposent garçons et filles en des chants alternés (1), suivis parfois d'unions plus ou moins régulières qui perpétuent l'un des rites les plus anciens de ces pays, retrouvé en Chine par M. Granet : on assurait ainsi jadis, par contagion, la fécondité des champs (2). Mais ces rites agraires des Annamites, qui sont du plus haut intérêt, restent d'interprétation ardue, par la difficulté de séparer des emprunts faits à la Chine les vestiges de croyances primitives.

Culte de Confucius. — En même temps qu'ils se sont ainsi efforcés de réduire les coutumes locales à l'unité de la religion officielle, les Lettrés annamites lui ont adjoint un culte venant de Chine et qui les touchait davantage : celui de Confucius et de ses grands disciples. L'Empereur et les Gouverneurs, ou, à leur défaut, les Directeurs provinciaux de l'Enseignement, en sont les officiants aux *van miêu* (Temples de la Littérature), de la Capitale et des chefs-lieux. Les plus humbles villages ont leur Autel de la Littérature, *van chi, tù chi*, en plein air. On offre au Sage les prémices de la terre, fruits, vin de riz, en le remerciant d'avoir dissipé les ténèbres de la barbarie; mais c'est là philosophie plutôt que religion.

ESCHATOLOGIE, CULTÉ DES ANCÊTRES

L'homme vit par le concours de deux âmes en son corps, ou mieux de deux groupes d'âmes : trois âmes spirituelles, les trois *hôn*, et 7 âmes grossières (9 chez la femme) en sino-annamite *phach*, *via* dans le langage courant, qui sont en relation avec les ouvertures du corps et les fonctions organiques [16, p. 66]. Ces chiffres sont ceux des Chinois. Les Annamites les ont pris sans s'attarder à définir chacune de ces trois et sept, ou neuf âmes partielles. En fait, ils se reconnaissent tout au plus

1. G. CORDIER, *Essai sur la littérature annamite.* — *La Chanson.* — Rev. Indochinoise, T. XXI (janvier-juin 1919), p. 109.

2. M. GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine.* Paris, Leroux, 1919. — *Danses et Légendes de la Chine ancienne.* Paris, Alcan, 1926. — Voir aussi *La Civilisation chinoise* (L'Évolution de l'Humanité, t. XXV). Paris, Renaissance du Livre, 1929, p. 165 sq.).

une âme supérieure et une âme grossière. Selon les croyances chinoises, l'une retourne au ciel après la mort, l'autre s'enfonce dans la terre. Cette distinction commande encore tout le rituel funéraire annamite et celui du Culte des Ancêtres. Le peuple ne semble pourtant pas y plier sa pensée : on se représente communément les défunts sans concevoir que deux éléments de leur personne, dissociés, survivraient séparément.

Les *hôn* et les *via* (ou *phach*) ne sont pas considérés comme une manifestation supérieure ou une émanation de l'activité organique. Installés dans le corps qu'ils animent, ils s'en tiennent distincts, même pendant la vie; on les perd momentanément quand on s'évanouit, et la mort n'est que leur évansion définitive.

L'âme survit donc naturellement au corps, mais, privée des organes des sens, étourdie par le grand passage, elle s'égarerait loin des siens si, dès le dernier soupir, on ne faisait monter un homme sur le toit, pour l'appeler par le nom du défunt. Les rituels peignent la misérable condition de cette âme privée d'appui. « Maintenant que le *hôn* et le *phach* 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 tout de suite. » [31, p. 380]. Les prescriptions rituelles n'ont qu'un but : l'âme doit être conservée au milieu de sa famille, jusqu'au jour où, libérée de toute souillure par la dissolution de la chair, elle est définitivement incarnée dans une tablette sacrée, qu'on range avec celle des Ancêtres.

On pose sur la poitrine des mourants un coupon de soie blanche, où l'on croit qu'entrent leurs esprits. On le noue ensuite en forme de poupée : c'est l'âme en soie, *hôn bach*, qui est placée pendant les premiers jours du deuil sur un siège d'honneur. On lui apporte régulièrement ses repas et on l'étend chaque soir sur un lit de repos.

Le corps, lavé et dûment habillé, est mis en bière après un simulacre de repas : on glisse dans la bouche trois sapèques et trois pincées de riz. Il semble qu'on le gardait jadis à la maison, jusqu'à sa destruction

naturelle pour l'enterrer enfin dans un lieu faste. De nos jours, il est porté en terre, en grand appareil, dans la semaine qui suit le décès. Le catafalque, brûlé sur la tombe, figure une maison qu'on envoie ainsi dans l'autre monde, au service du défunt. L'Âme en soie, apportée sur un brancard, le Char de l'Âme, s'en retourne ensuite au logis. Mais un rite essentiel s'est accompli auprès de la fosse : le passage de l'âme défunte dans sa tablette funéraire. Celle-ci est une planchette où l'on inscrit le nom du mort; sur le devant s'applique, pour cacher l'inscription, une seconde planchette, blanchie à la chaux : un pied où elles s'encastrent les maintient ainsi verticales. La tablette devrait être apportée vierge, mais généralement on l'inscrit d'avance, en omettant un seul trait, qu'un lettré trace à l'instant solennel. « Tous se mettent à genoux et le cérémoniaire récite l'hymne sacré, dont le sens est que les enfants pleurent avec grande douleur leur père ou leur mère, et demandent que, puisque le corps a déjà été confié aux entrailles de la terre, l'âme veuille bien résider dans la tablette et retourner ainsi à la maison, pour qu'ils puissent l'adorer. » [33].

Après que se sont écoulés les vingt-sept mois du deuil, on exhume les ossements, on les met dans un petit cercueil de terre cuite (*tiêu*) et on les transporte au lieu de leur ultime repos, soigneusement choisi par un géomancien. Il semble qu'à l'origine on ait voulu éloigner les os, résidu purifié, de l'endroit où la chair s'est dissoute.

L'âme revient au logis dans sa tablette, qu'on met sur un petit autel; on annonce l'événement aux ancêtres, et on lui offre pendant trois jours un sacrifice « d'apaisement » *tê ngu*, « sacrifice contre l'inquiétude » pour l'attacher définitivement à son nouveau support. Le *hôn bach* est ensuite enterré à l'écart. On ne réunit la tablette à celle des Ancêtres qu'au 100^e jour, et seulement à titre provisoire. Le mort ne prend son rang qu'après vingt-quatre, selon d'autres, vingt-sept mois. Jusque-là il n'a pas complètement quitté la condition de vivant, comme le montre une disposition du Code qui lui laisse pendant cette période la propriété de ses biens; le partage en est suspendu jusqu'au terme du deuil. Les sacrifices, d'abord quotidiens (jusqu'au 100^e jour), vont en s'espaçant et le deuil se quitte au vingt-septième mois.

On ne conserve pas les tablettes funéraires au delà de la quatrième génération. Quand une tablette est définitivement admise sur l'autel, celle du trisaïeul du nouveau venu en est ôtée. On l'enterre à côté de

son tombeau et désormais il n'a plus qu'une part anonyme au culte. On garde cependant celles du fondateur de la famille (*thuy tô*), et du premier de ses membres qui ait acquis l'illustration d'une charge officielle (*khoi tô*) (1).

Les Ancêtres sont associés à la vie familiale. Le chef de la maison les informe cérémonieusement des naissances, des décès, des succès universitaires. Ils participent à toutes les fêtes saisonnières. On les festoie en corps au premier de l'an et, comme nous l'avons vu, au *têt trung nguyen* (15^e jour du 7^e mois). Au second ou au 3^e mois, comme le ciel prend son plus pur éclat et comme les champs verdissent, on va balayer leurs tombeaux : c'est la cérémonie « de la pure clarté » *lê thanh minh*. On sacrifie au génie du sol, gardien de la tombe, qui a charge de l'âme défunte. On lui offre notamment un cheval en papier, pour aller au ciel rendre compte de sa mission. On brûle quelques objets votifs, et l'on retourne sans dessus dessous les offrandes « pour qu'elles servent à l'âme qui est dans la terre ».

