

-SEPTIÈME ANNÉE

TOME XVII, n° 3

Prix : 7 francs.

BULLETIN
DE
'Ecole Française
D'EXTRÊME-ORIENT

—(18001)—

HĀRĪTĪ, LA MÈRE-DE-DÉMONS

Par NOËL PERI.

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



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

—
1917

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Les volumes parus sont mis en vente au prix de 30 francs, pour les années 1901-1910 (tomes I-X) et de 25 francs pour les années suivantes. Toutefois les tomes I et III (1901 et 1903) ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple antérieur à l'année 1912 est vendu 7 fr. 50; chaque numéro double 15 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Ce tarif annule les précédents.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Articles parus en 1917.

1. — H. PARMENTIER. — Anciens tombeaux au Tonkin. 3 fr. 00
2. — G. CÆDÈS. — Documents sur la dynastie de Sukhodaya. 2 fr. 50

Articles à paraître en 1917.

- J.-M. KEMLIN. — Des alliances chez les Rongao.
L. FINOT. — Recherches philologiques sur le Laos.
H. PARMENTIER. — Notes sur quelques anciens tambours de bronze
-



HĀRĪTĪ LA MÈRE-DE-DÉMONS.

Par N. PERI,

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

La yakṣiṇī Hārītī ⁽¹⁾ est connue ; on l'a rencontrée dans plusieurs ouvrages, depuis le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, jusqu'au récit de voyage de Yi-tsing, et quelques-uns des textes qui la concernent ont été traduits. Stanislas Julien dans les *Mémoires sur les contrées occidentales*, t. I, p. 120, note, M. Takakusu dans *A Record of the Buddhist religion*, p. 37-38, Beal dans son *Siyu-ki, Buddhist Records of the Western world*, t. I, p. 110, ont successivement traduit un intéressant passage de Yi-tsing qui donne un résumé de la légende et une notion sommaire d'une des formes du culte de Hārītī. M. Nanjō a joint à un article de M. W. Franks, *On some Chinese Rolls with Buddhist legends and representations*, paru dans *Archæologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity, published by the Society of Antiquaries of London*, vol. LIII (1892), p. 239-244, la traduction d'un passage du *Samyukta ratna piṭaka sūtra*, *Tsa pao tsang king* 雜寶藏經, k. 9, donnant la même légende sous une forme un peu plus développée, encore que moins complète. Ce même passage fut traduit à nouveau quelque peu librement par M. Tcheng Keng ainsi que par M. Marcel Huber dans *La légende de Koei tseu mou chen* ⁽²⁾ ; et enfin une traduction plus serrée et plus exacte en a été donnée par M. Chavannes dans le *T'oung pao*, 1904, p. 497 sqq. ⁽³⁾. D'autre part, M. Waddell dans *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, p. 99, sous le titre : *The queen of the Pretas with the fiery mouth*, a fait connaître la forme tibétaine de la

(1) Ce nom est orthographié tantôt Hārītī, tantôt Hārītī. Cf. KERN et NANJIO, *Saddharma-puṇḍarīka*, p. 400. Cette différence pourrait provenir de la diversité des sens attribués à ce nom, « Verte » ou « Ravisseuse ». Ce dernier lui est expressément donné par quelques-uns des textes qu'on trouvera plus loin. C'est ce qui me fait préférer ici la graphie Hārītī.

(2) *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'art*, t. I.

(3) Voir également CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, III, p. 115.

légende de Hārītī ; et en 1912, il a fait paraître dans l'*Asiatic Quarterly Review*, p. 105-160, une étude intitulée *Evolution of the Buddhist Cult, its gods, images and art, a study in buddhist iconography with reference to the Guardian Gods of the world and Hārītī* ; je n'ai pas eu accès à ce dernier article.

Au point de vue de l'iconographie, il faut mentionner les belles études de M. Foucher, *La Madone bouddhique* (1), et *Les images indiennes de la Fortune* (2).

Mon intention n'est pas de revenir sur ces travaux, mais plutôt de les compléter. Quelques intéressants que soient en effet les textes sur lesquels ils portent, ceux-ci sont en nombre très restreint, deux en tout, et fort courts ; et de plus ils paraissent être relativement récents et de seconde main, pour ainsi dire. Le Tripiṭaka chinois en contient plusieurs autres qui semblent plus anciens ou de plus grande importance, passages consacrés à Hārītī dans quelques ouvrages, ou livres entiers exposant sa légende en détail ou la forme tantrique de son culte, et fournissant à ce propos des renseignements iconographiques précis et d'un certain intérêt. C'est de ceux-ci que je voudrais m'occuper ici.

1. — TEXTES ET LÉGENDE

Le plus important de ces textes, tant par son développement que parce qu'il rapporte la forme de la légende de Hārītī de beaucoup la plus répandue, se trouve à la fin du chapitre XXXI de la traduction chinoise du *Samyuktavastu* (3) ; c'est par lui que se termine le premier paragraphe de la septième section de cet ouvrage. Il est placé dans la partie du *Samyuktavastu* consacrée aux bhikṣuṇī, et notamment la fin du neuvième et dernier paragraphe de la sixième section, comme le premier de la septième tout entier, traitent de leurs rapports avec les enfants.

On ne s'étonnera pas de la longueur de ce récit ; selon leur habitude, les Mūla-Sarvāstivādin l'ont développé, étendu, étiré, pourrait-on dire, en tous sens, et l'inconvénient de cette longueur n'est qu'en partie compensé par l'intérêt de certains détails concernant soit les mœurs et coutumes de la région où l'ouvrage fut écrit, soit l'adoption des enfants dans les monastères.

(1) *Monuments et Mémoires* publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. xvii, fasc. 2.

(2) *Mémoires concernant l'Asie orientale*, t. 1.

(3) 根本說一切有部毗奈耶雜事 (Tripiṭaka de Tokyo, XVII [寒] II, p. 52 a. Tripiṭaka de Kyōto, XVIII, VIII, p. 133 b). Je désignerai ces deux éditions respectivement par les sigles TT et TK, les chiffres romains en grandes capitales indiquant la boîte, et ceux en petites capitales, le fascicule.

Voici la stance qui sert de titre à ce paragraphe :

Gupta ⁽¹⁾ demeure avec son fils ;
 la yakṣiṇī ⁽²⁾ de Rājagṛha
 Don d'enfants ; vêtement qu'on attache à leur cou ⁽³⁾ ;
 appel du nom et offrande de nourriture.

Au temps où le Buddha habitait à Rājagṛha, au vihāra du Bois de Bambous, il y avait un génie yakṣa 藥叉神, qui demeurait près d'une montagne située dans l'intérieur de la ville ; il s'appelait Sāta 沙多. Il étendait sa protection sur le grand roi Bimbisāra ⁽⁴⁾, sur la reine, les femmes du roi, les princes, les ministres et tous les hommes. Grâce à sa puissance, le roi et tous les hommes jouissaient tous de la tranquillité. Il faisait pleuvoir au temps voulu ; les plantes produisaient en abondance les fleurs et les fruits ; les sources et les lacs étaient pleins ; il n'y avait pas de famine ; on obtenait aisément ce qu'on demandait. Les ṣramaṇa, les brahmanes, les misérables, les orphelins, les marchands, tous venaient en foule au pays de Magadha ; et ce yakṣa les protégeait tous. Finalement Sāta épousa une femme de son espèce et de sa parenté et habita avec elle. A cette époque, au Nord, dans le pays de Gandhāra, il y avait aussi un yakṣa appelé Pāñcāla 半遮羅 ⁽⁵⁾. Il habitait là, protégeait le pays et lui donnait la tranquillité et l'abondance ; il ne s'élevait aucune difficulté sur les frontières du Magadha [et du Gandhāra]. Ce yakṣa aussi épousa une femme de son espèce et habita avec elle. Dans la suite, une fois, les yakṣa de toutes les régions s'étant réunis en assemblée, ces deux yakṣa eurent occasion de s'exprimer leur sympathie et firent amitié ensemble. Puis après s'être séparés, chacun retourna à sa demeure. Le yakṣa Sāta, prenant les fleurs et les fruits les plus beaux du Magadha, les envoya à Pāñcāla ; et celui-ci envoya à Sāta des fleurs et des fruits que produisait le Nord. Ainsi pendant longtemps ils se témoignèrent leurs sentiments. A l'occasion d'autres réunions, ils renouvelèrent leur amitié. Alors Sāta dit à Pāñcāla : « Comment pourrions-nous faire pour qu'après notre mort nos descendants fassent amitié ensemble et ne soient pas divisés ? » Pāñcāla dit : « Que voilà une bonne parole ! Je suis du même

(1) Nom d'une nonne dont les actions fournissent au Buddha l'occasion de fixer les règles qu'énonce cette section.

(2) 王舍藥叉神. Littéralement on devrait traduire : le, ou les, yakṣa de Rājagṛha ; mais il est possible, et le sujet traité porte à le croire, que le traducteur, dans le but d'arriver à des séries comportant un nombre fixe de caractères, ait supprimé le caractère 女.

(3) Au lieu de 項, il se pourrait qu'il fallût lire 頂. Voir la note 1 à la p. 14.

(4) 影勝大王. La traduction ordinaire de Bimbisāra est 影堅.

(5) Cf. S. Lévi, *Le catalogue des yakṣa dans la Mahāmāyārī*, J. A. 1^{er} semestre 1915, p. 45. Pāñcāla est souvent cité parmi les principaux généraux des yakṣa.

sentiment. » Sāta dit : « Il faut que nous contractions alliance par notre future descendance (1) Dans nos deux familles, si nous engendrons un garçon et une fille, nous les marierons ensemble. » L'autre dit : « Qu'il en soit ainsi. » Peu de temps après la femme de Sāta conçut, et son terme venu, donna le jour à une fille ; celle-ci était très belle et tous ceux qui la voyaient l'aimaient. Au moment de sa naissance, tous les yakṣa firent de grandes réjouissances ; et ses parents lui donnèrent le nom d'Abhirati (2).

Alors Pāñcāla, apprenant la naissance de cette fille, en éprouva une grande joie et pensa : « Le yakṣa Sāta est mon ami ; il a engendré une fille ; il me faut engendrer un garçon. Celle-ci est d'ailleurs ma jeune bru bien aimée. Il faut faire des colliers et des vêtements pour parer son corps. » Il les fit porter, ainsi qu'une lettre dans laquelle il disait : « J'apprends que vous avez engendré une fille ; j'en éprouve une grande joie. Je vous envoie des vêtements [pour elle] ; daignez les accepter. » Sāta ayant reçu cette lettre et cette communication, répondit par une [autre] lettre. Or Pāñcāla ne pensait plus qu'à avoir un fils. Peu de temps après, sa femme conçut, et son terme arrivé, mit au monde un fils. Quand il s'agit de lui donner un nom, comme il était fils de Pāñcāla, on l'appela Pāñcika (3). Alors le yakṣa Sāta ayant appris que Pāñcāla avait engendré un fils, pensa : « Mon ami a engendré un fils ; je ne puis laisser passer ainsi [cette circonstance] ; il faut lui envoyer des vêtements et des ornements pour lui manifester ma joie. C'est lui qui sera le mari de ma fille, il n'y a pas à en douter. » Et il écrivit une lettre disant : « J'apprends que vous avez engendré un fils ; j'en suis très heureux ; je vous envoie quelques vêtements en signe de félicitation ; veuillez les accepter ; qu'ils témoignent de la sincérité de mes sentiments. » Celui-ci ayant vu cette lettre, y répondit par une autre disant : « Voici maintenant réalisés tous les vœux que nous avons formés en faisant amitié ; attendons qu'ils aient grandi et nous ferons le mariage [de nos enfants]. » Alors la femme du yakṣa Sāta fut de nouveau enceinte, et toutes les montagnes en poussèrent des cris semblables à des barrissements d'éléphants. Son terme

(1) 指腹之親, alliance contractée entre enfants à naître.

(2) 歡喜. Je restitue ce nom d'après celui de la terre d'Akṣobhya, traduit 歡喜, et transcrit 阿毗羅提. Cf. 大智度論, k. 75. (TT, XX [往], iv, p. 84 a ; TK, XX, III, p. 428 b). Ce qui me fait préférer cette restitution à Nandā ou à telle autre également admissible en soi (cf. WARRERS, *On Yuan Chwang*, I, p. 216), c'est qu'Abhirati se prête très bien, et mieux que toute autre, au jeu de mots que l'on verra plus loin.

(3) On trouvera plus loin des textes appelant très nettement l'époux de Hariti Pāñcika. Ici toutefois, la transcription 半支迦, dont on trouve des variantes ailleurs, semble ne permettre d'autre restitution que Pāñcika, conforme du reste à *Lalitavistara*, traduction Foucaux, I, p. 177, et à *Divyāvadāna*, XXX, p. 447 : « Pāñcika mahayakshasenaṣpati », à *Mahāvvyūtpatti*, 3379, etc. Au reste rien n'empêche de penser que la forme de ce nom se soit légèrement modifiée suivant les régions et les traditions différentes. Voir aussi à ce sujet S. Lévi, *op. cit.*, p. 71.

arrivé, au moment où elle accoucha, les montagnes poussèrent de nouveaux cris. Tous ses parents tinrent conseil et dirent : « Le jour où cet enfant fut conçu et au moment où il est né, toutes les montagnes ont poussé des cris. Ce fils de Sâta, il faut l'appeler Sâtagiri (1) ».

Lorsqu'il fut grand, son père mourut, et lui-même devint chef de famille. A cette époque Abhirati était grande ; elle dit à son frère cadet : « J'ai envie de parcourir la ville de Râjagṛha, et de prendre et de manger tous les enfants qui y sont nés. » Le frère cadet répondit : « Grande sœur, j'ai entendu dire que notre père a toujours protégé le maître de cette ville et tout son peuple, qu'il leur donnait la tranquillité et éloignait d'eux toutes les afflictions. Moi aussi je veux maintenant [leur] donner ma protection ; c'est là le lieu que je prends sous ma défense. Si quelque autre veut leur nuire, moi je l'en empêcherai et je les protégerai. Mais toi, pourquoi maintenant as-tu conçu ce mauvais dessein ? Abandonne cette pensée. »

Mais, sous l'influence de la force rémanente (2) d'un vœu criminel formé dans une existence antérieure, la yakṣiṇī parla à son frère et lui répéta la même chose qu'auparavant. Le frère comprenant qu'il était impossible de changer les dispositions de sa sœur, pensa : « Je ne suis pas assez fort pour couper court à cette mauvaise pensée. Mais, de son vivant, mon père voulait la donner en mariage. Il me faut maintenant faire ce mariage. » Et il écrivit une lettre au yakṣa Pāñcala, disant : « Ma sœur Abhirati a maintenant atteint l'âge convenable ; il faut nous allier ; hâtez-vous de venir. » Celui-ci ayant reçu cette lettre, vint à Râjagṛha pour faire la cérémonie, fit le mariage et s'en retourna.

(1) 娑多山. Ce nom, dont une moitié est transcrite et l'autre traduite, se retrouve sous cette forme dans la traduction du *Suvarṇa prabhāsa sūtra* par Yi-tsing, k. 9, section 22 諸天樂義護持品 (TT, IV [黃], ix, p. 35 b ; TK, IX, i, p. 36 a 上) ; dans le passage correspondant, de la traduction de Dharmarakṣa, k. 3, section 13 鬼神品 (TT, *ibid.*, p. 56 b ; TK, *ibid.*, p. 57 a 下) il est transcrit 薩多琦梨, ce qui ne laisse aucun doute. Au reste le yakṣa Sâtagiri est suffisamment connu par ailleurs, et nombre d'ouvrages en parlent. Je citerai notamment le *Samyuktāgama 雜阿舍*, k. 50 (TT, XIII [辰], iv, p. 95 b ; TK, XIII, vii, p. 296 a 上 sq.), le *Lien-houa-mien king 蓮華面經*, k. 1 et 2 (TT, XI [盈], x, pp. 109 a et 111 b ; TK, XII, v, pp. 441 a 下 et 443 b 下), la *Mahāmāyūrī* ; pour celle-ci voir S. Lévi, *op. cit.*, p. 53. L'ancienne traduction du *Samyuktāgama*, 別譯雜阿舍經, k. 15 (TT, XIII [辰], v, p. 102 b sq. ; TK, XIII, ix, p. 214 a 上 sq.) le nomme 七岳. Le *Kouan ling king 灌頂經*, k. 4 (TT, XXVII [成], vi, p. 43 b ; TK, IX, ix, p. 848 a 上), lui donne le surnom 字 de Fa-li t'ien 大力天. Cela permettrait peut-être de l'identifier au Li t'ien 力天 ou Pao-li t'ien 寶力天 qui paraît en certaines énumérations des grands yakṣa. Il n'a d'ailleurs aucun rapport avec le personnage nommé Sâtagira dans les Jātaka (Cowell, *The Jātaka*, iv, p. 197), et Sâtagiri d'après le dictionnaire de MONTEN-WILLIAMS.

(2) 習氣力, et plus loin 熏習力.

Un long temps s'était écoulé depuis son retour dans sa ville ; [la jeune femme] et son mari s'aimaient mutuellement. Celle-ci lui tint ce langage : « O bienfaiteur, tu le sais, mon désir est de pouvoir prendre et manger tous les enfants des gens qui sont actuellement à Rājagṛha. » Il répondit : « Bhadrakuhā, c'est là qu'habitent tous les membres de ta famille ; si quelque autre vient pour leur nuire, mon désir est de l'en empêcher. Comment permettre que brusquement, par cruauté, tu conçoives cette mauvaise pensée ? Ne m'en parle plus. » Cela provenait de la force rémanente d'un vœu criminel formé dans une existence antérieure. Elle poussa un cri d'impatience, eut un regard irrité ⁽¹⁾ et resta silencieuse.

Plus tard, elle mit au monde un fils, et à la suite elle en enfanta cinq cents les uns après les autres. Le plus petit s'appelait Priyaṅkara ⁽²⁾. La puissance des cinq cents fils grandit ; leur mère s'appuyait sur leur violence pour commettre des actes mauvais. Son mari avait beau lui faire des remontrances, elle n'écoutait pas ce qu'il disait. Le mari connaissant ses sentiments finit par ne plus rien dire.

(1) 懷瞋. Peut-être faudrait-il lire 瞋 au lieu de 瞋, « elle conçut de l'irritation ».

(2) 愛兒. La phrase 其最小者名曰愛兒 montre bien qu'il s'agit de la traduction d'un nom propre. Le cas est le même pour la phrase 其稚子名曰愛兒 du *Nan hai ki kouei nei fa tchouang*, k. 1, section 9, que M. TAKAKUSU a traduite un peu librement : « One of her own children which she called Her Beloved Child », dans son *Record of the Buddhist Religion*, loc. cit. ; les majuscules indiquent toutefois que l'auteur a voulu marquer qu'il s'agissait là d'un nom propre. On a généralement restitué ce nom en Piṅgala, d'après la transcription 寶伽羅 du *Tsa pao tsang king*. Cette restitution ne paraît pas soutenable en regard des transcriptions données par d'autres ouvrages, que je signalerai plus loin au fur et à mesure de leur apparition, mais que je groupe ici. Tout d'abord, il faut remarquer qu'elle s'accorde mal avec les traductions 愛兒 de Yi-tsing, 可愛 de Huan-tsang dans sa traduction de la *Vibhāṣā*, 愛子 des sūtra tantriques, 愛童子 du *Ta fang houang p'ou-sa tsang Wen-chou-che-li ken pen yi kouei king* 大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經, k. 5, 愛作 du *Fo pen hing king* 佛本行經, particulièrement digne de remarque (作 = kara). C'est en vain qu'elle essaierait de s'appuyer sur la transcription 寶伽羅 de l'ancienne traduction du *Samyuktāgama* ; car à la place de celle-ci la traduction de Guṇavarman porte 畢陵伽, — transcription employée aussi par Buddhavarman et Tao-tai dans leur traduction de la *Vibhāṣā* et répondant au 可愛 de Huan-tsang, — et dans le passage correspondant à celui-ci, le *Samyutta-nikāya* a Piyaṅkara, qui suppose la forme sanskrite Priyaṅkara. Cette dernière est donnée aussi exactement que possible par le *Lien-houan-mien king*, k. 2, qui écrit 必利鹽伽羅. Le grand *Sūtra de la mère Hārīti*, traduit par Amoghavajra, à côté de la traduction 愛子, a les transcriptions 畢哩 (二合) 孕迦 dans le courant du texte, et 畢哩 (二合) 孕迦羅 dans le dernier mantra qu'il cite. Il me semble résulter de tout cela que la véritable forme du nom du dernier-né de Hārīti est Priyaṅkara, forme que quelques transcriptions ont abrégée en Pin-kia-lo. Il existe d'ailleurs un yakṣa Piṅgala, 氷迦 (ou 揭) 羅, 寶誡羅, etc., cité en différents ouvrages, et dont le nom est traduit « roux » 黃赤色, ou « bleu » 蒼色. Il ne paraît pas avoir rien de commun avec le fils de Hārīti.

A cette époque, à Rājagṛha, Abhiratī mangeait les uns après les autres les enfants des habitants [de cette ville], dans les endroits où elle passait. Alors tous ceux qui avaient perdu leurs enfants, dirent au roi : « Tous les enfants de vos serviteurs ont été volés, et nous ne savons pas qui nous a causé ce grand malheur. Notre douleur est extrême ; comment y mettre un terme ? Nous demandons que le roi dans sa bonté fasse faire des recherches. » Le roi donna des ordres dans tous les quartiers de la ville, et fit garder les portes des quatre côtés de la ville par des soldats. Mais les soldats eux-mêmes furent tous enlevés. De jour en jour, on se trouvait moins nombreux et on ne savait ce que les gens devenaient. Les femmes enceintes furent toutes enlevées. On se disposait à s'en aller ailleurs.

En ce temps-là, de grandes calamités commencèrent à se répandre dans Rājagṛha. Tous les princes, les ministres, les gens en charge informèrent le roi à plusieurs reprises que de grandes calamités se produisaient dans le pays, et lui exposèrent les choses en détail. En apprenant cela, le roi fut effrayé ; il fit appeler les devins et leur demanda la raison [de ces malheurs]. Ils répondirent : « Ces calamités sont l'œuvre d'un yakṣa. Il faut sans tarder préparer toutes sortes d'aliments excellents et offrir des sacrifices. » Le roi donna des ordres clairs, les fit publier au son du tambour et fit savoir à tout le peuple : « Tous ceux qui résident actuellement dans mes états, sans distinction d'indigènes ou d'étrangers (1), doivent préparer des aliments, des parfums et des fleurs, nettoyer les rues, les fossés de la ville, les quartiers peuplés, placer des décorations de toutes sortes, [faire entendre] le tambour, de la musique, des chants, des sonnailles et des cloches. [suspendre] des bannières. » Alors les gens de Rājagṛha exécutèrent l'ordre du roi ; chacun s'y employant avec zèle, fournit des aliments, des parfums, des fleurs et autres choses semblables ; on décora les rues comme le Nandavana (2) ; et partout on offrit des sacrifices. Bien qu'on eût pris beaucoup de peine pour fournir à tout cela, cependant les calamités ne cessaient pas. Les souffrances et l'effroi atteignaient des proportions incommensurables.

Alors le génie, 天神, protecteur de Rājagṛha fit savoir à tous en songe : « Vos enfants ont tous été dévorés par la yakṣiṇī Abhiratī. Il vous faut aller à l'endroit où est le Bhagavat ; le Buddha apaisera toutes vos calamités. » Alors tous les gens répondirent au génie : « Celle qui prend nos enfants et s'en repaît est une mauvaise coquine de yakṣiṇī ; pourquoi l'appellez-vous Abhiratī ? » Et tous la nommèrent la yakṣiṇī Hārītī (3). Les gens de Rājagṛha, instruits de cette

(1) 主客, litt. : maîtres et hôtes.

(2) 歡喜園, l'un des jardins d'Indra ; il en sera question plus loin.

(3) Il semble bien qu'ici, au sens de « Verte », qu'on donne le plus souvent à Hārītī, il faille préférer celui de « Rapace, Ravisseuse », que nous verrons du reste donner explicitement ailleurs.

chose, allèrent tous à l'endroit où était le Buddha et adorant ses pieds, dirent : « O Bhagavat, depuis longtemps cette yakṣiṇī Hārītī n'est pas bonne pour les habitants de Rājagṛha. Nous n'avions d'abord aucune mauvaise pensée à son égard ; mais elle a contre nous des sentiments odieusement cruels. Elle enlève tous les enfants que nous avons mis au monde et en fait sa nourriture. Nous vous supplions, ô Bhagavat, d'avoir pitié de nous et de la réduire à l'impuissance. » Le Bhagavat reçut cette demande en silence. Mais eux, comprenant que le Buddha l'avait exaucée, adorèrent devant ses deux pieds, le remercièrent et s'en retournèrent.

Le lendemain, dès l'aurore, le Buddha ayant pris son manteau et son bol, entra dans la ville pour quêter sa nourriture. Ayant quêté suivant l'ordre [des maisons], il revint à l'endroit où il habitait et prit son repas ; après quoi il se rendit à la demeure de la yakṣiṇī Hārītī. A ce moment, la yakṣiṇī était sortie et n'était pas chez elle ; mais le plus petit de ses fils, Priyaṅkara, était demeuré à la maison. Le Bhagavat le recouvrit de son bol (1), et par son pouvoir de Tathāgata, il fit que les frères aînés ne pussent voir leur cadet et que le cadet ne pût voir ses aînés. Alors la yakṣiṇī revint à sa maison. Ne voyant pas son petit enfant, elle fut prise d'un grand trouble et se mit à le chercher partout ; puis elle interrogea ses enfants : « Où est Priyaṅkara ? » Ils répondirent : « Aucun de nous ne l'a vu ». Alors, se frappant la poitrine, versant des larmes de douleur, les lèvres et la bouche sèches et brûlantes, l'esprit troublé et égaré, le cœur déchiré de souffrance, elle se rendit en grande hâte à la cité royale (2), parcourut tous les quartiers, les maisons de plaisance, les chemins ; elle chercha partout dans les jardins, les bois, les lacs, les étangs, les temples des dieux, les chapelles des génies (3), les hôtels (4), les maisons inhabitées, mais elle ne trouva rien. Sa douleur s'accrut et l'affola complètement. Elle se dépouilla de ses vêtements, et se mit à pousser de grands cris en appelant : « Priyaṅkara, où es-tu ? » Enfin elle sortit de la ville et parcourut les villages, cherchant dans les gros hameaux sans rien trouver. Elle alla dans les quatre directions, arriva jusqu'aux quatre océans sans voir nulle part [son fils]. Les cheveux dénoués et laissant voir son corps, elle se roulait à terre, se traînait sur les coudes, marchait sur les genoux, s'accroupissait, s'asseyait. Ainsi elle parcourut successivement tout le Jambudvīpa, les sept montagnes noires, les sept montagnes d'or, les sept montagnes neigeuses, le lac Anavatapta, le

(1) 以鉢覆其上.

(2) Peut-être faut-il lire 王舍城, « la ville de Rājagṛha », au lieu de 王城.

(3) 天廟神堂.

(4) 客舍. Il s'agit évidemment des abris où les voyageurs recevaient l'hospitalité pour une nuit. Le *Che song liu*, k. 12 (TT, XVI [張], III, p. 78 b, 79 a ; TK, XVII, IV, p. 73 a 上) les nomme 佛十德舍 福德舍, et ajoute en note : lieux où l'on loge une fois 一宿處.

Gandhamādana (1) du Jambudvīpa, cherchant partout sans rien trouver. Ses sentiments, sa douleur [étaient tels que] sa gorge ne laissait plus rien passer. Elle alla à l'Est au Videha, à l'Ouest au Godhaniya, au Nord au Kuru; mais nulle part elle ne vit [son fils]. Puis elle alla au Sañjīva, au Kālasūtra, au Saṃghāta, au Rāurava, au Mahārāurava, au Tapanā, au Pratāpana, à l'Avīci, à l'Arbuda, au Nirarbuda, à l'Atata, au Hahava, à l'Ahaha, à l'Utpala, au Padma, au Puṇḍarīka; [elle visita] ainsi les seize grands enfers sans voir [son fils]. Puis elle alla sur la Montagne Merveilleuse (2), monta à la première assise, puis à la seconde, puis à la troisième, dépassa le palais de Vaiçramaṇa deva (3), arriva au sommet de la Montagne Merveilleuse, entra dans le jardin Caitraratha, puis dans les jardins Miçraka, Pāruṣhyaka et Nandana (4) cherchant partout sans

(1) Montagne parfumée, 香辭山.

(2) Le Sumeru.

(3) Le *Dirghāgama*, quatrième varga, 世記經, k. 20 (TT, XII [昃], ix, p. 105 b; TK, XIII, viii, p. 104 b 下), lui attribue trois villes ou châteaux, 城, qu'il nomme: K'o-wei 可畏, T'ien-king 天敬, et Tchong-kouei 衆歸. Ces noms sont transcrits par les autres traductions de ce même varga: par le *Ta lo fan king* 大樓炭經, k. 3, section 8, Cha-mo 沙摩, Po-kia-lo 波迦羅, A-ni-p'an 阿尼槃; par le *K'i che king* 起世經 et le *K'i che yin pen king* 起世因本經, k. 6, section 7, A-teh'a-p'an-to 阿茶槃多, P'i-chō-lo-p'o 毗舍羅婆, K'ie-p'o-po-ti 伽婆鉢帝. Le *Suvarṇa prābhāsa sūtra* ne parle que d'une seule ville, près de laquelle serait aussi la résidence de Śrī-devī; Dharmarakṣa transcrit son nom A-ni mau-t'o 阿尼曼陀 (金光明經, k. 2, section 8); Yi-tsing le traduit Yeou-t'ai 有財 (金光明最勝王經, k. 8, section 17). Cf. aussi 陀羅尼雜集經, k. 10, qui semble s'inspirer du *Suvarṇa prābhāsa sūtra*.

(4) 衆車園, 雜, 歡喜園. Grands parcs d'Indra et des Trayastriṃṣa, situés aux quatre angles de la cité de Sudarṣana. Le Nandanavana et le Miçrakavana sont cités dans le *Lalitavistara* (traduction FOUCAUX, pp. 44 et 45). Je restitue les noms des deux autres d'après le *Dīvyāvadāna* et le *Mahāvastu*, qui nomment huit jardins. *Dīv.*, XVI, p. 194-195: hā Mandākini hā puṣkiriṇi hā vāpi hā Caitraratha hā Pāruṣhyaka hā Nandanavana hā Miçrakavana hā Pariyātraka hā Pāṇḍukambalaçilā. *Mahāv.*, I, p. 32: aṣṭasu ea mahā-udyaneṣu vaijayante nandāpuṣkarīṇipāripātre (var. oṃtrei kovidare mahāvane pāruṣyake citrarathe nandane miçrakāvane. Le canon chinois ne connaît que les quatre cités ici. Huan-tsang, dans ses traductions du *Vibhāṣā śāstra* (k. 133: TT, XXII [收], vi, p. 29 b; TK, XXIII, I, pp. 564 b 下 — 565 a 上) et du *koṣa śāstra* (k. 11; TT, XXII [收], x, p. 26 a; TK, XXIV, vi, p. 525 b), les nomme 衆車苑, 雜惡苑, 雜林苑 et 歡林苑. L'*Ekollarāgama* (增一阿含經, k. 23; TT, XII [昃], II, p. 12 b; TK, XIII, III, p. 97 a 下) transcrit le nom du Nandanavana 難檀槃那, et traduit les autres 雜惡, 晝夜, 雜種. Le *Dirghāgama* (長阿含經, k. 20; TT, XII [昃], IX, p. 106 b; TK, XIII, VIII, p. 105 b 上 sq.) les appelle 雜惡, 晝樂, 雜 et 大喜. La concordance est parfaite pour trois de ces noms; il faut donc que le 晝夜, « le jour et nuit » de l'*Ekollarāgama*, et le 晝樂, « le plaisir des peintures » du *Dirghāgama* correspondent au 衆車 « foule de chars » du *Saṃyuktavastu* et de la *Vibhāṣā*. Ces différences paraissent pouvoir s'expliquer sans trop de peine si l'on admet une certaine indécision dans la forme du terme original, indécision produite par l'intervention d'un prakrit. On a en effet: *cittaratta*, sk. *citrarātra*, brillant-nuit; *cittarata*, sk. *citrarata*, peinture-plaisir; *cittaratha*, sk. *citraratha*,

voir son fils. Alors elle se rendit sous l'arbre Pārijāta (1), atteignit la salle Sudharma (2), entra dans la ville de Sudarçana (3) et voulut pénétrer dans le Vaijayanta (4) d'Indra. Mais le grand génie Vajra[pāṇi] (5), avec d'innombrables yakṣa, était à la porte qu'il gardait; voyant qu'elle cherchait à entrer, il la chassa hors de la ville de Sudarçana.

Sa douleur s'augmentant toujours, elle arriva à l'endroit où demeurait Vaiçramaṇa deva. Elle tomba à terre et se prosterna de tout son corps sur une grande pierre, en pleurant et en poussant des cris, disant : « O grand général, mon petit enfant Priyaṅkara m'a été volé, et je ne sais pas où il est. Je vous en prie, cherchez-le et rendez-le moi. » Vaiçramaṇa deva lui dit : « Ma sœur, que ton trouble ne t'affole pas complètement. Regarde qui est venu et demeure immobile près de ta maison, sur la terrasse de jour (6). » Elle répondit : « O grand général, c'est simplement le çramaṇa Gautama qui est là. » Il reprit : « S'il en est ainsi il faut aller en toute hâte vers ce Bhagavat et te confier à lui. Il te fera revoir Priyaṅkara. » En entendant ces paroles, elle éprouva une grande joie, comme un mort qui ressusciterait. Elle revint vers sa maison. De loin elle vit le Bhagavat, les trente-deux marques et les quatre-vingts signes qui ornaient son corps; la lumière parfaite qu'il émettait surpassait l'éclat de mille soleils, et était semblable à [celle de] la Montagne aux merveilleux joyaux. Du fond [de son cœur] elle excita une foi ardente; toute sa peine disparut; elle ressentit [de la joie] comme si [déjà] elle avait retrouvé son fils. Arrivée à l'endroit où était le Buddha, elle adora les pieds du Buddha, puis reculant s'assit de côté et lui dit : « O Bhagavat, voici longtemps que je suis séparée du plus petit de mes

divers-char. Naturellement la description s'est modifiée suivant la traduction adoptée. Tous les textes décrivent le Nandavana sensiblement de la même manière; mais il n'en est pas de même pour les deux autres. Le Miçraka par exemple est, pour les Āgama, le jardin où les dieux se mêlent aux apsaras et jouissent avec elles des plus grandes délices — ce qui est conforme au sens du *Lalitavistara*, *loc. cit.* —; pour la *Vibhāṣā*, celui où les dieux supérieurs et inférieurs sont mêlés et confondus, et se trouvent égaux pour un temps.

(1) 圓生樹. Arbre colossal au Nord-Est de la ville de Sudarçana, donnant aux Trayas-trimça tous les plaisirs qu'ils désirent.

(2) 善法堂. Grande salle au Sud-Est de Sudarçana, où se réunissent les Trayas-trimça.

(3) 善見城. Immense cité aux mille portes, gardées chacune par cinq cents yakṣa d'un *yojana* de taille, vêtus de bleu (ou de vert 青), et portant armes et cuirasse. Pour tous les détails qui précèdent, voir *Vibhāṣā* et *Koçā*, *loc. cit.* Quelques ouvrages, notamment le *Ta tche tou louen* 大智度論, k. 100 (TT, XX [往], v, p. 102 a; TK, XX, iv, p. 559 b 上) écrivent 喜兒城; ce dernier donne à cette cité 999 portes gardées chacune par seize yakṣa.

(4) 最勝殿. Je fais ces restitutions d'après divers passages des *Jātaka*, ou d'autres ouvrages.

(5) 金剛大神. D'autres textes le nomment plus clairement 藥叉神金剛手.

(6) 晝日遊處. Probablement le caṅkrama.

fil, Priyañkara. Je vous en prie, par votre bonté, faites que je le revvoie ! » Le Buddha lui dit : « Yakṣiṇī Hārītī, combien as-tu de fils ? » Elle répondit : « J'en ai cinq cents. » Le Buddha dit : « Hārītī, puisque de tes cinq cents fils un seul a disparu, as-tu lieu de souffrir ? » Elle répondit : « O Bhagavat, si je ne vois pas Priyañkara aujourd'hui, je vomirai certainement mon sang chaud et je finirai ma vie. » Le Buddha lui dit : « Hārītī, parce que tu ne vois plus l'un de tes cinq cents fils, tu éprouves une telle douleur ; ceux dont tu prends et dévores l'enfant unique, quelle sera donc leur douleur ? » Elle répondit : « Leur douleur est plus grande que la mienne. » Le Buddha dit : « Hārītī, tu connais bien maintenant la douleur d'être séparé de ce qu'on aime. Pourquoi donc manges-tu les enfants des autres ? » Elle répondit : « Je prie seulement le Bhagavat de me donner ses instructions. » Le Buddha dit : « Hārītī, il faut recevoir mes préceptes. Accorde la sécurité ⁽¹⁾ à tous ceux qui habitent en ce moment Rājagṛha. Si tu le fais, tu reverras Priyañkara sans quitter cette place. » Elle répondit : « O Bhagavat, à partir de ce moment, je me soumetts à l'enseignement et à l'ordre du Buddha. J'accorde la sécurité à tous ceux qui habitent en ce moment Rājagṛha. » Après qu'elle eut ainsi parlé, le Buddha lui fit voir Priyañkara. Alors Hārītī prit son refuge dans le Tathāgata et reçut les préceptes. Tous les gens de la ville eurent la paix et furent délivrés de toutes leurs peines.

Ensuite Hārītī s'approchant de l'endroit où était le Buddha, reçut les trois refuges et les cinq préceptes ⁽²⁾ : ne pas tuer les êtres vivants, etc., jusqu'à ne pas boire de liqueur enivrante. Alors elle s'avança et dit au Buddha : « A partir de maintenant, moi et mes enfants, que mangerons-nous ? » Le Buddha dit : « Femme vertueuse, sois sans inquiétude ; tous mes ḡramaṇa et disciples qui sont dans le Jambudvīpa, à chaque [repas] suivant l'ordre du repas, te donneront la nourriture des êtres vivants ⁽³⁾, et à la fin de la rangée ⁽⁴⁾, ayant préparé un plateau d'aliments, ils t'appelleront par ton nom et [appelleront] tes fils, et vous rassasieront. Jamais vous ne souffrirez de la faim. Et, s'il y a des restes, à tous les êtres vivants et à tous les génies habitant les fleuves, les montagnes et la mer et à tous les êtres qui mangent, on les leur offrira et on les rassasiera d'intention ⁽⁵⁾. » Le Buddha dit à Hārītī : « Et encore voici ce que je te

(1) 無畏. Litt. : l'absence de crainte, *abhaya*.

(2) 學處, *ṣikṣāpada*. Cf. TAKAKESU, *op. cit.*, p. 96, note 1.

(3) 衆生食. Il en sera question plus loin, à propos du culte de Haritī.

(4) L'offrande de nourriture à Haritī se fait après que tous les moines ont reçu leur portion.

(5) 運心 a un autre sens technique : ici, il signifie une « direction d'intention » par laquelle on fait de cœur une offrande qu'on ne peut, pour une raison quelconque, faire en sa réalité matérielle. On admet que, par la puissance du dhyāna, cette « intention » produit le même effet que l'offrande réelle.

confie : tous les saṅghārama de ma loi, tous les endroits où habitent des moines et des nonnes, toi et tes fils, jour et nuit, avec zèle vous les protégerez ; vous ne permettrez pas qu'on leur nuise, et toujours vous leur donnerez la paix. Tant que ma loi ne sera pas détruite, dans le Jambudvīpa, voilà ce qu'il faudra faire. » Après que le Bhagavat eut prononcé ces paroles, la mère Hārītī et ses cinq cents fils et toute la foule des yakṣa qui étaient venus ressentirent une grande joie, et adorèrent et servirent [le Buddha].

Alors les moines, ayant entendu les paroles du Buddha, eurent tous un doute, et demandèrent au Bhagavat : « Quelles actions avait faites auparavant la mère Hārītī pour mettre au monde cinq cents fils, sucer l'énergie vitale (1) des hommes et dévorer les enfants des gens de Rājagṛha ? » Le Buddha dit aux moines : « Ecoutez : les actions qu'ont faites autrefois cette yakṣiṇī et les habitants de cette ville, ils ont dû en recevoir eux-mêmes le prix.

« O moines, dans un passé lointain, à Rājagṛha il y avait un bouvier ; il prit femme, et au bout de peu de temps, celle-ci fut enceinte. A cette époque, il n'y avait pas de buddha ; il n'y avait qu'un pratyeka-buddha. Il se manifestait aux hommes, mais aimait à demeurer dans la solitude ; selon les occasions, il se servait à sa volonté de ce qui était à sa portée. Il n'y avait alors dans le monde que ce seul puṇyakṣetra (2). Ce pratyeka-buddha, allant se promener chez les hommes, arriva à la ville de Rājagṛha. Il y avait une grande fête (3) où étaient venus cinq cents hommes, tous le corps paré d'ornements, portant des aliments et des boissons, faisant de la musique. Ils allaient ensemble dans le jardin [de la fête]. Sur leur chemin, ils rencontrèrent la femme de ce bouvier, enceinte, portant un pot de lait caillé. Tous lui dirent : « Sœur, viens danser et te réjouir avec nous. » La femme voyant cela, se mit à pousser des cris avec eux ; puis la passion naissant, les yeux tournés en haut et les sourcils relevés, elle se mit à danser avec eux ; il en résulta qu'elle se fatigua et finalement avorta. Tous les gens de la ville s'étaient rendus dans ce jardin ; la femme, dans une très grande affliction, se tenait la tête appuyée sur la main. Finalement avec son lait caillé, elle acheta cinq cents mangues 菴沒羅果. A ce moment le pratyeka-buddha vint et s'approcha de cette femme ; celle-ci de loin vit son corps et son esprit dans le calme, et la majesté [de son attitude] bien ordonnée ; [elle le vit] s'avancer sur le chemin, et dans son cœur elle conçut une confiance respectueuse. Alors, venant devant lui, elle adora ses deux pieds et prenant les fruits au parfum excellent, elle les offrit au saint. Les pratyeka-buddha ne peuvent enseigner qu'avec leur corps ; ils ne peuvent expliquer la loi de bouche. Voulant faire du bien à cette femme, il déploya

(1) 精氣.

(2) 福田.

(3) 設會.

deux ailes comme celles du roi des haṃsa et s'éleva dans l'espace, en faisant voir toutes sortes de miracles. Cette femme ordinaire vit ces merveilles, et son cœur s'attacha [à ce saint] ; comme un grand arbre qui tombe, elle se jeta à terre, les mains jointes, et elle fit ce vœu : « Par le mérite de l'aumône que j'ai faite à ce véritable puṇyakṣetra, je demande de renaître dans l'avenir à Rājagṛha, et de manger les enfants de tous ceux qui habiteront alors cette ville. »

« Moines, qu'en pensez-vous ? La femme de ce bouverier pourrait-elle être autre ? C'est cette yakṣiṇī Hārītī elle-même. C'est parce qu'autrefois, ayant fait aumône de cinq cents mangues à un pratyeka-buddha, elle a fait un vœu criminel, que maintenant elle est née à Rājagṛha et devenue yakṣiṇī. elle a eu cinq cents fils, elle a sucé l'énergie vitale des hommes et a mangé tous les enfants de la ville. O moines, je vous ai toujours enseigné qu'à une action noire [répond] une rétribution noire, à une action mêlée, une rétribution mêlée, à une action blanche, une rétribution blanche. Efforcez-vous de pratiquer l'action blanche et d'éviter l'action noire et l'action mêlée ; car la rétribution, chacun la reçoit par soi-même. » Alors, tous les moines ayant entendu les paroles du Buddha ressentirent une grande joie dans leur cœur, adorèrent les pieds du Buddha, prirent congé et se retirèrent.

Même lieu que ci-dessus. — Lorsque Hārītī eut reçu les trois refuges et les cinq préceptes du Tathāgata, elle fut tourmentée par les autres yakṣa. Alors elle amena tous ses fils et les donna à la communauté. Un jour, voyant les moines aller quêter leur nourriture, ceux-ci se changèrent en petits enfants et s'en allèrent à leur suite. Quand les femmes de Rājagṛha les virent, beaucoup d'entre elles furent émues de sensibilité et vinrent les prendre dans leurs bras. Alors ils disparurent. Elles demandèrent aux moines : « De qui sont ces enfants ? » Ils répondirent : « [Ce sont] les enfants de Hārītī. » Les femmes dirent : « Sont-ce là les enfants de cette yakṣiṇī haineuse et si méchante ? » Les moines reprirent : « Elle a complètement rejeté toute méchanceté, et à cause de cela les yakṣa la tourmentent. C'est pourquoi pour l'avenir elle nous a donné ces [enfants]. » Les femmes pensèrent : « La yakṣiṇī a rejeté ses mauvais sentiments et a donné ses fils. Pourquoi ne donnerions-nous pas les nôtres ? » Et elles donnèrent leurs enfants (1) à la communauté. La communauté refusa de les recevoir. Les femmes dirent alors : « Les saints ont bien reçu les enfants de cette yakṣiṇī si méchante ; pourquoi ne reçoivent-ils pas les nôtres ? » Les moines prirent occasion de cela pour en parler au Buddha.

(1) 男女. Cette expression n'a ici que le sens général d'enfants, qui doit même être restreint aux garçons. Hārītī n'avait en effet donné que des fils, et cet exemple ne pouvait autoriser l'adoption des filles dans les monastères, contre quoi d'ailleurs protestent toutes les règles sévères de séparation des sexes, édictées en maint endroit et dans ce chapitre même.

Le Buddha dit : « Recevez-les. » Les moines obéirent à cette instruction. Mais bien qu'ils aient reçu les enfants, ceux-ci n'étaient pas surveillés, et ils allaient s'amuser partout au gré de leur fantaisie. Les moines le dirent au Buddha. Le Buddha dit : « Lorsqu'un garçon aura été donné à la communauté, un moine le recevra, lui attachera sur la tête ⁽¹⁾ un morceau de vieux kāsāya et veillera sur lui. Si de nombreux [garçons] ont été donnés, les [moines des] places supérieures, moyennes et inférieures ⁽²⁾ les recevront [et se les partageront] suivant leur désir et veilleront sur eux comme [il est dit] avant, afin qu'ils ne soient pas en butte au soupçon. » Alors les parents revinrent portant des présents pour compenser [les frais occasionnés par les enfants], et les retirer. Les moines n'acceptèrent pas. Le Buddha dit : « Acceptez. » Dans la suite, ces enfants conçurent des sentiments d'affection, et ils revinrent apportant des vêtements qu'ils offraient aux moines en reconnaissance de leurs bienfaits. Les moines connaissant leurs sentiments n'acceptèrent pas. Le Buddha dit : « Recevez-les. »

Comme le Bhagavat avait dit qu'il faut recevoir les présents offerts en rédemption des enfants, alors les six moines ⁽³⁾ allèrent demander le prix total aux parents. Le Buddha dit : « Ne demandez pas le prix ; sachez vous contenter de recevoir [ce qu'ils vous donnent] selon leur volonté. »

Même lieu que ci-dessus. — La yakṣiṇī Hārītī avait donné tous ses fils à la communauté. La nuit, pendant qu'ils étaient couchés, ils furent tourmentés par la faim et poussèrent des plaintes. Le matin venu, les moines profitèrent de l'occasion pour dire la chose au Buddha. Le Buddha dit : « Portez-leur à manger de grand matin, en prononçant leur nom et en leur rendant hommage. » ⁽⁴⁾ Il arriva aussi qu'en temps d'abstinence ils voulurent manger ; le Buddha dit : « Il faut leur donner [à manger]. » Il arriva aussi qu'ils voulurent manger en temps défendu ⁽⁵⁾ ; le Buddha dit : « Il faut leur donner. » Il arriva qu'ils voulurent manger ce qui restait au fond des bols des moines ; le Buddha dit : « Il faut le leur donner. » Il arriva aussi qu'ils voulurent manger des choses impures ; le Buddha dit : « Il faut les leur donner. »

(1) L'édition de Corée a 頂 ; les autres portent 項, que celle de Corée a aussi dans le titre du paragraphe. Il semble donc qu'il serait légitime de lire « cou » au lieu de « tête ». Mais d'autre part, lors de la cérémonie par laquelle un enfant est adopté dans un monastère, c'est bien sur la tête qu'on lui attache le kāsāya qu'il portera ensuite au cou.

(2) Le rang de chaque moine dans la communauté est déterminé par son ancienneté ou son mérite.

(3) 六衆苾芻. Ceux dont la licence ou les excès donnent occasion au Buddha de préciser les règles de conduite des moines.

(4) 祭祀. Expression employée surtout lorsqu'il s'agit de divinités ou génies de rang inférieur, d'enfants de divinités ou de génies.

(5) 非時. Après le milieu du jour. Les moines ne peuvent prendre par jour qu'un seul repas.

Telle est, sous sa forme la plus développée et vraisemblablement de beaucoup la plus répandue, la légende de Hārītī. C'est de celle-ci que s'inspire directement Yi-tsing dans le court passage de son *Nan hai ki kouei nei fa tchouan* 南海寄歸內法傳, k. 1, qu'il lui consacre. C'est elle que résume très brièvement le *Lien-houa-mien king* 蓮華面經, k. 2, (1) qui, faisant l'éloge du pâtra du Buddha, rappelle le rôle qu'il joua dans la conversion de l'ogresse ; et on la retrouvera aussi dans les passages cités plus loin du *Fo pen hing king* et du *Mahā-Māyā sūtra*. Le récit du *Tsa pao tsang king* lui est apparenté de fort près ; mais il semble que sa source directe soit autre que celle du *Samyuktavastu* : d'après lui, c'est dans, et non sous, son bol que le Buddha cache Priyaṅkara (2), et surtout la note qu'il donne au sujet de l'existence antérieure de Hārītī, est toute différente de la description qu'en fait le *Samyuktavastu*, encore que les deux ne soient évidemment pas inconciliables ; étant donné le système bouddhiste des renaissances, la septième fille du roi Kie-ki 羯肌, d'après l'édition de Corée, Kie-ni 羯膩, d'après celle des Song, au temps du buddha Kāçyapa, peut bien avoir été ensuite la femme d'un bouvier de Rājagṛha.

. . .

Malgré des différences beaucoup plus importantes, c'est encore la substance de la même légende qu'on retrouve dans le petit sūtra hinayaniste [*Fo chouo*] *Kouei-tseu-mou king* [佛說] 鬼子母經 (3), spécialement consacré à Hārītī. Le *Tche yuan lou*, k. 7, déclare que cet ouvrage existe dans le canon tibétain. Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 3, le cite au nombre des livres que Tao-ngan mentionne dans son catalogue comme existant de son temps, mais dont le nom du traducteur était inconnu. Enfin la note jointe au titre de la traduction chinoise fait remonter celle-ci au moins aux Tsin occidentaux, c'est-à-dire à la fin du III^e siècle ou au commencement du IV^e.

Le nom de *Kouei-tseu-mou* a été traduit de diverses façons : Mère des esprits, Mère des fils démons, Démon mère de fils, Demon mother of the children, etc. Il semble légitime de considérer *kouei-tseu* 鬼子 comme un terme

(1) TT, XI [盈], x, p. 113 a ; TK, XII, v, p. 445 a 下

(2) C'est de cette idée que s'inspire une célèbre peinture de Li Long-mien, dont le Musée Guimet possède une réplique à l'encre de Chine, publiée dans le premier fascicule de sa *Bibliothèque d'art* (cf. *supra*, p. 1) Le Musée de l'École française d'Extrême-Orient en possède une autre en couleurs, d'allure générale analogue, mais différant de la précédente par plusieurs détails. D'ailleurs, la visibilité de Priyaṅkara à travers les parois du bol, comme l'« attaque » de celui-ci par les démons, ne sont pas données par les textes que je connais ; si elles ne sont pas le fruit de l'imagination du peintre, elles supposent une autre source qui m'est inconnue.

(3) TT, XIV [宿], vii ; TK, XV, I.

composé de signification unique, et de traduire *kouei-tseu-mou* par « Mère-de-démons » ; d'autant que cette expression constitue une sorte de titre, une appellation qui ne paraît pas avoir été spéciale à Hārītī, encore que celle-ci soit la plus célèbre de celles qui l'ont reçue. C'est ainsi que le *Ta ki yi chen cheou king* 大青義神咒經, k. 3, (1) cite « vingt mères-de-démons yakṣa » 二十夜叉鬼母, ayant des fils nombreux et puissants, que Vaiçramaṇa présente au Buddha comme étant sous ses ordres, et parmi lesquelles ne figure pas Hārītī. La *Mahāmāyūri* (2) en cite douze, 十二鬼母, qui tourmentent les vivants, et n'y compte pas non plus Hārītī, qu'elle a rangée quelques lignes plus haut parmi les rākṣasi. Et l'on verra plus loin d'autres personnages encore porter ce titre.

Que *kouei-tseu-mou* soit d'ailleurs simplement un équivalent de *kouei-mou*, cela ressort du *Yi tseu Fo ting louen wang king* 一字佛頂輪王經, k. 1, (3) qui écrit Ho-li-ti *kouei-mou* 訶利帝鬼母, du *Pou kong kiuan souo chen pien chen yen king* 不空羅索神變真言經, k. 3 (4), qui écrit Ta Ho-li-ti *kouei-mou chen* 大訶利底鬼母神, etc. D'autre part, il semble bien que l'expression *kouei-tseu-mou* ait un sens général, soit un nom commun, et doive être traduite « une mère-de-démons » plutôt que « la Mère-de-démons », comme s'il s'agissait de Hārītī, dans le passage du *Che yi mien Kouan-che-yin chen cheou king* 十一面觀世音神咒經 (5), où Avalokiteçvara enseigne une pratique destinée à guérir les maux causés par « un mauvais démon, une mère-de-démons ou une rākṣasi ».

Voici la traduction du *Kouei-tseu-mou king*.

Au temps où le Buddha se trouvait dans le pays de Ta-teou (6), en ce pays il y avait une femme, mère de beaucoup d'enfants ; de naturel très méchant, elle se plaisait à aller voler les enfants des gens, les tuait et les mangeait. Les familles qui perdaient leurs enfants ne savaient qui (7) les prenait ; [les gens] s'en

(1) TT, XXVII [成], VIII, p. 20 b ; TK, XII, v, p. 458 a.

(2) Traduction de Yi-tsing, k. 2 ; TT, XXVII [成], VII, p. 64 b ; TK, X, VIII, p. 711 b 上. Traduction de Saṅghabhara, k. 2 ; TT, *ibid.*, p. 51 a ; TK, *ibid.*, p. 741 a 下. Amoghavajra, k. 2 (TT, XXV [闍], VI, p. 75 a ; TK, *ibid.*, p. 729 a 上) les nomme 天母.

(3) TT, XXV [闍], VI, p. 3 b ; TK, XII, VII, p. 625 a 上.

(4) TT, *ibid.*, XI, p. 16 a ; TK, X, IX, p. 795 b 下.

(5) TT, XXVII [成], XII ; TK, X, X, p. 968 a 下. La même chose se retrouve dans le *To-lo-ni ts'i king* 陀羅尼集經, k. 4 ; TT, XXV [闍], IV, p. 54 b ; TK, XII, I, p. 91 b 下, où toutefois la pratique indiquée est différente.

(6) 大兜國. Parmi les ouvrages traitant de Hārītī, celui-ci est le seul à citer ce pays, qui n'est pas identifié.

(7) L'édition de Corée, que reproduisent les éditions japonaises modernes, porte 何誰 qui semble n'offrir aucun sens. Je préfère la leçon commune aux éditions des Song, des Yuan et des Ming, 阿誰. Au sujet de cette forme de pronom de la langue parlée ancienne, cf. MASPERO, *Sur quelques textes anciens de chinois parlé* (BEFEO.,

allaient par les chemins et dans la campagne en se lamentant ; puis revenant, ils tenaient conseil. Cela dura longtemps. Ānanda et tous les çramaṇa allèrent et virent eux-mêmes les gens qui se lamentaient ; ils tinrent conseil avec eux en revenant, et ils eurent pitié des familles qui avaient perdu leurs enfants. Le Buddha sut ce que pensaient les çramaṇa ; il vint à l'endroit où ils se tenaient et demanda aux çramaṇa : « Quel est le sujet sur lequel vous tenez conseil ? » Les çramaṇa et Ānanda dirent au Buddha : « Le sujet est que, étant sortis et ayant observé, nous avons vu dans les chemins et la campagne beaucoup de gens qui se lamentaient. Nous avons demandé à ces gens qui se lamentaient : « Pourquoi » vous lamentez-vous ? » Ils nous ont répondu : « Nous avons perdu nos enfants. » Nous ne savons pas où sont leurs cadavres. » Ces gens qui se lamentaient ainsi, ce n'était pas une seule famille ; et tous avaient perdu leurs enfants. Le Buddha dit alors à Ānanda et à tous les çramaṇa : « Celui qui vole les enfants en ce pays n'est pas un être humain ordinaire ; c'est la Mère-de-démons, qui maintenant s'est manifestée comme être humain ⁽¹⁾. Elle se plaît à voler les enfants des autres. Cette mère a mille fils ; cinq cents sont dans les cieux, et cinq cents dans le monde. Ces mille fils sont tous des rois de démons ; chacun de ces rois commande à plusieurs myriades de démons. De la sorte, cinq cents rois de démons sont dans les cieux, et tourmentent les dieux ; cinq cents rois de démons sont dans le monde et tourmentent les rois et les peuples. Les dieux même ne peuvent rien contre ces cinq cents rois de démons. » Ānanda dit au Buddha : « La Mère-de-démons qui est venue en ce pays, faut-il maintenant lui ordonner de ne plus voler les enfants des autres ? » Le Buddha dit : « Très bien : il faut lui ordonner de ne plus voler à l'avenir les enfants des autres. » Ānanda demanda au Buddha : « Par quel moyen pourra-t-on l'empêcher de voler à l'avenir les enfants des autres ? » Le Buddha dit alors à Ānanda : « Que tous les çramaṇa aillent à l'endroit où demeure cette mère, qu'ils guettent sa sortie, et qu'ensuite ils prennent tous ses enfants, les amènent au vihāra et les cachent. » Tous les çramaṇa allèrent et guettèrent la sortie de la mère ; puis ils prirent ses enfants au nombre de mille ⁽²⁾, et les

XIV, iv, 86). Cette leçon semble confirmée d'ailleurs par le *King liu yi siang* 經律異相, compilation exécutée sous les Leang 梁 par les moines Seng-min 僧晏, Pao-tch'ang 寶唱, « et autres », qui y firent entrer, k. 56, paragraphe 8, un résumé du *Kouei-tseu-mou king*, empruntant à peu près littéralement les phrases du texte original. Il fournit en plusieurs endroits des variantes intéressantes, comme on le verra. Il porte ici simplement 誰 (TT, XXXVI [兩], iv, p. 72 a ; TK, XXVII, vi, p. 349 a 下).

(1) C'est ainsi qu'il convient d'interpréter ici l'expression 今生作人, dont la traduction littérale serait : « est née être humain ».

(2) L'édition de Corée a 千 « mille » ; les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont 十 « dix ». C'est également 十 qu'ont lu les compilateurs du *King liu yi siang*. Toutefois l'édition des Ming a 數十 « plusieurs dizaines », au lieu de 十數 que portent toutes les autres. C'est évidemment la leçon « mille » qui doit être préférée.

amenèrent en secret au vihâra. La mère était allée encore voler des enfants. A son retour, en entrant dans sa maison, elle ne vit plus ses enfants. Alors elle abandonna les enfants d'autrui sans oser les tuer ; puis elle se mit à chercher ses enfants partout dans sa maison ; mais elle ne put savoir où ils étaient. Alors elle sortit, s'en alla par les rues, parcourant toute la ville, mais ne les trouva pas. Puis elle sortit de la ville, et les chercha sans les trouver ; alors elle rentra dans la ville et parcourut les chemins en se lamentant. Cela dura dix jours. La mère affolée, les cheveux dénoués, se rendait au marché ⁽¹⁾ en poussant des plaintes, se frappant la poitrine, se donnant des coups ⁽²⁾, lançant de grands cris vers le ciel, prononçant des paroles incohérentes et ne pouvant ni boire ni manger. Le Buddha envoya ses disciples pour voir ce [spectacle]. Apercevant la mère ils lui demandèrent : « Pourquoi vas-tu par la ville les cheveux dénoués et te lamentant ? » La mère répondit aux disciples : « C'est parce que j'ai perdu mes nombreux enfants que je pleure. » Les disciples dirent : « Veux-tu retrouver tes fils ? » La mère répondit : « Je veux les retrouver. » Les disciples dirent : « Si véritablement tu désires les retrouver, il y a en ce temps un Buddha ; il faut aller vers lui et l'interroger. Le Buddha connaît l'avenir et le passé. Va [vers lui] et tu retrouveras tes fils. » La mère entendant ces paroles conçut une grande joie et son cœur fut soulagé ; et, suivant les disciples, elle vint à l'endroit où était le Buddha. Toute joyeuse elle s'avança et vénéra le Buddha. Le Buddha alors demanda à la mère : « Pourquoi vas-tu par toute la ville en te lamentant ? » La mère répondit au Buddha : « C'est parce que j'ai perdu mes fils. » Le Buddha demanda à la mère : « Où es-tu allée après avoir quitté tes fils, pour les avoir perdus ? » La mère resta silencieuse et ne répondit pas. Le Buddha demanda à la mère : « En quittant tes fils, où es-tu allée et [d'où es-tu] revenue ? » Elle resta silencieuse et ne dit mot ⁽³⁾. La mère savait que c'était mal de voler les enfants des autres. Alors la mère se leva et vénéra le Buddha se jetant la face contre terre [en disant] : « C'est que je suis une insensée ! » Le Buddha l'interrogea de nouveau : « Tu as des enfants ; les aimes-tu ? » La mère dit : « Les enfants que j'ai, assise ou levée, toujours je voudrais les tenir fixés à mes côtés. » Le Buddha l'interrogea encore : « Puisque tu es capable d'aimer les enfants que tu as, pourquoi tous les jours voles-tu les enfants des autres ? Les autres aiment leurs enfants comme toi. Les familles qui ont perdu leurs enfants s'en vont par les

(1) Le *King liu yi siang* n'a pas les caractères 入市 ; le récit s'en trouve allégé et en devient plus naturel.

(2) Au lieu de 自擗撲 de l'édition de Corée, toutes les autres ont 自擗自撲, qu'on lit aussi dans le *King liu yi siang*. Cette leçon paraît devoir être préférée.

(3) Au lieu de cette répétition, le *King liu yi siang* a 如是至三 « et ainsi à trois reprises ».

chemins en se lamentant comme tu le fais. De plus, les enfants des autres que tu as volés, de retour chez toi, tu les tues et tu les manges. Après ta mort tu entreras dans l'enfer Samghāta. » La mère entendant ces paroles fut remplie de terreur. Le Buddha l'interrogea encore : « Désires-tu sincèrement retrouver tes enfants ? » La mère se leva et se jeta de nouveau la face contre terre [en disant] : « Je vous en prie, ayez pitié de moi ! » Alors le Buddha s'adressant de nouveau à la mère lui dit : « Si tes enfants te sont rendus, te repentiras-tu sincèrement ? Si tu te repens sincèrement, je te rendrai tes enfants. » La mère dit : « Je me repens. » Le Buddha dit : « Tu te repens. Que feras-tu à l'avenir [comme gage de] ton repentir ? » La mère dit : « J'écouterai l'enseignement et les préceptes du Buddha, et je me conformerai à sa parole ; c'est ainsi que je me repentirai. Si le Buddha me rend mes fils, je ne m'écarterai plus jamais de ce qu'il aura dit. » Le Buddha dit : « En sera-t-il sûrement comme tu le dis ? » La mère dit : « Je ferai sûrement suivant la parole du Buddha. » Alors le Buddha lui imposa les cinq préceptes : premièrement, ne pas tuer les êtres vivants ; deuxièmement, ne pas voler ; troisièmement, ne pas être luxurieux ; quatrièmement, ne pas tromper ; cinquièmement, ne pas boire de liqueur enivrante. En retour, il lui rendit tous ses enfants. Puis le Buddha parla de nouveau : « Tu as mille fils ; je vais te dire les noms⁽¹⁾ de tes mille fils. Cinq cents sont dans les cieux ; tous sont rois parmi les démons et avec leurs officiers et subalternes démons, envieux et méchants, ils tourmentent les habitants des cieux. Cinq cents sont dans le monde où ils tourmentent tous les hommes. Les fils sont rois de démons, ils commandent à plusieurs myriades de démons. Ainsi ces cinq cents de tes fils avec leurs officiers et subalternes démons en nombre énorme, sont extrêmement haineux et mauvais. D'eux-mêmes, ils se font, les uns esprits des arbres, les autres esprits de la terre, ou esprits des eaux, ou trompant [les gens], ils se font passer pour leurs frères aînés ou cadets, leurs femmes, leurs enfants, par leur malice mettant le trouble à l'intérieur et à l'extérieur des habitations ; ou ils se font les esprits de la mer, ou les esprits des bateaux et des chars, ou les esprits des maisons, ou ils se nomment eux-mêmes les esprits habitant l'obscurité de la nuit, ou ils envoient des songes aux hommes, ou ils leur envoient des terreurs et leur font voir des choses effrayantes ; ou ils prennent le nom de morts par accident ou de morts de maladie⁽²⁾. C'est ainsi qu'ils tourmentent les hommes. Et ils sont partout. Ils sont très haineux et méchants. Ainsi sous des titres fallacieux, ils amènent les hommes à faire des sacrifices et à tuer [des victimes] qu'ils font cuire ; les hommes ignorants tuent et font cuire [des

(1) Au lieu de 姓, on pourrait supposer ici la variante 性 « nature », que l'on verra plus loin donnée pour un passage analogue par d'autres éditions.

(2) Ils se font passer pour les esprits des morts.

victimes] pour nourrir ces démons ; ces démons ne veulent pas manger, mais très méchants, ils font commettre des meurtres aux hommes pour les faire entrer en enfer. Même ne mangeant pas ces [victimes], ils se réjouissent de voir les hommes faire des sacrifices. Ces démons ne sont pas capables de protéger la vie humaine ; ils ne font qu'ajouter à leurs crimes ; et les hommes insensés et ignorants, mêlés à ces démons (1), sont misérables. »

La Mère-de-démons entendant ces paroles du Buddha, se repentit au fond du cœur et obtint la srotâpatti, sachant l'avenir et le passé. Faisant une grande prostration, elle dit au Buddha : « Je suis une insensée qui ne sais rien ; d'existence en existence j'ai été mauvaise. Maintenant j'ai reçu les préceptes ; ma pensée est toute entière à la droite voie moyenne. Mon esprit est doué d'une vue pénétrante ; je revois mes mille fils. Maintenant je sais ; la parole excellente du Buddha est accomplie (2). Je prie le Buddha d'avoir pitié de moi. Je désire demeurer auprès du vihâra du Buddha ; je désire appeler les mille rois mes fils ; je désire les attacher au Buddha. Je désire rendre des bienfaits aux hommes dans les cieux et sous les cieux. » Le Buddha dit : « C'est très bien ; cette pensée que tu as est excellente. » Le Buddha dit : « A l'avenir il faut te conformer à cette parole. Tu demeureras auprès du vihâra du Buddha. Quand des gens de ce pays n'ayant pas d'enfants viendront en demander, tu leur en donneras. Selon ton désir, je donnerai des noms (3) à tes fils, je leur ferai protéger les hommes et ne les laisserai plus les tourmenter à tort. »

A faire un vœu avec la Mère-de-démons, il y eut le bhûta Mañibhadra 浮陀摩尼鉢, et sa sœur aînée appelée Tche-ni 荼匱 (4). Tous les démons des cieux et de sous les cieux dépendent de ce Mañibhadra ; il est souverain à l'intérieur des quatre océans ; les marchands [trafiquant] par bateaux et par chars, ceux qui possèdent des richesses, tous dépendent de Mañibhadra. Mañibhadra s'attacha au Buddha et reçut les préceptes ; il protège les biens des hommes. Quant à Tche-ni, elle vient en aide aux femmes en couches.

(1) J'essaie de traduire ainsi 坐鬼 en supposant le sens « étant devenus démons à leur tour. » Mais le *King liu yi siang* écrit 坐思, qui permet une meilleure interprétation de cette phrase : « les hommes insensés ignorent qu'ils sont plongés dans un état misérable ».

(2) Au lieu de 成 les éditions des Yuan et des Ming ont 誠, « la parole du Buddha est la vérité parfaite ».

(3) Les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont 性 au lieu de 姓 ; il faudrait traduire : « Je donnerai une nature [nouvelle] à tes fils. » Mais le *King liu yi siang* a 往, ce qui fournit un sens préférable : « J'ordonnerai à tes fils d'aller et de protéger les hommes. »

(4) Je n'ai rien trouvé qui permit de rétablir la forme sanskrite de ce nom et d'identifier le personnage.

Il y a un devarāja appelé Vaiçramaṇa qui gouverne les quatre mondes et protège la vie humaine (1); les richesses (2) sont dans la dépendance de Vaiçramaṇa. A faire un vœu, il y eut aussi un grand roi de démons nommé Asura 阿須倫 (3), qui commande à tous les nāgarāja 龍王 et à tous les [esprits] empoisonneurs 毒氣人. Ils firent vœu que leur venia ne fit pas de mal aux hommes; ils firent vœu que leur cœur [devenu] bon n'userait pas de vengeance et qu'ils ne mordraient plus les hommes. Ils firent vœu de donner aux hommes tout ce qu'ils demanderaient, et si on ne demande rien, [au moins] de ne pas faire de mal. Alors les hommes s'approchèrent du bhūta Mañibhadra et le vénérèrent.

Encore que ce petit sūtra paraisse bien être d'une antiquité vénérable, la forme qu'il donne à la légende de Hārītī semble çà et là accuser quelque travail de remaniement ou de développement. Je serais assez porté à en voir une première trace dans le parallélisme qui, à côté des cinq cents fils sévissant sur la terre, en place tout autant dans les cieux. Cette séparation en deux groupes est simplement énoncée et ne joue plus aucun rôle ensuite; et, bien qu'il soit rappelé plus loin que « cinq cents sont dans les cieux », il n'est en somme question que des cinq cents qui sont sur la terre. D'ailleurs, à l'exception du *Tsa puo tsang king* et d'un ou deux autres ouvrages suivant le même texte, qui en comptent dix mille, les autres livres qui en parlent donnent généralement le chiffre de cinq cents. Il est à remarquer aussi que ce sūtra ne fait aucune allusion au dernier des fils de Hārītī, dont le rôle, bien que tout passif, est si caractéristique dans la forme de la légende rapportée notamment par le *Samyuktavastu*, et qu'on retrouve dans l'iconographie et dans le culte magique de Hārītī, comme nous le verrons.

D'autre part, la violente attaque contre les croyances populaires aux génies divers et aux esprits des morts, et contre le culte qui leur est rendu, n'est pas sans causer quelque surprise. Le ton y est acerbe et n'a rien de la sérénité de la réprimande adressée à Hārītī par le Buddha, réprimande où la mansuétude perçee sous la juste sévérité et laisse prévoir un pardon prochain. Enfin, la puissance et la malice redoutables qui sont attribuées à ces princes des démons s'accordent mal avec la facilité avec laquelle ils se sont laissés jouer et enlever par les disciples du Buddha. D'ailleurs, les autres versions de la légende ne présentent rien d'analogue à ce passage. Pour ces raisons, je serais assez

(1) Au lieu de 命, le *King liu yi siang* a 財物, « les biens », qui, étant donné le caractère bien connu de Vaiçramaṇa, paraît préférable.

(2) Traduction un peu libre. L'expression 出入 est très usitée dans le sens de « dépenses et recettes ».

(3) Je n'ai rien trouvé à son sujet; mais on sait que certains noms passent facilement d'une classe d'êtres à une autre.

porté à y voir un hors-d'œuvre, un développement introduit ici par l'auteur du sūtra et surajouté par lui à la légende primitive, peut-être dans un but apologétique.

A première lecture on s'aperçoit que les dernières lignes de l'ouvrage, celles qui ont rapport à Vaiçramaṇa, à Asura prince des nāgarāja et aux « empoisonneurs », sont tout à fait étrangères au sujet du sūtra. Peut-être avaient-elles déjà paru douteuses aux compilateurs du *King liu yi siang*, car s'ils mentionnent ce qui est relatif à Mañibhadra et à Tehe-ni, ils négligent le reste. La forme même de ce reste est d'ailleurs fort étrange. Le sūtra n'ayant pas la formule initiale ordinaire, on ne s'étonnerait sans doute pas trop de l'absence de formule finale. Or, la formule finale existe, mais l'acte de vénération qu'elle exprime ne s'adresse ni au Buddha, ni au personnage important du récit, mais à Mañibhadra, dont il n'a été question qu'incidemment, et dont même on ne parlait plus depuis un moment. Il semble légitime de la rapprocher du passage relatif à ce personnage, et par conséquent de considérer comme une interpolation ce qui a trait à Vaiçramaṇa, Asura, etc. Ajoutons encore que le fait que la vénération mentionnée par la formule finale s'adresse à Mañibhadra, laisse soupçonner que les phrases où il est question de lui et de Tehe-ni pourraient bien avoir été empruntées à quelque sūtra traitant de ces personnages ; toutefois je n'ai rien retrouvé d'analogue dans ceux que j'ai examinés.

Enfin, bien que ce sūtra nous apprenne que dorénavant Hārītī demeurera avec ses enfants auprès du vihāra du Buddha, et que cela puisse expliquer la présence de sa statue ou de son image dans les monastères, il ne nous dit rien des offrandes auxquelles elle a droit, que spécifie le *Samyuktavastu*, et qu'a signalées Yi-tsing (1).

• • •

Avec le *Chan kien p'i-p'o-chu liu* 善見毗婆沙律, les divergences s'accroissent. La conversion de Hārītī 阿梨帝耶 et de ses cinq cents fils y est accompagnée de celle de son mari Pāñcaka dont les textes précédents ne parlent pas ; mais son dernier-né n'y paraît pas, et on n'y voit rien concernant ni son séjour près des vihāra, ni les offrandes qui doivent lui être faites, ni son pouvoir de donner des enfants. Et s'il ne s'agit peut-être là que d'omissions après tout facultatives, l'auteur restant libre des développements à donner à son sujet, la différence de localisation du moins est importante et doit être prise en considération. Hārītī et Pāñcaka sont placés au Cachemire, et semble-t-il, dans les Montagnes Neigeuses, bien que la mention de celles-ci ne s'applique

(1) 南海寄歸內法傳, k. 1, § 9. Cf. TAKARUSU, *op. cit.*, p. 37.

directement qu'aux yakṣa dont il a été question immédiatement avant. Chose plus grave, l'auteur de leur conversion n'est plus le Buddha, mais Madhyāntika, ce qui la reporterait assez longtemps après la mort du premier, contrairement à ce qu'enseignent tous les autres textes.

M. Przyłuski a donné dans le *Journal Asiatique*, novembre-décembre 1914, *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les livres apparentés*, p. 564, la traduction suivante du passage du *Chan kien p'i-p'o-cha liu* qui nous intéresse.

« Il y eut en outre cinq *Yakṣa* avec leur entourage, (et) la *yakṣiṇī Hārītī* 訶利帝耶 avec ses cinq cents fils qui obtinrent la voie de *Ārōtāpanna*. 須陀洹. Là-dessus le Respectable *Madhyāntika* convoqua tous les yakṣa ainsi que le roi-dragon et leur dit : « Désormais n'ayez plus aucun sentiment de colère ou de haine. Gardez-vous de nuire aux habitants et aux moissons. Ayez pitié des êtres vivants, pour qu'ils obtiennent la paix et le bonheur. »

A un point près, qu'a noté M. Przyłuski, le nom du « yakṣa Pañcaka » interprété comme un groupe de « cinq yakṣa » 夜叉五人, le texte chinois concorde exactement avec le texte pāli de la *Samantupāsādikā* (1).

... Pañcako pi yakkho saddhiṃ bhariyāya yakkhiniyā pañcahi ca puttasatehi paṭhame phale paṭiṭṭho, atha āyasmā Majjhantikatthero sabbe pi nāgayakkharakkhase āmantevā evaṃ āha :

mā dāni kodhaṃ janayittha ito uddhaṃ yathā pure,
sassaḡhātāṇ ca mā khatta sukhakāmaṃ hi pāṇino.
karoṭha mettā sattesu, vasantu manujā sukhaṃ ti.

Le *Mahāvamsa* donne exactement la même forme de la légende de Hārītī, et il est intéressant de rapprocher les deux textes (2).

Paṇḍako nāma yakkho tu saddhiṃ Hāritayakkhiyā
pañcasatehi puttehi phalaṃ pāpuṇi ādikam.
« Mā dāni kodhaṃ janayittha ito uddhaṃ yathā pure,
sassaḡhātāṃ ca mā kattha, sukhakāmaṃ hi pāṇino ;
karoṭha mettā sattesu, vasantu manujā sukhaṃ »
iti tenānusiṭṭhā te tatheva paṭipajjisuṃ.

Mais le voyage de Madhyāntika dans le Nord-Ouest de l'Inde, et celui que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin (3) attribue au Buddha dans les mêmes régions, offrent assez de traits communs pour que l'on puisse les considérer

(1) OLDENBERG, *The Vinaya-piṭakam in pāli*, III, p. 315.

(2) GEIGER, *The Mahāvamsa*, XII, 21-23 (Pali Text Society), p. 96.

(3) Cf. PRZYLUCKI, *op. cit.* TT, XVII [寒], IV, 31 b sqq. ; TK, Supplément. I, v, p. 440 a sqq.

comme une réplique l'un de l'autre. Cela permettrait d'écarter Madhyāntika, dont le rôle dans la conversion de Hārītī est sûrement apocryphe, pour ainsi dire. Il ne resterait alors qu'un témoignage intéressant de la migration progressive de Hārītī vers le Nord. Et on verra plus loin que cette migration ne s'est pas arrêtée au Cachemire.