Il paraît donc bien que, si l'on peut évoquer l'âme des Ancêtres sur leur autel, leur véritable demeure est le tombeau où leur tablette rejoint finalement leurs os. Comme celle des vivants, leur vie suit le cours des saisons et le printemps marque pour eux aussi un renouveau. Si la distinction d'une âme souterraine et d'une âme céleste atteint le peuple, elle semble s'être effacée, et c'est la personne tout entière qu'il vient chercher sur les tombes.

« Le bonheur consiste pour une âme dans la tranquille possession d'un tombeau où le corps et les principes vitaux qui lui restent unis ne soient troublés par aucune influence funeste; il consiste aussi dans les sacrifices, dans l'offrande de mets faite aux jours voulus; et le malheur d'une âme consiste à être privée de tout cela. » Telles sont les croyances primitives des Annamites selon leur meilleur observateur, le P. Cadière². Il n'y a là « aucune idée d'un châtement ou d'une récom-

1. Ce rituel est encore suivi dans les campagnes. En ville, on s'en écarte de plus en plus et seules quelques grandes familles se conforment aux traditions. Parmi celles de la classe moyenne, beaucoup n'ont plus de tablettes funéraires. On les remplace parfois sur l'autel par des photographies, mais certains se contentent d'écrire le nom du défunt sur une tablette de carton que l'on brûle 50 ou 100 jours après le décès. Enfin beaucoup de ceux qui ont encore des tablettes funéraires font dès le 50^e jour la cérémonie de la réunion aux Ancêtres.

2. 16, p. 96. — Ces vues sont confirmées par toutes les fouilles archéologiques, qui nous montrent dans les anciens tombeaux un important mobilier funéraire, vases, armes et outils à l'usage des défunts.

pense, d'une sanction quelconque qui suive la mort et qui soit proportionnée aux actes bons ou mauvais que l'on a faits pendant la vie ». Quelle qu'ait été celle-ci, l'âme sera bienfaisante et heureuse si ses descendants lui en assurent les moyens, malfaisante, misérable, si on la néglige, et réduite à errer « au delà de fleuves et de montagnes où règnent les ténèbres ».

Il faut toutefois observer que des idées bouddhiques se joignent à ce fonds primitif, du moins au Tonkin. On croit volontiers que l'âme, après un jugement, descend aux enfers, erre par le monde, ou s'incarne dans un dieu, un homme, une bête, selon ses fautes et ses mérites. Il y a bien quelque contradiction entre cette croyance et la précédente, mais le peuple ne cherche nullement, dans ces spéculations, à satisfaire une curiosité logique. Il ressent profondément la tristesse de la mort, comme en témoignent des proverbes touchants : « Pendant la vie les époux se confient leur chair, — à la mort ils se confient quelques ossements. » Il a le sentiment que les défunts sont partout présents, et adopte aisément plusieurs façons de se les représenter, — non comme des dogmes, mais comme autant de formules évocatoires, qui se complètent.

CULTES ET CROYANCES POPULAIRES

Il se trouve donc par le monde une foule pressée d'âmes errantes : celles des noyés, des suppliciés, celles qui n'ont pas de tombeau et celles qui n'ont plus d'offrandes. Elles courent les routes, s'attardent au lieu de leur mort ou se fixent dans un buisson, dans un arbre. On compte un grand nombre d'esprits qui sont ceux de femmes mortes sans postérité, ou d'enfants décédés en bas âge. Les sorciers recrutent dans les cimetières les âmes dont ils font leur agents, pour porter au loin la maladie et le malheur. Le génie Tràn Hung-dao, leur grand ennemi, est l'esprit d'un général, que suivent encore ses troupes. On tend ainsi à expliquer tous les faits surnaturels, dont notre vie est tissée, par l'omniprésente activité des âmes défuntes.

« La vraie religion des Annamites, écrit le P. Cadière, est le culte des Esprits. Cette religion n'a pas d'histoire, car elle date des origines mêmes de la race... Les esprits sont partout. Ils volent, rapides, dans les airs et

arrivent avec le vent. Ils s'avancent par les chemins ou descendent le cours des fleuves. Ils se cachent au fond des eaux, dans les gouffres dangereux aussi bien que dans les mares les plus tranquilles. Ils affectionnent les cols de la chaîne annamitique et l'ombre meurtrière de la forêt. Les pics élevés, les rochers qui barrent les fleuves, une simple pierre peuvent les abriter. Les arbres touffus leur donnent asile et certains animaux possèdent ou peuvent acquérir leurs vertus. » [18, p. 279-80].

Ce sont là chez le peuple des données immédiates, des manières de penser l'objet le plus familier. Comme tableau de cette religion spontanée, n'est-il pas remarquable que le mieux informé de nos auteurs n'ait eu qu'à tracer un simple paysage, de ses mares à ses montagnes? La croyance aux Esprits recouvre le tout, étant pour l'Annamite, si l'on admet l'image, la couleur même du monde. On entre là dans un domaine que n'excède guère la pensée populaire, et où elle se tient à l'écart des trois grands systèmes, ne leur empruntant en somme que quelques manières de concevoir ou d'adorer ses Esprits.

Mais ceux-ci ne sont pas tous des âmes défuntes et l'idée que les morts sont omniprésents n'est pas le seul ressort de cette religion. L'étude d'un culte comme celui des arbres et des pierres fait apparaître d'autres conceptions. Il semble que de tout objet signalé par son utilité, sa puissance de nuire, son aspect ou son âge, on ait tendu à abstraire un pouvoir qu'on a fait esprit. Le culte du Tigre en est un bon exemple; « Monsieur », « Lui », « le Général », dont on craint jusqu'au nom, ce n'est plus seulement la bête terrible, mais une force transcendante. Son image est placée dans une niche au ras du sol, à l'entrée des pagodes et dans bien des maisons. L'Esprit-tigre, dûment propitié, s'incarne dans le fidèle, saisit les démons qui l'affligent, puis se retire, emportant avec eux la maladie ou la malchance. Son être spirituel est une transposition de sa nature animale et les détails de la séance de possession sont fort instructifs : l'homme se jette à quatre pattes, dévore des morceaux de viande crue et casse son écuelle d'un coup de menton. On a là l'embryon d'une représentation dramatique [31, p. 228 sq].

Le Culte des arbres sacrés est plus complexe. Ils sont toujours pris vieux et puissants, comme si l'âge, l'énergie végétative leur valaient leur prestige, mais d'autre part un esprit les habite, dont il est malaisé de savoir s'il personnifie l'arbre, ou si, venant d'ailleurs, il ne fait qu'y loger pour un temps [17, I].

On voue fréquemment un culte aux pierres trouvées dans la terre et qui ont une forme insolite, ou bien à des blocs émergeant à demi, et qui, croit-on, grossissent de jour en jour, comme ferait une plante. Toute pierre vétuste a pu acquérir, par une longue durée, quelque pouvoir magique : cette croyance est commune aux Annamites et aux Chinois. Il semble qu'à ce stade l'on s'adresse non à un esprit visiteur, mais à la pierre elle-même, transmuée en Génie, le Génie-pierre, Monsieur le Génie qui est la pierre elle-même [17, II].