. . .

Nous en avons un autre témoignage fort intéressant. D'après le *Kouan t'ing king* 灌頂經, k. 7 ⁽¹⁾, dans une grande assemblée tenue au Jetavana, le Buddha exposant une dhāraṇī de soumission des démons, raconte l'histoire suivante à Indra :

« Il y a une démonsse, 女人神, qui demeure à l'Est des Montagnes Neigeuses. Son nom est Arita 阿利陀 ; et il y a sept cents démons dont elle fait ses suivants, 官屬. Elle a parlé ainsi : « Avant que le çramaṇa Gautama n'ait expliqué cette formule, cette mudrā et ce mantra, nous allions partout et notre cœur n'avait pas de crainte. Maintenant nous avons entendu le sūtra de cette mudrā 印經 ⁽²⁾. » Et élevant la voix, elle dit sa peine : « Ah ! quelle douleur ! Ah ! pourquoi en est-il ainsi ? Autrefois nous ⁽³⁾ avons pris l'énergie vitale des êtres et nous en avons fait notre nourriture. Nous avons fait du mal aux hommes. Maintenant nous ne pouvons plus leur nuire. Telle est la vertu et la divine majesté de ce çramaṇa. Tous ensemble, allons auprès de lui. » Elle dit alors : « Depuis longtemps j'ai entendu [le bruit de] la haute renommée de Gautama répandue au loin. Mais maintenant, j'ai entendu de plus le sūtra de cette formule, de cette mudrā et de ce mantra. Je me sou mets, je crois, j'adore les pieds du Buddha. A genoux et les mains jointes, je me réfugie dans le devā-ti-deva 天中天. Je le prie de me prendre pour disciple ; je lui demande de me donner ses préceptes. » Le Buddha dit : « C'est bien, c'est bien. C'est parce que dans une existence antérieure tu as planté du mérite que maintenant tu as pu me voir. » Alors le Buddha donna à Arita la loi des trois refuges et des cinq préceptes et en fit une upāsikā 清信女. Arita, après avoir reçu les préceptes, vénéra le Buddha et dit : « Moi et les sept cents démons, mes suivants, nous protégerons les quatre classes de disciples et les lieux où sera pratiquée la Loi en tout pays, ville ou village, et sans même qu'ils le demandent, nous leur donnerons ce dont ils auront besoin. »

Arita dit encore au Buddha : « Moi et les sept cents démons, mes suivants, nous avons accoutumé de prendre de l'énergie vitale, du sang et de la chair, et

(1) TT, XXVII [成], vi, p. 52 b ; TK, IX, ix, p. 857 a 上.

(2) Cette dernière phrase peut être comprise comme ne faisant pas partie des paroles de l'ogresse, et traduite : Maintenant ayant entendu..., elle éleva la voix, etc.

(3) Cette phrase et la suivante peuvent être comprises au singulier.

d'en faire notre nourriture. Aujourd'hui, nous nous sommes réfugiés dans le Buddha, et le Bhagavat nous a imposé le précepte de ne pas tuer de chose vivante. Je demande seulement que le Vénéré des dieux ordonne à ses disciples que, lors de leur repas de règle, ils nous fassent l'aumône de quelque peu des restes de leur nourriture. » Quand Arita eut achevé ces paroles, le Bhagavat consentit [à sa demande] ; et en présence du Buddha, elle obtint la voie de srotāpanā.

Le Buddha dit à Ānanda : « Après que j'aurai quitté le monde, si quelqu'un, homme ou femme, pratique ce sūtra de l'abhiṣeka, de la mudrā et du grand mantra, qu'il oigne de parfum liquide 香汁 un cercle de terre de la dimension d'une roue de char, qu'il y répande des fleurs de lotus odorant, y allume sept lampes, y brûle du *p'o hiang* 婆香, du *kiao hiang* 膠香⁽¹⁾, du benjoin, et qu'il dirige le reflet d'un miroir de cuivre vert dans les cinq directions ; les Māra ne pourront dissimuler leur corps. Qu'il prenne sept flèches et en fasse les symboles 箭 des esprits-rois. »

Il dit encore à Ānanda : « Parmi les démons d'Arita, il en est surtout sept qui sont les plus puissants. Quand les démons se battent entre eux, à eux seuls ils domptent les rakṣa. » Voyant Arita se soumettre et croire, eux aussi joignirent les mains en croisant les doigts devant le Buddha. Puis ils firent ce serment : « Après la mort du Buddha, nous protégerons en tout pays les lieux où l'on pratiquera cette mudrā et ce grand mantra. » Ānanda dit : « Ces sept esprits-rois, quels sont leurs noms ? » Le Buddha dit : « Le premier s'appelle Indra 因 囉羅⁽²⁾, le second, Ho-lin-lo 和 林 囉, le troisième, Po-ye-yue-lo 波 耶 越 囉, le quatrième, Song-lin-lo 宋 林 囉, le septième T'an-t'e-lo 檀 特 囉, le sixième Tehao-tou-mo-lo 照 頭 摩 囉, le septième Kumbhira 金 毗 囉. » Le Buddha dit : « Ānanda, après ma mort, ces sept esprits-rois protégeront tous mes disciples, et ne permettront pas aux petits Māra d'agir à leur fantaisie avec eux. Quand on leur donne à manger, il faut faire sept parts 聚, et purifier complètement des vases de cuivre. Il ne faut pas de négligence ; si on est distrait, les esprits-rois s'éloignent de vous et ne vous protègent plus. » Ānanda croisant les mains dit au Buddha : « Toutes les paroles du Bhagavat Tathāgata sont conformes à la droite Loi. Maintenant il a expliqué la formule de l'abhiṣeka, le mantra et la mudrā. Les hommes exposés à un danger désirent la pratiquer et offrir de la nourriture à Arita et à ses démons. Cela ne doit pas ressembler à la loi des hérétiques et des opinions pernicieuses. » Le Buddha répondit à Ānanda : « Ce serait ne pas comprendre ma pensée. Ce pourquoi je [prescris de] donner de la nourriture, c'est pour faire obtenir le secours d'Arita

(1) Je n'ai pu identifier ces deux parfums. Voir pourtant BRETSCHNEIDER, *Botanicon sinicum*, (*Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, XXIX, p. 460, note 78) où le 白膠香 est identifié au *Liquidambar formosana*.

(2) La *Mahāmāyūrī* cite un yakṣa de ce nom. Cf. S. LÉVI, *op. cit.*, p. 38.

aux quatre classes [de disciples], et pour qu'elle agisse en esprit puissant. » Le Buddha dit à Ānanda : « Tel un roi qui a dans une autre contrée un ennemi qui veut envahir ses frontières ; il donne à ses sujets, à tous ses généraux et soldats, toutes sortes de nourritures excellentes, de l'huile de thym, du miel de rocher et toutes choses agréables au goût ; il leur donne aussi toutes sortes de vêtements, de bijoux précieux et d'objets divers. Ensuite il triomphe de tous les rebelles, aucun ne résiste, ils sont dispersés, et [tout] revient à son état primitif ; il n'y a plus aucun trouble, tous reviennent au juste gouvernement. » Le Buddha dit à Ānanda : « En donnant maintenant à Arita ce qui est nécessaire à sa nourriture, je suis comme ce roi qui fait des dons à ses officiers et soldats ; il n'y a nulle différence. C'est pour qu'Arita soumette les Māra extérieurs et tous les mauvais démons, qu'il n'y en ait point qui ne soient dispersés et détruits et qui ne s'enfuient, qu'ils retournent à leurs demeures, s'y cachent et ne paraissent plus. »

Malgré d'importantes différences avec la forme de sa légende que nous connaissons, il ne paraît pas douteux qu'il s'agit bien ici encore de Hārītī. Son nom, il est vrai, a subi une modification. Je manque de compétence pour discuter la question de savoir si l'origine du traducteur — Çrimitra était de Koutcha —, ou plutôt même celle de l'ouvrage, n'a pas eu en ceci quelque influence. En tout cas, un simple changement de clef dans le premier caractère chinois de la transcription, 𠄎 ou 𠄏 au lieu de 𠄎, suffirait à faire apparaître l'aspiration à l'initiale. La finale *ta* ou *da*, ou encore *dha*, car 𠄎 répond ordinairement à une sonore, parfois aspirée, s'explique si l'on suppose que l'a final tendait à disparaître et souvent se prononçait à peine.

Arita habite l'Est, ou à l'Est des Montagnes Neigeuses. Ceci semble indiquer une forme locale de la légende ; transportée dans une autre région, celle-ci s'y est installée, située, peut-être en contaminant une légende autochtone, dont le nombre des suivants de l'ogresse pourrait être une trace. Le chiffre de sept cents est en effet nouveau ; il ne provient pas de celui de cinq cents par opération simple, redoublement comme celui de mille, ou multiplication aisée comme celui de dix mille. Il est d'autant plus digne de remarque, que peu auparavant il a été question de Kouei-tseu-mou et de ses cinq cents fils. Sa singularité est d'ailleurs renforcée, pour ainsi dire, par la présence des sept esprits-rois, chefs de ces cohortes, et derrière lesquels leurs masses s'effacent. Ils en sont probablement l'élément fondamental et primordial ; et c'est parce qu'ils étaient sept (1) que le nombre des suivants d'Arita s'est élevé à sept cents. Ils jouent d'ailleurs un rôle plus indépendant et en quelque sorte plus personnel que les enfants de Hārītī. Ceux-ci, leur mère les donnait simplement au Buddha

(1) Un peu plus haut, le *Kouan ling king* a déjà cité sept autres démons, 鬼神, devant protéger les disciples après la mort du Buddha.

et à la communauté, et ils se conformaient à son ordre ; les suivants d'Arita la regardent se soumettre au Buddha, et agissent ensuite pour leur propre compte et de leur propre mouvement. Ils ne sont d'ailleurs pas présentés comme ses fils, bien que l'ensemble du récit porte à croire qu'ils le sont. On ne voit point parmi eux Priyañkara ; et le pātra du Buddha dont le rôle paraît solidaire du sien, ne paraît pas non plus. La conversion de l'ogresse n'est plus due aux angoisses de l'amour maternel, mais simplement aux souffrances de la faim.

Si Arita est accompagnée de sept esprits-rois, dans le maṇḍala que décrit le *Ta pao kouang po lou ko chan tchou pi mi l'o-lo-ni king* 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經, k. 2, « à la porte de l'Est, on peint la mère Hārītī entourée de sept enfants ⁽¹⁾ ». Ceci confirme l'opinion qui voit Hārītī dans la « yakṣiṇī mère de sept enfants » dont le *Pao tsang chen ta ming man-nu-lo yi kouei* 寶藏神大明曼拏羅儀軌, k. 1, ordonne de placer l'image sur l'autel où trône Pao-tsang ⁽²⁾. Et, d'autre part, si Arita a droit à sept lampes, un passage de la *Mahāmāyārī* prescrit d'en allumer tout autant en l'honneur de Hārītī, et de répéter sept fois la lecture d'un mantra devant sa statue ⁽³⁾.

Le *Kouang ting king* est un ouvrage composite. Non seulement il paraît formé de plusieurs sūtra — et ceci explique qu'après Kouei-tseu-mou et ses cinq cents fils on y trouve Arita et ses sept cents suivants ⁽⁴⁾, — mais parmi ceux-ci, il en est dont les différentes sections semblent accuser une diversité d'origine. La légende d'Arita est de ce nombre. La première partie forme un tout cohérent et se suivant bien. Puis, brusquement, l'interlocuteur du Buddha change ; il n'est plus et ne sera plus question d'Indra, et c'est à Ānanda que le Maître s'adresse pour recommander une pratique tantrique, pratique qui du reste ne semble pas être en l'honneur d'Arita, mais bien des sept esprits-rois. Après quoi, comme pour en donner la raison, le Buddha expose, toujours à Ānanda,

(1) TT, XXV [闍], vii, p. 81 a ; TK, XVI, v, p. 118 a 上.

(2) TT, XXVII [成], xii ; TK, XVI, viii, p. 408 a 下. 安夜父女七子母九子母. 於寶藏兩邊. Je n'ai pu identifier cette « mère de neuf enfants » qui fait ici pendant à Hārītī. Une opinion y voit une autre forme de Hārītī elle-même ; de fait, elle a certainement été représentée parfois entourée de neuf enfants. C'est le cas de la peinture étudiée par M. FOUCHER dans *La Madone bouddhique*.

(3) 大金色孔雀王咒經, traduction d'auteur inconnu ; TT, XXVII [成], viii, p. 4 ; TK, X, viii, p. 749 b 上. Ce passage n'existe pas dans les autres traductions de cet ouvrage.

(4) Le 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌, k. 1, après avoir cité Kouei-tseu-mou et ses suivantes, 眷屬女, parle aussi du « grand roi des yakṣa, Arita, 阿梨陀, qui demeure dans les Montagnes froides, commande à 90.000 suivants, et dévore chaque jour d'innombrables êtres vivants ». (TT, XXV [闍], xvi, pp. 16 a et 17 b ; TK, Supplément II, v, pp. 459 b 上 et 460 b 上). Ces changements de sexe sont un peu déconcertants au premier abord ; mais étant donné le caractère de l'ouvrage où on les trouve, ils n'ont sans doute que peu d'importance.

la puissance de ces esprits, la manière dont ils se sont convertis, et le serment qu'ils ont fait. Suit la description de nouvelles pratiques tantriques, que j'ai omise dans la traduction donnée ci-dessus, puis on revient aux sept esprits-rois et à la manière de leur offrir de la nourriture. Enfin, dans la réponse du Buddha à la discrète objection d'Ānanda, il n'est plus question des sept esprits-rois, mais seulement d'Arita. Cela a bien l'aspect d'une compilation où l'on s'est à peu près borné à juxtaposer des éléments puisés de côté et d'autre.

Un court passage du *Cheng king* 生經, k. 2 (1), nous a conservé une variante, incomplète malheureusement, mais très reconnaissable, de cette forme de la légende. Le nom de l'ogresse est cette fois complètement différent. Elle est appelée — je mets entre parenthèses les variantes des transcriptions du *Cheng king*, — Chō-t'ō (t'ou)-lin (lo)-kia-hi 大女神設佗(頰)憐(羅)迦醜, et ce nom signifie « celle qui régit la voix » 攝聲 (2). Elle habite le flanc méridional des Montagnes Neigeuses ; et elle a cinq cents fils et de nombreux suivants. Ayant entendu le Buddha réciter une dhāraṇī, elle s'écria : « Ah ! que je souffre ! Ah ! pourquoi tant de cruauté ? Autrefois j'ai pris l'énergie vitale de milliers et de centaines d'êtres vivants et d'hommes et je les ai mangés : je leur ai fait perdre la vie et je m'en suis nourrie. Maintenant je ne puis supporter de ne plus pouvoir commettre ces crimes ; le çramaṇa Gautama a établi sa protection sur les quatre classes [de disciples]. »

Le *Kouan ting king* (3), cite parmi d'autres « reines des esprits », 神王女, une certaine Ho-li-ti-lo-kia 訶栗提羅伽, surnommée « celle qui aime la musique » 字樂音樂, mère des esprits ou d'esprits, 諸神之母, ayant 80 koti de suivants, 此神女典頭八十億神, protégeant contre toutes les maladies. Les deux dernières syllabes de son nom créent sans doute une difficulté à son identification avec Hārītī ; mais si cette difficulté était écartée, le surnom qui lui est donné pourrait peut-être servir de trait d'union, pour ainsi dire, entre ce personnage et le précédent.

Il serait sans doute possible de glaner çà et là, dans les livres canoniques, quelques autres détails de la légende de Hārītī ; mais ceux que j'ai pu recueillir sont de peu d'intérêt, ou assez peu cohérents ; ils témoignent de sa popularité, mais aussi des libertés qu'on prenait avec elle, ou peut-être des modifications que lui avaient fait subir le temps et les lieux. En voici un exemple.

Tandis que le *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經, k. 2 (4), cite parmi les démons que Māra lance à l'attaque du Buddha sous l'arbre de la Bodhi, « Hārītī conduisant ses fils » 鬼子母神將其諸子, le *Lalitavistara*

(1) TT, XIV [宿], v. p. 35 b ; TK, XIV, III, p. 288 a 下 b 下.

(2) Peut-être Çabdarakṣaṭh

(3) TT, k. 3, XXVII [成], vi. p. 42 b ; TK, k. 2, IX, vi. p. 844 a 上.

(4) TT, IV [黃], v. p. 6 a ; TK, XI, x, p. 729 b 下.

au contraire les montre aidant le Bodhisattva lorsqu'il quitte le palais de son père. « Vingt-huit généraux de yakṣa et, ayant à leur tête le général Pañcika, cinq cents fils de Hārītī, s'étant rassemblés exprimèrent ainsi leur pensée : « C'est aujourd'hui, camarades, que le Bodhisattva sortira du monde. Il faut mettre tout votre zèle à lui faire hommage. » Et les quatre mahārāja étant entrés dans la ville royale d'Adakavati, s'adressèrent en ces termes à cette grande assemblée de yakṣa : « C'est aujourd'hui, camarades, que le Bodhisattva sortira du monde : il doit en sortir ayant les pieds de son cheval tenus par vous (1). » La *Māhamāyūrī* va plus loin, et compte Hārītī au nombre des douze grandes démons, 大女鬼, qui veillèrent sur la conception et la naissance du Bodhisattva (2).

. . .

Quoi qu'il en soit des différences plus ou moins sérieuses que présentent les diverses formes de l'histoire de Hārītī, cette légende paraît avoir joui d'une assez grande célébrité. Elle figure en effet en un certain nombre d'ouvrages d'importance inégale — je ne puis les citer tous — et tient en quelques-uns une place fort honorable.

Je citerai d'abord une vie du Buddha en vers, dont malheureusement on ne connaît pas l'auteur, et qui fut traduite en chinois par le moine Pao-yun 寶雲 dans la première moitié du V^e siècle, sous le titre *Fo pen hing king* 佛本行經 (3); d'après le *Tche-yan lou*, k. 9, cet ouvrage existe aussi en tibétain. Il est divisé en 7 *kiuan* et 31 sections. C'est dans le k. 4, section 19. Diffusion du salut, *Houang tou* 廣度, que se trouve le passage suivant (4) :

La yakṣiṇī Mère-de-démons (5)
Dont le nom est Ravisseuse (6),
Qui dévorait en ce monde d'innombrables
Enfants nouveau-nés et de ceux qu'on porte dans les bras,
Le plus petit de ses fils, Priyañkara (7),
Le Buddha le prit et le cacha sous son bol (8).

(1) Edition LEYMAN, I, p. 202.

(2) Traductions de Sanghabhara, de Yi-tsing et d'Amoghavajra, k. 2; cette dernière en fait des piçaci 大畢舍遮女.

(3) On trouve aussi le titre *Fo pen hing tsan tchouan* 佛本行讚傳.

(4) TT, XXIV [藏], VII p. 22 a; TK, XXVI, IV, p. 339 a 上. — NAMIO, *Catalogue*, cite l'ouvrage sous le n° 1323, et propose d'en restituer le titre en *Buddha purva-cārya sūtra*.

(5) 女神諸鬼母. 諸 n'est ici qu'un signe de pluralité.

(6) 取去. Cf. *supra*, p. 7, note 3.

(7) 愛作.

(8) 藏鉢覆.

La mère s'en alla de tous côtés le cherchant,
Courant affolée, et vint vers le Buddha.
Le Buddha lui demanda : « Aimes-tu ton fils ?
« Les autres aussi aiment leurs enfants.
« Si tu peux être bonne et ne plus tuer,
« Je te ferai voir ton fils. »
Alors elle se soumit à l'enseignement et reçut les préceptes.
Elle se saisit de la bonté et ne tua plus.
Avec ses fils elle se réfugia dans le Buddha
Comme les fleuves et les rivières vont à la mer,
Elle amena des mâles et des femelles en grand nombre,
Des démons mâles et femelles en foule,
Et ses descendants mâles et femelles,
Nombreux à remplir les déserts et les vallées.
C'est ainsi que dans le Jetavana
Il convertit la Mère-de-démons.

Plus dignes de remarque encore sont les stances suivantes que le *Mahā Māyā sūtra* (1) met dans la bouche de la mère du Buddha, lorsque celui-ci alla lui expliquer la loi chez les Trayastriṃṣa, dans le Nandanavana. L'ouvrage sans doute est relativement moderne, mais les stances qui en forment la substance paraissent plus anciennes que les parties en prose qui les encadrent ; à travers la traduction elles gardent, en général, une grande beauté, et il semble qu'à elles seules elles forment un tout suivi et complet. Après avoir prié son fils, par « les kalpa sans nombre durant lesquels il n'a sucé d'autre lait que le sien », de l'instruire dans la voie du salut, Mahā Māyā fait l'éloge du Buddha, de la manière dont il a répandu sa bonté sur tous les êtres et en cite des exemples.

Et aussi la Mère-de-démons
Qui sans cesse dévorait les enfants des hommes,
Le Buddha dans sa miséricorde
Cacha son fils, le rendit invisible.
Au comble de l'effroi, elle chercha partout,
Mais ne connut point le lieu où il était.
Puis elle revint et interrogea le Buddha,
Lui demandant de lui indiquer où était son fils.
Le Tathāgata usant [de cette circonstance comme] d'un moyen de salut,

(1) 摩訶摩耶經, en deux *kiaan*, appelé aussi *Fo cheng Tao-li l'ien wei mou sie ja* 佛昇忉利天爲母說法; TT, XI [盈], x; TK, XI. III. Le passage cité plus bas se trouve au k. 1, dans ces éditions respectivement p. 28 a. et p. 89 a.

Renversant les rôles, la questionna :

« C'est parce que toi-même tu aimes ton fils

« Que tu cours empressée demandant à le voir.

« Pourquoi donc avec tant de cruauté,

« Sans cesse dévores-tu les enfants des autres ?

« Rends-toi compte par toi-même, et que tes sentiments te soient une

« Ne tue plus, ne tourmente plus.

[instruction.

« Si tu es capable de réformer ton cœur,

« A l'instant tu reverras ton fils. »

Dès qu'elle eut entendu ces paroles,

Elle fut saisie de joie et vénéra [le Bu ldha] la face contre terre ;

Et de plus, pour [revoir] son fils,

Joignant les mains, elle dit au Buddha :

« Dorénavant, pour toute cette existence (1),

« Je rejette tout sentiment malfaisant. »

Alors s'avancant, elle reçut les cinq préceptes.

Et même obtint le fruit de la loi.

De même que cette Mère-de-démons,

Parce qu'elle-même aimait son fils,

Etendit [son amour] aux autres hommes,

Et enfin pour toujours cessa de tuer,

Je te demande, ô vénérable Grand-miséricordieux,

Qu'il en soit ainsi maintenant.

Par ta compassion pour la mère qui l'a enfanté,

Étends [cette compassion] à tous les autres êtres ;

Je te demande d'ouvrir en hâte la voie droite,

Et de faire que tous l'entendent et la reçoivent.

Pour l'auteur de ces stances, à coup sûr Hārītī est un personnage de quelque importance, et il semble qu'à l'importance qu'il lui donne se mêle une certaine vénération. Au reste, cette vénération s'affirme formellement ailleurs ; elle s'exprime notamment dans les stances qui suivent le triṣaraṇa du brahmane Kauṇḍinya au k. 8 du *Kin kouang ming tsoei cheng wang king* 金光明最勝王經 (2) : Je vénère la Mère-de-démons et le plus petit de ses fils Priyaṅkara, 敬禮鬼子母 及 最小愛兒. C'est que toute yakṣiṇī et Mère-de-démons qu'elle soit ou ait été, Hārītī est entrée dans la voie du salut. Déjà on nous l'a montrée recevant les préceptes, atteignant à la srotāpatī. Encore que je n'en aie pas relevé de traces, il faut croire qu'elle fit d'autres et plus notables progrès dans la voie du salut, qu'elle en atteignit même les plus

(1) 盡形壽, littéralement : jusqu'à l'épuisement de ta vie en la forme actuelle.

(2) TT, IV [黃], IX, p. 30 a ; TK, IX, I, p. 30 a 下.

hauts sommets, car plus tard on ira jusqu'à lui donner le titre un peu bien gros de bodhisattva, dont à vrai dire les auteurs mahāyānistes sont quelque peu prodigues. Autant que je sache, ce titre apparaît pour la première fois dans le *Mahā-prajñā-pāramitā śāstra*. Parlant de la possibilité du salut pour les êtres des voies inférieures, Nāgārjuna mentionne Hārītī parmi ceux qui, partis de très bas, ont obtenu pourtant de « voir la voie ». Il faut citer le passage : 鬼神道中如夜叉密迹金剛鬼子母等皆得見道. Et il ajoute : 是大菩薩, ce sont de grands bodhisattva (1).

D'après cela, dès cette époque la légende avait pris tout son développement, et Hārītī était pour ainsi dire entrée dans la gloire. Nous l'y retrouverons plus loin. Mais des documents plus anciens, malheureusement extrêmement brefs et insuffisamment précis, nous la présentent dans une posture moins imposante.

On lit ce qui suit dans la traduction du *Mahā-vibhāṣā śāstra* par Hiuan-tsang (2).

« Ainsi les génies Vardhana 筏栗達那, Tchen-tehe-kia (3) 旃稚迦, Tchen-teh'a-li-kia (4) 旃荼履迦, Pūrṇabhadra 布刺鞞跋達羅, Mañibhadra 摩尼跋達羅. Hārītī 訶利底, Madhusugandha 末度塞達陀, appartiennent-ils à la voie des dieux ou à celle des démons ? S'ils appartiennent à la voie des dieux, pourquoi ravissent-ils l'énergie vitale des hommes, enlèvent-ils la vie aux hommes, et reçoivent-ils les sacrifices 禍祀 des hommes ? Au regard des dieux, les aliments et les boissons des hommes sont comme des excréments ; aussi ne doivent-ils pas désirer ces festins et les trouver d'agréable parfum. S'ils appartiennent à la voie des démons, que signifie cette stance récitée par Hārītī :

Priyaṅkara 可愛, tais-toi ; toi aussi. Uttarā 瞋怩羅 tais-toi ;
Quand j'aurai vu les vérités, je vous les ferai voir.

Que signifie ce que dit Madhusugandha ? Il dit : « Vénérable, ne crains pas, ne crains pas. Dans mon existence antérieure, je m'appelais Madhusugandha et j'étais toujours lié d'amitié avec toi. Je suis né maintenant parmi la troupe divine des quatre mahārāja. Je demeure sur cette porte Jīvaka 始縛迦 et je protège les hommes (5). »

Réponse : Il y a une opinion qui dit qu'ils appartiennent à la voie des dieux. Question : S'il en est ainsi, pourquoi ravissent-ils l'énergie vitale des hommes, enlèvent-ils la vie aux hommes, reçoivent-ils les sacrifices des hommes ?

(1) 大智度論, k. 39. TT, XX [往], II, p. 101a ; TK, XX, I, p. 228 a 下.

(2) 阿毗達磨大毗婆沙論, k. 172 ; T I, XXII, [收] VII, p. 80 b ; TK, XXIII, II, 708 b 下.

(3) Peut-être Dancika.

(4) Peut-être Dantarika.

(5) Je ne sais d'où est tiré ce texte.

Réponse : Ils ne font rien de cela. Ce sont les démons dépendant d'eux qui ravissent l'énergie vitale des hommes et font le reste. D'après cela, ce seraient des démons. Question : Quel sera donc le sens de la stance de Hārītī ? Réponse : Elle est ignorante et ne peut pas saisir le sens des Vérités ; mais à cause de sa foi profonde, elle a proféré cette parole. D'autres disent que, à ce moment, ayant entendu exposer les quatre Vérités, elle a excité un grand orgueil 增上慢 en son cœur et s'est imaginé avoir saisi les Vérités, et que c'est pour cela qu'elle a dit cette parole. »

Le passage de la traduction du même ouvrage par Buddhavarman et T'ao-t'ai 道泰 (1) correspondant à celui qui précède, est un peu moins développé, mais comporte bien la même solution de la question posée. Il précise que Vardhana, Tchen-tche-kia, Tchen-t'cha-li-kia sont des esprits femelles, 神女 ; il ajoute aux précédents Iechajivā, mais ne mentionne ni Pūrṇabhadra, ni Maṇibhadra, ni Hārītī. Pourtant il cite bien la stance que la traduction de Hiuan-tsang attribue à celle-ci. Voici ce passage.

« Question. Les génies femelles Vardhanā, Tchen-tche-kia, Tchen-t'cha-li-kia, Iechajivā 伊吒地婆, Madhusugandhā, appartiennent-elles à la voie des dieux, ou à celle des preta ? Si elles appartiennent à celle des dieux, pourquoi ravissent-elles l'énergie vitale des hommes, prennent-elles la vie des hommes, reçoivent-elles les sacrifices des hommes ? Si elles appartiennent à la voie des preta, que signifie ce que dit un sūtra, dont une stance est comme suit :

Uttari 鬱多利, ne fais pas de bruit ; toi non plus, Priyaṅkara 畢陵伽. Quand j'aurai vu les Vérités, vous aussi vous arriverez à les voir.

Réponse : Il y a des gens qui disent qu'elles appartiennent à la voie des dieux. Question : S'il en est ainsi, pourquoi ravissent-elles l'énergie vitale des hommes, prennent-elles la vie des hommes, reçoivent-elles les sacrifices des hommes ? Réponse : Elles ne ravissent pas l'énergie vitale des hommes, elles ne prennent pas la vie des hommes, elles ne reçoivent pas les sacrifices des hommes. Mais parmi ceux qui dépendent d'elles, il en est qui ravissent l'énergie vitale des hommes, qui prennent la vie des hommes, qui reçoivent les sacrifices des hommes. Il y a aussi des gens qui disent : elles appartiennent à la voie des preta. S'il en est ainsi, quel est le sens de cette stance ? Réponse : Elles ont la foi qui tourne le cœur vers les Vérités ; à cause de cela, à la vérité elles ne voient pas les Vérités, mais, parmi les Vérités, elles peuvent par chance voir quelque chose. Que signifie ce que dit Madhusugandhā ? Réponse : C'est une parole d'orgueil. »

(1) 阿毗曇毗婆沙論, k. 7. TT, XXI [秋], vii, p. 43 b ; TK, XXIII, iv, p. 42 a 下.

Dans son *Mahā-prajñā-paramitā cāstra* (1), Nāgārjuna reprend la même question, et la résout à peu près de la même façon ; à ce propos, il cite la même légende et la même stance que la *Vibhāṣā*. Il ne nomme pas Hārītī, mais ne corrige pas sur ce point la *Vibhāṣā* qu'il redresse sur un autre ; et il rapproche de l'héroïne de cette légende Guhyaka-vajra, Mi-tsi kin-kang li-che 密跡金剛力士, qu'on l'a vu plus haut joindre précisément à Hārītī.

« ... Ainsi qu'il est dit de la mère du démon Punarvasu dans le chapitre des dieux, 天品, du *Samyuktāgama*. Le Buddha vint chez elle et y demeura. Tandis que le Bhagavat expliquait l'ambrosie de la Loi merveilleuse 上妙法甘露, le fils et la fille de la mère de Punarvasu pleuraient tous deux. Leur mère dit cette stance pour les faire taire :

Toi, Uttara, ne pousse pas de cris ; ne pleure pas non plus, Punarvasu. J'écoute la Loi ; quand j'aurai obtenu la voie, vous l'obtiendrez sûrement comme moi.

Par là on sait que parmi les démons, il en est qui obtiennent la voie. »

La référence donnée par Nāgārjuna est précieuse. Voici le passage du *Samyuktāgama* auquel il fait allusion (2) :

« Voici ce que j'ai entendu. Une fois le Buddha demeurait au Karaṇḍa veṇuvana 迦蘭陀竹園 à Rājagṛha. En ce temps-là, le vénérable Aniruddha se promenait parmi les hommes au pays de Magadha. Il arriva à la demeure de la mère du démon Priyaṅkara 畢陵迦鬼子母, et y prit logement. Alors le vénérable Aniruddha, pendant la dernière veille de la nuit 夜後分時, assis le corps droit, récita les udāna, les *po-lo-yen-na* 波羅延那, les stances dites par les śhāvira ayant vu les Vérités, les stances dites par les bhikṣuṇī, les stances des cīkṣāpada, les stances *yi p'in meou ni* 義品牟尼, les sūtra ; il récita tout cela en détail. Mais, durant cette nuit, Priyaṅkara pleurait. Alors la mère du démon Priyaṅkara dit cette stance pour faire taire son fils :

Démon Priyaṅkara, il ne faut pas pleurer maintenant.

Il faut écouter ce bhikṣu qui récite les stances du Dharmapada.

Celui qui connaît le Dharmapada est capable de garder les préceptes.

Il se tient éloigné du meurtre des vivants, ses paroles sont véridiques et il n'use pas de mensonges.

Il est capable de rejeter l'iniquité, et d'échapper de la voie des démons.

Lorsque la mère du démon Priyaṅkara eut dit cette stance, les cris du démon Priyaṅkara cessèrent.

(1) 大智度論, k. 10. TT, XX [往], 1, p. 69 a ; TK, XIX, ix, p. 61 a 上.

(2) 雜阿舍經, k. 49. TT, XIII [長], iv, p. 92 b ; TK, XIII, vii, p. 293 b 上.

Voici ce que j'ai entendu. Un jour, le Buddha, étant au pays de Magadha, se promenait parmi les hommes. Accompagné d'une grande foule, il arriva à la demeure de la mère du démon Punarvasu 富那婆數鬼子母, et y prit logement. Alors le Bhagavat expliqua pour les moines, la loi conforme 應法 des quatre saintes Vérités, c'est-à-dire la Vérité sur la douleur, la Vérité sur l'origine de la douleur, la Vérité sur l'anéantissement de la douleur, la Vérité sur la voie de l'anéantissement de la douleur. En ce temps-là, les enfants de la mère du démon Punarvasu étaient [au nombre de] deux, Punarvasu et une fille-démone Uttarā. Pendant la nuit ces petits enfants pleuraient. Alors la mère du démon Punarvasu dit cette stance pour instruire ses enfants, son fils et sa fille :

« Vous, Punarvasu et Uttarā, ne pleurez pas.

Laissez-moi écouter la Loi qu'explique le Tathāgata.

Ni père ni mère ne peuvent faire échapper leurs enfants de la douleur.

C'est en écoutant la Loi qu'explique le Tathāgata qu'on obtient la délivrance de la douleur.

En ce monde les hommes obéissant à leurs passions sont tourmentés par toutes sortes de douleurs.

Le Tathāgata en expliquant la Loi donne [le moyen] de détruire la naissance et mort.

En ce moment je veux écouter la Loi; vous, il faut vous taire. »

Alors Punarvasu et la démonsse Uttarā

Obéissant parfaitement aux paroles de leur mère, se turent et écoutèrent en silence.

Puis ils dirent à leur mère : « Bien ! nous aussi sommes heureux d'écouter la Loi.

Ce parfait Buddha Bhagavat, dans le Cheng chan de Magadha (1).

Pour toutes les classes d'êtres vivants a expliqué la Loi qui sauve de la douleur.

Il a expliqué la douleur et la cause de la douleur, l'anéantissement de la douleur et la voie de l'anéantissement de la douleur.

En suivant ces quatre saintes Vérités, dans le calme on parvient au nirvāṇa.

Mère, écoutez bien maintenant la Loi qu'explique le Bhagavat.

Alors la mère du démon Punarvasu dit cette stance :

Merveille ! enfants intelligents ! Vous savez très bien vous conformer à mon désir.

(1) 摩竭勝山. Il doit s'agir d'une résidence ou d'un monastère ; 山 a souvent ce sens en chinois bouddhique. Ce serait alors vraisemblablement le Jetavana qui serait désigné ainsi.

· Toi, Punarvasu, tu as bien loué le Buddha maître de la Voie.
Toi, Punarvasu, et toi, Uttarā ma fille,
Excitez avec moi des sentiments de joie ; j'ai vu les saintes Vérités.

Alors la mère du démon Punarvasu ayant dit cette stance, les démons ses enfants se réjouirent avec elle et se turent.

Il ne sera pas sans intérêt de comparer à celle qui précède la traduction de ce passage dans le *Pie yi tsa u-han king* 別譯雜阿含經, k. 15 (1).

En ce temps-là le vénérable Aniruddha, se promenant à la suite du Buddha, arriva au palais de la Mère-de-démons 鬼子母 de Magadha. Alors Aniruddha, se levant de bonne heure, la nuit durant encore, s'assit le corps droit et récita les stances du Dharmapada et les stances *po-lo-yen-nu* et celles des *bhadanta*. Puis à haute voix il en dit le sens et [récita] les sūtra. Alors le petit enfant chéri de la Mère-de-démons, nommé Priyañkara 寶伽羅, pleurait et versait des larmes. Alors la Mère-de-démons, pour calmer son fils, lui dit : « Le saint homme 道人 récite des sūtra ; ne pleure pas. » Et elle dit cette stance :

Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, évite la violation des préceptes,
Obtient la pureté, devient capable d'observer les défenses.
Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, obtient d'éviter le meurtre.
Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, obtient la parole véridique.
Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, évite la malice des démons.
A cause de cela, il faut cesser tes cris.

Voici ce que j'ai entendu. Une fois, le Buddha était au pays de Magadha dans le palais de la mère du yakṣa Punarvasu. Le Buddha durant cette nuit prit son logement dans ce palais. Le fils, le yakṣa Punarvasu, et la fille Uttarā pleuraient pendant la nuit. Alors la mère, consolant ses enfants et voulant les empêcher de pleurer, dit cette stance :

Punarvasu et Uttarā,
Vous en ce moment, il ne faut pas pleurer.
Le Buddha, héros du monde 世雄, explique les principes de la Loi ;

(1) TT, XIII [辰], v, p. 103 a ; TK, XIII, ix, p. 211 b 下.

Laissez-moi l'entendre.

Ni le père ni la mère ne peuvent sauver de la douleur.

Seul le Bhagavat, expliquant habilement la Loi,

Peut donner à ceux qui l'entendent d'éviter éternellement toute douleur.

Tous les êtres vivants, suivant le courant des passions,

S'enfoncent dans l'océan de la naissance et mort.

Je veux écouter la Loi, et interrompre le courant des passions.

Punarvasu et Uttarā,

A cause de cela, vous, il faut vous tenir en silence.

Alors Punarvasu dit cette stance :

Maintenant, suivant l'ordre de ma mère, je n'émettrai pas un cri.

Ma sœur cadette Uttarā elle aussi sera silencieuse.

Je vous en prie, écoutez ce çramaṇa, expliquant la Loi merveilleuse.

Au Magadha, le Buddha, le plus grand parmi les hommes,

Pour tous les êtres vivants, en détail,

Explique la Loi de la cessation de la douleur,

Explique que la douleur enfante la douleur,

Explique la Loi nécessaire qui conduit hors de la douleur,

Explique les huit chemins saints des sages.

Et [comment] le calme atteint le nirvāṇa.

C'est bien ! Écoutez le çramaṇa expliquant les principes de la Loi merveilleuse.

La mère répondit par cette stance :

Toi, ô être intelligent, ce que tu dis est conforme à mon sentiment.

Toi, tu as bien loué celui-ci, le maître du monde.

En vous tenant silencieux, vous me permettrez de voir les quatre Vérités.

Uttarā, plus tard, vous arriverez aussi à voir les quatre Vérités.

Cette légende n'est pas particulière au canon sanskrit. Un passage correspondant assez exactement à ce qui précède, se lit en effet dans le *Samyutta nikāya pāli*, livre X, *Yakkha-samyutta* (1).

Il semble bien que ces récits aient tous les droits à être considérés comme des variantes d'une seule et même légende. Il est à noter que, tandis que les traductions chinoises en placent la scène au Magadha, le pāli la reporte jusqu'à Ārāvastī. En tout cas, il paraît indubitable que la stance citée par la *Vibhāṣā* et par Nāgārjuna n'est qu'un extrait de celle que rapporte le passage

(1) Edition de la Pali Text Society, I, p. 209-210.

du *Saṃyuktāgama* traduit plus haut. Serait-il donc possible d'identifier Hārītī et la mère de Priyaṅkara ou de Punarvasu, comme l'a fait la *Vibhāṣā*, et comme semble bien le faire aussi Nāgārjuna ? L'appellation de Mère-démons et le nom de Priyaṅkara sont en faveur de cette hypothèse. Mais pour le reste, les deux légendes paraissent bien éloignées ; il faudrait avoir un stade intermédiaire, une forme de transition, pour être en mesure d'affirmer leur identité originelle. Cette forme, je ne l'ai pas trouvée. Il se pourrait pourtant qu'il eût existé quelque chose de ce genre. L'affirmation de la *Vibhāṣā* est en effet bien nette ; et on sait qu'en ces temps, les esprits étaient portés à multiplier les personnages plutôt qu'à en réduire le nombre. Il est donc assez probable qu'il y eut à cette époque quelque raison suffisamment claire et solide d'identifier Hārītī et la mère de Priyaṅkara ou de Punarvasu. En tout cas, il paraît bien certain que pour le bouddhisme de ces premiers âges, cette identification ne faisait pas question (1).

Ces variantes n'ont rien qui doive surprendre. Hārītī fut à l'origine une déesse de la petite vérole ; et on sait que le panthéon hindou compte plusieurs déesses présidant aux maladies, surtout aux maladies infantiles ; et sans doute des légendes locales en popularisèrent d'autres encore. Il n'y a rien que d'assez normal à ce que quelques-unes d'entre elles aient été enveloppées dans la gloire de Hārītī, tout en conservant, au moins aux lieux où elles étaient connues et honorées ou redoutées, assez de leurs caractères propres pour obscurcir ou remplacer en quelque mesure, ceux de la déesse dont le nom effaçait le leur. Dans le bouddhisme même, Hārītī n'est pas seule redoutable aux enfants. Le *Lo-fou-na chouo k'ieou leuo siao eul che p'ing king* 囉嚙 (ou 嚙) 皃說求療小兒疾病經 (2) cite « douze brillantes mères-démones » 十二囉母鬼 qui « parcourent le monde, cherchant jour et nuit les occasions favorables pour elles. Soit pendant qu'ils dorment, soit pendant qu'ils se promènent ou sont seuls quelque part, elles font apparaître toutes sortes de prodiges et terrifient les enfants, leur faisant perdre leur condition normale 常, suçant leur énergie vitale, les rendant malades et les faisant mourir prématurément. » Contre chacune d'elles, Rāvaṇa (?) 囉嚙皃 enseigne une dhāraṇī protectrice. Le nom de Hārītī ne paraît pas parmi les leurs ; mais il aurait fallu peu de chose pour que l'une ou l'autre fut confondue avec elle.

Le *Ts'i fo [pa p'ou-sa] so chouo ta l'o-lo-ni chen cheou king* 七佛八菩薩] 所說大陀羅尼神咒經, k. 4 (3), nous présente une Kouei-tseu-mou que plusieurs auteurs ont identifiée à Hārītī, mais qui me paraît en différer.

(1) WATTERS, *On Yuan Chwang*, I, p. 216, n. 3, admet cette identification sans en donner de raison.

(2) TT, XXVII [成], XII, TK, XV, v, p. 455 a 上.

(3) TT, XXVII [成], VII, p. 22 b ; TK, XII, IV, p. 365 b 下.

« Le mari de Kouei-tseu-mou s'appelle Takṣaka 德叉伽⁽¹⁾ ; le fils aîné de Kouei-tseu-mou s'appelle Viṣakṣa (?) 唯奢叉⁽²⁾ ; le second s'appelle le général Saṃjaya 散脂大將⁽³⁾ ; le plus petit, Mañibhadra K'i-cheou-na-pa-t'o 摩尼拔陀耆耆那拔陀; sa fille s'appelle Çri-devi 功德天... Moi, Kouei-tseu-mou, je m'appelle Na-mei-pei 那寐卑. » Et un peu plus loin. « La dhāraṇī que récite Kouei-tseu-mou peut retirer les êtres vivants du mal, les sauver de tout danger, des voleurs, des peines [provenant] des rois 王難 ; il n'est rien dont elle ne délivre. [Par elle,] les enfants qu'on demande sont tous parfaits, mariages, naissances [réussissent], on est complètement délivré des ennemis et des créanciers, on n'éprouve plus aucun trouble. »

Ce passage a été reproduit ou utilisé par quelques ouvrages postérieurs. On le lit textuellement au k. 7 du *T'o-lo-ni tsa tsi* 陀羅尼雜集⁽⁴⁾, collection de dhāraṇī datant au moins des Leang, sorte de supplément au *T'o-lo-ni tsi king* 陀羅尼集經. Mais l'édition de Corée en est très fautive. Hing-ting 行霆 des Song en a inséré l'essentiel dans son *Tchou l'ien tchouan* 諸天傳, à l'article *Kouei-tseu-mou l'ien* 鬼子母天⁽⁵⁾, d'après le *T'o-lo-ni tsa tsi*, semble-t-il, mais en suivant un texte meilleur que celui que nous possédons. Le *San tsang fa chou* 三藏法數, k. 46, s'est inspiré de l'œuvre de Hing-ting dans ce qu'il dit de Kouei-tseu-mou, s. v. 二十諸天.

Je n'ai trouvé nulle part ailleurs le nom de Na-mei-pei, que je ne puis restituer. Il en est de même pour celui de K'i-cheou-na-pa-t'o, dont les deux derniers caractères correspondent sûrement à *bhadra*. Ce nom doit être celui d'un personnage que je ne connais pas, confondu ici avec Mañibhadra. Cela pourrait indiquer que cette légende était relativement ancienne, peu répandue, et que ses détails commençaient à perdre de leur netteté au moment où elle fut recueillie. Le *San tsang fa chou* ne le mentionne pas ; peut-être a-t-il semblé douteux au compilateur. Quant à Mañibhadra, que l'on a déjà vu et que l'on retrouvera encore, bien que souvent cité à côté de Hārītī, nulle

(1) Takṣaka est connu comme l'un des nagaraja, et cité en cette qualité par ce même ouvrage, quelques pages plus haut.

(2) Personnage inconnu. Les éditions autres que celle de Corée, suivies en cela par le *San tsang fa chou*, ont 叉 au lieu de 义 dans la reproduction de ce passage par le *T'o-lo-ni tsa tsi* (voir plus loin). Cela pourrait à la rigueur donner une transcription de Vaiçravaṇa. Mais à quelques lignes de distance, le *Ts'i fo so chou ta l'o-lo-ni chen cheou king* nomme le père et la mère de Vaiçramaṇa, dont le nom est transcrit en la forme ordinaire 毗沙門, et celle-ci n'est pas Kouei-tseu-mou.

(3) Le premier des vingt-huit généraux des yakṣa. Les ouvrages chinois donnent généralement son nom sous la forme San-tche-siéou-mo 散脂修摩, inexacte, mais ancienne, contre laquelle n'a pas prévalu la transcription un peu embarrassée de Yi-tsing, Seng-chen-eul-ye 僧慎爾耶 (金光明最勝王經, k. 8, section 19).

(4) TT, XXVII [成], xiv, p. 39 b. TK, XXVII, iv, p. 577 a 上.

(5) TK, Supplément 2^e section, 2^e partie, XXIII, II.

part ailleurs il n'est donné comme fils d'une Mère-de-démons. Samjaya et Çri-devi sont à la vérité présentés quelquefois en cette qualité par des ouvrages postérieurs ; mais autant que je puis en juger, ceux-ci ne font que reproduire ce passage du *Ts'i fo so chouo l'o-lo-ni king*, et n'allèguent aucune autorité nouvelle.

La mention des enfants obtenus par l'invocation de Na-mei-peï nous reporte au Sûtra de la Mère-de-démons ; les biens et faveurs qu'elle dispense sont de ceux sur lesquels insistent les sūtra tantriques de Hārītī, dont il sera question plus loin. Cela sans doute aura aidé à oublier que cette Mère-de-démons s'appelait Na-mei-peï, et qu'elle n'avait que quatre enfants, au nombre desquels ne figurait pas Priyañkara. On semble bien en tout cas l'avoir tout à fait perdu de vue pour ne considérer que l'identité du titre de Mère-de-démons qu'elles portaient toutes deux, et celle des faveurs qu'elles accordaient ; et de ces rapprochements aura résulté finalement la confusion de Hārītī et de Na-mei-peï en un seul personnage. Cette confusion paraît avoir été complète au moins dès l'époque des Song ; la notice de Kouei-tseu-mou t'ien dans le *Tchou l'ien tchouan*, et surtout l'éloge à allure de stances sanskrites qui l'accompagne, en fournissent une preuve convaincante.

D'après le *Tchou l'ien tchouan* encore, le *Hien tcheng louen* 顯正論, — je n'ai pas retrouvé ce livre, — relate aussi la légende de Hārītī. Mais à la forme ordinaire, il ajoute certains détails nouveaux, qui semblent provenir d'une autre source, d'une autre légende encore qu'il aurait fondue avec elle. « Le père de la Mère-de-démons, dit-il, s'appelait Houan-hi 歡喜 ; son mari était le yakṣa Yuan-man kiu-tsou 圓滿具足, sa sœur aînée, Tehe-ni 炙匿, et sa sœur cadette, Mañibhadra 摩尼本. La Mère-de-démons a donné naissance à mille fils. Le plus petit de ceux qui sont dans le Jambudvīpa, s'appelle Priyañkara (1), et elle l'aime par dessus tous les autres. Elle avait l'habitude de manger des enfants. Le Buddha, pour la convertir, prit Priyañkara et le cacha sous son bol. Sa mère le chercha chez les dieux et chez les hommes sans le trouver. A la fin, le Buddha la convertit et ordonna à la Communauté de lui faire l'aumône de nourriture. »

Le Sūtra de la Mère-de-démons nous a en effet montré Tehe-ni comme la sœur de Mañibhadra. Mais Mañibhadra ne peut absolument pas être admis en qualité de fille ; et les autres personnages sont inconnus. La Mère-de-démons dont il s'agit dans la première partie de ce texte, serait-elle une transformation de la précédente ? ou faut-il y voir encore un nouveau personnage ? Toujours est-il que le *Hien tcheng louen* l'identifie nettement aussi à Hārītī, par les autres détails qu'il donne à son sujet, et surtout par le récit de sa conversion.

(1) 愛奴.

Hārītī est ordinairement représentée comme une yakṣiṇī. Cependant quelques ouvrages s'écartent de cette tradition. Le *Saddharma puṇḍarīka sūtra* l'associe aux dix rākṣasī auditrices du Buddha, et semble la considérer comme appartenant à la même classe d'êtres. Je dis « semble » ; car si tel est bien le sens qui ressort de la traduction de Burnouf (1) et de celle de Kern (2), les traductions chinoises la séparent au contraire nettement de ce groupe (3). De plus, il existe un petit sūtra tantrique, le *Fa houa che lo-l'cha fa* 法華十羅刹法 (4), qui, comme l'indique son titre, ne connaît que dix rākṣasī parmi les personnages cités par le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, leur donne en effet les mêmes noms que celui-ci, et ne fait aucune allusion à Hārītī. D'autre part, la *Mahā-māyūrī vidyā rājñī* cite à deux reprises (5) Hārītī parmi les rākṣasī ; et la première fois elle la mêle à plusieurs de celles que nomme le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*. Et la stance citée par les rituels monastiques dont il sera question plus loin en fait aussi une rākṣasī. Mais il n'y a sans doute là qu'une variante de la légende primitive, dont les témoins les plus nombreux et les plus importants s'accordent à la considérer comme une yakṣiṇī.

Ce qu'on pourrait appeler l'habitat de Hārītī est assez difficile à déterminer. Écartons d'abord le *Kouei-tseu-mou king* dont je ne puis identifier le Ta-teou kouo 大兜國, qui doit être pourtant un des pays ordinairement parcourus par le Buddha. Le *Samyuktavastu* la place à Rājagṛha, et tout en lui faisant épouser un yakṣa du Gandhāra, la fait ensuite demeurer dans cette ville ; c'est là en tout cas, d'après lui, qu'elle exerce sa cruauté et qu'elle se convertit. Le *Samyuktāgama* donne aussi Rājagṛha et le Magadha comme

(1) *Le Lotus de la Bonne Loi*, ch. XXI, *Les Formules magiques*, p. 240 : « ... les Rākṣasīs nommées Lambā, ... Hārītī, toutes avec leurs enfants et leur suite... »

(2) *The Saddharma-puṇḍarīka (Sacred Books of the East, XXI)*, ch. XXI, *Spells*, p. 373-374 « ... » the giantesses called Lambā, ... and Hārītī, all with their children and suite... »

(3) *妙法蓮華經*, k. 7, section 25, 陀羅尼品, après l'énumération des noms des rākṣasī ajoute : 是十羅刹女與鬼子母并其子及眷屬, il y eut dix rākṣasī et Kouei-tseu-mou avec ses enfants et ses suivants. (TT, XI [盈], I, p. 51 a-b; TK, IX, II, p. 185 b 下.)

正法華經, k. 10, section 24, 總持品, après avoir cité les noms des rākṣasī, continue : 住諸佛處, 鬼子母與諸子俱... elles vinrent au lieu où était le Buddha, Kouei-tseu-mou et ses enfants... (TT, XI [盈], II, p. 54 a-b; TK, IX, III, p. 247 b 下.)

添品妙法蓮華經, k. 6, section 21, 陀羅尼品, reproduit exactement le *妙法蓮華經* (TT, XI [盈], II, p. 99 a; TK, IX, III, p. 293 b 上.)

(4) TT, XXVI [餘], II, p. 38b; TK, Supplément, III, II, Petit traité donnant quelques renseignements sur la manière dont doivent être représentées ces rākṣasī, et décrivant différentes pratiques pour en obtenir des faveurs.

(5) *Mémoires de la section orientale de la Société Impériale russe d'archéologie*, t. XI, 1897-1898, pp. 238 et 241.

résidence à la mère de Priyañkara. Mais les passages correspondants du *Sam-yutta-nikāya* reportent la scène à Çrāvastī, aux environs du Jetavana. C'est aussi le Jetavana que le *Fo pen hing king* assigne comme lieu de la conversion de Hārītī. Le *Chan kien p'i-p'o-cha liu* place celle-ci au Cachemire, et vraisemblablement sur les Montagnes Neigeuses ; et c'est l'opinion que suivent la *Samantapāsādikā* et la *Mahāvamsa*. C'est également celle de la *Mahā-māyūrī*, qui, si elle ne nomme pas expressément Hārītī, met cependant Pāñcika en ce pays ⁽¹⁾, sans toutefois parler de montagnes. Il est assez difficile de déterminer ce que le *Kouan ting king* entend au juste par « l'Est des Montagnes Neigeuses » ; mais il est certain pourtant qu'il fait résider Hārītī dans le voisinage de ces montagnes. Ces différentes localisations peuvent être interprétées comme un signe de la popularité du personnage et de la diffusion de son culte.

On constate ainsi que Hārītī, d'abord au Magadha à Rājagṛha, monte peu à peu vers le Nord-Ouest, passant par Çrāvastī et le Kosala, puis par le Cachemire et les Montagnes Neigeuses, et enfin atteint la Chine ou du moins le Cīnabhūmi ou Cīnasthāna ⁽²⁾, comme on vient de le voir dans la *Mahā-māyūrī* et comme on le verra dans les textes tantriques qu'on trouvera plus loin. Sans qu'on en perçoive la raison, les textes pāli semblent avoir une tendance à la

(1) Cf. S. Lévi, *op. cit.*, p. 51. A noter que la traduction de Yi-tsing porte 半支迦女神 ; l'auteur a-t-il simplement voulu expliquer qu'il s'agissait de Pāñcika et de « sa yakṣiṇī » ? Car il connaissait Pāñcika et n'a pu le prendre pour une yakṣiṇī. Il est d'ordinaire assez fidèle, et lorsqu'il ajoute une note, il fait en sorte qu'elle ne se confonde pas avec le texte. Il faudrait donc admettre que la recension dont il se servait différait quelque peu de celles que M. S. Lévi a eues à sa disposition. Au reste, tout ce passage plaide en faveur de la pluralité des recensions. La version de Saṅghabhara : 般之介夜叉住劫寶國. 有五百子有大軍大力. 其最大者名般止介. 住止那地. 婆干社夜叉. 住修多羅地 reproduit exactement en effet le texte de M. S. Lévi, et donne comme lui le nom de Pāñcika au père et au premier de ses fils : il n'y a de différence que pour le pays habité par Skandhākṣa :

- 78. Pāñcika iti namnā tu vasate Kāsmīrasaṅghīṣu
- 79. pañca putrasatā yasya mahāsainya mahābalāḥ
- 80. jyeṣṭhaputraḥ Pāñcikasya vasate Cīnabhūmiṣu
- 81. Skandhākṣa iti nāmena sabhratā Kauṣīke vaset.

Yi-tsing et Amoghavajra s'accordent à remplacer le nom de Pāñcika par celui de Skandhākṣa 肩目 (dans la traduction d'Amoghavajra, 肩 doit être considéré comme une erreur de copiste pour 肩), et celui-ci par « tous ses autres frères ». De telles différences — et de telles concordances — dans un texte versifié, ne sont pas explicables par l'inadvertance ou la faute du copiste.

(2) Au sujet du pays que désignait vraisemblablement ce terme, voir S. Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde*, V (BEFEO, V, p. 254 sqq.). Noter que, d'après le *Ta fang kouang p'ou-sa tsang Wen-cheou-che-li ken pen yi kouei king* 大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經, k. 9, (TT, XXVII [成], IX, p. 48 a ; TK, XVI, IX, p. 482 a 下), on aurait distingué le grand et le petit Cīna, 小支那國 大支那國, tous deux au-delà du Gandhāra, du Nepal et du Kapiṣa.

repousser vers le Nord ; ils ignorent sa résidence à Rājagṛha ; le *Samyutta-nikāya* place à Ārāvastī les scènes que le *Samyuktāgama* situe à la capitale du Magadha ; et en dehors du Kosala, ils ne la connaissent qu'au Cachemire. Sur le chemin que suit cette légende, il n'y a qu'un seul pays où on ne la trouve pas : c'est le Gandhāra, celui précisément où Hiuan-tsang vit un stūpa élevé à la place où Hārītī, disait-on, avait été convertie par le Buddha. Cela conduit à penser qu'une au moins des recensions de sa légende ne nous est pas connue, ou peut-être simplement que je n'ai pas été assez heureux pour la retrouver dans le Tripiṭaka. Légende locale si l'on veut ; assez puissante en tout cas pour avoir amené la construction d'un grand édifice religieux, pour avoir survécu aux bouleversements du pays et à sa conquête par l'islam, elle dut posséder une assez grande force d'expansion. Liée évidemment au prétendu voyage du Buddha dans le Nord-Ouest de l'Inde, elle ne dut s'installer dans cette région que postérieurement à la croyance à ce voyage. Elle y fit partie intégrante des croyances relatives à l'établissement du bouddhisme, et lorsqu'au lieu du Buddha on l'y fit prêcher par Madhyāntika, c'est à ce dernier qu'on attribua la conversion de l'ogresse. C'est dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, ou mieux, dans le *Chan kien p'i-p'o-cha liu* qui lui est connexe, qu'apparaît la conversion du Nord-Ouest de l'Inde par le Buddha ; et on peut se demander s'il n'y a pas comme un écho de la légende locale de Hārītī qui s'y rattache, dans le fait que le *Samyuktavastu* de ce même Vinaya, tout en faisant naître, vivre et se convertir Hārītī à Rājagṛha, lui fait épouser un yakṣa du Gandhāra.

Il faut ajouter que le *Candragarbha sūtra*, *Yue tsang king* 月藏經, section 17 (1), énumérant les dieux et démons spécialement chargés par le Buddha de la protection d'un certain nombre de pays, cite Hārītī comme protectrice de Āyā, d'Udyāna, d'A-chou-kiu-kia, où il lui donne le titre de rākṣasī, et enfin de la Chine, où elle paraît à côté de Pāñcika, nommé aussi à propos du Pañcāla. Il ne s'agit directement ici que d'une localisation du culte ; mais celle-ci ne va guère sans une localisation du personnage lui-même et de sa légende, qui puisse en rendre raison et en soit le fondement.

Notons enfin qu'outre les noms que nous avons déjà vus, on donne parfois à Hārītī ceux de Mère de génies 神母, de Mère de dieux 天母, 天 n'ayant d'ailleurs ici que le sens de 神, de Mère de Priyaṅkara 愛子母, 愛子 ne pouvant évidemment être considéré dans ce cas comme un nom commun, d'ogresse 食鬼, de Mauvaise 惡女, de Verte 青色 ou de Jaune 黃色, ces deux derniers n'étant que la traduction d'un des sens possibles du nom de Hārītī.

(1) Cf. S. Lévi, *op. cit.* L'ouvrage forme les k. 46 à 56 du *Ta fang teng ta tsi king* 大方等大集經. Le passage cité se trouve TT, III [五], iv, p. 55 a sqq. ; TK, VI, VIII, p. 306 a sqq.

II. — CULTE.

« Désormais, avait dit le Buddha à Hārītī après lui avoir imposé les préceptes de sa Loi, tu habiteras auprès des vihāra ; chaque jour les moines te donneront ta nourriture et celle de tes enfants, et du surplus, tous les esprits affamés seront rassasiés ; tu donneras des enfants à ceux des habitants des régions voisines qui n'en auront pas et qui t'en demanderont. » Tel est, ou tel paraît être, le fondement du culte de Hārītī dans le bouddhisme. Car elle n'est pas née avec lui, ni de lui ; elle fut brahmanique avant de lui appartenir. Les textes qui nous rapportent les paroles du Buddha ne sont que la fixation par l'écriture, quelques siècles sans doute après les événements, de traditions transmises oralement. Ces traditions fondaient-elles des pratiques nouvelles ? ou n'étaient-elles que l'explication, la justification en quelque sorte, de pratiques plus anciennes, adoptées à l'origine par les communautés et les fidèles bouddhistes en imitation de ce qui se faisait ailleurs, ou plutôt, simplement conservées à travers un changement de croyance, par ceux qui se réfugiaient dans le Buddha, et auxquelles il fallut ensuite faire une place et trouver une base dans la nouvelle doctrine ? Encore qu'on n'ait pas sur ce point de documents aussi décisifs qu'on pourrait le souhaiter, la seconde hypothèse paraît à peu près certaine.

Le cas de Hārītī en effet n'est pas absolument unique. L'*Oṣadhivastu* du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin rapporte la conversion de plusieurs autres yakṣiṇī tueuses et mangeuses d'enfants, ayant sous leurs ordres des suivants généralement au nombre de cinq cents : c'est d'abord Kuntī 軍底 (1), dans la ville de même nom, et ensuite à Mathurā 末土羅 (2), Gardabhakā 驢 (3), Lac 池, Forêt 林, et Ho-li-kia 訶梨迦. Toutes mettent pour condition à leur conversion que les gens du pays élèveront des vihāra, où évidemment elles seront honorées de la même manière qu'elles l'étaient auparavant, où leur culte traditionnel se continuera sans grand changement. Il semble qu'on saisisse là l'incorporation au bouddhisme de cultes locaux et populaires anciens : aux divinités proprement locales, il n'est accordé qu'un culte restreint au seul endroit où elles sont connues et honorées de longtemps ; Hārītī, redoutée et vénérée dans une région beaucoup plus vaste, aura place dans tous les monastères et sera honorée partout.

Mais laissons ce point. Acceptons les paroles du Buddha comme origine et fondement du culte rendu à Hārītī. Elles l'instituent sous une double forme, monastique et populaire. Une troisième, tantrique, devait se développer plus tard.

(1) 根本說一切有部毗奈耶藥事, k. 9 : TT, XVII [寒], iv, p. 34 b ; TK, Supplément, I, v. p. 443 b 下 Ce passage a été traduit par M. PRZYLUCKI, *op. cit.*, p. 27.

(2) *Ibid.*, k. 10, respectivement p. 36 b et p. 446 a 上下.

(3) Pour cette identification, cf. S. Lévi, *Le catalogue des yakṣa...*, p. 40.

CULTE MONASTIQUE.

D'après le *Samyuktavastu*, le Buddha a promis à Hârîti que, pour soutenir sa vie et celle de ses enfants, elle recevrait chaque jour des moines la « nourriture de tous les êtres vivants » 衆生食. Je n'ai rien trouvé de précis au sujet de l'origine de cette expression. Le *Bukkyō iroha jiten*⁽¹⁾, s. v. 生飯 qui en est un équivalent, donne les prononciations *saba* et *samba*, qui semblent être des abréviations d'un terme sanskrit. En tout cas, sa signification est certaine : c'est le terme technique qui désigne la nourriture offerte à Hârîti, à ses fils et à quelques autres personnages, comme on le verra⁽²⁾.

Ces sortes d'offrandes, on le sait, étaient fort en honneur dans l'Inde : elles y portaient le nom de *bali*⁽³⁾. Hillebrandt, dans le *Grundriss der Indoarischen Philologie*, III Bd., 2 Hft., *Vedische Opfer und Zauber*, p. 74, en cite plusieurs, parmi lesquelles une *bhūtayajña*, « offrande aux êtres », qui est à remarquer particulièrement.

Les Lois de Manu en imposent plusieurs au maître de maison ; il faut citer notamment les suivantes, tirées du chapitre III :

90. Qu'il lance en l'air une (offrande) *bali* pour tous les Dieux réunis ; (qu'il en fasse une le jour) pour les Esprits qui errent le jour, et (la nuit) pour les Esprits qui errent la nuit.

91. Qu'il fasse au sommet de la maison une (offrande) *bali*, pour la prospérité de tous les êtres — ou mieux, suivant une autre traduction : à tous les êtres, *sarvātmabhūti* —, et qu'il jette tout le reste dans la direction du Sud pour les Mânes⁽⁴⁾.

Si parmi ces offrandes, quelques-unes font penser au « don aux preta » *che ngo-koueï* 施餓鬼, cérémonie que pratiquent encore certaines sectes bouddhistes, et dont elles cherchent le fondement dans des textes canoniques, notamment dans le *Fo chouo kieou p'o Yen-k'ouo ngo-koueï t'o-to-ni king* 佛說求拔焰口餓鬼陀羅尼經⁽⁵⁾, le *bali* offert aux *sarvātmabhūti* paraît

(1) T. III, p. 349.

(2) La question des offrandes de nourriture faites dans les monastères est assez compliquée : des pratiques différentes ont été et sont encore suivies par les diverses écoles. Je ne parlerai ici que des offrandes adressées à Hârîti, ou auxquelles elle a part nominativement.

(3) Cf. EGGELING, *Śalapattha-Brahmana* (*Sacred Books of the East*, XII), p. 329, note : « *Bali* is the technical term of the portions of the daily food that have to be assigned to all creatures. »

(4) *Les Lois de Manou*, traduites par G. STREHLY, p. 69 (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études*, t. II).

(5) TT, XXV (闍), xiv ; TK, XV, x. D'après cet ouvrage, un *preta* nommé Yen-k'ouo apparut à Ānanda, et lui annonça que, sous trois jours, il allait mourir et renaître *preta*. Ānanda lui ayant demandé s'il n'y avait pas moyen d'éviter ce sort, le *preta* répondit : « Offre demain en aumône aux centaines de milliers de *preta* et aux cen-

bien avoir aussi quelque rapport avec la nourriture offerte à tous les êtres vivants. La ressemblance, l'air de famille qu'ont entre elles ces pratiques, portent à croire qu'elles procèdent toutes, bouddhistes ou brahmaniques, de rites anciens, et que la parole du Buddha n'a fait au plus, en ce qui concerne Hārītī, — et ceci s'appliquera à d'autres aussi — que lui attribuer une part des offrandes traditionnelles.

Quoi qu'il en soit, Hārītī fut installée dans les monastères, et conformément à la promesse qui lui avait été faite, y reçut chaque jour sa nourriture des moines.

Yi-tsing, dans son *Nan hai ki kouei nei fa tchouan*, a décrit la manière dont se faisait cette offrande dans l'Inde de son temps. A la vérité, la cérémonie dont il parle est celle qui a lieu le jour d'uposatha dans la maison d'un hôte de la communauté ; mais il est clair qu'elle n'est que la reproduction de ce qui était observé dans les monastères. Il ajoute d'ailleurs : « C'est pour cela (pour obéir à la prescription du Buddha ordonnant à ses disciples de donner une part de nourriture à Hārītī) que, dans tous les monastères des pays occidentaux, à la porte, ou dans un coin du réfectoire, on dessine l'image de cette Mère tenant un enfant dans ses bras, et en ayant cinq ou trois autres auprès de ses genoux ; et chaque jour on lui offre de la nourriture qu'on place devant elle (1). »

taines de milliers de ṛṣi (?), un boisseau de riz cuit d'après la mesure du Magadha, et fais offrande 供養 pour moi aux Trois Joyaux ; ta vie sera prolongée, et moi je serai délivré des souffrances des preta et je renaîtrai parmi les deva. » Ananda raconta la chose au Buddha qui le rassura et lui dit qu'il possédait une dharaṇī grâce à laquelle on pouvait, en leur offrant de la nourriture, rassasier d'innombrables preta et ṛṣi.

On peut rapprocher de ce récit celui de l'*Oṣadhivastu* du Vinaya des Mūla-Sarvas-tivadin, k. 11 (TT, p. 42 b ; TK, p. 543 a 下). Comme le Buddha venait de traverser le Gange 騾伽 (?), cinq cents preta parurent devant lui, se plaignant de ne pouvoir obtenir de nourriture, ni même entendre le nom de l'eau, et lui demandant d'avoir pitié d'eux. Le Buddha ordonna alors à Maudgalyayana de leur donner à boire, et élargit leur gorge qui, étroite comme une aiguille, ne laissait rien passer. Ils burent si avidement que leur ventre éclata. Mais en mourant ainsi devant le Buddha, ils purent produire en eux-mêmes des sentiments purs, et renaquirent immédiatement parmi les deva.

Cf. aussi *Yu-k'ie tsi yao Yen-k'ou che tche k'i kiao A-nan-l'o yuan yeou* 瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由 (TT, XXVII [成], XIII ; TK, XXVII, II), *Yu-k'ie tsi yao Yen-k'ou che tche yi* 瑜伽集要焰口施食儀 (TT, *ibid.* ; TK, *ibid.*), *Yu-k'ie tsi yao kieou A-nan l'o-lo-ni Yen-k'ou kouei yi king* 瑜伽集要阿難陀羅尼焰口軌儀經 (TT, *ibid.*, VIII ; TK, XV, X). On trouvera une description de la cérémonie du *che ngo-kouei* dans le *Che tchou ngo-kouei yin tche ki souei fa* 施諸餓鬼飲食及水法 (TT, XXV [闍], XIV ; TK, Supplément, II, V).

(1) Cf. TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion*, p. 37. D'après ce qu'on verra plus loin, il ne semble pas que le caractère 盛 doive être pris ici dans le sens d'abondance.

Encore qu'elle n'ait pas toute la précision qu'on pourrait souhaiter, cette description est d'autant plus précieuse, qu'elle est la seule qui nous renseigne sur la manière dont les ordres du Buddha étaient obéis et Hārītī honorée dans les monastères de l'Inde. C'est par elle que nous savons que l'image de Hārītī y était peinte, près de la porte ou dans les réfectoires. Le *Samyuktavastu* et le *Kouei-tseu-mou king* nous avaient dit, il est vrai, qu'elle devait demeurer près des vihāra ; mais le même *Samyuktavastu*, lorsqu'il énumère les peintures dont doivent être ornées les différentes parties du monastère (1), ne mentionne pas celle-ci. A la porte, il ordonne de peindre deux yakṣa armés de bâtons (2), une manifestation de pouvoirs surnaturels, 大神通變, et la roue de la naissance et mort dans les cinq voies 五趣生死之輪 (3) ; au réfectoire il place simplement un (ou des) yakṣa portant des galettes 持餅藥叉. Faut-il en conclure qu'on ne s'avisait que postérieurement à la rédaction de cet ouvrage, de représenter iconographiquement ce séjour de Hārītī près des vihāra, et que cette représentation n'a rien de rituel, au sens obligatoire du mot ? Les allusions que font d'autres ouvrages, très rares d'ailleurs, à l'offrande de la « nourriture de tous les êtres vivants », sont très courtes, peu précises, et ne parlent pas spécialement de Hārītī. On en trouvera quelques-unes dans les pages suivantes.

Hārītī, dit Yi-tsing, était connue en Chine dès avant le temps où il écrivait, sous le nom de Kouei-tseu-mou 神州先有名鬼子母. Elle y était en effet honorée sous ce titre dans les monastères, à peu de chose près sans doute comme dans l'Inde. A la façon dont Tao-siuan 道宣 en parle dans un ouvrage

(1) K. 17 ; TT, XVII [塞], 1, p. 66 b ; TK, XVIII, vii, p. 66 a 下.

(2) Ce sont les ancêtres des deux gardiens de la porte de certains grands temples chinois et japonais. Ils semblent assez peu connus en Chine aujourd'hui ; ils y existèrent pourtant, car Tehe-li 智禮 des Song, dans son *kin kouang ming king wen kiu ki* 金光明經文句記, k. 5 上, (TT, XXX [呂] III, p. 69 b ; TK, XXXIII, II, p. 159 a 上), parlant de Mi-tsi kin-kang 密迹金剛, fait cette remarque : « Bien que d'après les sūtra, ce ne soit qu'un seul personnage, actuellement, à la porte des saṅghāra, on en fait deux statues, 據經唯一人. 今狀於伽藍之門而爲二像. » Au Japon aussi ces deux statues sont regardées comme celles de Mi-tsi kin-kang (Misshaku kongō ou Kongō rikishi) 金剛力士. Leur nom populaire, « les deux rois », Ni-ō 二 (ou plus communément 仁) 王, a donné naissance à diverses hypothèses sur les personnages qu'elles représentent ; on a même voulu y voir Indra et Brahma ! Un coup d'œil suffit à reconnaître des yakṣa dans ces personnages à demi nus, aux traits convulsés et aux gestes menaçants.

(3) C'est le Bhavacakra que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin 根本說一切有部 毗奈耶, k. 34 (TT, XVI [張], IX, p. 39 a-b ; TK, XVIII, III, p. 158 b 下 — 159 a 下, appelle simplement la roue de la naissance et mort, et qu'il prescrit de représenter à l'entrée des monastères, 於寺門屋下畫生死輪. La description qu'il en donne a été reproduite, un peu abrégée, par le *Divyāvadana*, p. 299-300, ainsi que le voyage de Maudgalyāyana dans les cinq voies, qui fut l'occasion de cette prescription du Buddha.

notablement antérieur au départ de Yi-tsing pour l'Inde, et dont Yuan-tchao 元照 des Song nous a conservé le texte dans le commentaire qu'il en fit, le *Sseu fen liu hing che tch'ao tseu tch'e ki* 四分律行事鈔資持記, il paraît bien qu'il expose et sanctionne un usage ancien, plutôt qu'il n'établit une règle nouvelle. On lit ce qui suit au k. 38 de cet ouvrage (1).

— Explication de l'offrande de la nourriture de tous les êtres vivants 出生食. Ou bien on l'offre avant le repas, après avoir annoncé « réception égale » (2), ou bien on l'offre après. Il n'y a rien à ce sujet dans les sūtra ni dans l'Abhidharma. On l'offre suivant sa convenance.

[Commentaire] Pour l'offrande de la nourriture des êtres 出生食, ce qui est dit peut s'entendre d'avant ou d'après; mais il convient que ce soit avant. D'après le *Ratnamegha sūtra* (3), on doit faire quatre parts de la nourriture qu'on a reçue [en aumône]: une est donnée à ceux qui pratiquent le même brahmacarya, une aux mendiants, une aux démons, et une est mangée. On sait par là qu'on doit donner d'abord, et manger ensuite.

— *Nirvāṇa* [sūtra] à propos du démon Ātavaka (4). [Le Buddha] lui ayant imposé le précepte de ne pas tuer, dit à ce démon: « Maintenant j'ordonne à tous mes çravaka et disciples que, partout où existera la Loi du Buddha, ils te donnent tous la nourriture. Si dans quelque monastère 住處, on ne fait pas cette offrande, [ces moines] sont des sectateurs de Māra 天魔徒黨, ils ne sont pas mes disciples. » Dans les saṅghārāma des Dharmagupta, on élève une chapelle des démons 鬼神廟屋. Une tradition dit: Dans les monastères du Madhyadeça 中國, on établit une chapelle des démons, une chapelle du dieu du saṅghārāma 伽藍神, et une chapelle de Piṅḍola. A chacun des deux

(1) TK, Supplément, LXX, 1, p. 36 a 上.

(2) 唱等得. Un peu plus loin, p. 37 a 上, Tao-siuan explique ce qu'il faut entendre par cette expression. « Le Buddha, dit-il, a ordonné d'annoncer « réception égale », et de manger ensuite... Le *Che song* [liu] dit: « offrande égale » 等供... [D'après le] *Che song*, comme Çariputra, occupant la place de supérieur, mangeait à lui seul les meilleurs aliments, Rahula le dit au Buddha. Le Buddha dit: « A l'avenir, le supérieur attendra que tous aient reçu [leur part], et après que l'annonce d'offrande égale aura été entendue, tous les moines mangeront ensemble. » Le commentaire ajoute que les deux expressions sont équivalentes. Chou-yu 聿玉 des Ts'ing, dans son *Pi-ni je yong ts'i yao hiang jou ki* 毗尼日用切要香乳記 (*Ibid.*, p. 99 a 上), dit qu'elles sont la traduction du sanskrit *samprakhyāta* 三跋伽多 (pour ce terme cf. S. LÉVI, *Notes chinoises sur l'Inde*, BEFEO, IV, p. 550, note), que Yi-tsing (*Nan hai ki kouei nei si tchouan*, k. 1) transcrit plus exactement 三鉢羅伽多 et traduit 善至, en protestant contre l'abréviation *seṅ-po* 僧跋, qui toutefois a continué à être en usage.

(3) 寶雲經, k. 5 (T1, V [字], vi, p. 56 a; TK, IV, vi, p. 567 b 下). Voir aussi les deux autres traductions de cet ouvrage, 寶雨經, k. 7, et 除蓋障菩薩所問經, k. 13.

(4) 曠野鬼.

repas 每至二食, tous les chefs de communauté ⁽¹⁾ envoient de la nourriture à ces trois endroits; les autres moines n'en offrent pas. Le *Ngai-tao ni king* ⁽²⁾ ordonne d'en donner de la grandeur de l'ongle.