« Les pouvoirs magiques de certains corps augmentent, écrit M. Przy-luski, lorsque ces corps restent enfouis dans la terre pendant une longue durée. Il arrive même que ces pouvoirs magiques soient assez forts pour façonner la matière dans laquelle ils résident et lui imposer une forme déterminée. Dans les villages du Tonkin on voit parfois à côté de certains temples ou dans la cour de la maison commune, de petits animaux en pierre : chiens, chevaux, éléphants, monstres divers, assez grossièrement figurés. Les habitants interrogés sur l'origine de ces bêtes répondent généralement que la terre les a produites spontanément, *tu-nhiên*, et qu'on les a trouvées en creusant le sol. Par conséquent, d'après les traditions locales, ces monstres auraient été modelés sous l'effort lent et continu des énergies souterraines. Les pierres ainsi façonnées sont d'ailleurs *thiêng*, c'est-à-dire douées d'une force spirituelle particulièrement intense. Leurs formes extraordinaires ne sont que la manifestation du « mana » qu'elles renferment, et ce pouvoir magique leur a été communiqué peu à peu par la terre. » [31, p. 4].

La terre entière avec ses monts, ses fleuves, ses eaux cachées, est donc traversée d'influx qui produisent dans les êtres des commutations de substances, les imprègnent et les chargent de puissance magique. Par exemple les ossements des ancêtres déposés en un centre de forces favorables s'en pénètrent, prenant le pouvoir d'assurer une longue prospérité à la famille.

Le ciel et le cours des astres ne sont pas moins actifs. Il est de certaines heures fastes où les forces surnaturelles sont en suspens et se déversent dans l'être le plus humble s'il meurt à point nommé. C'est ainsi qu'une petite servante morte misérablement dans une maison de chanteuses, à Hanoï, devint un Génie puissant : son sanctuaire, rue Jules-Ferry, est l'un des plus courus. On verra parmi les Patrons de village un voleur et un enfant gourmand, morts sans gloire, l'un

assommé et l'autre s'étouffant, mais à une heure où l'influx céleste vint les transfigurer.

De telles idées ont pris la forme de dogmes dans la spéculation chinoise : « Le Ciel est *yang* et agit par les corps célestes, la Terre est *yin* et ses pôles d'émanation sont les monts et les fleuves. » Les Annamites, du moins dans le peuple, s'inquiètent peu de cette métaphysique. Cependant les mêmes concepts, s'ils ne se les formulent pas, se retrouvent chez eux à l'état de croyances spontanées, intimement liées à leurs modes de pensée. Il est probable qu'à une date ancienne ils ont eu ces conceptions en commun avec les peuples de la Chine, et que les philosophies chinoises ont abstrait leurs dogmes du fonds populaire.

Ce dernier groupe de croyances montre peut-être deux états de la conscience religieuse. On a transposé un pouvoir (celui du tigre) ou un privilège (celui de l'arbre) matériels en valeurs surnaturelles. On a ensuite expliqué toutes les qualifications magiques d'un objet ou d'un être par le jeu de forces impersonnelles, par un dynamisme cosmique. Les personnes ne sont de la sorte qu'un signe, une apparence, couvrant un complexe d'influx. Ce n'est naturellement point un système formulé, mais une simple tendance de la pensée populaire, dont on remarquera d'ailleurs qu'elle est l'opposé de celle que nous avons observée plus haut. Nous avons vu mettre derrière chaque fait naturel l'esprit d'une personne bien définie, dont on peut demander le nom au devin et dont l'action favorable ou maligne s'explique par les circonstances particulières de sa survie. Nous nous trouvons maintenant devant des forces vigoureusement impersonnelles qui, rendant seules compte du surnaturel, dissolvent même toute personnalité. Ces deux conceptions sont-elles irréductibles, sont-elles nées de deux époques ou de deux races ? Dans l'état actuel des connaissances, il semble que l'on ne puisse qu'énoncer le problème.

LE GÉNIE TUTÉLAIRE DU VILLAGE

L'organisation communale est, ou le sait, le fondement de la société annamite : aussi est-ce à son niveau que l'on observe les faits religieux les plus importants. Toutes les fêtes agraires comportent comme rite essentiel un sacrifice au génie tutélaire. Son temple, le *dinh*, est en même

temps la maison commune, où se tient l'assemblée. Sa fête annuelle est pour la communauté un événement capital.

Quelques auteurs européens ont assimilé ce culte au culte des Ancêtres : le Patron du village serait l'ancêtre du groupe. Bien des faits vont contre cette interprétation : on prend pour génie aussi bien un personnage encore vivant qu'un enfant mort en bas-âge ou un voleur surpris et tué.

Le Génie communal n'est sans doute que l'héritier des antiques Patrons du Sol. Le dieu du Sol, en Chine, est devenu dieu de la Ville (dieu des murs et des fossés) dans les centres urbains. Il semble qu'il ait suivi, en pays annamite, une évolution analogue. « L'idée générale qui se dégage de tous les faits qui concernent ce génie..., c'est que le sol sur lequel les Annamites sont fixés, la terre qu'ils cultivent, même lorsqu'ils l'ont conquise sur la grande forêt, ne leur appartient pas en propre. Il y a un maître, « le vrai propriétaire de la Terre » dont les droits sont antérieurs aux leurs, dont les droits sont imprescriptibles. Eux ne sont que des occupants d'un jour. Ils doivent donc en toute occasion, faire acte de dépendance, de vassalité, de location. » [18, p. 295]. Telle serait la conception première du personnage qu'on adore aujourd'hui sous les traits d'un Génie protecteur, investi de brevets royaux. On ne peut toutefois établir une règle certaine, faute de connaître le détail des coutumes très diverses que la dure réforme des Lê réduisit aux formes actuelles.

M. Nguyễn-van-Khoan, attaché à l'École Française d'Extrême-Orient, vient justement de publier une étude qui nous montre la persistance, en marge des cultes officiels, de rituels secrets, où se retrouvent quelques traces des pratiques anciennes [35]. A l'occasion de la fête patronale on célèbre au *dinh* une cérémonie secrète, le *hèm*, dont l'essentiel est la figuration scénique d'un acte de la vie du Génie. Ce rite évocatoire détermine l'incarnation du Génie. Plusieurs de ces *hèm* sont d'un grand intérêt.

Le village de Cô-nhuê (Hà-dông) adore un Vidangeur. On mime, quand vient la fête, la collection des excréments. Les acteurs sont munis d'une pincette en bois et d'une corbeille. Ils ramassent des épiluchures de bananes répandues sur le sol et qui ne sont qu'une honnête image. Dans ce cas le Patron du Village est en même temps Patron de Métier, et peut-être un Ancêtre.

Dans un hameau du village de Duyên-tuc (Thai-binh) qui a pour génie un voleur surpris, on ferme le *dinh*, on fait la nuit, et les hommes se lancent les uns contre les autres, avec force horions et de grandes clameurs : ils répètent le drame de la mise à mort.

Au village de Lông-khê, dans la même province, le Génie est également un cambrioleur. A l'anniversaire de sa mort, « la nuit, les jeunes gens du village munis de torches allumées circulent autour du temple, pénètrent dans les ruelles comme s'ils étaient à la recherche d'un voleur. Puis le gardien du temple passe la statue du génie par une petite ouverture pratiquée dans le mur de derrière du sanctuaire; au dehors se poste le premier notable. Dès que la statue est sortie, ce dernier l'empoigne par le cou et lui assène trois coups de poing en criant : « Je le tiens! je le tiens! »

La plupart des villages honorent au contraire l'esprit d'un héros ou celui d'un sage administrateur, mais de telles qualités ne sont pas, on le voit, une obligation.

Pour qui connaît la malice du paysan tonkinois et son respect humain, la survivance de certains *hèm* serait tout à fait inexplicable, s'il ne fallait admettre qu'ils procèdent de religions oubliées, qui ont laissé des traces profondes. Malgré les railleries cruelles des villages voisins, on conserve des rites qui n'ont plus qu'une valeur symbolique, mais font partie du contrat spirituel liant le Génie au groupe; on reçoit en échange protection et bonne mesure de pluie.