Commentaire. — (Répétition un peu plus développée de l'histoire d'Āṭavaka, avec renvoi au k. 15 du *Nirvāṇa sūtra*; elle se trouve au k. 16, dans la recension dite du Sud). Après « Dharmagupta », il explique l'offrande en général. — « Une tradition dit. » On disait autrefois que la chapelle des démons dont a parlé Fa-meng 法猛 ⁽³⁾ des Tsin 晉, qui alla dans les pays occidentaux, était la chapelle d'Āṭavaka ou de Kouei-tseu-mou. Actuellement on peint le plus souvent [ces personnages] à la porte 門首. Dans le principe 本 (?), on les honorait en leur offrant [là] de la nourriture, et maintenant les gens les appellent les dieux de la porte 門神. Cette erreur est déjà ancienne. — A partir du troisième caractère après Prajāpati, il indique la quantité [à offrir]; c'est le résumé du détail de l'offrande. Plus loin, il citera le [Tu] tche [tou] louen : les démons étant capables de multiplier ⁽⁴⁾ la nourriture, il n'est pas [besoin de] beaucoup; il craint [d'imposer] des dépenses aux fidèles donateurs.

En effet, quelques lignes plus loin, Tao-sivan cite la phrase suivante du k. 32 du *Mahā-prajñā-pāramitā cāstra* ⁽⁵⁾ : « Les démons recevant [la valeur d'] une bouchée humaine de nourriture, la multiplient des millions de fois. » A quoi le commentateur ajoute : « Les démons ont la puissance de changer le peu en beaucoup; cela explique qu'il ne soit pas nécessaire que le donateur offre une grande quantité. »

Ainsi, de bonne heure à l'imitation de ce qui se faisait dans l'Inde, les monastères chinois eurent une chapelle, ou plutôt sans doute un petit autel, des démons, c'est-à-dire d'Āṭavaka et de Hārītī sous le nom de Kouei-tseu-mou; leurs images étaient peintes près des portes, et elles étaient honorées par l'offrande d'aliments, au commencement des deux repas quotidiens, l'un plus léger le matin, l'autre plus important au milieu du jour. Mais il semble qu'au moins dès le temps des Song, cette offrande ne se faisait plus devant les images

(1) 皆僧家. A première vue, l'expression *seng kia* semble signifier simplement « les moines ». Mais ce sens me paraît écarté, du fait qu'elle s'oppose à 餘比丘. D'autres ouvrages diront qu'il appartient au seul président ou au plus élevé en dignité d'« envoyer » 送 l'offrande de nourriture. C'est d'après cette indication que je traduis « les chefs de communauté ».

(2) Je n'ai pas retrouvé le passage visé dans le *Mahā Prajāpali bhikṣuṇī sūtra Ta Ngai-tao p'i-kieou-ni king* 大愛首比丘尼經. Je ne sais de quel ouvrage il est tiré. La règle qu'il énonce est encore observée, et son autorité invoquée aujourd'hui.

(3) Je n'ai rien trouvé au sujet de ce moine et de son voyage aux pays occidentaux.

(4) 變食. La phrase 變小爲多 qu'on trouvera plus loin indique que la « transformation » dont il s'agit est une sorte de multiplication.

(5) 大智度論, TT, XX [往], II, p. 69 a; TK, XX, I, p. 193 a 下.

de la porte, ce qui avait amené l'erreur populaire dont parle Yuan-tchao. Cette offrande consistait en très peu de chose ; cela d'ailleurs n'enlevait rien à sa valeur, ni en ce qui concerne les démons qu'elle suffisait à rassasier, puisqu'au dire de Nāgārjuna, ils avaient le pouvoir de la multiplier, ni en ce qui concerne le ou les donateurs, car toujours d'après Nāgārjuna dans le même passage, ce qui fait le mérite de l'offrande, c'est l'intention et non la chose offerte elle-même. 供養功德在心不在事.

Si j'ai cité Tao-siuan d'abord, c'est que son témoignage est le plus clair et le plus formel. Mais près d'un siècle avant lui, Tche-yi 智顛 notait déjà qu'avant de commencer le repas, « on faisait offrande aux Trois Joyaux en unité d'essence, 一體三寶, . . . puis on offrait le repas des êtres vivants, 出生飯, . . . et ensuite on prenait sa nourriture (1) ». D'après ce qui précède, il paraît hors de doute que Hārītī avait sa part de ce « repas des êtres vivants ».

La tradition attribuée à Houai-hai 懷海, abbé du monastère de Po-tchang chan 百丈山, connu depuis sous le titre de Ta-tche tch'an che 大智禪師 (2), la rédaction originale en deux *kiuan* d'un ouvrage qui jouit d'une grande autorité dans les monastères de Chine, les « Saintes règles de Po-tchang » *Po-tchang ts'ing kouei* 百丈清規 (3). Houai-hai mourut la 9^{me} année *yuan-ho*, c'est-à-dire en 814, à l'âge de 94 ans ; cet ouvrage daterait donc vraisemblablement de la dernière partie du VIII^e siècle. Sous les Yuan, Tō-houei 德輝 en fit, par ordre impérial, une réédition en huit *kiuan*, revue par Ta-sou 大訴. C'est sous cette forme que, sous les Ming, l'ouvrage fut incorporé au canon chinois. Au k. 6, section des « Règles journalières » *Je yong kouei fan* 日用軌範 (4), il précise quelques points de la cérémonie qui nous occupe.

« Le repas des êtres vivants, 生飯, dit-il, n'excède pas sept grains de riz ; plus ou moins serait une nourriture intéressée 慳食 (5) . . . Le karmadāna, 維那, récite mentalement la stance, les mains jointes . . . En faisant l'offrande aux êtres vivants, 出生, on récite mentalement la stance :

Vous tous, ô esprits,

Moi maintenant je vous fais offrande.

Cette nourriture se répand dans les dix directions,

Pour l'universalité des esprits.

On a vu plus haut l'expression 出生飯, première abréviation ou transformation de 出衆生食 ; 出生 en est une nouvelle qui est devenue d'usage

(1) Ap. *Che che l'ong lan* 施食通覽 (TK, Supplément, 2^e partie, VI, III, p. 213 a 下) qui a cité auparavant les textes relatifs à Hārītī, à Āṭavaka, et au preta Yen-k'ouou.

(2) Voir sa notice dans le *Song kao seng tchouan* 宋高僧傳, k. 10.

(3) TT, XXXIV [騰], x ; TK, Supplément, 2^e partie XVI, 11.

(4) TT, *loc. cit.*, p. 51 b ; TK, *loc. cit.*, p. 274 a 下.

(5) Le sens de cette expression sera précisé plus loin.

courant, et a fini par être presque seule usitée. J'en abrège ici la traduction en « offrande aux êtres vivants ».

Plusieurs ouvrages postérieurs, notamment le *Jou tchong je yong* 入衆日用 de Tsong-cheou 宗壽 des Song (1), le *Liu yuan che kouei* 律苑事規 de Sing-wou 省悟 des Yuan (2), s'inspirent du *Po-tchang ts'ing kouei*, et souvent se contentent d'en reproduire le texte à peine modifié.

Les rituels journaliers de l'époque des Ming et de celle des Ts'ing, réédités dans le Supplément au Tripiṭaka de Kyōto, donnent plus de détails. Bien que ces ouvrages soient récents, les pratiques qu'ils décrivent, les règles qu'ils énoncent semblent bien provenir d'une tradition ancienne, et cadrent fort bien avec celles qui précèdent.

Le premier est le *Cha-mi liu yi yao lio* 沙彌律儀要略 de Tchou-hong 株宏, dont le texte nous a été conservé dans les commentaires qu'en firent à l'époque des Ts'ing Hong-tsan 弘贊 sous le titre de *Cha-mi liu yi yao lio tseng tchou* 沙彌律儀要略增註, et Chou-yu 王書 sous celui de *Cha-mi liu yi yao lio chou yi* 沙彌律儀要略述義 (3). Voici ce qu'il dit sur cette question.

Offrande du repas des êtres vivants. Il n'exécède pas sept grains de riz ; la farine n'exécède pas un pouce ; la galette n'exécède pas la dimension de l'ongle du doigt. Plus serait de l'avidité ; moins serait de l'avarice. En dehors de cela, on n'offre ni légumes, ni pâte de fèves. Pour faire l'offrande de la nourriture des êtres vivants, on la place dans sa main gauche et on récite mentalement la stance : Vous tous, esprits, etc.

Les commentateurs entendent la phrase « plus serait de l'avidité », qui explique elle-même l'expression « nourriture intéressée » rencontrée plus haut, en ce sens que ce serait trop demander aux donateurs, qui pourraient se formaliser de l'abus fait de leurs aumônes.

Quant à la manière de présenter l'offrande, on la met sur un plateau, disent-ils, et si l'on n'a pas de plateau, dans le creux de sa main gauche, et on la recouvre avec la main droite. Telle était du moins la pratique de l'école de Tchou-hong ; car nous verrons tout à l'heure Chou-yu, commentant un autre ouvrage, en indiquer une quelque peu différente.

(1) TK, Supplément, 2^e partie, XVI, v, p. 472 b 下 et 473 a 上.

(2) TK, Supplément, 2^e partie, XI, 1 ; ce qui a trait à l'offrande de nourriture se trouve au k. 8, section « Des saintes règles journalières » *Je yong ts'ing kouei* 日用清規, p. 35 a 上, et k. 10, section « Donateur » 施主, p. 47 a 下.

(3) Ces deux ouvrages sont publiés dans TK, Supplément, 2^e partie, XI, II. Le second existe aussi dans TT, Supplément, XVIII, VII.

Après Tchou-hong, il faut citer le *P'i-ni je yong lou* 毗尼日用錄⁽¹⁾ de Sing-teche 性砥 des Ming, ouvrage fortement imprégné de tantrisme, et multipliant plus qu'aucun autre les mantra et leurs répétitions. Les formules qu'il donne comme employées pour cette cérémonie semblent avoir peu varié depuis cette époque : la principale est encore en usage actuellement.

Avant de commencer le repas, « on récite vingt et une fois le mantra de la lettre *kou* (?) 嚩字, puis vingt et une fois le mantra de la transformation (multiplication) de la nourriture 變食. Ensuite on récite la stance et le mantra de l'offrande aux êtres vivants, ainsi conçus :

La puissance de la Loi est inconcevable,
La grande miséricorde⁽²⁾ ne connaît pas d'obstacles.
Sept grains [de riz] emplissent les dix directions,
Et ce don se répand dans tout le monde.
Om *to-li-yi svāhā*.

Note. — Sept fois. [Cette stance] sert pour l'offrande aux êtres vivants du repas du matin.

Que le grand oiseau Garuḍa⁽³⁾,
La troupe du démon Āṭavaka,
La rākṣasī Kouei-tseu-mou,
Soient tous comblés d'Amṛita.
Om *mou-ti svāhā*.

(1) TK, Supplément, 2^e partie, XI, 1, p. 55 a b. L'ouvrage est daté de *tch'ong-tcheng* 崇禎, année *kouei-yeou* 癸酉, soit 1638.

(2) 大悲; les autres auteurs, et Sing-teche lui-même dans la formule combinée qu'on va voir, ont 慈悲, qui est conforme à l'usage actuel.

(3) Le Garuḍa, qu'on voit paraître ici pour la première fois, est encore aujourd'hui honoré de la même manière et dans les mêmes conditions. Le fut-il, sinon dès les premiers temps, au moins très anciennement? C'est probable, car on ne voit pas pour quelle raison ni à quelle occasion il aurait été joint à Hariti et à Āṭavaka au cours des âges et en dehors de l'Inde. D'autre part, il paraît assez étrange à première vue, que les auteurs anciens dont il a été question plus haut n'y aient fait aucune allusion. Parmi les écrivains postérieurs, un seul à ma connaissance en a parlé avec quelque détail et a essayé de nous renseigner à ce sujet; c'est Chou-yu 瞿玉 dans son *P'i-ni je yong tsi yao hsiang jou ki* 毗尼日用切要香乳記 (TK, Supplément, 2^e partie, XI, 1, p. 96 b — 97 a). A propos d'Āṭavaka et de Hariti, il donne la référence et résume les passages des ouvrages canoniques ordonnant l'offrande de nourriture en leur faveur. Au sujet du Garuḍa, il cite et résume des passages du *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經, du *Houa yen king* 華嚴經 et du *Ki che king* 起世經 — on sait qu'il existe quatre traductions de cet ouvrage — qui parlent à la vérité du Garuḍa, mais ne disent rien du point qui nous intéresse. Toutefois, il fait suivre sa citation du *Ki che king* de cette anecdote. « Il y eut une fois un nāga converti qui,

Note. — Sept fois. [Cette stance] sert pour l'offrande aux êtres vivants du repas de midi. Les formules des deux moments semblent différer ; mais on peut les réunir en une stance ainsi conçue :

La puissance de la Loi est inconcevable,
 La miséricorde ne connaît pas d'obstacles.
 Sept grains emplissent les dix directions,
 Et ce don se répand dans tout le monde.
 Que Kouei-tseu-mou,
 Le démon Ātavaka,
 Le roi des oiseaux Garuḍa,
 Tous soient complètement rassasiés.

aux six jours de jeûne (les 8, 14, 15, 23, 29 et 30 de chaque mois) observait le jeûne et les huit prohibitions. Le Garuḍa voulut le prendre et le manger. L'ayant saisi dans son bec, il monta à 160.000 *li* de haut sur le grand arbre de fer 大鐵樹 ou 鐵叉樹 [probablement kūṣālmali, transcrit *kou-lo-chen-mo-lo* 究羅跋摩羅 dans la traduction du *Dirghāgama*], au Nord du Sumeru. Mais, lorsqu'il voulut attraper la queue du [naga], il ne put y parvenir. Le Garuḍa s'étant informé, reçut aussi les cinq préceptes. Le Tathagata ordonna aux çramaṇa et aux fils du Çākya, lorsqu'ils prendraient leur nourriture, de lui en donner d'abord une part, pour sustenter sa vie. » Evidemment cette histoire suffit à expliquer l'offrande faite au Garuḍa ; il n'y a qu'un inconvenient, mais il est sérieux : elle ne paraît pas être canonique. En l'état de nos connaissances, il est sans doute difficile d'affirmer qu'elle ne se trouve pas en effet dans le Tripiṭaka chinois ; mais, au silence des auteurs antérieurs s'ajoute, pour faire douter qu'elle y figure réellement, le fait que Chou-yu ne donne pour elle aucune référence. De plus, Tsi-yo 濟岳 dans les notes qu'il joignit au *Cha-mi liu yi p'i-ni je yong ho san* 沙彌律儀毗尼日用合參 (TK, Supplément, 2^e partie, XI, III), fusion en un seul tout, par Kiai-yen 戒顯, d'ouvrages de Tchou-hong 祿宏, traitant des personnages nommés dans la stance d'offrande, donne également pour le Garuḍa, la référence du *Ki che king* et un résumé du passage visé (k. 2, p. 295 a 下) ; ce résumé qui est identique d'un bout à l'autre au texte de Chou-yu, en est évidemment une copie. Tsi-yo a donc connu l'ouvrage de Chou-yu et s'en est servi dans ce passage, et d'ailleurs en beaucoup d'autres. Or, il a négligé de parti pris l'anecdote rapportée par celui-ci, la seule pourtant qui rendit compte de la présence du Garuḍa à côté d'Ātavaka et de Hariti, pour se borner à la citation du *Ki che king*, qui n'explique rien. Peut-être faut-il admettre que cette anecdote a été simplement transmise par tradition orale, si elle n'a pas été imaginée pour rendre raison d'une pratique dont on ne connaissait pas l'origine.

Le *Ki che king* et les autres traductions du même texte, quatrième *varga* (k. 18-22) du *Dirghāgama*, *Ki che yin pen king* 起世因本經, [*Fo chou*] *leou l'an king* [佛說] 樓炭經, enseignent que seuls les rois des nāga, comme Sāgara, Nanda, etc., et ceux qui se tiennent auprès d'eux, sont à l'abri des serres du Garuḍa ; mais déjà l'*Ekollarāgama*, k. 19 (TT, XII [晨], t. p. 81 b ; TK, XIII, III, p. 79 b 上), introduit une nouvelle notion ; d'après lui, c'est sur les nāga servant le Buddha que les Garuḍa sont sans pouvoir. Plus tard, le *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經 k. 7 (TT, IV [黃], v, p. 29 a ; TK, IX, x, p. 753 a) montre des nāga convertis, se confiant au Buddha, se réfugiant à son ombre, notamment par crainte du Garuḍa — Maudga-

Note. — Le mantra comme ci-dessus, *lo-li-yi*, etc. La stance et le mantra de la présentation, 送, de la nourriture par l'assistant, 侍者⁽¹⁾, sont ainsi conçus :

Vous tous, troupes des esprits,
Moi maintenant je vous fais offrande ;
Cette nourriture emplit les dix directions,
Pour tous les esprits.
Om *mou-li-ying svāhā*.

Note. — Sept fois. S'il n'y a pas d'assistant, on fait la présentation soi-même. Après l'offrande aux êtres vivants, on fait la mudrā en croisant extérieurement les dix doigts des deux mains, les doigts de droite pressant ceux de gauche, et on l'élève au-dessus de sa tête ; on récite vingt et une fois le mantra de la lettre om, ou sept fois : Om vajra hu !

La puissance d'adhiṣṭhāna⁽²⁾ de ce mantra est telle, que cela équivaut à faire offrande d'aliments nombreux comme le sable des rivières, [précieux comme] les sept Joyaux, et de toutes sortes de saveurs, à tous les Buddha des dix directions, à des bodhisattva [nombreux comme les] sables du Gange, à tous les arhat et saints moines, universellement et partout. Le mérite, la vertu de cet [acte] sont en vérité inconcevables. Les savants d'aujourd'hui ne sont plus capables d'observer cette pratique conformément à la doctrine ; au contraire, lorsqu'ils voient des gens le faire, ils en rient avec légèreté. Que leur aveuglement est grand ! Ah ! qu'en vérité cela est lamentable !

En dépit de ces plaintes sur le malheur des temps, cet usage devait pourtant se perpétuer dans les monastères. Le *P'i-ni je yong tsi yao* 毗尼日用切要 de Tou-ti 讀體 des Ts'ing⁽³⁾, le décrit tel qu'on vient de le voir sous les Ming, à cela près que les répétitions des mantra y sont moins nombreuses, trois au lieu de sept⁽⁴⁾, et que la mudrā indiquée par Sing-tche est

lyayana s'était transformé en millions de Garuḍa pour les effrayer -- ; mais bien que cette conversion doive priver le Garuḍa de sa nourriture, il n'est pas question de lui rien offrir en compensation.

Dans l'histoire rapportée par Chou-yu, il semble difficile de comprendre comment le Garuḍa, après avoir emporté un naga dans son bec, n'arrive plus à saisir sa queue. Je trouve dans le *Bukkyō dai jii* 佛教大辭彙, s. v. *garura* (= *garuḍa*), un détail qui peut permettre de concilier les deux choses ; il est emprunté au *Houei yuan yin yi* 慧苑音義. Quand un garuḍa veut manger un naga, y est-il dit, il le met d'abord dans son gésier ; puis il l'en fait sortir 吐, et alors il le mange.

(1) Jeune moine chargé du service particulier du supérieur ; c'est lui qui va présenter l'offrande prélevée par le supérieur.

(2) Pour ce terme, voir plus loin la partie traitant du culte tantrique.

(3) TK, Supplément, *ibid*, p. 67 a.

(4) D'autres ouvrages des Ts'ing, par exemple le *Cha-mi liu yi yao lio tseng tchou* dont il a été question plus haut, maintiennent le nombre sept.

remplacée par une autre plus simple. « De la main gauche, le pouce appuyant sur l'annulaire, on fait la mudrā de l'amrita », la main droite portant les aliments offerts. Il ajoute pourtant qu'à chaque récitation des mantra, « le doigt [annulaire] se détend », comme pour une chiquenaude, faisant ainsi l'envoi tantrique. Cette manière de faire diffère nettement de celle qu'indiquent Tchou-hong et ses commentateurs ; les rites se modifiaient évidemment suivant les écoles. L'auteur observe en outre que, de son temps, plusieurs pratiques sont suivies, qu'on emploie la mudrā du Sumeru ou d'autres. Mais, dit-il, cela ne se trouve ni dans les sūtra ni dans le vinaya. Puis, rappelant le passage de Yi-tsing cité plus haut, il continue : « Il n'y a pas de règle [prescrivant] que chacun fasse son offrande [particulière] aux êtres vivants. Bien que, d'après les anciens usages des pays orientaux, chacun fasse l'offrande aux êtres vivants, cependant il ne convient pas qu'il y ait toutes sortes de pratiques [différentes]. »

Le *P'i-ni je yong tsi yao hiang jou ki* 毗尼日用切要香乳記 est un commentaire de l'ouvrage précédent par Chou-yu. Il est daté de la 23^e année *kang-hi*, soit 1684. Je lui ai déjà fait plusieurs emprunts. J'en citerai encore un passage. Après avoir rappelé l'histoire de Hārīti et la promesse que lui fit le Buddha, il continue : « Dans tous les monastères du Si-k'ien 西乾 (Gandhāra?), soit dans le bâtiment de la porte, soit dans un coin du réfectoire, on place une petite table sur laquelle on dépose un plateau, et on peint une image de la Mère avec un enfant près de ses genoux. Lorsque la communauté prend son repas, on lui en donne une part pour lui éviter les douleurs de la faim. Telle est la règle de l'offrande aux êtres vivants dans l'Inde occidentale. D'après cela, chacun ferait offrande aux êtres vivants. Ce n'est pas la vraie règle originale. On fait seulement porter la nourriture par l'assistant ; tous récitent le mantra, et l'intention d'offrande est générale. Ce qui est vraiment important est la pratique elle-même, non la quantité plus ou moins grande de nourriture. Si l'on est en voyage, ou dans une résidence séparée, ou dans la maison d'un dānapati, le plus élevé en dignité, 上坐, fait l'offrande aux êtres vivants, et l'inférieur présente la nourriture ; les autres récitent le mantra. C'est conforme à la raison. Si l'on est seul dans une résidence séparée, il est clair qu'on doit la présenter soi-même (1). »

Un ouvrage plus récent, le *Cha-mi liu yi p'i-ni je yong ho san* (2), fournit dans son k. 2, un détail important concernant la pratique de l'offrande aux êtres vivants. « Devant le réfectoire, dit-il, on dresse une pierre en forme de fleur de lotus, tournée vers le ciel et couvrant la terre. On l'appelle la table de l'offrande aux êtres vivants. Autour de cette table, on grave les noms des sept buddha, afin que tous ceux qui la voient abolissent leurs péchés et produisent en [eux-mêmes] le mérite, *punya*. La partie de cette fleur de lotus tournée vers

(1) *Loc. cit.*, p. 97 b.

(2) TK, Supplément, 2^e partie, XI, III, p. 295 a. Cf. p. 53, note.

le ciel est plate comme un miroir et ronde comme un maṇḍala. Au milieu on grave le *bija* (1) 𑖀. L'officiant place l'offrande aux êtres vivants sur ce caractère, afin que tous les démons admis à goûter cette loi obtiennent la délivrance. Aujourd'hui les gens ne savent plus faire cette cérémonie avec respect... »

Elle est pourtant toujours pratiquée, et M. Maspero a vu, notamment à l'A-yu wang sseu 阿育王寺 de Ning-po, les « pierres de Hārītī » (2) ci-dessus décrites. Sans qu'on puisse en déterminer l'âge exact, elles paraissent anciennes. On a vu plus haut (3) un passage de Yuan-tehao semblant indiquer que, dès l'époque des Song, quelques changements s'étaient introduits dans la pratique de l'offrande aux êtres vivants, et que celle-ci ne se faisait plus devant les images de Hārītī et d'Āṭavaka. Peut-être ces pierres avaient-elles dès lors remplacé les tables ou autels placés autrefois dans l'intérieur même du réfectoire.

Quoi qu'il en soit de ce point, il paraît bien que l'offrande de la nourriture des êtres vivants subit quelques modifications en passant de l'Inde en Chine, et qu'en Chine même elle varia quelque peu suivant les époques et les écoles. Mais ces modifications et ces variations furent en somme de peu d'importance et n'atteignirent pas le fond même de la cérémonie. L'ordre du Buddha fut toujours obéi, et aujourd'hui encore comme aux premiers âges, Hārītī reçoit chaque jour sa nourriture de la main des moines. Aux yeux de tous elle tint et garde encore le premier rang parmi les personnages auxquels s'adresse cette offrande. Le Garuda ne paraît pas avoir jamais joui d'une grande importance ; et quant à Āṭavaka, son souvenir est à ce point oblitéré aujourd'hui, que son nom chinois, Kouang-ye chen 曠野神, est ordinairement expliqué dans la stance d'offrande, « les esprits des endroits déserts » (4).

(1) Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchō-kiang, BEFEO, XIV, viii, p. 48 et pl. XV.

(2) 種字, syllabe-germe. Dans le tantrisme, chaque personnage est symbolisé par une syllabe ayant la propriété de le susciter, et qui en est comme le germe. Cf. Foucaux, *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, 2^e partie, p. 9.

(3) P. 49.

(4) Il faut noter pourtant que le *Fa yuan tchou lin*, k. 42, a propos de ces offrandes, ne parle pas de Hārītī, et cite au contraire le texte du *Nirvāna sūtra* ayant rapport à Āṭavaka (TT, XXXVI [兩], vii, p. 81 a ; TK, XXVIII, vii, p. 294 a 下). Il paraît vraisemblable d'ailleurs que ce personnage jouit autrefois, en certaines régions au moins, d'une assez grande popularité. Les « démons de la jungle » devaient évidemment être redoutés en bien des endroits ; par suite Āṭavaka devait être, pour ainsi dire, partout chez lui, et trouver peu de difficulté à se faire accepter et honorer. Sa légende est racontée en plusieurs sūtra ; parfois, comme dans le *Tsa pao tsang king*, elle est mêlée à celle d'Āṅgulimāla ; plusieurs ouvrages tantriques lui sont consacrés, et l'un d'eux en fait le « généralissime » de tous les démons. 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌. D'autre part, le *Tcheng fa tien king* 正法念經, k. 16, énumérant en transcription et traduction les trente-six classes de preta, nomme la trente-deuxième, Āṭavi preta de la jungle 阿吒毗曠野餓鬼. Cf. aussi *Fa yuan tchou lin*, k. 6.

Les usages des monastères chinois passèrent naturellement au Japon et en Annam. Dans le premier de ces pays, l'offrande de nourriture aux démons dut être d'abord pratiquée comme elle l'était en Chine ; elle y devint assez en honneur pour que le terme de *saba* qui la désigne, et dont j'ai parlé plus haut (1), franchit les murs des monastères et passa dans le langage courant, avec toutefois un sens élargi. Il s'appliqua à toute offrande d'aliments faite aux esprits, notamment à celle que chaque famille fait à ses divinités protectrices devant l'autel domestique. C'est ce que l'on conclut d'une brève phrase de Sei Shōnagon 清少納言 dans son *Makura no sōshi* 枕草紙 ; au sujet des « choses qui présentent une grande agitation », elle parle en effet des « corbeaux picorant le *saba* d'un jour consacré, sur le toit d'une maison couverte en planches ». Ces offrandes, lorsqu'on les retirait de l'autel, étaient données aux bonzes lorsqu'il s'en présentait, ou jetées en quelque endroit où elles ne risquassent aucune souillure et où les oiseaux pussent aisément se charger de les faire disparaître ; à ce double but, le toit de la maison répondait parfaitement. Et nous apprenons ainsi par ces quelques mots, que ces offrandes étaient alors couramment dénommées *sabu*.

Elles se font aujourd'hui un peu plus simplement que ne l'indiquent les rituels cités plus haut. Il n'y a notamment pas de pierre de Hārītī près des réfectoires ; les offrandes sont généralement portées au dehors et jetées au vent du côté du Nord, où est l'habitat des démons.

En Annam et au Tonkin, où seule existe aujourd'hui l'école du dhyāna, l'offrande quotidienne de nourriture s'adresse à Hārītī, à Ātavaka et aux preta ; le Garuda n'y a point de part. Elle se fait d'ailleurs assez simplement. La portion de nourriture prélevée est mise dans une petite tasse et jetée à la volée à l'extérieur du réfectoire.

. . .

Outre ce culte, qui lui fut peut-être spécial en quelques régions, — Yi-tsing ne parle que d'elle seule, — qu'elle partagea ailleurs avec Ātavaka et le Garuda, ou même avec les preta, tout en conservant, semble-t-il, le pas sur eux, Hārītī reçut encore sa part de celui qui s'adressa et s'adresse encore en Chine au groupe des « vingt dieux » *eul che tchou l'ien* 二十諸天. Celui-ci paraît être relativement moderne ; il ne semble pas possible de faire remonter ses origines au delà du milieu du VI^e siècle. Pour autant que je sache, c'est à Tche-yi, plus connu sous le nom de Tche-tchō ta-che 智者大師, le fondateur de la grande école du T'ien-t'ai 天台, qu'il doit sa naissance.

Tche-yi avait été fortement impressionné par le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*, *Kin kouang ming king* 金光明經, le « roi des sūtra » 諸經之王, cette

(1) P. 45.

compilation étrange à laquelle s'attaquèrent de nombreux traducteurs, depuis Dharmarakṣa jusqu'à Yi-tsing, et des commentateurs plus nombreux encore, et que Burnouf, après en avoir donné une analyse succincte, juge de façon si sévère dans son *Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, p. 528, sqq. L'ouvrage est inspiré des idées tantriques ; mais c'est un tantrisme relevé, qui a pour objet le progrès spirituel de ceux qui l'ont en vénération et observent ses enseignements. Tche-yi le lisait fréquemment au dire de son biographe ; c'est d'après un passage de cet ouvrage qu'il institua la cérémonie de la libération des êtres (1). Il l'expliqua et commenta à plusieurs reprises dans des ouvrages généralement recueillis par son disciple Kouan-ting 灌頂, dont quelques-uns ont été insérés au canon chinois, d'autres publiés dans le Supplément au Tripiṭaka de Kyōto, et dont après lui s'inspirèrent d'autres écrivains de son école.

La troisième section du *Kin kouang ming king* (2) est consacrée à la confession et contrition *tch'an-houei* 懺悔. Elle est l'une des parties les plus importantes et en quelque sorte le cœur même de l'ouvrage, car dès l'introduction, le Buddha annonce son intention d'expliquer cette pratique et d'en exposer les avantages, 我今當說懺悔等法所生功德爲無有上. Le bodhisattva Ruciraketu, Sin siang 信相, y est-il dit, vit en songe un gong d'or dont l'éclat était semblable à celui du soleil, et dans la lumière duquel on apercevait tous les buddha des dix directions assis sur des trônes de lapis-lazuli sous des arbres précieux 寶樹, exposant la Loi au milieu de leurs innombrables disciples. Un brahmane s'en approcha et le frappa de son maillet : il en sortit alors une grande voix qui disait les stances d'une longue confession. A son réveil, le bodhisattva alla répéter devant le Buddha ces stances qui promettaient de grands mérites et de précieux avantages à ceux qui les réciteraient.

La pratique de la confession n'était pas nouvelle ; elle remonte aux premiers temps du bouddhisme ; mais Tche-yi voulut la développer dans son école et l'y entourer de plus de solennité qu'elle n'en avait ailleurs. Le *Kouo-t'ing po lou* 國清百錄 (3), collection de règles monastiques établies par lui et recueillies par Kouan-ting, consacre dans son premier *kiuan* trois sections au *tch'an-houei* : section 4, pratique de la confession à Avalokiteçvara 請觀世音懺法 ; section 5, pratique de la confession suivant le *Suvarṇa prabhāsa* 金光明懺法 ; section 6, pratique de la confession suivant le *Vaipulya* 方等懺法 (4). C'est la seconde qui nous intéresse. En voici les passages principaux.

(1) Cf. DE GROOTE, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 121, sqq.

(2) D'après la traduction de Dharmarakṣa ; c'est la quatrième (k. 2) de celle de Yi-tsing ; mais il n'y a pas à s'occuper de celle-ci que Tche-yi n'a pu connaître.

(3) TT, XXXII [陽], xi ; TK, XXXIII, v.

(4) C'est évidemment à Tche-yi que remonte l'importance donnée à cette pratique dans l'école du T'ien-t'ai, où elle continua à se développer après lui. La plupart des

« On orne la salle d'exercices 道場⁽¹⁾ ; on dipose à part le siège pour la récitation du sūtra, la série des bannières, les lotus, etc., comme pour l'exercice précédent⁽²⁾. On dipose le trône 座⁽³⁾ de Çrī-devī 功德天⁽⁴⁾ à gauche de celui du Buddha. Si la salle est assez vaste, on prépare aussi celui de Sarasvatī 大辯天 et ceux des quatre devarāja. A chacun de ces trônes, on brûle de l'encens, on répand des fleurs, on offre, autant qu'on le peut, des fruits et des légumes ; on prépare à part un plateau contenant différentes sortes de fruit et de légumes. »

Dans les invocations qui suivent, on s'adresse d'abord à un certain nombre de buddha et de bodhisattva ; puis, en une seule reprise répétée trois fois, on invoque Brahma, ou plutôt sans doute les dieux Brahma, les Trayastrimça, les quatre dvārapāla, Vajra-Guhyaka, Sañjaya, Sarasvatī, Çrī, Hārītī et ses cinq cents suivants, tous ces personnages étant appelés bodhisattva, et on leur demande d'écarter les démons.

一心奉請大梵尊天三十三天護世四王金剛密迹散脂大辯功德訶利帝南⁽⁵⁾ 鬼子母等五百徒黨一切皆是大菩薩亦請此處地分鬼神。

Cette formule met quelques nouveaux personnages sur le même pied que ceux auxquels des trônes sont attribués plus haut ; en pratique, les dieux Brahma étant représentés par une seule effigie, et les Trayastrimça par Indra, ce sont cinq, ou six — on verra plus loin la raison de ce doute. — nouveaux personnages qui sont ajoutés aux six précédents, et qui durent progressivement recevoir aussi des trônes.

Ce groupe de onze, ou douze, personnages devait d'ailleurs s'accroître dans la suite. Ce n'est que sous les Song qu'il prit sa forme définitive. Dans son *Kin kouang ming tch'an fa pou tchou yi* 金光明懺法補助儀, Tsouen-che 遵式 appelé aussi Ts'eu-yun fa-che 慈雲法師⁽⁶⁾ le conserve encore sans

ouvrages qui en traitent sont signés de moines de cette école, ou s'ils sont anonymes, témoignent par leur esprit et les citations qu'ils font, que leurs auteurs lui appartiennent. Tels sont le *Fa houa san-mei tch'an yi* 法華三昧懺儀, le *Tchong tchou king li tch'an yi* 集諸經禮懺儀, le *Ts'eu pei tao tchang tch'an fa* 慈悲道場懺法, le *Wang cheng ts'ing pou tch'an yuan yi* 往生淨土懺願儀, etc.

(1) Ce terme traduit souvent *bodhinanda* ; mais en beaucoup de cas aussi, il désigne manifestement un lieu de réunion pour l'accomplissement de certaines cérémonies.

(2) La confession à Avalokiteçvara.

(3) L'emploi le mot « trône » dans le sens de « siège, place de la statue ».

(4) Çrī-devī joue dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*, un rôle de grande importance, qui explique l'honneur qui lui est fait

(5) Forme donnée précisément par le *Kin kouang ming king* Voir p. 61, note 1,

(6) TT, XXXI [闡], x, p. 89 b ; TK, XXX, VIII, p. 760 b 上. L'ouvrage donne des explications un peu plus détaillées que celles du *Kouo-ts'ing po lou* sur la cérémonie, la salle, les statues, etc., explications pour lesquelles il a recours parfois à la traduction du *Suvarṇa prabhāsa sūtra* par Yi-tsing, qu'il appelle *Sin king* 新經.

grand changement ; il met seulement Çri-devī à part, hors série pour ainsi dire, et lui adresse une invocation spéciale (1) ; il nomme, à la vérité, à la suite du groupe et en seconde ligne, les dieux des montagnes célèbres et des grandes rivières de la région et le gardien du monastère, Kia-lan chen 伽藍神, où a lieu la cérémonie ; mais cette innovation ne fut pas généralement adoptée.

Le *Kin kouang ming tsoui cheng tch'an yi* 金光明最勝懺儀 de Tche-li 智禮, connu sous le titre de Si-ming fa-che 西明法師, conserve à Çri-devī la position privilégiée que lui avait faite Tsouen-che, et en outre donne au groupe lui-même un accroissement qui fut définitif. Il lui ajoute Martcī, Wei-t'o 韋馱, Pṛthivi 堅牢地神, et la déesse de l'arbre de la Bodhi 菩提樹神. Les deux dernières jouent en effet un rôle assez important dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra* ; les deux premiers, par contre, n'y sont guère que nommés, et si l'on peut croire que la popularité de Wei-t'o, à la suite de ses apparitions à Tao-siuan et des révélations qu'il lui fit (2), fut la cause principale de son admission dans ce groupe, on ne voit guère la raison qui fit choisir, pour y être adjointe, Martcī entre tant d'autres figurant aussi dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*. Le *Tchou t'ien tchouan* dit que cela se fit après que l'empereur Ta-tsong 太宗 des Song eut composé une préface à la nouvelle traduction en 7 k. du *Ta Mo-li-tche p'ou-sa king* 大摩里支菩薩經, où il est traité du rôle militaire de Martcī et de la protection qu'elle donne contre les armées étrangères.

Quoi qu'il en soit, le mouvement était donné, l'accroissement de ce groupe continua, et assez rapidement semble-t-il, Sūrya 日天子, Candra 月天子, Sāgara 娑竭羅王 et Yama 閻摩羅王 vinrent porter le nombre de ses membres à dix-neuf, ou vingt. En fait on en comptait vingt, comme en fait foi le *Tchou t'ien tchouan*. « Depuis les temps anciens 自古, y est-il dit, on élevait les statues de seize dieux ; ... mais il y eut des gens qui augmentèrent ce nombre et le portèrent à vingt » par l'adjonction à ce groupe de Sūrya, Candra, Sāgara et Yama, comme il le précise plus loin. Il rappelle qu'on tenta même en certains endroits d'arriver au chiffre de trente-trois, en agrégeant à ce groupe les dieux du feu, de l'eau, etc. ; mais ces tentatives restèrent isolées et eurent peu de succès. Nous verrons plus loin qu'elles ont pourtant laissé des traces. Cependant le nombre et la disposition des statues à ériger avaient donné lieu à beaucoup de controverses ; l'ordre des préséances subissait, suivant les lieux, des modifications injustifiées ; on n'était même pas toujours d'accord sur certains personnages. C'est là ce qui amena Hing-ting à étudier à nouveau la question en se référant aux textes anciens, et à écrire son ouvrage.

Il semble y avoir eu deux Maheçvara ; et Hing-ting observe que « celui qui est honoré ici, c'est Ta tseu ts'ai t'ien 大自在天, appelé aussi [San kie]

(1) TT, *ibid.*, p. 92 a ; TK, *ibid.*, p. 774 a.