Il reste à expliquer la substitution de ces personnages disparates aux anciens patrons du sol, si l'on admet que ceux-ci soient la forme originale. Cette évolution a dû être commandée en partie par des conceptions que nous avons déjà rencontrées. Le monde surnaturel est, à l'image du nôtre, doté d'une hiérarchie de Génies, préposés chacun à l'une des circonscriptions administratives de l'empire. L'office de Génie tutélaire est considéré comme une magistrature : la fonction est dévolue à des personnes qui s'y succèdent. Les âmes des morts briguent ces emplois, et de grands lettrés peuvent de leur vivant même prêter leur esprit à un village, dont il devient le patron. A plus forte raison ne faut-il pas s'étonner de voir ce rôle confié à des personnages qu'on sait avoir vécu longtemps après la fondation de la commune. Cette interprétation se trouve confirmée par le fait que quand un nouveau groupe vient à se constituer, par exemple sur une des grandes concessions européennes, et

s'il n'adopte pas immédiatement un génie particulier, « il construit toujours un *dinh* et y adore un vague génie du sol, *thô-thân*, qui protège la localité, en attendant l'occasion d'accueillir un génie qui convienne aux habitants.

D'enquêtes comme celle de M. Khoan, on peut donc prendre une idée plus précise d'une religion qui n'a rien dû aux classiques chinois; son caractère simple et primitif apparaîtra dans un dernier exemple dont l'interprétation ressortirait d'ailleurs à l'étude comparée des différents rituels indochinois. « Le village de Di-nâu (Phu-tho) adore un génie débauché. Le 15^e jour du 1^{er} mois a lieu la fête du village. A cette occasion les habitants fabriquent un phallus de bois et un sexe féminin en spathe d'aréquier. On suspend ces simulacres au bout d'une longue perche de bambou plantée dans le sol. Un notable du village agite violemment la perche. Les femmes et les jeunes filles du village s'attroupent pour se disputer les simulacres qu'il fait tomber. On croit ce rite nécessaire pour la paix du village et l'on affirme que le sexe du premier enfant qu'auront ces femmes ou ces jeunes filles sera déterminé par la nature du simulacre qu'elles auront su attraper. »

RELIGIONS DES CHAMS

L'ISLAM

On ne sait au juste comment l'Islam s'est introduit au Champa. Dès le VII^e siècle de notre ère, les marchands arabes durent relâcher sur la côte d'Annam. La chronique légendaire des Chams fait régner sur le pays de 1000 à 1036 A. D. un roi du nom d'Ovlah (Allah). « Comme contre-partie à leur habitude de diviniser leurs rois nationaux, ont-ils voulu matérialiser le Dieu de l'Islam? Ou, ce qui est plus probable, ont-ils voulu mettre au rang de leurs souverains celui qui apporta chez eux la loi de Mahomet? La question reste obscure, mais l'hypothèse d'une première introduction du Coran en Indochine par les Arabes peut très bien se défendre. » Quoi qu'il en soit l'Islam ne s'est fortement établi au Cambodge et au Champa qu'après la conversion de l'Insulinde, vers le XIV^e siècle : l'Archipel, une fois encore, a été le relais.

En 1894, les Malais, « qu'on n'avait pas vus depuis longtemps », repa-

raissent sur les côtes du Tonkin pour y faire du commerce, et à la fin du XVI^e siècle, les Européens les trouvent en grand nombre au Cambodge, auprès des réfugiés chams. Au siècle suivant, un prince cambodgien, Râma l'Apostat, embrassa même leur foi, après qu'ils l'eurent aidé à conquérir le trône.

Les Chams sont aujourd'hui plus nombreux au Cambodge que sur le sol de leur ancienne patrie : ils s'y montrent assez bons musulmans et ont perdu le souvenir du brahmanisme. Ils appartiendraient donc à l'étude générale de l'Islamisme en Extrême-Orient plutôt qu'aux cultes indochinois : on se contentera ici de renvoyer à M. Cabaton [87 et 88].

La majeure partie des Chams de l'Annam sont au contraire « brahmanistes », c'est-à-dire qu'ils rendent un culte aux idoles des vieux temples, mais sans plus rien savoir des traditions indiennes. Un islamisme dégénéré vit côte à côte avec ces cultes : ils se font des emprunts réciproques. Les musulmans se nomment *cham asalam*, Chams de l'Islam, ou *bani*, Fils du Prophète. Les autres Chams sont pour eux les *kaphir*, les Infidèles. Ces « Infidèles » d'ailleurs se désignent eux-mêmes indifféremment par ce nom ou par celui de *cham jât*, Chams « de race ».

Les *bani* ont des mosquées (*mögik*) qui ne sont que de pauvres paillettes. Les noms des prêtres offrent un singulier mélange d'arabe et de sanscrit. Leur chef spirituel, *ông gru* (sanscrit *guru*, précepteur, maître), est un *imon* (imâm) élu par ses pairs, les ministres officiants. Le « lecteur », *khatib* en arabe, est le *katip* et le muezzin se nomme *mödlin*. Tous ont la tête rasée, sont vêtus de blanc et se coiffent d'un épais turban, dont les franges et les garnitures rouges, vertes, or ou marron diffèrent selon les grades.

Chaque vendredi les fidèles se réunissent à la mosquée et le *katip* lit le Coran; les imâms font de longues prosternations, en se tournant vers la Mecque : c'est le *nap jumat*, la « Célébration du vendredi » que clôt un banquet. L'observance du Ramadân (*ramövan* ou *bulan ök*, le mois de jeûne) se réduit pour les laïques à trois jours d'abstinence. Les imâms au contraire passent ce mois tout entier enfermés dans la *mögik*. La circoncision, qui se pratique vers l'âge de quinze ans, est seulement simulée, le *gru* ne s'armant que d'un couteau de bois. Pour les filles, on entoure d'un certain faste la Déclaration de nubilité (*karüh*).

Plus étrangères encore à la pure tradition islamique, les fêtes domes-

tiques, les *rijâ*, ont pour principal officiant une femme, choisie généralement parmi les dames âgées de la famille et qui porte elle-même le nom de *rijâ*. Danses, chants et offrandes se font dans un vaste hangar provisoire tendu de blanc. La *rijâ* danse devant un autel où sont placés des plateaux à pied portant de hauts édifices de feuilles de bétel et de fleurs. Au cours de la cérémonie on voit notamment un bateau en miniature qui s'en vient demander un tribut au nom du *roi de Java*; le nom est répété plusieurs fois dans les récitations rituelles. Cette fête se célèbre au 9^e mois cham (décembre-janvier) : c'est là la grande *rijâ* (*rijâ praung*). Les dispositions essentielles s'en retrouvent dans de petites *rijâ* auxquelles on procède quand on veut obtenir une guérison, ou chasser les mauvais esprits qui se sont emparés d'une personne. Un des traits les plus remarquables est le rôle joué par une escarpolette, sur laquelle l'officiante se balance, et qui semble un emprunt fait aux rituels brahmaniques. D'ailleurs « quoique le nom d'Allah soit prononcé au début de cette longue cérémonie coupée de nombreux festins, on y invoque les esprits des monts et des bois, les âmes des parents défunts, les *esprits d'outre-mer...* » [88, p. 151]. Ces données ne sont pas d'interprétation aisée et recouvrent certainement un fond de pratiques animistes.