(2) Cf. BEFEO, XVI, III, *Le dieu Wei-t'o*.

souen tō che tchou [三界] 尊德之主, et non le yakṣa de même nom ». Il y eut certainement deux Hārītī. « Le *Po lou* dit: Hārītīnan Kouei-tseu-mou et ses cinq cents suivants ⁽¹⁾. Autrefois et aujourd'hui, on a beaucoup douté s'il y avait là deux divinités, et il y a eu beaucoup de divergences sur ce point. Mais, d'après le *Māyūrī sūtra* qui dit: « Le général San-tche-kia ⁽²⁾, la mère Hārītīnan et ses cinq cents fils », on sait que ce n'est qu'une seule divinité. » C'est cette incertitude sur la manière dont était comptée Hārītī qui m'a fait parler plus haut de « cinq, ou six », « onze, ou douze », « dix-neuf, ou vingt » personnages. Alors, en effet, qu'on n'en nomme suivant les cas, que cinq ou onze, la disposition des statues en deux rangées, une de chaque côté des salles, en demandait un nombre pair, qui dut être obtenu, en quelques endroits au moins, en dédoublant Hārītī.

L'ouvrage de Hing-ting paraît avoir été fort estimé et dut exercer une grande influence: le groupe des divinités des salles d'exercices resta normalement fixé à vingt; c'est sous ce chiffre qu'il est le plus connu, et sous les Ming, le *San tsang fu chou* le décrit encore tel que Hing-ting l'avait fixé. Voici l'ordre dans lequel, après toutes ses recherches, celui-ci croit que leurs statues doivent être rangées. Au centre, le Buddha, ayant Çrī-devī à sa gauche, et Sarasvatī à sa droite: puis en deux rangées se faisant face:

Indra	Brahma
Dhṛtarāṣṭra	Vaiçramaṇa
Virūpākṣa	Virūḍhaka
Candra	Sūrya
Maheçvara	Vajra-guhyaka
Wei-t'ō	Sañjaya
Déesse de l'arbre de la bodhi	Pṛthivī
Marīcī	Hārītī
Yama	Sāgara

(1) Le *Kouo-ts'ing po lou* n'a fait, dans le passage dont il s'agit, que copier le *Kin kouang ming king*, k. 3, section 13 (TT, p. 56 b; TK, p. 57 b 下), dont le texte, par sa division en groupes de quatre caractères 訶利帝南 || 鬼子母等 || 及五百神, favorise en effet l'amphibologie. Mais le fait qu'un grand nombre de moines, dont beaucoup passaient pour instruits, s'y sont mépris si longtemps, prouve combien Hārītī, ou Kouei-tseu-mou, était imparfaitement connue, même dans les monastères qui lui rendaient des honneurs. Nous aurons à nous en souvenir plus loin. La forme Hārītīnan est assez singulière. Peut-être le texte sanscrit aiderait-il à la comprendre; mais nous ne le possédons pas à Hanoi. On pourrait supposer Hārītī nāma, « nommée Hārītī », où *nāma* aurait été pris comme partie intégrante du nom.

(2) La traduction de cet ouvrage par Amoghavajra k. 3, porte en effet 散支迦 au lieu de 般支迦 et de 般止柯 dans les passages correspondants de celles de Yi-tsing et de Saṅghabhara.

La preuve du désordre dont il se plaignait, et du dédoublement de Hārītī, subsiste encore en certains temples de Chine. Mon collègue, M. H. Maspero, a eu l'occasion de s'en assurer par une enquête sommaire, lors de son dernier passage en Chine, et c'est à son obligeance que je dois les renseignements qui suivent. Dans plusieurs temples de Canton, on peut voir outre les statues des dix-huit arhat, celles d'un certain nombre de bodhisattva ou Souen-t'ien p'ou-sa 尊天菩薩, où l'on reconnaît aisément, malgré quelques modifications dans le nombre et la disposition des personnages, les « vingt dieux » de Hing-ting. Au Neng-jen sseu 能仁寺, dans les Po-yun chan 白雲山, le Buddha trône au fond de la salle, entre Kaçyapa et Ānanda; à sa gauche est Indra entre Vaiçramaṇa et Virūpākṣa; à sa droite Brahma entre Virūdhaka et Dhṛtarāṣṭra; puis le long des murs, deux rangées de neuf statues; à gauche, Maheçvara, Vajra-guhyaka, Hārītinan, Sarasvatī, Pṛthivī, Candra, Sing tchou kin tchouan wang 星主金轉王⁽¹⁾, le roi des Kinnara, et Yama; à droite, Sañjaya, Çrī-devī, la déesse de l'arbre de la bodhi, Marīcī, Wei-t'o, Sūrya, Kouei-tseu-mou, le roi des Asura, et Sāgara. Au Kouang-hiao sseu 光孝寺, dans la ville même de Canton, on retrouve les mêmes personnages, à cela près que le roi des Asura est remplacé par San che san t'ien 三十三天 représentant les Trayastriṃça; mais ils sont disposés dans un ordre tout différent. Dans les deux cas on compte ainsi vingt-quatre divinités; et ce chiffre est obtenu par l'adjonction au groupe-type donné par Hing-ting, de Sing tchou kin tchouan wang, du roi des Kinnara et de celui des Asura, auquel se substitue, au Kouang-hiao sseu, San che san t'ien, et par le dédoublement de Kouei-tseu-mou qui y figure une fois sous ce nom et une fois sous celui de Hārītinan⁽²⁾. Chose un peu étonnante au premier abord, au Neng-jen sseu, Hārītinan est un homme pourvu d'une barbe abondante. Les explications données à ce sujet par écrit à M. Maspero par les bonzes de ce temple sont assez curieuses et méritent d'être rapportées.

Demande. — Hārītī et Kouei-tseu-mou sont la même personne; pourquoi avez-vous deux statues différentes. De plus, j'ai lu que Hārītī était une femme. Pourquoi est-elle représentée en homme?

Réponse. — Hārītī est un bodhisattva, et les bodhisattva ont beaucoup de corps. Il y a quelque cinq cents générations, il y eut Kouei-tseu-mou, et ensuite elle devint Hārītī.

D. — On dit que Kouei-tseu-mou, sous le nom de Hārītī, fut convertie par le Buddha. Cela ne concorde pas.

(1) Je n'ai pas réussi à identifier ce personnage.

(2) On a là, — est-il besoin de le faire remarquer? — une trace bien nette des accroissements qui furent donnés en divers lieux au groupe des vingt dieux, accroissements que signalait et réprouvait Hing-ting.

R. — Cela concorde parce que c'est un bodhisattva. Kouei-tseu-mou était une méchante femme qui faisait du mal aux hommes et aux enfants. Elle fut convertie par le Buddha et devint un bodhisattva. Plus tard, elle reparut sous le nom de Hārītī. Hārītī est un personnage vertueux 善人.

D. — Personnage vertueux homme 善男人 ou femme 善女人 ?

R. — Kouei-tseu-mou était une femme, mais Hārītī était un homme. Tout cela vient de ce que les bodhisattva peuvent prendre toutes sortes de corps.

D. — Alors Kouei-tseu-mou et Hārītī sont un seul bodhisattva en deux existences différentes — 菩薩之二生 ?

R. — Oui, mais pour les bodhisattva il faut dire transformation 變身, et non existence 生.

D. — J'ai entendu dire que Kouei-tseu-mou après sa conversion avait promis de donner des enfants aux femmes stériles et de protéger les enfants. Est-ce vrai ?

R. — Je ne sais pas. Les enfants viennent du bonheur 福 et des mérites.

D. — Savez-vous le nom de l'enfant de Kouei-tseu-mou, ou ne le connaît-on pas ?

R. — Kouei-tseu-mou eut cent 一百 enfants. Comme on ne pouvait pas les représenter tous, on n'en a figuré qu'un seul. On ne sait pas son nom.

Pour originale qu'elle soit, l'explication de la dualité de Kouei-tseu-mou n'en est pas moins d'une orthodoxie parfaite ; mais elle jette un jour peu favorable sur les connaissances positives des bonzes chinois.

Au Kouang-hiao sseu, Hārītī est représentée en forme féminine ; l'explication donnée est substantiellement la même ; elle s'accompagne toutefois d'un « exemple » qu'il peut être bon de noter. « Hārītī et Kouei-tseu-mou sont deux corps 身 d'un même bodhisattva. Les bodhisattva peuvent prendre beaucoup de corps à la fois. Ainsi les dix-huit arhat sont tous Kouan-yin 十八羅漢都是觀音菩薩. »

A Ning-po, on trouve en plusieurs temples, notamment au T'ien-long sseu 天封寺, la série des vingt dieux 二十尊天菩薩. Kouei-tseu-mou y figure seule, et on n'y voit pas Hārītīnan, qui est pourtant connu des bonzes comme un homme, mais n'ayant aucun rapport avec Kouei-tseu-mou. On ignore le pouvoir de celle-ci de donner la fécondité, mais on sait que son fils s'appelle E-ñi (!).

On peut se demander ce qui valut à Hārītī l'honneur d'être rangée dès le début parmi tous ces personnages puissants par eux-mêmes, ou importants par le rôle que leur attribue le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*. Sans doute cet ouvrage la nomme dès ses premières lignes et plusieurs fois ensuite parmi les protecteurs de ceux qui le connaîtront et mettront ses préceptes en pratique ; mais d'autres aussi ont cet honneur qui n'ont pas obtenu le premier. Sans doute encore la présence de ses cinq cents fils soumis à ses ordres relevait fort le prestige de

(1) Prononciation locale de 愛兒.

leur mère ; mais d'autres aussi avaient des suivants en nombre égal ou supérieur, qui furent laissés de côté. Peut-être serait-il possible d'y voir un effet de la présence de son image dans les monastères et du culte traditionnel qui lui était rendu. Elle y avait déjà droit de cité et y était considérée. Et la même raison vaut sans doute pour Wei-t'o, dont sous l'influence des révélations de Tao-siuan, les statues s'étaient assez rapidement dressées dans tous les monastères. Il semble qu'elle aurait dû valoir aussi pour Āṭavaka ; sans doute il est à peine nommé dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*, mais il recevait lui aussi l'offrande quotidienne de nourriture. Peut-être fut-il laissé de côté par suite de l'oubli dans lequel tombent parfois, sans qu'on en puisse préciser les causes, certains personnages qui furent un temps vénérés, et que la dévotion des âges suivants délaisse.

M. Boerschmann a reconnu ce groupe, sous la forme de vingt-quatre Tchou-t'ien, dans d'assez nombreux temples chinois, et a donné des plans sommaires indiquant les places qu'il y occupe le plus ordinairement ; mais il n'a pu, dit-il, obtenir de renseignements précis sur ces personnages. Il a cru voir quelques ressemblances entre les attributs que portent quelques-uns d'entre eux et ceux de certaines statues taoïstes, et il lui a paru que ce groupe devait être d'origine taoïste. « Jedenfalls, dit-il, dürften sie kaum buddhistischer Herkunft sein (1). »

Ajoutons enfin qu'en certains endroits Hārītī fut certainement l'objet d'un culte spécial. Ainsi le *Yeou yang tsa tchou* 酉陽雜俎, k. 5, nous apprend que le prince Wen-houei 文惠太子 avait fait placer dans le Kouang-ming sseu 光明寺, une belle Kouei-tseu-mou de Li-sieou 李岫. D'autre part, dans le *San Tendai Godai san ki* 參天台五臺山記 (2), k. 1, le moine japonais Jōjin 成尋, qui visita ces régions en 1072-1073, rapporte avoir vu au Hing-kiao sseu 興教寺 une chapelle de Kouei-tseu-mou 鬼子母堂, et y avoir fait ses dévotions.

L'école du T'ien-t'ai, en sino-japonais Tendai, apporta naturellement avec elle le groupe des vingt dieux, qui ne paraît pas avoir subi au Japon de variations, au moins comparables à celles qu'il connut en Chine.

D'autre part, au XIII^e siècle, lorsque le grand moine Nichiren 日蓮, voulant réagir contre les adoucissements excessifs introduits dans le bouddhisme par les récentes écoles de la Terre-Pure, Jōdo-shū 淨土宗 et surtout Jōdo-shinshū 淨土真宗, entreprit sa réforme religieuse, il lui donna comme fondement le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, *Hokke-kyō* 法華經 : d'où le nom de Hokke-shū donné concurremment avec celui de Nichiren-shū à cette école. Hārītī paraît, on le sait, dans ce livre, avec dix rākṣasī (3), et y promet d'étendre sa protection sur ceux qui posséderont ce sūtra et s'emploieront à le faire

(1) *Zeitschrift für Ethnologie*, 1911. *Durchdringung der drei chinesischen Religionen*, p. 433.

(2) *Shiseki shūran* 史籍集覽, vol. 26.

(3) Cf. *supra*, p. 41.

connaître. S'autorisant de cette promesse, Nichiren voulut que dans les monastères et temples qui suivaient sa réforme, un culte spécial fût rendu à Hārītī en qualité de protectrice particulière des fidèles et des prédicateurs ; et en tous ceux de quelque importance en effet, une chapelle est consacrée à Hārītī, sous le nom de Kishimo-jin 鬼子母神.

Rien d'analogue à ce qui précède ne semble exister en pays annamite. Le groupe des vingt dieux y est en tout cas inconnu aujourd'hui, et en dehors du titre de tòn-thiên bō-tát 尊天菩薩 donné à Vi-dà (Wei-l'o) (1), rien ne permet de supposer qu'il en ait été autrement dans le passé.

CULTE POPULAIRE : HĀRĪTĪ ET AVALOKITEṢVARA.

Du culte populaire de Hārītī dans l'Inde, nous ne savons que fort peu de chose. Il paraît certain toutefois, qu'il fut très répandu et très tenace. Il répondait à des sentiments trop puissants, désir d'une postérité, amour des enfants et souci de leur santé, pour qu'il en fût autrement. Nous avons de son existence des témoignages directs d'une antiquité vénérable. L'un nous est apporté par l'*Ekkollarāgama*. Il est dit au k. 25 (2) de cet ouvrage qu'un certain Candraprabha 月光, riche gr̥hapati de Ārāvastī, n'ayant pas d'enfants, s'adressa pour obtenir un fils à un certain nombre de dieux ou de génies parmi lesquels figure Hārītī, et que sa demande fut exaucée. D'autre part, le *Sseu fen liu* 四分律, k. 46 et 51 (3), nous conte deux histoires à peu près semblables, d'un roi Yue-yi 月益 Candravardhana (?) et d'un roi Li-yi-tchong-cheng 利益衆生. Encore que Hārītī n'y soit pas invoquée seule (4), ces récits suffisent à établir que dès cette époque elle était l'une des divinités auxquelles on avait recours en semblable occurrence.

(1) Cf. BEFFO, XVI, III, *Le dieu Wei-l'o*, p. 15.

(2) TT, XII [庚], III, p. 24 a ; TK, XIII, III, p. 108 b 下.

(3) TT, XV [列], VI, pp. 6 a et 37 a ; TK, XVII, X, pp. 275 a 下 et XVIII, I, p. 306 b 下.

(4) Dans ce cortège de dieux ou génies dispensateurs de la fécondité, quelques-uns sont inattendus : après Sūrya et Candra, Pṛthivi, Hārītī, les quatre devaraja, Āakra et Brahmā, l'*Ekollarāgama* cite les dieux des montagnes, des arbres, des carrefours, etc., 山神樹神五道之神. Le *Sseu fen liu* donne une liste plus longue encore, la même à peu de chose près les deux fois : k. 46, 祠祀水神禮事種種諸天滿善天寶善天日月釋梵地火風神摩醯首羅天園神林神空野神市神鬼子母神城郭神 ; k. 51, 禮事種種諸天河水池水滿善天寶善天日月帝釋梵天王地水火風神摩醯首羅天子園神林神巷陌諸神鬼子母聚落諸神. Cf. encore *ibid.*, k. 25 et 38, *Ekollarāgama*, k. 32, *Oṣadhivastu* des Mūla-Sarvāstivādin, k. 13, etc., où des divinités du même genre sont invoquées dans le même but. Il est peut-être intéressant de noter d'autre part, que plusieurs de ces divinités populaires ressemblent singulièrement, si elles ne sont complètement identiques, à celles qu'attaque si vigoureusement le *Kouei-tseu-mou*

Plus tard, en traversant le Gandhāra, Hiuan-tsang put vénérer le stūpa élevé à la place où, d'après une importante tradition locale, le Buddha avait converti Kouei-tseu-mou ; et il témoigne qu'à cette époque, on avait recours à elle pour obtenir des enfants, 祭以求嗣 (1).

Enfin Yi-tsing rapporte que de son temps, dans l'Inde, « ceux qui, à cause de quelque maladie, n'avaient pas d'enfants, faisaient offrande de nourriture [à Hārītī], et les demandes de tous étaient exaucées » (2).

Cette croyance a survécu au bouddhisme, au moins en ce point de son ancien empire. Dans le récit de son voyage *Sur la frontière Indo-Afghane* (3), M. Foucher a conté comment il avait eu le « plaisir de trouver . . . encore vivante parmi ces mahométans, une légende hindoue et même bouddhique », celle de Hārītī, à qui, sans la connaître, les habitants voisins des ruines du stūpa élevé à la mémoire de la conversion de l'ogresse, demandent aujourd'hui encore la santé de leurs enfants. Et on sait que Hārītī est toujours honorée au Népal.

Ce culte suivit-il le bouddhisme dans son expansion par delà les frontières septentrionales de l'Inde ? A priori, la chose est vraisemblable ; malheureusement on n'en a jusqu'à présent relevé aucune preuve. Laissons de côté l'Asie centrale de laquelle nous ne savons que peu de chose. Mais en Chine même, où les documents, surtout à partir de l'époque des T'ang, sont nombreux et variés, on n'en a point trouvé, que je sache, qui nous renseigne clairement sur ce point. En dehors de ceux qui concernent le culte monastique, le seul à ma connaissance qui parle de Hārītī est un passage du *Ling kouei tche* 靈鬼志, cité par le *Pien tcheng louen*, k, 7 (4).

Dans la sous-préfecture de Li-yang 歷陽 (5), un nommé Tchang Yin 張應 qui était originairement sectateur des démons, 魔家, prit pour épouse une fille

king (cf. *supra*, pp. 19 et 21). Ce même groupe parait, avec quelques légères différences dans l'énumération des divinités qui le constituent, en d'autres ouvrages encore ; tel le *Fo chou tsien cheou tsien yen Kouan-che-yin p'ou-sa kouang ta yuan man wou ngai ta pei sin lo-lo-ni king* 佛說千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經 (TĪ, XXVII [成], x ; TK, X, x), où l'on voit les dieux des fleuves, de la mer, des rivières et lacs, des herbes médicinales, des arbres, des maisons, des quatre éléments, du sol, des montagnes, des pierres et des palais, se réunir pour écouter une dhāraṇī. Cf. aussi *Yi tseu fo ling tch'ouen wang king*, loc. cit.

(1) 西域記, k. 2. Cf. S. JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales*, I, p. 121.

(2) *Nan hai ki kouei nei fa tchouan*, k. 1, section IX. Cf. TAKAKUSU, *A record of Buddhist religion*, p. 37.

(3) P. 194-197. Cf. aussi BEFEO, I, A. FOUCHER, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, p. 342.

(4) TĪ, XXVII [錄], VIII, p. 58 ; TK, XXX, VI, p. 513 b 下. Je ne connais pas le *Ling kouei tche* cité ici. Le fait dont il s'agit ne se trouve ni dans le *Ling kouei tche* de Tch'ang Yi 常沂 (*Long wei mi chou* 龍威秘書, 4^e fsi, 8^e fascicule), ni dans celui de Siun Che 荀氏 (*Chou fou* 說郛, 116). Mais de toute façon il ne peut être postérieur au VIII^e siècle.

(5) Le moderne Kieou-kiang 九江.

d'une famille bouddhiste. La huitième année *hiuan-ho* 咸和 (333), il transporta sa résidence à Wou-hou 蕪湖. Sa femme étant tombée malade, il fit pour elle des cérémonies démoniaques 魔事, et y consuma presque tout son bien sans résultat. Sa femme lui dit : « Je suis originairement fille d'une famille bouddhiste ; je vous prie de faire pour moi des cérémonies bouddhistes. » Yin alors se rendit à un monastère. Il y vit Tch'ou T'an-king 竺曇鏡 : « Le Buddha sauve tous les êtres, lui dit-il. Je vous demande de recevoir avec ferveur les préceptes. » T'an-king fixa le lendemain pour se rendre à sa maison. Pendant la nuit, Yin vit en rêve un homme haut de quinze ou seize pieds, la face tournée vers le Sud, marchant à grands pas et pénétrant par la porte [de sa maison, et il l'entendit] dire : « Cette maison est calme mais elle est impure. » Puis dans son rêve, il vit [T'an-] king venir à la suite de cet homme et dire : « Cette maison commence à exciter des sentiments de foi ; il ne faut pas encore la châtier. » Dès son réveil, Yin alluma une lumière et construisit un siège élevé, 高座 (1), et un trône de Kouei-tseu-mou 鬼子母座. Le matin, à l'heure du repas, [T'an-] king se rendit chez Yin. Tous les ustensiles du siège élevé étaient prêts. Il entendit de la bouche de Yin le récit de son rêve. Les deux époux reçurent les cinq préceptes, et la maladie fut guérie.

Le fait à la vérité est isolé, du moins je ne lui connais pas jusqu'à présent de pendant. Mais il faut noter que Fa-lin 法琳 le cite dans un ouvrage d'apologétique, qu'il ne devait donc avoir d'étrange ou d'extraordinaire que ce qu'il en faut pour être admirable sans devenir invraisemblable ni même difficilement croyable. On peut donc dire qu'au moins sous les T'ang, il était admis, sinon universellement, du moins par des gens fort instruits, que Hārītī avait le pouvoir de guérir les maladies, et qu'on l'invoquait parfois pour recouvrer la santé. Mais on ne voit point qu'on se soit adressé à elle pour obtenir des enfants. Il semble qu'on ait ignoré le véritable pouvoir donné à Hārītī par le Buddha et le culte spécial qu'il convenait de lui rendre en conséquence, et de plus qu'on lui en ait rendu un autre, résultant de l'attribution d'un pouvoir différent. Cette ignorance est d'ailleurs fort admissible : ni le *Kousei-tseu-mou king* classé parmi les ouvrages hīnayānistes, ni le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, surtout la partie où est rapportée la légende de Hārītī, qui ne fut traduite que par Yi-tsing, ne pouvaient être très répandus. La naissance d'un culte nouveau est plus difficile à expliquer. Comme je le ferai plus loin, pour un cas qui me paraît du reste beaucoup plus net que celui-ci, je pense qu'il faut recourir pour en rendre compte, à l'influence du tantrisme. Les croyances et les pratiques en sont populaires au mauvais sens du mot, peu relevées, d'un merveilleux fort simple et d'un utilitarisme très attirant. Sans doute les sūtra de cette école dont on trouvera la traduction plus loin ne mettent pas particulièrement en relief le pouvoir de Hārītī de guérir les maladies.

(1) Peut-être pour le moine qui devait faire la cérémonie.

Mais il peut y en avoir eu d'autres ; et Tch'ou T'an-king notamment peut avoir apporté avec lui les croyances particulières de son pays d'origine, l'Asie centrale ou le Nord de l'Inde probablement. Le *Ling kouei tche* est malheureusement d'une sobriété excessive sur la cérémonie qui eut lieu dans la maison de Tchang Yin ; cependant à elle seule, la construction pour la circonstance d'un autel ou trône de Kouei-tseu-mou semble bien dégager comme un parfum de tantrisme.

D'autre part, il est certain qu'au moins depuis cette même époque des T'ang, Avalokiteçvara sous le vocable de « donneur d'enfants », Song tseu Kouan-yin 送子觀音, est, dans le bouddhisme, le dispensateur de la fécondité, reçoit un culte spécial de ceux qui désirent des enfants, et exauce leurs prières. Au dire du *Pien tcheng louen* 辯正論⁽¹⁾ et surtout du *Kouan-yin tseu lin tsi* 觀音慈林集⁽²⁾, le *Ming siang ki* 冥祥記⁽³⁾ en rapportait d'assez nombreux exemples, qu'ils lui empruntent et reproduisent tout au long. Houang K'ouo-cheng 黃擴生⁽⁴⁾, resté longtemps sans postérité, invoqua Kouan-yin, et sa femme et sa concubine lui en donnèrent chacune un en même temps. Ho Long-tsiang 何隆將⁽⁵⁾, pour avoir prié une statue de Kouan-yin à mille mains et mille yeux qu'il avait fait placer dans une salle spécialement construite pour elle, vit en songe le bodhisattva lui offrant un enfant nouveau-né 夢大士親授紅兒 ; et en trois ans sa femme eut trois enfants. L'histoire de Ti Tsi 翟楫⁽⁶⁾ est particulièrement digne d'attention : arrivé à l'âge de cinquante ans sans avoir d'enfants, il peignit une image de Kouan-yin et lui adressa de ferventes prières. à la suite desquelles sa femme conçut et vit en songe une femme vêtue de blanc lui présentant un enfant 送一兒, sur un plateau.

L'origine de ce culte n'a du reste rien de mystérieux. Elle se tire très clairement du chapitre du *Saddharma puṇḍarīka sūtra* consacré à Avalokiteçvara. « La femme désirant un fils, qui adore le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteçvara, obtient un fils, beau, aimable, agréable à voir, doué des signes caractéristiques de la virilité, aimé de beaucoup de gens, enlevant les cœurs, ayant fait croître les racines de vertu qui étaient en lui. Celle qui désire une fille, obtient une fille, belle, aimable, agréable à voir, douée de la perfection suprême d'une belle forme, et des signes caractéristiques du sexe féminin, aimée de beaucoup de gens, enlevant les cœurs, ayant fait croître les racines de vertu

(1) K. 7, s. v. 阿練託生胡音逸口. TT, *ibid.*, p. 58 b ; TK, *ibid.*, p. 513 b 上. Le récit donné par cet ouvrage a été reproduit par le *T'ai ping kouang ki* 太平廣記, k. 110, p. 2 b.

(2) TK, Supplément, 2^e partie, 2^e section, XXII, iv, *passim*.

(3) Ouvrage perdu dès l'époque des T'ang, mais dont de nombreux passages sont cités dans d'autres œuvres.

(4) *Kouan-yin tseu lin tsi*, k. 2, p. 321 b.

(5) *Ibid.*, p. 322 a 上.

(6) *Ibid.*, p. 317 a 下. Cette anecdote est tirée du *Houang sseu lou* 廣嗣錄.

qui étaient en elle. Car telle est, ô fils de famille, la puissance du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteçvara » (1). Le passage correspondant est un peu plus court, de style un peu plus serré, dans les traductions chinoises (2).

Le *Saddharma puṇḍarīka sūtra* fut un des livres les plus répandus dans le bouddhisme du Nord, et notamment en Chine. Le chapitre consacré à la gloire et à la puissance d'Avalokiteçvara, le *Samanta-mukha parivarta*, *P'ou men p'in* 普門品, paraît surtout avoir joui d'une popularité sans égale. On le désigne parfois sous le titre suggestif de *Kouan-yin king* 觀音經; et le *Ki kou liō* 稽古略 rapporte que la mère du moine japonais Musō 夢窓 l'obtint par ses prières « du bodhisattva du *P'ou men* » 普門大士 (3). Sa récitation opère des miracles. C'est elle qui procure des enfants à Souen Tao-tō 孫道德 et à P'ei Yue-tche 卞悅之 (4), qui brise les chaînes de Tong Hiong 董雄, qui sauve K'in Wen-pen 岑文本 des flots qui allaient l'engloutir (5); elle produit nombre de merveilles, parmi lesquelles on retrouverait sans doute l'accomplissement de toutes les promesses inscrites dans le texte du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*. C'est le *P'ou men p'in* qu'entre tous les livres sacrés la dévotion populaire aimait à recopier pour faire œuvre pie. J'ai eu occasion de signaler dans quelle forte proportion les copies complètes ou partielles du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, et notamment celles du *P'ou men p'in*, se trouvaient dans les manuscrits de Touen-houang (6). Aujourd'hui encore les catalogues du Tripitaka lui font les honneurs d'un article spécial. Le grand dictionnaire bouddhiste *Bukkyō daijii* 佛教大辭彙 n'hésite pas à dire, s. v. *Kwan-zeon* 觀世音, t. I, p. 959, que la dévotion à Avalokiteçvara est, pour la plus grande partie, fondée sur cet ouvrage. Ni le *Kouei-tseu-mou king*, ni le *Samyuktavastu* n'eurent une diffusion comparable à la sienne; connus dans les monastères, ils durent être ignorés de la masse des fidèles. Dans ces conditions, il est assez naturel que la dévotion populaire ait négligé Hārītī, sur laquelle elle devait être mal renseignée, qu'elle devait même à peu près ignorer, — on

(1) BURNOUF, *Le Lotus de la Bonne Loi*, chapitre XXIV, *Le récit parfaitement heureux*, p. 262. Cf. KERN, *The Saddharma puṇḍarīka* (Sacred Books of the East, XXI), chapitre XXIV, *The all-sided one*, p. 409.

(2) *妙法蓮華經*, k. 7, section 25, 觀世音菩薩普門品 (TT, XI [盈] ; TK, IX, 11) — *正法華經*, k. 10, section 23, 光世音普門品 (TT, *ibid.*, 11 ; TK, *ibid.*, 111). — *添品妙法蓮華經*, k. 7, section 24, 觀世音菩薩普門品 (TT, *ibid.* ; TK, *ibid.*).

(3) Cité par le *Kouan-yin tseu lin tsi*, p. 320 b 上.

(4) Cf. *Kouan-yin tseu lin tsi*, citant le *Ming siang ki*, pp. 304 a 下 et 307 b 下.

(5) Cf. *Ming pao ki* 冥報記, d'après le *Fa yuan tchou lin* 法苑珠林, k. 36, le *Fa houa tchouan ki* 法花傳記, k. 6. (TK, Supplément, 2^e partie, 2^e section, XXIII, 1, pp. 8 a 下 b 上 et b 下). Voir aussi le *Fa houa king tch'e yen ki* 法華經持驗記, le *Kouan-yin king tch'e yen ki* 觀音經持驗記 (TK, Supplément, 2^e partie, 2^e section, VII, v)

(6) *Une mission archéologique japonaise en Chine*, BEFEO, XI, p. 177.

a vu plus haut qu'elle était insuffisamment connue dans les monastères mêmes, — et se soit tournée de préférence vers le grand bodhisattva dont le Buddha lui-même avait célébré la puissance et la bonté. En face de celui-ci, l'ogresse convertie faisait évidemment petite figure. Les livres canoniques qui parlent d'elle, eussent-ils même été plus connus, ne pouvaient que la ranger parmi les divinités tout à fait inférieures, tandis qu'Avalokiteçvara trônait presque au sommet de la hiérarchie bouddhique des êtres. Il était normal qu'il attirât tous les hommages et envahît la totalité du domaine dont Hārītī eut été en droit de revendiquer au moins une partie... si elle avait été là ; mais il paraît bien qu'elle n'y était point, du moins en la qualité qu'il eût fallu.

C'est ainsi, je crois qu'on peut expliquer la formation du culte populaire d'Avalokiteçvara donneur d'enfants et sa grande diffusion en Chine. Peut-être aussi est-il possible que, quelque peu gênés par la nature première de Kouei-tseu-mou, les bonzes chinois aient favorisé la tendance de la dévotion populaire à lui substituer comme objet de ses hommages et de ses prières un personnage plus reluisant, plus capable de rivaliser avec les divinités locales de la fécondité, qui devaient exister en ces régions selon toute vraisemblance, et de les effacer. Toutefois, il ne faudrait pas accorder à cette hypothèse une trop grande importance, car alors, elle cadrerait difficilement avec le fait que Hārītī subsista et subsiste encore, comme on l'a vu, dans les monastères et les temples, et que des femmes, des mères surtout viennent l'y invoquer. Ceci doit-il s'interpréter en ce sens que le culte de Hārītī, amoindri et repoussé au second plan, aurait cependant coexisté avec celui d'Avalokiteçvara donneur d'enfants ? Cela paraît peu vraisemblable, étant donné qu'on n'en trouve, comme je l'ai dit, aucune trace dans la littérature bouddhiste chinoise. Il paraît plus probable que la présence d'un enfant à côté ou dans les bras de Kouei-tseu-mou a suffi à attirer l'attention et à exciter la dévotion des mères, bien qu'elles ignorassent les détails de l'histoire du personnage ainsi représenté, et que sans doute elles s'en préoccupassent fort peu. L'enfant qui l'accompagne établissait assez à leurs yeux que cette « Mère » devait être une protectrice de l'enfance. Deux faits semblent militer en faveur de cette hypothèse. Le premier est que, quand Kouei-tseu-mou, sous le nom de Ho-li-ti-nan 訶利帝南, est représentée sans enfant, sa statue n'est l'objet d'aucun culte spécial ; toute la piété se porte vers la Mère à l'enfant. Le second, c'est que le but du culte de Kouei-tseu-mou, l'objet en vue duquel on l'invoque, a changé : on ne lui demande plus d'enfants, on ignore même qu'elle ait le pouvoir d'en accorder ; on la prie de protéger ceux qu'on a, de leur conserver la santé, et de guérir ceux qui sont malades. C'est en quelque sorte un culte nouveau qui a pris naissance ; ce n'est plus celui que fondent ou auquel font allusion les livres canoniques cités plus haut (1).

(1) Voir cependant à ce sujet ce qui est dit plus loin, p. 79.

Celui qui donne des enfants, c'est toujours Avalokiteçvara. Les peintres et les sculpteurs, sans doute pour exprimer matériellement ce pouvoir, eurent l'idée de lui mettre un enfant entre les bras. Il semble qu'à l'origine — origine moderne d'ailleurs, car je ne crois pas qu'il existe de représentations d'Avalokiteçvara donneur d'enfants vraiment anciennes, — ce ne fut qu'une invention d'artistes ; en effet, parmi les prescriptions iconographiques assez nombreuses qu'édicte les sūtra tantriques, je n'en ai pas trouvé qui donnassent cette formule. Elle peut avoir été suggérée par des récits édifiants du genre de ceux que j'ai cités plus haut, et qui montrent le bodhisattva, parfois même sous une forme féminine, offrant un enfant à ceux qui l'ont invoqué (1). Si l'on admet que, délibérément et dès le principe, — et cela dut arriver au moins en quelques cas, pour la raison que je viens de dire, — Avalokiteçvara donneur d'enfants fut représenté en forme nettement féminine, la dévotion populaire n'eut qu'à se laisser aller à la suggestion de l'image pour voir dans cette « forme » la nature même de l'être surnaturel qu'elle invoquait. Mais même si l'intention des premiers artistes qui s'attaquèrent à ce sujet fut simplement de représenter un bodhisattva, du jour où ils placèrent un enfant dans ses bras ou sur ses genoux, la féminisation d'Avalokiteçvara donneur d'enfants était inévitable et devait s'accomplir très rapidement. Le bodhisattva est en effet en dehors et au-dessus de la simple humanité et de ses différences sexuelles. Les peintres ont naturellement cherché à indiquer ce caractère surnaturel dans les représentations qu'ils en ont faites : ils en ont écarté tous les traits qui auraient trop nettement accusé le sexe. Ils se sont efforcés de leur donner une beauté douce, affinée épurée, immatérielle ; et comme il est arrivé parfois pour la même raison à leurs confrères d'Occident s'essayant à représenter des anges, ils ont abouti à un type plus voisin du visage féminin que du masculin. La tradition iconographique originaire de l'Inde voulait de plus que ces figures, enveloppées de vêtements longs et de voiles légers, fussent parées de bijoux et d'ornements de tête indiquant une sorte de chignon ;

(1) Il est tellement normal que des apparitions et des miracles d'Avalokiteçvara aient inspiré les artistes, qu'il ne vaut pas de s'arrêter longuement à en fournir la preuve. Je citerai seulement à ce sujet le *Butsuzō zui* 佛像圖彙, fasc. II, qui note pour quelques représentations d'Avalokiteçvara, le fait ou l'apparition qu'elles rappellent, ou l'ouvrage qui en a fourni les caractères particuliers. Quelques légendes relativement anciennes font aussi apparaître Kouan-yin en simple forme féminine, sans relation avec son pouvoir d'accorder la fécondité. La plus célèbre est celle de sa manifestation au jeune Ma, que rapportait le *Kouan-yin kan yin tchouan* 觀音感應傳, cité par beaucoup d'ouvrages postérieurs (cf. notamment *Fa houa king hien yin lou* 法華經顯應錄 des Song, k. 2 ; TK, Supplément, 2^e partie, 2^e section, VII, v, p. 446 b 上) et qui inspire les représentations de Kouan-yin sous le nom « d'épouse du jeune Ma » *Ma lang fou Kouan-yin* 馬郎婦觀音.

l'apparence féminine s'en trouvait d'autant plus fortement accusée (1). Qu'on place un enfant entre les bras d'une image de cette nature, offerte spécialement à la dévotion des femmes; il sera bien difficile à la masse des fidèles d'y voir autre chose qu'une femme. Cette idée à son tour s'imposera à l'iconographie, et bientôt on ne connaîtra plus que « Kouan-yin donneuse d'enfants ». Ce caractère féminin ainsi nettement établi, et aidé par l'allure générale des représentations de bodhisattva que je viens d'indiquer, ne tardera sans doute guère, au moins dans la croyance populaire, à dépasser ce cas particulier; et ainsi se répandra l'idée que Kouan-yin, même lorsqu'elle n'est pas spécialement la donneuse d'enfants, est une femme.

Kouan-yin donneuse d'enfants est ordinairement représentée assise sur un rocher, tenant un enfant dans ses bras; parfois, d'autres enfants sont debout auprès d'elle. A côté d'elle, une branche de saule trempe dans un vase; un oiseau s'approche en volant, tenant dans son bec une fleur ou un rosaire; quelques pieds de bambou l'encadrent. Quelquefois la fille du nāga, Long-niu 龍女, un jeune garçon nommé Chan-ts'ai 善財, et même Wei-t'o, animent la scène (2).

Ces éléments sont d'origines diverses. L'*Avataṃsaka* raconte comment le jeune Chan-ts'ai, suivant les conseils de Mañjuçrī, se rendit successivement

(1) C'est ce qu'on pourrait appeler le type iconographique du grand bodhisattva mystique. On le voit réalisé dans les représentations de Mahāsthāmaprāpta, de Samantabhadra, de Mañjuçrī, de Sūrya et de Candra même en tant qu'assistants de Bhaiṣajyaguru, tout autant que dans celles d'Āvalokiteṣvara; c'est lui que varient si heureusement les vingt-cinq bodhisattva musiciens de la célèbre peinture du Kōyasan au Japon, et dont à coup sûr ni Eshin sōzu 慧心僧都, ni les moines de ce monastère à la règle si stricte n'entendaient nullement faire des femmes. La tête rasée de Kṣītigarbha semble lui échapper; mais qu'on la suppose coiffée des ornements qui parent les autres, et il y apparaîtra très net. Il y a là une règle, un canon iconographique de grande importance et dont il est nécessaire de se bien pénétrer, si l'on ne veut pas s'exposer à prendre pour des figures féminines la plupart des représentations de bodhisattva, et notamment les plus belles d'entre elles. Celles de Kouan-yin étant de beaucoup les plus nombreuses, c'est à propos d'elles que cette erreur se commet le plus fréquemment. Elle s'autorise malheureusement du nom de critiques réputés qui n'y ont pas échappé, pour s'être trop fiés à ces apparences et contents de leur donner l'interprétation qui paraissait la plus naturelle. Indiscutée grâce à cette caution, elle a fini par prendre les allures d'une chose indiscutable. A cause d'elle, des représentations de bodhisattva quelconques risquent d'être, et sont en effet parfois, prises pour des Kouan-yin. D'elle aussi est sortie l'idée, maintenant répandue partout, de la « Déesse de la miséricorde », conception qui me paraît étrangère à l'esprit chinois, au moins dans le sens que nous lui donnons, mais qui ne lui déplait point, et que les Chinois acceptent volontiers, tout ainsi qu'ils ont, avec empressement, accepté d'avoir inventé la boussole.