Les musulmans de l'Annam conservent des fragments du Coran, en arabe incorrect mêlé de commentaires chams. Leur courte théologie est contaminée de traditions non islamiques. Le texte essentiel est une cosmogonie qu'on a mise en préface à la Chronique royale : du Dieu incréé, Avlvahuk (c'est l'arabe Allah vocalisé), naquirent Allah, Mahomet et Gabriel (Jibraïl, en cham Jibirael), puis Eve et Adam. Avlvahuk suscita un Signe magique, dont il fit deux parts : l'une est le Ciel, l'autre la Terre, « qui produisirent (à leur tour et séparément) le soleil et la lune ». Dieu fit une conque sacrée. Gabriel en y soufflant créa le *Pô Debata Svor*, qui, de même, fit surgir le prophète Abraham. Au son de la conque naquirent successivement les instruments rituels, toutes les créatures et les phénomènes naturels [93, VII, p. 321-339].

On remarquera que l'un de ces dieux ou de ces prophètes porte un nom sanscrit : *debata* est *devatâ* « divinité » et l'on explique ordinairement *svor* par *svarga* « ciel » — d'où l'on tire *svargadevatâ* « dieu du ciel ».

L'élément hindouiste tient une place beaucoup plus grande dans un

second texte retrouvé par le P. Durand [93, VII] où le Créateur n'est autre que la déesse *Pô Nögar* « la Déesse du Royaume » sous la forme d'un *nâga* (serpent). Une trinité de dieux en procède : *Uvlvah* (Allah), *Pô Debata Svor* et *Pô yang Amö*, qui parachevèrent la création. On a donc tout un collège de démiurges, pris tour à tour comme dieux suprêmes. La confusion est accrue par l'imprécision des noms donnés aux divinités qui semblent procéder de l'hindouisme, *Pô yang Amö*, le Seigneur dieu Père, et, dans d'autres légendes, *Pô yang Pô*, le Seigneur dieu Souverain, créateur de tous les dieux. Les Chams eux-mêmes sont ici d'un faible secours et ne savent guère départager ces divinités concurrentes. Il importe toutefois de noter que les deux religions admettent dans leurs pratiques rituelles une séparation mieux tranchée et que le culte ne s'embarrasse pas du syncrétisme des cosmogonies. En fait on n'invoque à la mosquée que le Dieu et les Prophètes de l'Islam, comme dans les temples les seuls dieux du panthéon brahmanique, sous leurs divers déguisements.

BRAHMANISME ET CULTES POPULAIRES

On a vu que la religion des « brahmanistes » modernes procède en partie de l'hindouisme et de ses apothéoses. Dans les lingas et dans les idoles qu'ils conservent, les Chams ne voient plus que des dieux locaux, leurs anciens rois, ou de grands personnages divinisés. Par quelques traits de leur légende plusieurs de ces nouveaux venus laissent cependant transparaître le dieu indien qu'ils cachent : *yang In*, notamment, est *Indra* (cf. Littérature chame, *infra*).

Les prêtres, qui portent le nom de *baçaih* (cf. pâli : *upajjhâya*) forment une caste (*bangçâ*, sanscrit : *vamça*) dont les chefs sont aujourd'hui les trois *pô âdhya* (sanscrit : *âdya*, premier), ministres officiants des trois dieux principaux : *Pô Inö Nögar*, la Déesse Mère du Royaume, ancienne divinité chame que l'hindouisme semble avoir assimilée jadis à *Umâ*, l'épouse de *Çiva*, — *Pô Klaung Garai*, roi légendaire que l'on adore dans le linga d'un temple encore debout auprès de *Phanrang* — et *Pô Romé*, prince divinisé, dont le temple s'élève à quelques kilomètres du précédent.

Les *baçaih* sont vêtus de blanc et coiffés d'un turban blanc sans franges qu'ils remplacent pour officier par une mitre blanche à dessins

bleus et rouges. Ils ne portent pas le cordon brahmanique. Les sacrificateurs qui ont la garde des temples se nomment *camnei*, mot où l'on a voulu voir le sanscrit *çramana* « moine bouddhiste ». Enfin le *kathar*, auxiliaire obligé de toute cérémonie, est le chanteur sacré : il s'accompagne sur un violon à deux cordes (*kuni kura*) dont la boîte est une carapace de tortue.

Le culte garde quelques traces des pratiques anciennes. La plus remarquable est le geste purificateur du prêtre qui, au moment de présenter l'offrande au dieu, touche avec le pouce la base et les phalanges des autres doigts en prononçant à chaque attouchement une syllabe de l'invocation çivaïte : [om] *namah çivâya* « Adoration à Çiva ! ». Les *baçaih* se transmettent des prières, dont le sanscrit corrompu est pour eux lettre close, mais où reviennent constamment les noms des dieux de l'Inde, et surtout ceux de Çiva et d'Umâ réunis : *om çibhome*, *om çipome* (sanscrit : *çivome* = Çiva + Umâ, avec une désinence de duel).

Le fonds de la religion actuelle est constitué par un recueil d'hymnes, en cham, d'une langue difficile. Ce sont les fragments de récitatifs qui paraissent avoir jadis accompagné quelques représentations scéniques de la vie des dieux, ou des héros divinisés. Chacun de ceux-ci a son temple, où un culte particulier lui est rendu par les habitants d'une aire circonvoisine, qui est comme son apanage; l'esprit des ancêtres des ressortissants assiste à leurs côtés aux grandes fêtes annuelles, le *bong katè* (en septembre-octobre) et le *bong Cabur* (en janvier-février). De telles formes conservent peut-être, sous les emprunts faits à l'hindouisme, quelque chose des traditions proprement indochinoises : elles ont des affinités avec les cultes secrets du *dinh* annamite (cf. supra p. 142 sq.). On évoque les Ancêtres, à l'entrée du temple ou au pied de la colline qu'il couronne, avant que les fidèles ne montent vers leur dieu. On apporte des habits d'apparat, qu'ils revêtent pour aller les premiers au sanctuaire annoncer l'approche de leurs descendants. Quel que soit le dieu que l'on vient ainsi adorer, des offrandes sont préparées pour toutes les divinités, dont tous les hymnes sont chantés. Les plateaux sont disposés sur deux files, munis chacun d'une bougie allumée et chargés de mets : on en ajoute un pour les Ancêtres. Dans les grands temples le dieu, statue ou linga, est habillé, lavé, et l'on procède à son repas. Le *pô âdhya* lui présente les aliments, et l'on verse de l'alcool sur lui.

Les sacrifices que l'on fait dans les maisons sont plus modestes : ils comportent cependant l'offrande à tous les dieux et aux Ancêtres, et la récitation des hymnes. Chaque plateau est voué à une divinité particulière : *Pô Inô Nôgar*, *Pô Klaung Garai*, etc. On reconnaît parmi elles *Indra* (*yang In*) : ce sont sans doute là les restes du panthéon hindouiste.

A ces survivances d'emprunt se mêle un ensemble de pratiques dont plusieurs se retrouvent chez les sauvages de l'arrière-pays, et qui semblent indigènes. L'officiant principal de toutes les cérémonies, même de celles que l'on célèbre aux anciens temples, est aujourd'hui une pythonisse, la *pajau*, qui danse devant le dieu et le reçoit en elle. Cette possession se traduit ordinairement par un simple tressaillement ou par quelques sanglots : la prêtresse rend alors ses oracles. Mais la *pajau* est mieux qu'une danseuse inspirée : elle préside, au début du sacrifice, à l'évocation des dieux, en versant une libation d'alcool à chaque nom nouveau que chante le *kathar*, ou le *môdvôn*. Celui-ci, l'aide de la *pajau* qu'il suit partout, est un chanteur, comme le *kathar*, mais qui s'accompagne sur un tambourin, le *baraông*, où les temps forts et faibles se marquent par un coup de la paume ou du bout des doigts joints. La *pajau* et le *môdvôn* n'appartiennent pas à la caste sacerdotale. Il suffit pour être *pajau* de n'être point en puissance de mari, et d'avoir été élue, au cours d'une séance d'inspiration, par une *pajau* dont, à sa mort, on reprend l'office. Il suffit pour devenir *môdvôn* qu'un *môdvôn* en exercice initie le postulant et qu'on offre un sacrifice aux Mânes et aux dieux. Le *môdvôn* est, à son compte, devin et guérisseur; s'il ne joue qu'un rôle effacé dans les grands sacrifices, il est, avec sa *pajau*, un acteur essentiel des cultes domestiques.

Si les hani enterrent simplement leurs morts, le rituel funéraire des Chams *jât* est compliqué. Le mort d'abord exposé sur un catafalque, plusieurs jours, voire plusieurs mois, est ensuite solennellement porté au champ du bûcher, où il est incinéré après un dernier repas : quelques grains de riz que l'on introduit dans sa bouche. Pendant que le corps se consume, on retire la tête, on brise le front et l'on prend neuf éclats de l'os frontal : ce sont là les *os nobles* où subsiste l'âme du défunt. La tête est ensuite rendue aux flammes. On met les os nobles dans une petite boîte (*klaung*), jadis d'or ou d'argent, qu'on enterre en secret au pied d'un arbre. A chaque anniversaire, pendant sept ans, on la décou-

vre et on l'apporte à la maison, où se célèbre un sacrifice aux mânes. Au bout de sept ans le *klaung* est inhumé définitivement dans un petit enclos, à proximité de la meilleure rizière de la famille (ou, faute d'une rizière, dans les bois); ces sépultures sont marquées par des pierres dressées (*kut*) jadis fort ornées, où l'on sculptait même un visage et le buste en haut relief, mais qui aujourd'hui sont plus simples et unies.

Les mânes (*atuv*) sont rituellement des membres actifs de la famille et se joignent, comme on l'a vu, à leurs descendants pour rendre un culte aux dieux, en même temps qu'ils sont eux-mêmes rangés à la suite des dieux. Les enfants mort-nés ou morts en bas âge ne sont pas incinérés. On semble croire qu'ils se dissolvent dans la terre, sans rien laisser de leur petit être. Mais il en est dont l'esprit malin subsiste. Ce sont les *prauk* (nom cham de l'écreuil), auxquels on attribue les maladies qui désolent leur famille : c'est même à ce signe qu'on les connaît. Un devin consulté annonce que tel petit défunt s'est fait *prauk* et demande qu'on lui rende un culte, si l'on veut que le patient guérisse.

RITES AGRAIRES

Le rituel agraire des Chams ne porte les traces d'aucune influence brahmanique. Il nous garde des traditions qui paraissent avoir été communes aux différents peuples de l'Indochine ancienne. La conception fondamentale en est que le sol n'appartient pas à qui le cultive, mais à des divinités obscures, Serpents, Génies du Sol, Esprits de la forêt, auxquelles les religions savantes ont donné plus tard des noms et d'autres attributions. Les sauvages ont des rites du défrichement où cette notion apparaît, et, dans les pays les plus avancés, le premier labour annuel est toujours une désacralisation : c'est au Souverain qu'en incombe la charge. Il est d'ailleurs impossible de tracer un tableau d'ensemble, les religions des sauvages et des demi-civilisés nous restant mal connues, malgré quelques monographies excellentes. Chez les Chams on commence le labour par un champ consacré, *hamû can-rauv*, après un sacrifice au Dieu du sol. Certains champs doivent être attaqués en secret : on n'ouvre que quelques sillons, et le propriétaire joue l'étonnement quand il vient et les voit. On parfait alors l'ouvrage. C'est ce qu'on nomme *hamû klaik lavak*, les champs de furtif labour. Les fêtes des semailles et de la moisson ne sont plus que de petits sacri-

fices d'un médiocre intérêt; mais, tous les sept ans, on célèbre encore le rite capital des anciennes religions agraires, l'immolation du buffle (*ngap kubav*) : il dut jadis être annuel. On y recourt quelquefois pour obtenir la guérison d'un malade dont on désespère : c'est un trait commun dans ces pays que de voir détourner à de telles fins un rite essentiellement agraire.

Ce sacrifice a été observé chez les Bahnars, chez les Rôngao, au Cambodge, et M. Przulski a donné une remarquable interprétation de coutumes analogues, relevées dans l'Inde (1). Faute de pouvoir traiter ici des religions dont il est comme le couronnement, on peut du moins les illustrer en décrivant brièvement les faits chams. Une paillette (*kajang*), orientée vers l'Ouest, est élevée sur un terrain nu, auprès d'un ruisseau. Devant elle, on creuse une fosse (*labang*), rectangulaire environ 1 m. × 0 m. 50 × 0 m. 75), et l'on dresse un grand poteau (*gang*), haut de deux mètres. Au lever du soleil, le buffle y est conduit. Tous les hommes du village s'élancent sur lui, le terrassent et le lient, en criant : « Saisissez-le! Attachez-le! Au poteau! ». On traîne la bête près de la fosse, on enlève le poteau et on le couche sur elle. Un *baçaih* scie lentement, avec un sabre, son cou que l'on maintient au-dessus du trou. Le flot du sang jaillit sur un grand bouquet de branches vertes que présente le *baçaih*, puis tombe dans une cuvette. Après les derniers soubresauts, on traîne le buffle mort à quelques pas de la fosse, sur une couche de feuilles vertes. Le sacrificateur coupe les liens avec son sabre. Il s'interrompt à maintes reprises pour s'essuyer les yeux et gémir. La bête dépouillée et dépecée est bouillie dans de grands chaudrons où l'on verse aussi le sang recueilli. Les feuilles et les branches ensanglantées sont jetées dans la fosse avec les débris des liens. Le sacrificateur reçoit pour sa part la tête intacte, qu'il emportera. Jusqu'à la fin de la cérémonie, on la dépose devant le plus grand pilier de la façade ouest du *kajang*, où se fait, vers midi, un grand festin. Platées sur platées, cinq prêtres, représentant les dieux, dévorent la viande du buffle devant le village attentif. Plus ils mangent, plus la prochaine récolte doit être bonne, plus grande la prospérité du pays : ces influences heureuses guériront du même coup les malades.

Le buffle est offert aux dieux en échange des moissons, le sang versé sur les feuillages appelle, par magie sympathique, la pluie sur les

1. J. PRZYLUSKI, *Le Concile de Râjagra*. Buddhica, Mémoires, t. II, p. 251 sq.

champs et plus la bête saigne, mieux vaudra l'année; ce sont bien la les données essentielles des cultes observés jusque dans l'Inde. Enfin la scène violente du début, les pleurs du prêtre sur la victime « qu'il considère comme son fils » (*lijang anök drei*), donnent à croire que celle-ci a pu être jadis, comme dans l'Inde, une victime humaine.

Paul Mus,

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

BIBLIOGRAPHIE

1. H. CORDIER. *Bibliotheca Indosinica*. Indochine française. Religion. Ouvrages divers, col. 1887-1892 (T. III), 2937-2938 (T. IV).
2. P. BOUDET et R. BOURGEOIS. *Bibliographie de l'Indochine française* (1923-1926). Religions, p. 217-219.