(2) On en trouvera des reproductions dans Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, 1^{re} partie, t. I, n^o 1, fig. 1 et 2; cf. aussi, 2^e partie, t. VI, fig. 40, bien qu'il ne s'agisse pas de Kouan-yin en qualité de donneuse d'enfants.

dans des régions de plus en plus méridionales, pour y consulter différents saints personnages. Parmi ceux-ci figure Avalokiteçvara. Chan-ts'ai le trouva assis les jambes croisées sur un roc de diamant, dans une vallée abrupte et rocheuse du mont Potalaka, où des eaux serpentent dans la verdure des herbes parfumées (1). La fille du nāga, ou plus précisément de Sāgara, roi des nāga, est connue par le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, qui raconte sa conversion, et comment elle fut métamorphosée en homme afin de pouvoir atteindre à l'état de bodhisattva. Je ne connais pas d'ouvrage qui la mette en relation spéciale avec Avalokiteçvara ; mais elle paraît avoir été assez populaire, et cette popularité peut suffire à expliquer sa présence dans ces représentations. Le rosaire pourrait n'être qu'une transformation du collier offert à Avalokiteçvara par Akṣayamati, d'après le *P'ou men p'in*. En tous cas, plusieurs ouvrages tantriques le font porter par Kouan-yin.

Plus tard, un sūtra non canonique, et que même le bouddhisme orthodoxe, si ce mot est de mise ici, considère comme un faux, le *Pāṇḍaravāsini Avalokiteçvara bodhisattva sūtra* 高王白衣觀音經, reprit cette description et l'enrichit de quelques détails nouveaux (2). Le mont Potalaka, dit-il, s'élève au milieu de la mer ; c'est là que réside le bodhisattva Avalokiteçvara. Trois pieds de bambou pourpre, 紫竹, se dressent auprès de lui ; un saule (ou une branche de saule — 枝楊柳) le protège de la poussière du monde. Un perroquet portant une fleur vient la lui offrir. La fille du nāga lui présente mille sortes de bijoux. Ses pieds reposent sur une fleur de lotus ; dans sa main il tient une branche de saule. Et un peu plus loin, le même ouvrage fait apparaître le jeune Chan-ts'ai. Je ne connais pas ce sūtra qui ne figure pas dans le supplément au Tripiṭaka de Kyōto : le passage qui précède est cité dans le *Selected Relics of Japanese Art*, t. XVIII, à propos de la pl. X repro-

(1) Traduction de Çikṣananda, 大方等華嚴經, k. 68 ; TT, I [天], iv, p. 33 b ; TK, VII, ix, p. 324 b sqq. De nombreuses représentations de Kouan-yin sont inspirées de cette description. Je citerai seulement la broderie du kāṣāya que la tradition attribue à Tche-yi et qui est conservé au Kao-ming sseu du T'ien-t'ai (cf. BEFEO, XIV, VIII, H. MASPERO, *op. cit.*, p. 64 et pl. XIX), une peinture de Minchō 明兆, charmante de dessin et de tonalité (Kokka, n° 138), une autre, anonyme, à P'ou-t'o, reproduite dans DORÉ, *op. cit.*, 2^e partie, t. VI, fig. 39. Mais presque toutes empruntent quelque détail, notamment le vase où trempe une branche de saule ou de bambou, à un autre ouvrage, dont il va être question. Cf. aussi le *Kouan-ts'eu-ts'ai jou touen p'ou-sa yeou-kie fa yao* 觀自在如輪菩薩瑜伽法要... 如經說處所 || 山間及流水 || 清淨阿蘭若 || 隨樂之澗谷...

(2) Les « vêtements blancs » de Kouan-yin apparaissent dans plusieurs ouvrages tantriques. Cf. *Ts'ing tsing Kouan-che-yin p'ou-kien l'o-lo-ni king* 清淨觀世音普賢陀羅尼經, etc. Avalokiteçvara aux vêtements blancs figure sous le titre de pāṇḍaravāsini, *po-tcheu-tsouen* 白處尊, dans le *Kouan-yin yuan* 觀音院 du Vajradhātumaṇḍala, d'après le *Ta-je king* 大日經 (大毗盧遮那成佛神變加持經), k. 5. TT, XXV [閩], t. p. 34 a ; TK, XII, VII, p. 592 b 上.

duisant une très belle peinture, où se trouvent précisément tous les détails donnés par ce sūtra (1).

Les données du *Paṇḍaravāsini Avalokiteçvara bodhisattva sūtra* furent reprises par la plupart des Vies de Kouan-yin qui se multiplièrent en Chine sous la forme de pieux romans d'aventures. Obéissant aux croyances populaires de leur époque, elles firent naturellement de Kouan-yin une femme; d'ailleurs, les malheurs, les épreuves, la constance d'une héroïne éveillent toujours un intérêt plus vif que ceux d'un homme. La plus célèbre de ces élucubrations, *Nan hai Kouan-yin ts'iuan tchouan* 南海觀音全傳, fait de Kouan-yin la fille du roi d'un grand pays situé quelque part aux environs de l'Inde, à qui ses vertus et ses mérites valurent une puissance et des honneurs divins (2). On y retrouve P'ou-t'o chan 普陀山 et le saule, Chan-ts'ai et la fille du nāga. D'autres ouvrages modifient plus ou moins ce thème, probablement suivant les légendes en vogue dans les pays où ils naquirent. Selon quelques-uns, peut-être originaires des pays baignés par la mer de Chine, Kouan-yin était une jeune Coréenne que l'injustice de son mari plongea dans un abîme de maux, qui se fit moine sous un déguisement masculin et fut alors en butte à des calomnies dont sa mort seule put prouver la fausseté. En récompense de ses vertus, le Buddha — toujours nommé Jou-lai 如來 dans ces sortes d'ouvrages — l'éleva au rang de bodhisattva en lui confiant la garde d'un enfant qu'elle avait sauvé et adopté.

Il est à noter que toujours l'existence féminine de Kouan-yin, le principal argument à l'appui de la thèse qui en fait essentiellement une femme, succède à d'autres existences masculines, comme une suprême épreuve avant la gloire qui lui est réservée en qualité de bodhisattva. Ce fait n'est peut-être pas sans quelque rapport avec certain détail peu connu de la légende du roi Long-tchen 龍珍. On sait que ce roi abandonna son trône, se fit moine sous le nom de Dharmākara, Fa-tsang, 法藏, et finalement devint le buddha Amitābha. D'après le *Wou-leang-cheou king tch'ao tchou* 無量壽經鈔註, lorsqu'il se retira dans les montagnes pour y pratiquer la Loi, il fut accompagné par deux filles d'un de ses sujets. L'une, nommée Lou-p'o-na 錄婆那, devint ensuite le bodhisattva Avalokiteçvara; l'autre, Si-tche-ho 洗澤河, devint le bodhisattva Mahāstihāmaprāpta. Je ne connais pas cet ouvrage, que je cite

(1) On les trouve aussi en nombre d'autres œuvres; je ne citerai qu'une pierre gravée de P'ou-t'o, dont un estampage est reproduit dans DE SEIDLITZ. *Les estampes japonaises*, pl. I.

(2) Pour cette légende, voir DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, t. I, p. 188 sqq., et DONÉ, *op. cit.*, 2^e partie, t. VI, p. 94 sqq. On trouvera, *ibid.*, p. 196, une liste de quelques ouvrages du même genre. Tous sont relativement modernes, et il me paraît impossible de s'appuyer sur eux, comme on l'a parfois essayé, pour supposer l'existence en Chine, antérieurement au bouddhisme, d'une déesse Kouan-yin, à laquelle on aurait, dans la suite, identifié Avalokiteçvara.

d'après le *Bukkyō iroha jiten*, I, p. 293, s. v. *Hōzō* 法藏. Le *Bukkyō dai jii* s. v. *Kwanzeon*, ne le nomme pas, mais rapporte la même légende dont il ne donne pas l'origine.

Il faut remarquer que, si contraire que soit aux principes du bouddhisme l'existence d'un bodhisattva essentiellement femme, sa transformation en femme n'a pourtant rien d'impossible, transformation simplement d'apparence pour ainsi dire, l'essence de son être n'étant pas modifiée. Les bodhisattva possèdent en effet un grand nombre de « corps », suivant l'expression technique, c'est-à-dire jouissent d'un grand pouvoir de transformation. En ce qui concerne particulièrement Avalokiteçvara, ses « trente-trois corps » *Kouan-yin san che san chen* 觀音三十三身, sont célèbres; et parmi eux figurent plusieurs « corps » féminins.

C'est encore au *P'ou men p'in* que remonte cette notion. Le texte traduit par Burnouf (1) et par Kern (2) n'indique à la vérité que quelques-unes de ces transformations, et paraît concorder sur ce point avec celui que suivit Tch'ou Fa-hou (3). Mais Kumārajīva en a un plus développé. De sa traduction (4), que confirme, corrige ou, éclaire sur quelques points la révision de Jñānagupta et Dharmagupta (5), résulte la série suivante des « corps » d'Avalokiteçvara : buddha, pratyekabuddha, çrāvaka, Brahmā, Içvara, Maheçvara, mahādevasenāpati ou grand général des deva (6), Vaiçramaṇa, roi cakravartin, petit roi ou rājaka (7), grhapati, kulapati 居士, mantrin ou ministre 宰官, brahmane, bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā, femme, jeune garçon, jeune fille, deva, nāga, yakṣa, gandharva, asura, garuḍa, kinnara, mahoraga, homme, démon, Vajrapāni; soit trente-deux « corps », auxquels s'ajoute naturellement celui de bodhisattva, ce qui porte le total à trente-trois (8). Ce chiffre n'est

(1) *Op. cit.*, p. 264.

(2) *Op. cit.*, p. 410-411.

(3) 正法華經, k. 10, section 23, 光世音普門品.

(4) 妙法蓮華經, k. 7, section 25.

(5) 添品妙法蓮華經, k. 7, section 24.

(6) 天大將軍, correspondant à senāpati de Kern, qui l'explique en note : « the commander-in-chief of the army of the gods ».

(7) 小王, par opposition au roi cakravartin.

(8) Le *Cheou teng yen king* [大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經, k. 6 (TT, XXVII, 1, p. 21 a; TK, XII, IV, p. 325 ab) reproduit cette série, avec quelques légères variantes et des explications plus développées. A la place du « corps » de Vaiçramaṇa, il donne ceux des quatre devarāja et des princes héritiers de ces rois 四天王國太子身; pour celui du petit roi rājaka, il précise qu'il s'agit d'un roi humain 人王. Il ne mentionne pas le « corps » de Vajrapāni, mais, grâce au dédoublement du « corps » de Vaiçramaṇa, il arrive cependant au total de trente-deux, 是名妙淨三十二應入國土身. Le « corps » de femme est expliqué 女主身及國夫人命婦大家. Il est spécifié que celui de jeune garçon désigne un jeune homme chaste, et celui de jeune fille, une vierge. En pratique, c'est la série donnée par le *P'ou men p'in* qui a prévalu.

d'ailleurs en quelque sorte que celui des « catégories » des transformations d'Avalokiteçvara ; en fait leur nombre est illimité. Et dans le Tripiṭaka même on en trouve une, un « corps féminin » précisément, qui n'est pas décomptée spécialement dans la série qu'on vient de voir : c'est la Jaṅguli-bālikā, *Tou-niu 毒女*, sorte de charmeuse de serpents qui protège des atteintes du poison. Le *Jang-wou-li t'ong niu king 瓊魔梨童女經* est aussi appelé *Kouan-ts'eu-ts'ai p'ou-sa houa chen Jang-wou-li-ye t'ong niu siao fou tou hai t'o-lo-ni king 觀自在菩薩化身瓊魔哩曳童女銷伏毒害陀羅尼經*.

Les représentations de Kouan-yin, donneuse d'enfants furent et sont populaires et assez répandues en Chine. Elles ont parfois étonné par une ressemblance fort explicable à la réflexion. Une femme tenant un enfant dans ses bras ou sur ses genoux évoque invinciblement l'idée de maternité : et s'il s'agit d'une image dont la tête s'entoure d'une auréole et à laquelle des honneurs religieux sont rendus, immédiatement se lève en nous le souvenir de celle de la Vierge Marie portant Jésus enfant. Ce souvenir, et l'étonnement qu'il provoque se devinent entre les lignes suivantes de Gonçalez de Mendoça décrivant une peinture qu'il vit en Chine dans la dernière partie du XVI^e siècle.

« Usan ansi mesmo una pintura de una muger muy hermosa con uno niño en los braços, que dizen lo pario quedando virgen, y que era hija de un gran Rey : reverancian la mucho, y hazen oracion delante della, mas no saben dezir mas de lo dicho, deste mysterio, y que vivio santamente, y sin hazer en toda su vida peccado. » (1)

C'est sans doute le lieu de noter que certaines représentations de Hārītī ont donné lieu à des méprises analogues. A propos de celle de Tourfan, on a été

(1) *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China... hecha y ordenada por el muy R. P. maestro Fr. Ioan Gonçalez de MENDOÇA, Anvers, 1596, p. 25.* L'auteur rapporte ensuite ce qui suit, d'après le dominicain portugais Gaspar de la Cruz qui avait séjourné en Chine et notamment à Canton : « Aviendo ydo a una isleta que estava en medio de un rio, muy grande, donde estava una casa, a manera de Monasterio de los religiosos, de aquella tierra, y andando por el, viendo algunas cosas curiosas y antiguas que alli avia, entre otras cosas, vio una capilla como oratorio, muy bien hecho y muy curiosamente adereçado, que se subia a el por ciertas gradas, y que estava ferrado, y cercado de unas reças doradas, y que mirando al altar que estava con un frontal muy rico, vio en medio del un bulto de muger de maravillosa perficion con uno niño que le tenia los bracitos hechados por el cuello, ardiendo delante della una lampara. » Cf. aussi p. 205 Gaspar de la Cruz ajoute, — je le cite d'après la traduction de PURCHAS (*Purchas his pilgrims*, III, 1, 195) — : « I suspecting that to bee some shew of Christianitie, demanded of some Lay-men, and some of the Idoll Priests which were there, what that woman signified, and none could tell it mee, nor give mee any reason of it. It might well be the Image of our Ladie, made by the ancient Christians, that Saint Thomas left there, or by their occasion made, but the conclusion is, that all is forgotten : it might also be some Gentiles Image. »

jusqu'à parler de « Notre-Dame de Tourfan », dit M. Foucher (1) ; et au Japon, j'ai entendu faire des rapprochements de même genre, encore que plus discrets, entre les statuettes de Ko-yasu Kwannon et de Kishimo-jin (Hārītī) et celles de la Vierge Marie.

Le culte populaire en Chine ayant ignoré Hārītī et réservé ses hommages à Kouan-yin donneuse d'enfants, il est normal qu'il en ait été de même en Annam. Quan-âm tông tú — c'est la prononciation sino-annamite du chinois Kouan-yin song tseu 觀音送子, — y est en effet fort connue et honorée. Sa statue a provoqué chez Koffler, qui vécut en Cochinchine de 1740 à 1755, un étonnement comparable à celui qu'avait éprouvé Gonçalez de Mendocça en Chine ; parlant des représentations de déesses qu'il a vues dans certains temples : « Has inter una, dit-il, quæ simulacrum dei genitricis, parvulum Jesum sinistro portantis brachio repræsentare videtur. Inscriptus basi titulus est : *Patrona prægnantium, et puerperarum mater* : Hæc præ cæteris a devoto feminarum sexu, eximia colitur religione. » (2) Cette statue se trouve en effet en beaucoup de temples : Quan-âm assise tient un enfant sur ses genoux ; à sa gauche, un rameau de saule trempe dans un vase, et à sa droite, un oiseau ressemblant à un perroquet, est perché sur un rocher ou une branche d'arbre. La légende dont elle est inspirée est la seconde de celles que j'ai citées plus haut, celle qui fait de Kouan-yin une Coréenne (3). C'est cette légende que relatent des poèmes populaires comme le *Quan-âm Thj-kính truyên*, « Histoire de Quan-âm (sous le nom de) Thj-kính », nom qu'elle portait pendant sa dernière vie humaine, le *Quan-âm tông tú bản-hạnh* « Vie de Quan-âm donneuse d'enfants », le « *Quan-âm diên-ca* » « Poème sur Quan-âm », ce dernier faisant pourtant de Quan-âm une Chinoise du Tchö-kang, ayant vécu à l'époque des Ming.

Au Japon, Hārītī paraît avoir été ignorée du bouddhisme populaire des premiers âges ; du moins ne trouve-t-on aucune trace d'un culte dont elle aurait été l'objet. Mais dès le VIII^e siècle, on constate l'existence d'un culte adressé à Kwannon en relation avec les fonctions de la maternité. Il ne s'agit plus ici d'obtenir des enfants, mais un heureux accouchement. L'origine et les raisons de cette nouvelle modification sont jusqu'à présent mystérieuses. Sans doute

(1) *La Madone bouddhique*, p. 8.

(2) *Johannis Koffler historica Cochinchinæ descriptio in epitomen redacta ab Anselmo ab ECKART* (Norimbergæ, 1803), p. 90. La traduction de l'inscription a été évidemment fournie à Koffler par un interprète qui s'est contenté d'une large approximation.

(3) Cf. DUMOUTIER, *Les cultes annamites*, p. 30, où l'auteur rappelle que l'aspect des statues de Quan-âm tenant un enfant sur ses genoux, les avait fait prendre par les soldats français pour des statues de « la Sainte Vierge ».

quelques ouvrages tantriques attribuent entre beaucoup d'autres ce pouvoir à Avalokiteçvara ; mais d'abord ils l'attribuent de la même façon à d'autres personnages ; ensuite ils le mettent fort en dessous de celui d'accorder la fécondité, et on ne voit pas comment celui-ci a pu être négligé au profit de celui-là. Toutefois le fait paraît certain ; il est attesté par la fondation du Taisan-ji 泰産寺 « temple de l'accouchement prospère », dédié à Avalokiteçvara à mille mains, fondation attribuée à l'impératrice Kōmyō 光明, femme de l'empereur Shōmu 聖武. Celle-ci étant enceinte, invoqua la protection d'Amaterasu. Une nuit, elle vit en songe le bodhisattva Avalokiteçvara (1) debout auprès de son lit ; et le matin venu, elle trouva à côté d'elle une statuette d'environ cinq centimètres de hauteur, représentant le bodhisattva tel qu'il lui était apparu. Elle la conserva précieusement, et après sa délivrance, la fit placer dans l'intérieur de la statue vénérée au Taisan-ji. Celui-ci devint le centre d'une dévotion populaire ayant pour but d'obtenir une heureuse délivrance aux femmes enceintes, et fut connu vulgairement sous le nom d'Avalokiteçvara de l'enfantement facile, Ko-yasu Kwannon 子安觀音. Le Taisan-ji existe encore : il dépend du célèbre Kiyomizudera 清水寺 à Kyōto, auprès duquel il s'élève.

Cette dévotion se répandit sans doute assez rapidement dans tout le Japon, en partie probablement grâce à des pèlerins mi-religieux mi-laïques, connus par assimilation sous le nom de *roku-bu* 六部 (2), transportant dans une sorte de tabernacle suspendu à leurs épaules comme une hotte, une statuette d'Avalokiteçvara en forme féminine, tenant un enfant dans ses bras, Ko-yasu Kwannon, qu'ils offraient à la vénération publique, et recevant quelques aumônes en échange des prières qu'ils lui adressaient au son d'une clochette ou d'un timbre, pour les pieux donateurs. Leur nombre paraît avoir fort diminué en ces dernières années, mais on en rencontre encore (3). Disons enfin que Kwannon, bien que de beaucoup la plus connue en ce rôle, n'est pas seule à procurer d'heureux accouchements ; il y a quelque cent ans, l'*Edo meissho zue* 江戸名所圖繪, k, 7, mentionnait notamment l'existence à Edo d'un petit temple dédié à Ko-yasu Yakushi Nyorai 子安薬師如來, Bhaiṣajyaguru Tathāgata de l'enfantement facile (4).

Le culte populaire de Hārītī, ou plutôt de Kishimo-jin 鬼子母神, car le premier nom est peu connu des fidèles, ne parut que beaucoup plus tard. J'ai

(1) Dès cette époque les idées qui devaient aboutir peu après à la fusion du bouddhisme et du shintoïsme sous le nom de *Ryōbu shintō* 兩部神道 étaient en circulation et commençaient à faire sentir leur influence.

(2) Abréviation de *roku-jū-roku bu* 六十六部, dénomination courante des pèlerins qui se vouaient à porter à 66 temples des copies du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*.

(3) Il faut noter d'ailleurs, que quelques-uns portent, au lieu de Kwannon, une statue de Kṣitigarbha, Jizō 地藏, protecteur des enfants.

(4) Le *Kouan ling king*, k. 12, attribue en effet ce pouvoir à Bhaiṣajyaguru.

dit plus haut comment le grand réformateur Nichiren avait été amené à établir, dans les monastères de son école, un culte nouveau en l'honneur de Hārītī, comme protectrice des prédicateurs et des fidèles. Qu'en outre des chapelles qui lui étaient consacrées en la plupart des temples de la nouvelle secte, quelques temples lui aient été en conséquence spécialement dédiés, — Tōkyō à lui seul en compte actuellement plusieurs, dont un de grande importance, — la chose se comprend sans peine. Il est plus malaisé d'expliquer comment de là surgit un culte populaire, qu'il faut reconnaître nouveau, non seulement parce qu'il ne paraît pas qu'il en existât un auparavant, mais encore parce qu'il diffère de celui qu'on s'attendrait à rencontrer. On ne saurait dire en effet que, leur attention une fois attirée vers ce personnage ignoré d'eux jusqu'alors, les fidèles se sont aperçus que quelques sūtra en faisaient une dispensatrice de la fécondité ; car, précisément, ce n'est pas cela qu'on lui demande : on la prie seulement de protéger les enfants, de leur donner vigueur et santé, d'écarter d'eux les maladies et les accidents. Sans doute, le rapport est intime entre une déesse de la fécondité et une protectrice de l'enfance, et on s'expliquerait sans peine que le second caractère se fût ajouté au premier. On voit moins bien pourquoi, sans cause bien déterminée, et laissé pour ainsi dire à lui-même, il l'aurait complètement supplanté au point d'en anéantir tout souvenir et toute trace.

On trouvera plus loin la traduction d'un sūtra tantrique qui rapporte la légende de Hārītī sous une forme substantiellement identique à celle que donne le *Samyuktavastu*, mais qui justement ne fait aucune allusion à son pouvoir de donner la fécondité, et insiste au contraire sur la protection qu'elle doit et promet aux enfants. Or Nichiren avait d'abord appartenu à l'école des mantra, Shingon 眞言, puis s'était attaché à celle du Tendai 天台 ; si plus tard il condamna la première (1), il lui resta pourtant quelque chose de ce qu'il en avait appris, et en tout cas, il demeura attaché à la seconde, dont il prétendait même restaurer la forme ancienne ; il ne doit rien au contraire à l'école du Vinaya, qui d'ailleurs n'était plus guère qu'un souvenir à son époque. Or, non seulement le Shingon, cela va sans dire, mais même le Tendai avait sa « doctrine secrète » *mikkyō* 密教, était imbu de tantrisme, et vénérât les sūtra de cette classe. Il est donc assez naturel que la Hārītī du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, lorsqu'elle fut mise en honneur par Nichiren, le fût sous des traits empruntés à un sūtra tantrique plutôt qu'au *Samyuktavastu*. C'est là, je crois, qu'il faut chercher l'origine du culte populaire de Hārītī au Japon, et la raison de son caractère particulier. J'ai eu recours tout à l'heure à une hypothèse toute différente pour expliquer certaines manifestations d'un culte populaire

(1) Dans sa fameuse formule *Nembutsu mugen, Zen lemma, Shingon bōkoku, Ritsu kokuzoku* 念佛無間, 禪天魔, 眞言亡國, 律國賊, « la récitation du nom du Buddha (écoles de la Terre-Pure) c'est l'Avīci ; [l'école du] dhyāna, c'est Māra ; [l'école] des mantra, c'est la ruine du pays ; [l'école du] vinaya, c'est le criminel d'Etat. »

analogue en Chine. C'est que ces manifestations sont relativement rares, très localisées pour autant que je sache, n'ayant ni lieux spécialement consacrés, ni statues particulières auxquelles elles s'adressent, puisqu'elles se produisent devant celles du groupe des vingt dieux. Si on leur découvrirait plus d'ampleur, une diffusion plus grande, un caractère plus indépendant pour ainsi dire, il faudrait probablement aussi, pour les expliquer, recourir à la diffusion des doctrines tantriques, à l'influence qu'eut un temps en Chine l'école des mantra.

On a vu plus haut qu'au Gandhāra, autour du stūpa de Hārītī retrouvé par M. Foucher, c'est aussi une divinité protectrice des enfants, et non dispensatrice de fécondité, qui est honorée encore aujourd'hui. Or, il n'en était pas ainsi au temps de Hiuan-tsang. Il n'y a rien d'impossible à ce qu'un développement postérieur du tantrisme en ces régions y ait amené la transformation du culte qu'on y constate aujourd'hui. Et cela me semble même la seule explication possible de cette transformation, dont la fortune dut être grande pour avoir laissé des traces aussi nettes et aussi durables.

De tous les lieux consacrés au culte de Hārītī au Japon, le plus célèbre se trouve dans le quartier de Zōshigaya, faubourg de Tōkyō. D'après la tradition, la première année Kōnin 弘行 (810) le moine Jikaku daishi 慈覺大師 fonda sur les collines boisées de Zōshigaya, où déjà on honorait Inari 稻荷 d'un culte qui y a d'ailleurs persévéré, un temple qu'il nomma Ikō-ji 威光寺. La première année Shōka 正嘉 (1257), Nichigen shōnin 日源上人, disciple direct de Nichiren, vint prêcher dans cette région la réforme de son maître. Le chef du temple l'adopta, et le temple reçut le nom de Hōmyō-ji 法明寺, qu'il a gardé depuis. La quatrième année Eiroku (1561), un laboureur Yamamoto Hyōeimon 山本兵右衛門, découvrit dans le voisinage une statue de bois enterrée à une faible profondeur, représentant une femme tenant un enfant dans ses bras, et ne sachant qui elle figurait, la déposa dans un des bâtiments du temple, le Tōyō-bō 東陽坊 qu'on appelle aujourd'hui Daigyō-in 大行院. Quelques années après, dans les commencements de l'ère Tenshō 天正 (1573-1591), un employé du temple, se doutant que cette statue devait posséder des pouvoirs miraculeux, l'emporta dans son pays, la province d'Awa 安房. Mais il fut soudain saisi d'une sorte de délire dans lequel il prononça ces paroles : « Je suis la Kishimo-jin 鬼子母神 de Zōshigaya. Autrefois j'ai été honorée par d'illustres personnages ; mais pour une raison quelconque j'ai été enfouie dans la terre et y suis restée cachée longtemps. Maintenant les temps sont venus pour cet endroit, c'est le moment du salut pour lui. Aussi me suis-je montrée de nouveau. Celui-ci m'a enlevée sans raison : il sera puni si je ne suis pas renvoyée immédiatement. » On s'empressa d'obéir et de reporter la statue au Tōyō-bō, et le malade recouvra immédiatement la santé. Quant à la Kishimo-jin miraculeuse, elle fut reçue avec de grands honneurs au Hōmyō-ji ; et à côté du monastère primitif, sur les mêmes collines, on lui éleva un temple où elle fut installée le premier jour du cinquième mois de la sixième

année Tenshō 天正 (1578). Il fut reconstruit, agrandi et enrichi la sixième année Kwambun 寛文 (1666), en exécution d'un vœu fait par la femme d'un daimyō. La statue elle-même, comme toutes les statues de Hārītī vénérées dans les temples, est enfermée dans un tabernacle qu'on n'ouvre qu'à certains jours fixés. Hārītī est représentée debout, tenant un enfant dans ses bras. Au pied de son autel, deux statuettes figurent les Wagōjin 和合人, symboles des époux bien unis. Le temple, très fréquenté, est orné d'un nombre considérable de vêtements d'enfants, quelques-uns de grande valeur, ex-voto offerts en remerciement de la protection dont Kishimo-jin a couvert les enfants pour lesquels on l'a priée et de la santé qu'elle leur a conservée. Nulle part sans doute Hārītī ne jouit, et sauf peut-être autour de son stūpa du Gandhāra, n'a jamais joui, d'une popularité aussi grande que celle qu'elle a trouvée dans les temples de la secte de Nichiren et surtout au Hōmyō-ji, popularité qui tous les ans à l'époque de sa fête principale, attire une foule énorme de pèlerins et remplit pendant huit jours tout un quartier de Tōkyō de processions, de réjouissances, de torches et de cris. Notons enfin que les femmes vont cependant demander la fécondité au Hōmyō-ji ; mais ce n'est pas à Kishimo-jin qu'elles s'adressent ; c'est à un grand arbre sacré, un *ichō* 銀杏⁽¹⁾, connu sous le nom de *ko-sazuke ichō* 子授銀杏, « l'*ichō* donneur d'enfants », dont l'*Edo meisho* que mentionnait déjà comme ancienne la vertu merveilleuse, il y a une centaine d'années.

CULTE TANTRIQUE.

C'est plutôt culte magique qu'il conviendrait de dire. Car le domaine du tantrisme est fort vaste. Je ne parle pas des doctrines qui peuvent être considérées comme spéciales à l'école tantrique proprement dite, encore que plusieurs autres en aient plus ou moins subi l'influence envahissante, mais de ces pratiques et formules caractéristiques, auxquelles est attachée une sorte de vertu surnaturelle opérant pour ainsi dire mécaniquement et obtenant son effet en dehors de tout effort personnel. Ces formules et ces pratiques semblent s'être rapidement répandues dans tout le bouddhisme septentrional. On en constate déjà dans les *Āgama*⁽²⁾ ; elles sont en honneur à l'époque où fut écrit le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*. On sait combien elles se multiplièrent par la suite, à quelle vaste et confuse littérature elles ont depuis donné naissance.

(1) *Salisburia adiantifolia* ou *gingko biloba*.

(2) 雜阿含經, k. 9, (TT, XIII [辰], II, p. 500 a b ; TK, XIII, v, p. 49 a), rapporte en effet une prière et une dhāraṇī contre la morsure des serpents. Le *Samyutta nikāya*, II, 72, n'a que la prière, qui se retrouve aussi dans le Vinaya. Cf. *Colla-vagga*, V (*Sacred Books of the East*, XX, p. 76).

Mais, tandis que les unes, publiques et de plein jour pour ainsi dire, ont pour objet le progrès ou des avantages spirituels, d'autres, probablement postérieures, ne visent que des profits matériels, recherchent l'obscurité, exigent le silence, au point de perdre toute leur efficacité si le moindre rayon de lumière, la plus anodine publicité viennent par hasard à les déflorer. C'est le tantrisme du caractère le plus bas, auquel conviendraient justement les noms de sorcellerie et de magie plus ou moins noire, car il va de la recette de bonne femme à l'évocation des esprits. C'est dans ces régions inférieures que nous allons retrouver Hārītī.

Il semble que le bouddhisme et ses personnages, je ne dis pas ses idées ni ses doctrines, y soient simplement surajoutés à des croyances, à des pratiques d'une autre origine et qu'il n'a pu déraciner. Au fait, nombre de termes techniques et d'observances y décèlent l'influence persistante d'anciennes idées hindoues. Et la *Mahāmāyūrī* fait l'éloge des maharṣi qui composèrent les Veda et mirent en usage les mantra et les formules magiques (1).

Inutile d'insister sur l'opposition qui existe entre le véritable esprit du bouddhisme et la recherche grossière des avantages matériels de toutes sortes qui caractérise ce culte, si tant est qu'on puisse l'appeler ainsi. Elle est à ce point que la recommandation de faire l'aumône et d'user pour le bien d'autrui des faveurs obtenues, si naturelle en un livre bouddhiste, détonne ici et fait figure d'étrangère indiscretement fourvoyée en un milieu où elle n'a que faire. On s'en rendra compte à la lecture des deux textes qui suivent.

Je ne sais s'il serait possible de déterminer l'ancienneté relative de ces ouvrages. Je n'ai trouvé aucune indication à ce sujet. Il ne semble pas que le plus court puisse être un premier état ou un résumé postérieur de l'autre. Ils paraissent indépendants quant aux pratiques qu'ils exposent ; notamment les plus importantes et les plus caractéristiques du premier ne se retrouvent pas dans le second. Sur trois points seulement ils concordent : les indications iconographiques qu'ils donnent sont identiques dans l'ensemble, sauf en ce qui concerne la disposition des jambes de Hārītī, et méritent peut-être pour cette raison d'être retenues ; les mantra qu'ils citent sont bien les mêmes ; et tous deux se terminent par une section relative à Priyaṅkara. Enfin, tous deux furent traduits par Amoghavajra ; et il ne semble pas que le bouddhisme chinois lui doive une grande reconnaissance pour la peine que ce travail a pu lui coûter. Par contre, l'ethnographe pourra trouver quelque intérêt aux pratiques que décrivent ces ouvrages.

(1) *Mémoires de la section orientale de la Société Impériale russe d'Archéologie*, t. XI, p. 257 : ity eta Ānanda paurāṇā maharṣayo vedānām kartāro mantrānām pravarttayitāraḥ çāpānām dātāra etc. Les traductions chinoises sont peut-être plus explicites encore.

SĀDHANA DE LA GRANDE YAKṢIṆĪ LA MÈRE ABHIRATI ET DE PRIYAṆKARA (1).

En ce temps-là le Buddha demeurait à la ville de Rājagṛha, au vihāra du Bois de bambous ; aux hommes et aux dieux il exposait les principes de la Loi. Il y avait alors là une grande yakṣiṇī nommée Abhirati, à l'aspect majestueux. Elle a cinq mille suivants ; elle habite la Chine (2) et elle protège le monde ; c'est la fille de Sāta, grand général des yakṣa. Elle est mariée à Pāñcika, grand général des yakṣa (on disait autrefois que c'était Sañjaya (3), mais c'est une erreur). Elle a donné le jour à cinq cents fils, et est très puissante. Avec tous ses suivants elle vint à l'endroit où était le Buddha, et s'étant reculée s'assit par côté. Le Buddha dit à la mère Abhirati : « A présent tu vas recevoir les préceptes du Tathāgata. Je veux te faire abandonner ta violence et ta malice et te faire protéger tous les êtres doués de sentiment. Aux enfants que les femmes de cette ville de Rājagṛha et de tout le Jambudvīpa mettront au monde, donne la sécurité (4). » Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « O Bhagavat, s'il en est ainsi, que pourrons-nous manger, moi et mes enfants ? » Le Buddha dit : « Si tu as le cœur bienfaisant et ne fais plus de mal aux êtres doués de sentiment, j'ordonnerai à tous les çramaṇa et disciples de te donner à manger chaque fois qu'ils prendront leur repas, et de placer une portion d'aliments à la fin de la rangée, en t'appelant par ton nom, ainsi que tous tes enfants, de quoi vous rassasier tous. S'il en reste, tu donneras [ce reste] à tous les démons, 鬼神, d'une intention générale (5), afin qu'ils soient rassasiés. »

Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « O Bhagavat, je me réfugie dans le Tathāgata, je me sou mets à l'enseignement et aux préceptes du Buddha et je ne me permettrai plus de les transgresser. Je protégerai tous les enfants qui

(1) 大藥叉女歡喜母并愛子成就法. Cet ouvrage est aussi appelé : Sūtra de la mère Haritī 訶哩底母經 (TT, XXV [闍], xiv ; TK, XXVI, x). Le terme *cheng-tsieou* 成就, « accomplir, achever, réussir », suivi de *fa* 法, « règle, manière de », me paraît devoir être la traduction du sanskrit *sādhana*. Voici comment celui-ci est défini et expliqué par M. FOUCHER dans son *Etude sur l'iconographie du bouddhisme de l'Inde*, 2^e partie, p. 7. « Proprement le mot *sādhana* signifie une « réussite », entendez une opération magique destinée à faire réussir les vœux de l'opérateur, soit qu'il souhaite de conjurer un mal ou un péril, soit plutôt qu'il projette d'obtenir un bien quelconque depuis la science suprême, en passant par les facultés surnaturelles (*siddhi*), jusqu'aux femmes et à l'or. » C'est exactement ce dont il est question dans ce sūtra.

(2) La mention de la Chine après celle de Rājagṛha pourrait provenir de la contamination de deux formes de la légende.

(3) Dans sa traduction de la *Mahāmāyāri*, où du reste il place aussi Haritī en Chine, Amoghavajra transcrit le nom du mari de l'ogresse San-tche-kia 散支迦 ; il y a peut-être là une trace de la confusion qu'il signale et corrige ici.

(4) Littéralement : l'absence de crainte, *abhaya*.

(5) Pour le sens de 運心, voir plus haut, p. 11, note 5.

naîtront dans cette ville de Rājagṛha et dans tous les pays ; je leur assurerai la sécurité, et ne permettrai à aucun des mauvais démons, 惡鬼神, de se livrer [envers eux] à ses fantaisies. Mais je demande au Tathāgata [d'étendre] sur moi sa pensée protectrice. » Le Buddha dit : « Bien, bien ! ô mère Abhirati ! Tu vas maintenant recevoir les trois refuges et les cinq préceptes des règles de la bonne loi du Tathāgata ; délivrée pour toujours de toutes les douleurs, tu recevras la grande paix. Se réfugier dans le Buddha, la loi, la communauté, ne pas tuer ce qui a vie jusqu'à ne boire aucune liqueur enivrante, ce sont là tes préceptes (1) ; tu dois les observer. »

Alors la mère Abhirati ayant reçu les trois refuges et les cinq préceptes, bondit de joie, et tournant trois fois autour du Buddha, elle lui dit : « O Bhagavat, maintenant j'ai reçu la protection du Tathāgata. Je possède une hṛdaya dhāraṇī capable d'éloigner tout malheur et tout [sujet d'] effroi. Celui qui possèdera cette formule, moi et tous mes suivants nous le protégerons sans cesse et lui assurerons la paix. Je prie le Tathāgata de m'écouter l'exposer. » Le Buddha dit : « Parle suivant ton désir. » Alors la mère Abhirati se tenant devant le Buddha, exposa cette dhāraṇī. Elle est ainsi conçue (2) :

Namo Ratnatrayāya | Namō Hārītya[ī] mahāyākṣiṇe (3) amoghāya satyavādīne buddhapriyāya jātahāridya (4) pañcaputraçatap[a]rīvā[rā]ya pri[yaṅ]karāya mahitā[ya] sarvasatvanamaskṛtāya | bhagavan Hārītya[ī] hṛdayam āvart[ya] iṣāmi (5) buddhateja[h] bhāṇitīsmaratāya bhagavan purarakṣāsi bhagavan mucitāsi p[a]raputra (6) viḡhna-vināyaka vripasammani (7) tatra nāramantrapada pudāra (?) (8) harṣāya tadyathā : Sivare (9) parivare netraketī sarvakarmakaraṇāya svāhā.