RELIGIONS DES ANNAMITES

3. H. CORDIER. *Bibliotheca Indosinica*, T. IV. Indochine Française. Mœurs et coutumes, col. 2389-2395. Funérailles, 2397-2398. Fêtes diverses, 2398-2399. Culte des Ancêtres, 2399-2400. Superstitions, 2400-2406.
4. *Bulletin des Amis du Vieux Hué, passim*; notamment : BONHOMME, 1915, p. 173-192, 251-286, 429-448; CADIÈRE, 1914, p. 147-162; 1915, p. 305-318; DAO-THAI-HANH, 1914, p. 163-182, 234-249; 1915, p. 453-455; DÉLÉTIE, 1915, p. 357-360; 924, p. 333-342.
5. A+B [le P. SOUVIGNET]. *Variétés tonkinoises*, Hanoi, Schneider, 1903, p. 239-324.
6. S. BARON, *Description du Royaume de Tonkin*, trad. Deseille, Revue Indochinoise, 1914-1915, coutumes religieuses, 1915, 1^{er} semestre, p. 294-301, 443-454.
7. A. BONIFACY. *Les Génies thériomorphes du xá de Huóng-thuong*. B.E.F.E.O., X.
8. — *Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin*, Ibid., XIV, v.
9. — *Recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin*, 3^e série, Ibid., XVIII, v.
10. — *Les génies du temple de Thé-loc*, Ibid., X.
11. BOUINAIS et A. PAULUS. *Le Culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au Culte des Ancêtres dans l'Antiquité occidentale*. Paris, Leroux, 1893. Bibl. de vulg. du Mus. Guimet, vol. VI.
12. L. CADIÈRE. *Les Religions de l'Annam*. Recherches de science religieuse, 1903.

13. — *Philosophie populaire annamite. Cosmologie*. Anthropos, t. II, 1907, et Revue Indochinoise, 1909, 2^e semestre.
14. — *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam*. Anthropos, V, 1910, et Revue Indochinoise, 1912, 1^{er} semestre.
15. — *Le sacrifice de Nam-giao*. B.A.V.H., 1915.
16. — *Anthropologie populaire annamite*. B.E.F.E.O., XV, n° 1.
17. — *Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué*. I. Le culte des arbres, Ibid., XVIII, n° 7. II. Le culte des pierres, Ibid., XIX, n° 2.
18. — *Religions annamites et non-annamites dans : Un empire colonial français, l'Indochine*, ouvrage publié sous la direction de M. G. MASPERO, t. I, Paris, Van Oest, 1929, p. 275-296.
19. — *La famille et la religion en pays annamite*. B.A.H.V., 1930.
20. G. COULET. *Cultes et Religions de l'Indochine annamite*, Saigon, 1929.
21. P. DEMIÉVILLE. *Les chansons du Che-king au Tonkin* dans *Mélanges Kano*, p. 5-11.
22. E. DIGUET. *Les Annamites*, Paris, Challamel, 1906. Les idées religieuses des Annamites, p. 207-360.
23. G. DUMOUTIER. *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites*. Paris, Leroux, 1891. Bibl. de vulg. du Musée Guimet, vol. IV.
24. — *Une fête religieuse annamite au village de Phù-dông (Tonkin)*. Revue Hist. des Rel., T. 28, 1893.
25. — *Etudes d'Ethnographie religieuse annamite. Sorcellerie et divination*. Actes du XI^e Congrès des Orientalistes, Paris, 1897, 2^e section, p. 275-409.
26. — *Le Rituel funéraire des Annamites. Etudes d'ethnographie religieuse*. Hanoi, F.-H. Schneider, 1904.
27. — *Les cultes annamites*. Rev. Indochinoise, 1905 (publié par Cl.-E. Maître).
28. — *Le clergé et les temples bouddhiques au Tonkin*. Ibid., 1913, 2^e semestre.
29. — *Le manuel du noviciat des bonzes annamites*. Ibid., 1913, 2^e semestre.
30. — *La Géomancie chez les Annamites*. Ibid., 1914, 1^{er} semestre.
31. P. GIRAN. *Magie et Religion annamites*. Paris, Challamel, 1912. Cf. J. Przyłuski, B.E.F.E.O., XIII, VII, p. 1-5.
32. A. LANDES. *Notes sur les mœurs et les superstitions populaires des Annamites*. Excursions et Reconnaissances, n° 6, 7, 8, 11, 15, Saigon, 1880-1883.
33. E. C. LESSERTEUR. *Rituel domestique pour les funérailles en Annam* (Revue française, 1885).
34. LÉ-VAN-PHAT. [La Vie d'un Annamite.] *Croyances diverses*. Bull. Soc. Etudes indo-ch., n° 54, 1908.
35. NGUYEN-VAN-KHOAN. *Le Dinh et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin*, B.E.F.E.O., XXX, 1-2.
36. J. PRZYŁUSKI. *Note sur le culte des arbres au Tonkin*, B.E.F.E.O., IX, p. 757-764.
37. — *Les rites du Dong-tho, Contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin*, Ibid., X, p. 339-347.
38. — *L'or et ses pouvoirs magiques. Etude de Folklore annamite*. Ibid., XIV, v.
39. E. TAVERNIER. *Le Culte des Ancêtres*, Bull. Soc. Etudes indo-ch., N. S., n° 1 (1926).

40. TRAN-VAN-GIAP. B.E.F.E.O., XXX, 1-2, p. 151-155. C. R. de [Anonyme] *Phat-giao Nam lai khao*, Recherches sur l'introduction du Bouddhisme en Annam, *Nam Phong tap-chi*, n° 128, avril 1928.
41. B. VACHET. *Mémoire de Bénigne Vachet sur la Cochinchine*, publié par M. L. CADIERE, B. C. A. I., 1913, 1^{re} livraison, *Religion*, p. 43-63.

RELIGIONS INDIENNES DE L'INDOCHINE

42. A. BARTH et A. BERGAIGNE. *Inscriptions sanscrites de Campá et du Cambodge*. Notices et extraits des Manuscrits publiés par l'Institut national de France, t. XXVII, Paris, 1885-1893, passim.
43. F. D. K. BOSCH. *Het Lingga-Helligdom van Dinaja*, Tijdschrift voor Indische Taal— Land— en Volkenkunde u. d. h. k. Bataviaasch Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen, Deel LXIV, 1924.
44. G. CÆDÈS. *Religions indiennes du Cambodge et du Laos dans : Un empire colonial français, l'Indochine*, ouvrage publié sous la direction de M. G. MASPERO, t. I, Paris, Van Oest, 1920, p. 257-273.
45. — *Les Inscriptions malaises de Çrivijaya*, B.E.F.E.O., XXX, 1-2.
46. L. FINOT. *Notes d'épigraphie indochinoise*, B.E.F.E.O., I-IV, passim.
47. — *Lokeçvara en Indochine*, Etudes Asiatiques publiées à l'occasion du 25^e anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, Van Oest, 1925, t. I.
48. — *Les origines de la colonisation indienne en Indochine*, B.E.F.E.O., XII, n° 8.
49. P. PELLLOT. *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle*, B.E.F.E.O., IV.
50. YI-TSING. *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*. Trad. Ed. Chavannes, Paris, Leroux, 1894.
51. — *A record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago* (A. D. 671-695), translated by J. Takakusu, Oxford, 1896.

CAMBODGE

52. H. CORDIER. *Bibliotheca Indosinica*, t. IV, Indochine Française, Cambodge. Religion. Bouddhisme et Religions indigènes, col. 2725-2730.
53. NGUYEN-VAN-TO. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Index général*. Cambodge. Iconographie, religion, p. 38. Bouddhisme au Cambodge, p. 26. Brahmanisme au Cambodge, p. 29.
54. E. AYMONIER. *Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens*. Excursions et Reconnaissances, XVI, Saïgon, 1883.
55. P. C. BAGCHI. *On some Tântrik texts studied in Ancient Kambuja*. Indian Historical Quarterly, vol. V et VI, Calcutta, 1929-1930.
56. A. CABATON. *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics : Cambodia*.
57. B. R. CHATTERJI. *Indian Cultural Influence in Cambodia*, Calcutta, 1928.
58. G. CÆDÈS. *Etudes Cambodgiennes*, B.E.F.E.O., XI-XXIX.
59. — *La stèle de Ta Prohm*. Ibid., VI.
60. — *La stèle de Tep Pranam*. J. A., mars-avril 1908; note additionnelle, septembre-octobre 1908.
61. — *Les inscriptions de Bat Cum*, Ibid., septembre-octobre 1908, et note additionnelle, mai-juin 1909.

62. — *L'apothéose au Cambodge*, B.C.A.I., 1911, 1^{re} livraison.
63. — *Les bas-reliefs d'Angkor Vat*, Ibid., 2^e livraison.
64. — *Les inscriptions du Bayon*, Ibid., 1913, 2^e livraison.
65. — *Note sur l'iconographie de Ben Mala*, B.E.F.E.O., XIII, 2.
66. — *Note sur une statuette cambodgienne de la Prajñaparamitá*, B.E.F.E.O., XX, 4.
67. L. FINOT. *Sur quelques traditions indochinoises*, B.C.A.I., 1911, 1^{re} livr.
68. — *Deux bas-reliefs d'Angkor-Vat*, Ibid., 1912, 2^e livraison.
69. — *Inscriptions d'Angkor*, B.E.F.E.O., XXV, n° 3 et 4.
70. — *Dharmaçalas au Cambodge*, Ibid., XXV, n° 3 et 4.
71. L. FINOT, H. PARMENTIER, V. GOLOUBEV. *Le Temple d'Içvarapura*. Paris, Van Oest, 1926 (Mémoires Archéologiques de l'E. F. E. O., tome I).
72. Adh. LECLÈRE. *Le Bouddhisme au Cambodge*. Paris, 1899.
73. — *La Crémation et les rites funéraires au Cambodge*. Hanoi, 1906.
74. — *Les livres sacrés au Cambodge*, 1^{re} partie. Paris, Leroux, 1906, Bibl. d'Etudes du Musée Guimet, vol. XX.
75. — *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*. Paris, Leroux, 1916. Bibl. de vulg. du Musée Guimet, vol. XLII.
76. J. MOURA. *Le Royaume du Cambodge*. Paris, Leroux, 1883. Religions et superstitions, t. I, p. 153-219.
77. P. PELLLOT. *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, par Tcheou Ta-kouan, traduits et annotés par M. P. Pelliot, B.E.F.E.O., II.
78. — *Le Fou-nan*, Ibid., III.
79. J. PRZYLUCKI. *La Légende de Râma dans les bas-reliefs d'Angkor Vat*. Arts et Archéologie khmers, t. I (1921-23), fasc. 4.
80. — *La Légende de Krishna dans les bas-reliefs d'Angkor Vat*. Revue des Arts Asiatiques, t. V, n° 2, Paris, 1928.
81. E. SENART. *Une inscription bouddhique du Cambodge*. Revue archéologique, mars-avril 1883.

CHAMPA

82. H. CORDIER. *Bibliotheca Indosinica*, T. IV, Indochine française. Tchampa, Religion, col. 2819-2822.
83. NGUYEN-VAN-TO. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Index général*. Champa : iconographie, religion, p. 39. Bouddhisme au Champa, p. 26. Brahmanisme au Champa, p. 29.
84. E. AYMONIER. *Les Tchames et leurs religions*. Paris, Leroux, 1891.
85. A. BERGAIGNE. *L'ancien royaume de Campá dans l'Indochine d'après les inscriptions*. Journal Asiatique, janvier 1888, Religions, p. 64-70.
86. A. CABATON. *Nouvelles recherches sur les Chams*. Paris, 1901. Public. de l'E. F. E. O., vol. II.
87. — *Note sur l'Islam dans l'Indochine française*. Rev. du Monde Musulman, t. I.
88. — *Les Chams musulmans dans l'Indochine française*, Ibid., t. II.
89. — *Hastings' Encyclopædia of Religion and Ethics : Chams*.
90. E.-M. DURAND. *Les Chams Bani*, B.E.F.E.O., III, p. 54-62.
91. — *Notes sur une crémation chez les Chams*, Ibid., III, p. 447-459.
92. — *Le Temple de Po Romé à Phan-rang*, Ibid., III, p. 597-603.

93. — *Notes sur les Chams*, Ibid., V, p. 368-286; VI, p. 279-289; VII, p. 313-355; XII, IV, p. 1-35.
94. L. FINOT. *La religion des Chams d'après les monuments*, B.E.F.E.O., I, 1901.
95. J. LEUBA. *Un royaume disparu. Les Chams et leur Art*, Paris, Van Oest, 1923, p. 37-69 et 138-183.
96. R. C. MAJUMDAR. *Ancient Indian Colonies in the Far East*, vol. I, Champa (Greater India Society publication n° 1). Lahore, 1927, p. 167-213.
97. — H. MASPERO. *La prière du bain des statues divines chez les Cam*, B.E.F.E.O., XIX, n° 5.
98. P. MUS. *Deux légendes Chames*, B.E.F.E.O., XXX, n° 3-4.
99. — A. SALLET. *Les souvenirs chams dans le Folklore indo-chinois*, B.A.V.H., 1923.
100. *La légende de Thièn-Y-A-Na*, Extrême-Asie, juillet 1926, avril 1930.

LAOS

101. H. CORDIER. *Bibliotheca Indostnica*, T. I, Laos, Religion, col. 1041-1042.
102. A. CABATON. *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics : Laos*.
103. G. CÈDÈS. *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*, B.E.F.E.O., XXV, n° 1-2.
104. L. FINOT. *Recherches sur la littérature laotienne*, B.E.F.E.O., XVII, n° 5.

PEUPLES SAUVAGES

105. J. KEMLIN. *Alliances chez les Reungao*, B.E.F.E.O., XVII, n° 4.
106. — *Les songes et leur interprétation chez les Reungao*, Ibid., X.
107. — *Rites agraires des Reungao*, Ibid., IX et X.

LES LITTÉRATURES DE L'INDOCHINE

LITTÉRATURE ANNAMITE

La littérature annamite — comme d'ailleurs toutes les autres manifestations de l'activité mentale du pays — est fortement marquée par des influences diverses. En gros, elle est divisée en deux courants. L'un est le placage chinois. L'autre, le fonds local. Mais le sort respectif de ces deux tendances est bien différent; instinctivement, les classes instruites du pays ne veulent voir de « littérature » que la littérature à la chinoise. L'autre est amusement de lettré, aimé, sans doute, mais considéré comme peu sérieux et, pour tout dire, un peu méprisé. On s'y livre avec passion, mais en privé. C'est un jeu à qui l'on fait la place très grande, sans en guère parler dans la vie extérieure. A celle-là, on réserve la littérature moralisante et compassée, celle que les Annamites, épris de respectabilité et d'encadrement social, ont reçue de la Chine : dociles élèves, désireux de donner la preuve de leur bonne éducation et de leur parfaite compréhension des décalogues et des tabous du Confucéisme officiel. Elle a été soutenue et encouragée par toutes les dynasties. On en a fait, en quelque sorte, le gage suprême qui pouvait être fourni de l'imitation parfaite et vraiment compréhensive du grand pays civilisateur. L'influence de ce dernier, après avoir fermenté souterrainement, pour ainsi dire, du 1^{er} siècle avant l'ère au 1^{er} après, s'est dégagée de la partie liée qu'elle avait eue jusqu'alors avec le Bouddhisme, a instauré une doctrine d'Etat, établi les cadres d'un enseignement égalisateur et duré jusqu'à nos jours. Cette œuvre fut mise sur pied pour la première fois par les Ly : Ly thanh tôn, au 1^{er} siècle, établit le premier « Temple de la Littérature », le Van-Miêu de Thang-Long. En 1311, le règlement des examens littéraires est promulgué.