« Hommage aux Trois Joyaux ! Hommage à Hārītī, la grande yakṣiṇī, puissante, véridique, chérissant le Buddha, procurant le contentement (?), environnée de cinq cents fils, bienveillante, glorifiée, honorée par tous les êtres ! Ayant tourné mon cœur vers la bienheureuse Hārītī, je souhaite la puissance de Buddha pour méditer ces paroles. Bienheureuse, tu es la gardienne de la ville.

(1) Ce sont les préceptes des fidèles laïcs, les seuls qui puissent être imposés à Hārītī.

(2) Je dois la restitution de cette dhāraṇī à mon collègue M. H. MASPERO qui a bien voulu me faire profiter de ses recherches sur la phonétique chinoise. Les corrections et additions, celles-ci indiquées entre crochets, et la traduction sont de M. L. FINOT. Je prie ces messieurs de bien vouloir agréer mes remerciements pour leur précieux concours.

(3) Mahāyākṣiṇyai. Dans tout ce texte, les formes féminines sont contaminées par les suffixes masculins, plus communs et mieux connus.

(4) Jātahārdyai (?).

(5) Içhamī.

(6) Mucitāsi paraputran ?

(7) Vipad-çamani ?

(8) Udāra ?

(9) Çrīvare ?

Bienheureuse, tu délivreras les enfants des autres. Maitresse des obstacles ! Destructrice du calamités ! [Que] là-bas te cause une sublime (?) joie cette prière des hommes :

« O excellente ! O parfaitement excellenté ! O désir des yeux ! A [toi] cause de tous les actes, svāhā ! »

« O Bhagavat, cette mienne dhāraṇī possède une puissance aussi grande que le joyau cintamaṇī et est capable de réaliser les vœux de tous les êtres. Mais que le Tathāgata et tous les bodhisattva soient mes garants. » Le Buddha dit : « O mère Abhirati, puisque tu [veux] répandre des faveurs sur les êtres, garder ma loi, et exposer cette dhāraṇī, à l'avenir tous mes disciples te protégeront et t'assureront la paix. » Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « Je veux agir conformément à la sainte volonté du Buddha. O Bhagavat, si quelqu'un veut accomplir les pratiques de cette dhāraṇī (1), d'abord sur une pièce d'étoffe de coton blanche ou de soie, suivant ses dimensions grandes ou petites, qu'il me peigne moi la mère Abhirati, en forme d'apsaras de grande beauté, le corps couvert de vêtements précieux d'étoffes de soie indienne (2) blanche et rouge, un diadème sur la tête, avec des pendants d'oreille, des bracelets en coquillages blancs, et des pendeloques de toutes sortes ornant mon corps. Je serai assise sur une chaise de prédication ornée de joyaux, le pied droit pendant. De chacun des deux côtés de la chaise de prédication, près des genoux, on peindra deux enfants. Cette mère, de la main gauche, tiendra dans son sein un enfant appelé Priyaṅkara ; il doit être de forme élégante. De la main droite rapprochée du sein, elle tiendra un bilva (3). A sa droite et à sa gauche seront peintes des suivantes et des personnages de sa dépendance, portant des chasse-mouches blancs et des objets de parure. L'homme qui fait cette peinture doit s'être purifié, avoir pris un bain et revêtu des vêtements neufs ; il doit pratiquer les huit préceptes. Quand la peinture aura été exécutée suivant le rite, dans une salle secrète, qui aura été purifiée et nettoyée, on fera un autel carré de quatre coudées de côté. Puis on prendra de la bouse (4) d'une vache sans tache (5) qu'on recueillera dans un récipient, on y mêlera des parfums, et on en oindra [l'autel] suivant le rite. Ensuite avec une pâte de parfum de santal blanc on dessinera sur l'autel un piédestal rond au milieu duquel on placera l'image. Au-dessus on mettra un dais et on suspendra des bannières ; on parsèmera l'autel de toutes sortes de fleurs suivant

(1) D'après le sens donné plus haut à 成就, on pourrait traduire ici, et dans les autres cas analogues moins littéralement peut-être, mais plus clairement : Si quelqu'un veut obtenir l'efficacité, la « réussite » de cette dhāraṇī.

(2) 天縵.

(3) 吉祥果. Au Japon au moins, c'est une grenade qu'on place dans la main de Hārīti.

(4) Terme donné généralement en transcription. 瞿摩夷.

(5) Littéralement : d'une seule couleur, sans mélange de teintes, 純色.

la saison. On y mettra du gruau de riz au lait, des gâteaux de riz, des sucreries, des aliments, toutes sortes de fruits, de l'eau lustrale parfumée ; on y brûlera du bois d'aigle de bonne qualité. On fera offrande [de tout cela]. La face de l'image sera tournée vers l'Ouest ; ceux qui réciteront les prières seront à l'Ouest de l'autel, face à l'Est vis-à-vis de l'image. Les prières se feront à quatre ou à trois moments, ou même à un seul, sans interruption. S'il y a interruption, la pratique ne sera pas accomplie ⁽¹⁾, et si l'on ne peut réciter le mantra de la section du Vajra ⁽²⁾ et toutes les prières diverses, il est à craindre qu'elle ne soit pas accomplie non plus. La règle est de réciter [la dhāraṇī] cent huit fois à chaque reprise. Pendant la récitation, on ne doit pas se mêler aux diverses conversations des hommes qui interrompraient le mantra ; si le nombre [de récitations] n'est pas complet, on perdra sans fruit tout l'effet.

Si l'on veut accomplir cette pratique, on doit commencer le 1^{er} ou le 5 de la quinzaine claire, [et continuer] jusqu'au 16 ou au 20. D'après les règles [données] plus haut, faisant face à cette image, on récitera [la dhāraṇī] ; quand on l'aura récitée dix mille fois, la cérémonie initiale (ou préliminaire 先行 ?) sera accomplie. Il est nécessaire de le faire en secret, de ne le laisser savoir à personne ; on ne doit pas réciter ce mantra en présence de quelqu'un. Si, suivant cette règle, on agit avec grande attention et en secret, la mère Abhirati se montrera sûrement en forme corporelle et accomplira toutes les demandes de l'opérant ⁽³⁾. Lorsqu'on fait cette récitation, on ne doit avoir de haine contre personne ; [autrement] la personne [hāte] aurait à souffrir et encourrait des malheurs. Si on obtient la réussite [des pratiques], les biens dont on sera devenu possesseur, on devra les répandre largement en aumônes, et ne pas se laisser aller à l'avarice. Si l'opérant désire que la mère Abhirati se manifeste à lui en forme corporelle sans tarder, il doit penser uniquement à cette mère et ne pas en écarter son cœur ; dans le lieu de la récitation et dans son habitation, il doit entretenir la pureté [rituelle]. Il n'emploiera pas de luminaire, mais il fera brûler sans cesse du bois d'aigle. Il doit, s'étant isolé, réciter sans cesse [la dhāraṇī], et ne pas se laisser aller à la crainte. Ainsi, la mère Abhirati se manifestera sûrement à lui. Si après avoir obtenu une apparition, celle-ci s'ébruite et que d'autres l'apprennent, il ne faut pas non plus lui parler, mais seulement de tout son cœur réciter [la dhāraṇī], et faire à

(1) 難成. L'ensemble des opérations constituant le rite n'étant pas réalisé d'un seul tenant, d'un seul bloc pour ainsi dire, celui-ci perd son efficacité ; la « réussite » ne sera pas obtenue.

(2) 金剛都眞言. Forme de mantra comportant l'invocation du Vajra. On distingue les mantras de la section du Buddha 佛部, de la section du Lotus 蓮華部, et de la section du Vajra 金剛部.

(3) 修行者, celui qui accomplit le rite, sans doute un descendant de l'adhvaryu védique. Cf. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, p. 35-36.

nouveau offrande suivant le rite ; dans la suite, elle viendra à plusieurs reprises, et demandera à l'opérant : « Que veux-tu que je fasse ? » Ou bien elle laissera de ses pendeloques, de ses bracelets ou de ses objets de parure précieux ; si elle en laisse, il faut s'en servir ; il ne faut pas s'y refuser, mais il ne faut pas lui parler. Ainsi faisant, peu à peu elle se familiarisera, et on pourra lui parler. Alors on lui demandera d'être sa mère ou sa sœur. Il ne faut pas exciter en soi de pensées impures à son égard ; si cette vénérable personne⁽¹⁾ avait un sentiment de passion impure, il ne faudrait pas y consentir ; si on y consentait, on renaîtrait sûrement dans sa famille, 族⁽²⁾, et il serait impossible d'en obtenir la délivrance.

A chaque [repas] le récitant⁽³⁾ doit mettre à part de ce qu'il a à manger une portion de nourriture pure, lui faire adhiṣṭhāna⁽⁴⁾ sept fois au moyen du hṛdaya mantra. Après avoir mangé, il la portera dans un endroit pur où il la répandra. Ainsi [Abhirati] le protégera toujours et ne quittera pas sa gauche et sa droite.

Le hṛdaya mantra est ainsi conçu : Om namā rikā siddhi svāhā⁽⁵⁾.

Le récitant après avoir terminé complètement, 功滿, la cérémonie initiale, choisira un jour dominé par un nakṣatra favorable, ou le moment d'une éclipse de soleil ou de lune ; il fera offrande selon le rite ; il prendra du bois d'aigle de bonne qualité, le mélangera à du beurre clarifié, et fera homa⁽⁶⁾ mille quatre-vingts fois. Il obtiendra sûrement l'accomplissement ; ou bien [Abhirati] se montrera en forme corporelle. Ou bien il fera adhiṣṭhāna à des rosaires ou des objets d'offrande, ou fera un sacrifice [de degré] supérieur, moyen ou inférieur, et [obtiendra] l'accomplissement ; ou bien il obtiendra que la terre tremble à l'endroit où il se trouve, ou bien il verra une lumière éclatante ; ainsi il saura que l'accomplissement est obtenu. A partir de ce moment tout ce qu'il fera réussira suivant ses désirs.

Si l'on recherche des trésors cachés, on choisira une jeune vierge qui, s'étant baignée et purifiée, sera revêtue d'habits parfaitement propres ; on lui fera

(1) 聖者. Ce terme doit être la traduction du sanskrit aryapudgala..

(2) On renaîtrait yakṣa.

(3) Celui qui, par la récitation persévérante du mantra, s'efforce d'obtenir la « réussite ».

(4) 加持. L'équivalent *adhiṣṭhāna* est donné par le *Bukkyō dai jii*, s. v. *kaji*. D'après l'interprétation commune, que les commentateurs chinois appuient sur le sens des caractères 加持, l'*adhiṣṭhāna* consiste à attacher et à maintenir liée à un objet ou à un être matériel, une puissance ou vertu surnaturelle le rendant capable des effets qu'on en attend. C'est par la récitation du mantra que s'opère l'*adhiṣṭhāna*.

(5) Ce mantra, qu'on retrouvera dans le sūtra suivant, est donné aussi comme spécial à Hārīti par le 十一面觀自在菩薩心密言 [念誦] 儀軌經.

(6) 護摩. Cérémonie d'un usage extrêmement fréquent, consistant essentiellement dans la crémation des offrandes.

porter dans les deux mains des fleurs odoriférantes, on lui voilera le visage et on la fera se tenir à côté de l'autel. Le récitant récitera le mantra précédent et fera adhiṣṭhāna cent huit fois à de l'eau parfumée de curcuma (1) dont il aspergera le corps de la jeune fille. Il intercalera ce qu'il demande dans la phrase du mantra. A cet instant, cette vierge dira à quel endroit un trésor est caché. Ou bien, récitant [le mantra] de tout cœur, on priera la vénérable personne d'apparaître et on lui demandera où est [le trésor]; ou bien simplement on priera la mère Abhirati de donner chaque jour les choses dont on a besoin. Si on obtient ce qu'on a demandé, les biens dont on sera devenu possesseur, on devra les employer largement en actions vertueuses, faire l'aumône, procurer le bien des êtres vivants, et ne pas les conserver entassés. [Autrement] on perdrait certainement l'effet [obtenu] (2).

— Autre pratique. Si l'on veut obtenir les bonnes grâces d'un grand, on prendra de la terre au pied de la porte [de la maison] de cet homme, on y mélangera de sa salive et on en fera des boulettes sur lesquelles on fera adhiṣṭhāna cent huit fois et qu'on placera dans ses latrines. Cet homme accordera sûrement son estime et ses bonnes grâces.

— Autre pratique. Si l'on veut obtenir l'amour d'une femme, on fera adhiṣṭhāna sur des fruits vingt et une fois (3), et on les lui donnera à manger. Elle aimera celui [qui aura accompli ce rite].

— Autre pratique. Si on a des doutes, qu'on fasse adhiṣṭhāna à une jeune vierge, comme il a été dit auparavant, et qu'on l'interroge; elle expliquera le sens de tout ce sur quoi on a des doutes.

— Autre pratique. Ou bien simplement on récitera [le mantra] en demandant et en priant: [alors], ou bien on entendra une voix parlant dans l'espace et répondant [à vos questions]; ou bien pendant le sommeil en songe, elle parlera et on connaîtra [la solution] de tous ses doutes.

— Autre pratique. Si quelqu'un, étant possédé par quelque démon, est en proie à la terreur et à l'inquiétude, qu'on prenne du benjoin, de l'assa fœtida, et de la moutarde blanche, qu'on les mélange avec du beurre clarifié et qu'on fasse homa mille quatre-vingts fois; tous les mauvais esprits, 魅精, seront anéantis.

— Autre pratique. S'il y a quelque homme méchant qui répande des calomnies, qu'on prenne du sang, qu'on le mêle à de la terre, qu'on fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois ou cent huit fois [sur ce mélange], et qu'on l'enterre secrètement sous le seuil de sa porte; le calomniateur tombera sûrement malade. Si l'on veut qu'il se rétablisse, il faut enlever cette terre, et la maladie guérira.

(1) 鬱金, curcuma longa, d'après le dictionnaire de GILES.

(2) Ou plus simplement: on n'obtiendrait pas la réussite.

(3) Le chiffre 21 qu'on verra revenir si fréquemment, est en honneur dans l'Atharva veda. Cf. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, p. 76, note 2.

— Autre pratique. Si un mari et une femme ne s'accordent pas, que [l'un des deux] fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois sur les vêtements dont se sert ou les aliments que mange l'autre, et qu'il les lui fasse employer ainsi sans qu'il s'aperçoive de rien ; il obtiendra sûrement [le rétablissement de] la bonne harmonie.

— Autre pratique. Si quelqu'un a été empoisonné, qu'on fasse adhiṣṭhāna sur des excréments de pigeon blanc mêlés à de l'eau, et qu'on lui fasse boire [ce mélange], il sera guéri.

— Autre pratique. Si quelqu'un a des procès de quelque nature que ce soit, pouvant le faire mettre en prison, à la cangue ou à la chaîne, qu'il choisisse un pêcheur du 5^e jour du 5^e mois⁽¹⁾, qu'en secret il y grave le nom de son adversaire et fasse adhiṣṭhāna cent huit fois ; ou encore qu'il intercale le nom de cet homme dans la phrase du mantra, et qu'en prononçant les paroles de la prière d'adhiṣṭhāna 加持求願語, il enfonce un (des ?) clou dans la terre ; il obtiendra que devant le tribunal le procès soit tranché sans dommage pour lui.

— Autre pratique. Si l'on désire remporter la victoire dans une discussion 論議, qu'on prenne un fragment de pueraria sauvage, qu'on lui fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois et qu'on le tienne à la main en discutant ; l'autre sera réduit au silence.

— Autre pratique. Si une fille est difficile à marier, qu'on fasse un homme de cendre⁽²⁾, qu'on lui fasse adhiṣṭhāna cent huit fois et qu'on fasse saluer cet homme de cendre de sept saluts chaque jour par cette fille. Son mariage se fera ; cela ne manquera pas une fois sur dix mille.

— Autre pratique. Si l'on veut faire revenir de loin une personne qu'on aime, il faut faire une personne de cendre ; on peut aussi la faire avec du sel. On placera un sabre sur son cœur et on prononcera son nom ; trois fois chaque jour on fera la mudrā d'appel⁽³⁾ en récitant le mantra cent huit fois et en faisant adhiṣṭhāna. En moins de sept jours, cette personne arrivera ; si elle ne vient pas, elle tombera à coup sûr gravement malade.

— Autre pratique. Celui qui a des créances qui ne rentrent pas, prendra du sel en poudre, avec lequel il fera une image de l'homme [qui lui doit de l'argent] ; il fera la mudrā de damana, 降伏印, et récitera la dhāraṇī cent huit fois, en intercalant le nom de cet homme dans la phrase du mantra ; puis, avec un sabre il fera des blessures à cette [image]. Cet homme viendra de lui-même frappant son front contre terre et demandant grâce.

(1) 五月五日桃木. Je ne sais ce que signifie exactement cette expression. En Chine même, on attribuait anciennement une vertu magique au pêcheur.

(2) 灰人 ; on dessine l'image d'un homme avec de la cendre.

(3) 召請印. Elle a pour but de rendre présent le personnage invoqué. Il en existe plusieurs. La plus employée paraît être le « grand crochet » 大鈎召印.

— Autre pratique. Si quelqu'un est atteint d'une maladie causée par des démons, on fera adhiṣṭhāna à une vierge comme il a été dit plus haut ; on l'interrogera et on connaîtra [par elle] quelle est l'influence qui produit cette maladie. Alors on chassera ces démons suivant le rite, et le malade guérira certainement.

— Autre pratique. Lorsqu'on veut guérir une maladie, d'abord on allume une lampe qu'on place sous le fourneau ; puis, par [la récitation du] mantra on fait adhiṣṭhāna vingt et une fois, et on couvre l'ouverture du fourneau. Le lendemain de bonne heure on regarde ; si l'huile est entièrement consumée, [la maladie] guérit ; si elle n'est pas consumée, [la maladie] ne pourra pas guérir, il sera impossible d'obtenir le rétablissement. Cette pratique est très dangereuse.

— Autre pratique. Lors des éclipses de soleil ou de lune, [on se place] devant l'image avec une tasse de lait dans laquelle on verse du beurre clarifié, et on fait adhiṣṭhāna jusqu'à ce que [l'astre ait repris] de nouveau sa plénitude. On absorbe ce beurre clarifié qui a reçu l'adhiṣṭhāna, et on obtient de pouvoir retenir en un seul jour mille mots rien qu'en les entendant.

— Autre pratique. S'il y a quelqu'un avec qui on soit en désaccord, en secret on récitera le mantra, et on fera adhiṣṭhāna sur des fruits ou des aliments qu'on lui donnera à manger ; on obtiendra sûrement son affection.

— Autre pratique. Toutes les fois que dans une maison il y aura un mort ⁽¹⁾ qui effraiera les gens, on excitera en soi un sentiment de colère et on récitera cette dhāraṇī vingt et une fois ou cent huit fois ; la terreur sera écartée. [Toutefois] il vaut mieux ne pas aller à cette maison de mort.

— Autre pratique. Si on a un procès devant les fonctionnaires, qu'on récite ce mantra cent huit fois, ou simplement qu'on récite le mantra en secret ; on obtiendra sûrement justice.

— Autre pratique. Quand on veut avoir une audience d'un grand personnage ou d'un haut fonctionnaire, qu'on récite la dhāraṇī cent huit fois ; lors de l'audience on obtiendra sûrement les bonnes grâces [de ce personnage].

— Autre pratique. S'il se présente un accouchement difficile, on fera adhiṣṭhāna cent huit fois ou vingt et une fois sur du beurre clarifié de vache, on donnera à boire à la femme en couches et on en oindra sa vulve ; on obtiendra sûrement un accouchement facile.

Si le récitant met tout son cœur à la récitation de ce mantra et n'y mêle point d'actions étrangères, la mère Abhirati le protégera toujours, ne quittera pas sa gauche et sa droite, et sûrement se montrera bientôt [à lui]. Si en accomplissant ces pratiques de la mère Abhirati on veut que les effets en soient rapidement obtenus, il faut mettre [l'image] dans une chambre éloignée de tout bruit et agir avec précaution et en secret ; il ne faut pas faire ces

(1) 死亡家. maison hantée ?

cérémonies dans une chapelle 佛堂 ni dans un vihāra (1) ; il serait à craindre qu'il fût impossible d'en obtenir le succès. On ne doit ni laisser voir cette image, ni faire connaître à personne [qu'on accomplit] ces pratiques ; autrement on en perdrait sûrement tout l'effet.

-- Autre pratique. Si on a un ennemi qui veut venir porter quelque tort, qu'on prenne du sésame, qu'on le mélange à du beurre clarifié, et que devant l'image on fasse homa mille quatre-vingts fois, en intercalant le nom de cet homme dans la phrase du mantra ; on obtiendra sûrement ses bonnes grâces.

— Autre pratique. Si l'on désire que l'homme dont il vient d'être question ait souvenir de vous, qu'on écrive son nom et qu'on le place sous le pied de son propre lit. Il aura sûrement souvenir de vous.

— Autre pratique. Si l'on désire que la famille de cet ennemi soit en proie à la crainte et à l'inquiétude, on prendra un fragment d'os de crâne sur lequel on fera adhiṣṭhāna vingt et une fois ou cent huit fois et on le déposera en secret dans la maison de cet ennemi ; sa famille sera sûrement en proie à la crainte et à l'inquiétude. Lorsqu'on veut prendre cet os de crâne, il faut d'abord se faire adhiṣṭhāna à soi-même par le mantra vingt et une fois et former la mudrā d'appel en avant et en arrière ; puis on le prend. Quand on l'emploie après avoir fait adhiṣṭhāna en secret, jamais l'effet ne manque. Si l'on veut l'enlever afin que cet homme soit délivré de la crainte, on récitera le mantra vingt et une fois et on enlèvera l'os de crâne ; on fera l'envoi (2), et on remettra l'os à sa place première : cette famille obtiendra alors la délivrance de la crainte. Cet os, après avoir été employé une fois, ne peut servir à nouveau ; il n'aurait plus de vertu. D'une façon générale, après avoir servi à l'offrande, les aliments, les fruits et tout le reste ne doivent pas être mangés ; cela rendrait sans pouvoir celui qui emploie le mantra. D'une manière générale, lorsqu'on veut faire offrande d'aliments à la mère Abhirati, ils doivent être frais et préparés spécialement [dans ce but] ; on ne peut y employer des choses ayant servi ni des restes. Chaque fois qu'on dépose une offrande d'aliments, il faut les porter soi-même, et on ne peut les faire porter par un autre ; ils perdraient sûrement toute vertu.

— Autre pratique. Si l'on désire réussir dans l'accomplissement d'une mission, on commencera par réciter le mantra pour obtenir le succès ; ensuite on choisira un crâne. Si l'on sait que ce crâne est celui d'un homme habile et fort, il sera aisé d'obtenir le succès. D'abord, au lieu même où on le trouve, on fait

(1) Probablement à cause de la difficulté d'y garder le secret.

(2) 發遣. Il y a des mudrā spéciales pour l'envoi, c'est-à-dire pour faire cesser la présence qu'a provoqué l'appel ; mais on le fait aussi par un mouvement des doigts de sens opposé à celui qui a servi pour l'appel dans une mudrā quelconque. Cf. pp. 93 et 98. Il y a aussi des envois d'offrande. Cf. p. 55.

adhiṣṭhāna sur soi-même, puis par le mantra on fait adhiṣṭhāna sur ce crâne cent huit fois en formant la mudrā d'appel pour appeler cet [homme] de façon qu'il vous suive en secret. On lave premièrement [le crâne] avec de l'eau pure, puis on le plonge dans de l'eau parfumée ; on lui fait une langue en argent. Devant l'image d'Abhirati, on lui fait adhiṣṭhāna mille quatre-vingts fois ; [on le place] à côté de l'autel et on couvre la tête avec une marmite. Cette nuit même, [le mort] de lui-même dira son nom ou se manifestera en sa forme corporelle, et demandera à vous servir. Après cela, les missions dont on sera chargé auront pleine réussite. On l'interrogera sur les choses douteuses, et on pourra connaître ainsi l'avenir. Cette pratique doit se faire en très grand secret. Si elle s'ébruitait, non seulement on n'en obtiendrait pas de succès, mais encore on s'attirerait des malheurs.

Si on veut porter ce crâne chez quelque autre homme, il faut d'abord examiner quel est cet homme ; si cet adversaire (1) possède les pratiques de la section du Vajra, s'il est appliqué à l'observation des préceptes et connaît bien la Loi, on ne pourra lui faire de mal, on se nuira au contraire à soi-même. S'il n'en est pas ainsi, on réussira sûrement.

Voici maintenant l'explication des mudrā. D'abord pour former la mudrā d'appel : plaçant la main droite sur le dos de la main gauche, on entrecroise les doigts de manière à saisir la paume de la main gauche, et celle-ci tournée vers son propre corps, on fait l'appel trois fois. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former celle de damana : les paumes des deux mains s'opposant et [les doigts] croisés, on accroche l'un à l'autre les deux petits doigts ; on insère les deux annulaires de droite et de gauche dans la gueule de tigre (intervalle entre les paumes) ; les deux doigts du milieu allongés et joints, les deux index saisissant le dos des deux doigts du milieu, les deux pouces appuyés sur la phalange médiane des deux doigts du milieu. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former la mudrā de punition des méchants : à la main droite, le pouce s'appuie sur l'ongle de l'annulaire ; et chaque fois qu'on récite le mantra, une fois par récitation, on donne un coup (2) contre ce méchant. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former la mudrā d'envoi du saint personnage, on forme la mudrā d'appel précédente, et de la main droite tournée en dehors on le repousse. Ainsi cette mudrā est réalisée.

Alors la mère Abhirati ayant fini d'exposer les pratiques de cette dhāraṇī dans la grande assemblée, dit au Buddha : « O Bhagavat, j'ai déjà reçu sur moi la pensée protectrice du Tathāgata. Moi et ceux qui dépendent de moi, nous observons les préceptes du Buddha. A l'avenir, nous protégerons tous les êtres doués de sentiment, leur donnant la paix, éloignant d'eux toute terreur. Si quelqu'un

(1) Passage obscur que je ne flatte pas d'avoir bien compris.

(2) Une chiquenande.

commencera le premier jour de la quinzaine claire, et continuera durant un mois, [faisant l'opération] chaque jour trois fois ; le nombre des opérations sera de mille quatre-vingts. Le jour où le mois est achevé, il déposera une large offrande, jeûnera pendant un jour et une nuit, s'abstiendra de toute parole étrangère, fera homa selon ce qui a été prescrit plus haut, en récitant [le mantra] sans interruption et avec ferveur. Priyañkara apparaîtra certainement, fera une amitié perpétuelle avec le récitant ; et celui-ci obtiendra tout ce qui lui est nécessaire.

— Autre pratique. On prend du beurre clarifié mélangé de benjoin pur et de bonne qualité, et on fait homa trois fois par jour, le nombre de ces opérations étant comme ci-dessus. On fait ainsi homa sans interruption ni cesse. Il y aura toujours envoi (on obtiendra toujours assez) d'argent pour suffire à ses besoins.

— Autre pratique. Si l'on désire trouver des trésors cachés, on fait la cérémonie initiale comme [il a été dit] auparavant. Celle-ci terminée, on fait homa avec de l'essence de roses trémières ⁽¹⁾ mêlée à du beurre clarifié, trois fois par jour, mille quatre-vingts fois. Si l'on fait ainsi sans interruption ni cesse, les trésors cachés apparaîtront. On les prendra et les emploiera sans rencontrer aucun obstacle. Si l'on récite toujours cette dhāraṇī et qu'en même temps on fasse le don de nourriture, cela procurera des trésors en abondance, [on obtiendra] selon son désir tout ce que l'on demandera, et l'on aura toujours la protection de Priyañkara.

— Autre pratique. Si l'on veut réduire un ennemi à merci, on écrira le nom de cet ennemi que le récitant foulera sous son pied gauche, tandis que, à pleine voix et en état d'irritation ⁽²⁾ il récitera le mantra en intercalant dans la phrase le nom de cet ennemi. On récitera le [mantra] cent mille fois, et toutes les oppositions seront réduites.

— Autre pratique. Lorsqu'on est emprisonné, il faut réciter cette dhāraṇī, et on obtiendra la délivrance.

— Autre pratique. Celui qui désire obtenir la tranquillité prendra des feuilles de manguier, les mélangera à du lait, fera adhiṣṭhāna et homa cent mille fois, et obtiendra la tranquillité.

Je vais exposer maintenant la manière de faire une statue de Priyañkara. On prend un morceau de bois de santal blanc parfumé, sans fissure, de six pouces ou d'un empan de long, [dans lequel] on fait sculpter par un habile artiste un corps d'enfant ; il aura sur le sommet de la tête cinq chignons rouge pourpre ⁽³⁾. Son aspect doit être parfait ; on ornara son corps de toutes sortes

(1) 蘇合香. Cf. BRETSCHNEIDER, *Botanicon sinicum*, part III, n^o 313 (*Journal of the China Branch R. A. S.*, 1895, p. 464). TT a par erreur 酥 au lieu de 蘇.

(2) Peut-être *krodhabhāva*.

(3) 朱紫. La variante 株茶 ne paraît offrir aucun sens acceptable.

de pendeloques. Il sera assis, les jambes croisées sur une feuille de lotus. Dans la main droite il tiendra un bilva qu'il aura l'air d'offrir. La main gauche aura la paume élevée, tournée en dehors, laissant pendre les cinq doigts. C'est ce qu'on nomme la main de l'accomplissement des vœux 滿願手. Cette statue étant terminée, dans une chambre pure et secrète, on fera (1) un autel carré d'une ou de trois coudées de côté, avec de l'eau parfumée de benjoin mêlée à de la boue ; on l'oindra suivant le rite avec de la bouse de vache. On y oindra de parfum de santal blanc un trône rond au milieu duquel on placera la statue, et on répandra sur l'autel toutes sortes de fleurs de la saison ; on fera offrande, suivant le rite, de gruau de riz au lait, de lait fermenté, de riz cuit, de sucreries, de fruits, de gâteaux (2), et on brûlera du bois d'aigle devant cette statue. On récitera cent mille fois la dhāraṇī, et mon fils bien-aimé Priyaṅkara viendra sûrement et se montrera en forme corporelle. Il interrogera l'opérant et lui dira : « Que demandes-tu que tu m'as appelé ? » L'opérant obtiendra la réalisation suivant ses désirs de tout ce qu'il demandera. Et dans la suite, toutes les pratiques qu'il accomplira obtiendront leur effet.

— Autre pratique. Si l'on désire connaître les choses bonnes ou mauvaises de l'avenir, on oindra l'autel de bouse de vache comme plus haut, on fera offrande comme plus haut, on brûlera du benjoin, on fera adhiṣṭhāna et on brûlera à mesure, un à un, [des grains] de sésame mille quatre-vingts fois. On se couchera à cet endroit même, sans prononcer aucune parole étrangère, et en concentrant sa pensée uniquement sur l'āryadeva Priyaṅkara et sur l'objet de sa demande. Au bout d'un instant on verra Priyaṅkara en songe, on l'interrogera sur tout ce dont on est en doute et il l'expliquera. Le mantra de demande d'[apparition en] songe est ainsi conçu : Om dhara dhara cambha cambha Priyaṅkara sarvasattva nivaraya hā hā hī hī hū hū svāhā.

Alors la mère Abhirati, ayant fini d'exposer cette hṛdaya dhāraṇī et les sādhana de son fils bien-aimé Priyaṅkara, se prosterna à terre de ses cinq membres et adora les pieds du Buddha en disant : « O Bhagavat, par le moyen de cette dhāraṇī et de ces sādhana, je procurerai maintenant des avantages à tous les êtres. Je demande seulement que le Tathāgata et tous les saints personnages témoignent pour moi 證知我. » Le Buddha dit : « Très bien, très bien, ô mère Abhirati ; à mon tour je te confie [une charge]. Vous tous, toi et ceux qui dépendent de toi, dans ma loi, vous protégerez avec zèle les saṅghārāma et les lieux où habitent les moines, les disciples, et tous les hommes ; vous ne laisserez pas les mauvais esprits leur causer aucun trouble, et vous leur donnerez la tranquillité, jusqu'à ce que ma loi disparaisse. Voilà ce que

(1) Le caractère 作 doit sans doute s'entendre ici dans le sens de « dessiner, délimiter ».

(2) Le texte porte 歡喜團 ; ces « boules de joie » me sont inconnues. Mais cette expression est sans doute la traduction étymologique du sanskrit *modaka* « gâteau », qui signifie littéralement « réjouissant » *modayati*, réjouir.

vous devrez faire à l'avenir dans le Jambudvīpa. » Alors la mère Abhirati, ses cinq cents fils et tous les yakṣa qui dépendent d'elle, ayant entendu ces descriptions du Buddha, conçurent une grande joie, firent la révérence et se retirèrent.

SŪTRA DU MANTRA DE LA MÈRE HĀRĪTĪ (1).

En ce temps-là la yakṣiṇī Hārītī, étant dans l'assemblée du Buddha, se leva de son siège et, se prosternant à terre de ses cinq membres, adora les deux pieds du Buddha. Puis elle dit au Buddha : « Je possède un hṛdaya mantra, qui, comme le joyau cintāmaṇi, est capable de combler tous les désirs, et de faire obtenir toutes sortes d'avantages et le bonheur à tous les hommes vertueux et à toutes les femmes vertueuses du Jambudvīpa. Que le Bhagavat daigne seulement écouter ; je vais le dire.

Le mantra est ainsi conçu : Om namā rikā siddhi svāhā.

Si une femme ne peut pas avoir d'enfants (2), ou si ayant conçu elle avorte, ou si la section du cordon a de mauvaises conséquences (3), tout cela provient de ce que les quatre éléments sont en mauvaise connexion, ou de ce que les démons lui créent toutes sortes d'obstacles ; ou c'est par suite de ses actes antérieurs 宿業 et des causes et conditions [posées] dans une existence antérieure, qu'elle ne peut pas élever d'enfants. Qu'elle prenne un tissu de coton blanc, d'une coudée, d'un empan ou de cinq pouces, grand ou petit à sa volonté ; qu'elle y peigne la Mère Hārītī en forme d'apsaras, le corps couleur d'or pur, parée de vêtements célestes, la tête ornée de pendeloques, assise sur une chaise de prédication, les deux jambes descendant jusqu'à terre ; de chaque côté de ses jambes descendant jusqu'à terre, deux enfants seront debout près de la chaise de prédication ; deux autres seront assis, [un] sur chacun de ses genoux ; du bras gauche elle tiendra un enfant dans son sein, et de la main droite elle tiendra un bilva. Le peintre doit observer les huit préceptes. Il ne doit pas se servir de colle de peau dans ses couleurs (4).

Quand la peinture sera terminée, on purifiera une salle et on la crépira suivant toutes les règles. [On y dressera] un autel carré qu'on enduira de parfums, et au milieu duquel on placera l'image. Sur cet autel on répandra toutes sortes de fleurs, on déposera des gâteaux sucrés, des aliments, du gruau de riz au lait, des gâteaux, des fruits et de l'eau lustrale parfumée ; on brûlera du bois d'aigle, et on fera offrande [de tout cela]. La face de l'image sera tournée

(1) 訶利帝母真言經. IT, XXV [闍], XIV ; TK, XXVII, II.

(2) 不宜男女.

(3) 斷緒不收.

(4) Cette recommandation est générale, et est répétée à propos de presque toutes les peintures tantriques.

vers l'Ouest : le récitant sera tourné vers l'Est, faisant [ainsi] face à l'image. Les prières seront faites trois fois par jour ; chaque fois on récitera [le mantra] mille fois. On commencera le cinquième jour de la lune croissante. Lorsqu'on aura récité [le mantra] cent mille fois, alors, devant l'image, on priera pour [obtenir] ce que l'on désire, et tout s'accomplira parfaitement.

— Autre pratique. La femme qui désire avoir des enfants devra, après ses règles, prendre un bain ; puis elle choisira une vache laitière jaune [ayant] un petit de même couleur ⁽¹⁾ ; elle traita une mesure de lait, qu'elle mettra dans un vase d'argent et remuera avec l'annulaire de la main droite en récitant le mantra et faisant adhiṣṭhāna mille quatre-vingts fois. Ensuite elle boira [ce lait], et dans l'espace de sept jours elle concevra.

— Autre pratique. Celui qui désire la sympathie et l'amour de quelqu'un, fera adhiṣṭhāna cent huit fois sur des aliments, des fruits, ou des fleurs, ou des parfums, en insérant le nom de cette personne dans la phrase du mantra et lui offrira [ces objets] ; il obtiendra sa sympathie et son amour.

— Autre pratique. Si quelqu'un répand des calomnies, qu'on peigne une image de cet homme et qu'appuyant le pied gauche sur [cette image], on récite le mantra mille quatre-vingts fois, et on évitera tout malheur.

— Autre pratique. Si quelqu'un désire obtenir la sympathie universelle, qu'il prenne de la poudre de bezoar, la mette dans un vase d'argent et la remue avec l'annulaire comme précédemment, en récitant le mantra et faisant adhiṣṭhāna cent huit fois : puis qu'il s'en marque le haut du front : tous voyant [cette marque], seront portés de sympathie [vers lui] et lui obéiront.

— Autre pratique. Lorsqu'on a un vêtement neuf, que devant l'image on fasse adhiṣṭhāna cent huit fois, et qu'on le mette ensuite : tous, le voyant, seront également portés de sympathie et d'amour [vers la personne ainsi vêtue].

— Autre pratique. Lorsqu'on a fait un mauvais rêve, qu'on récite le mantra cent huit fois, et on obtiendra la destruction de ce mauvais rêve.

— Autre cas. Lorsqu'il y a une éclipse de lune, on prendra cinq onces de beurre clarifié, on les mettra dans un vase d'or et on les remuera avec une baguette d'or en récitant [le mantra] et faisant adhiṣṭhāna continuellement sans arrêt, jusqu'à ce que la lune ait échappé ; on cessera lorsqu'elle aura repris sa rondeur. Ensuite on offrira une part ⁽²⁾ [de ce beurre] à la mère Hārītī, et on boira le reste. Si c'est une femme enceinte [qui accomplit cette cérémonie], l'enfant, garçon ou fille, qu'elle mettra au monde sera intelligent et heureux.

— Autre pratique. Si on fait un cure-dents ⁽³⁾ avec de la racine d'amarante 牛膝根, qu'on fasse adhiṣṭhāna cent huit fois, et qu'on le mette à la bouche et

(1) Sarūpavātsā. Cf. HENRY, *op. cit.*, p. 52.

(2) — 分, peut-être la dixième partie.

(3) Une importance que je ne suis pas en mesure de préciser était attachée aux cure-dents, et le Vinaya contient des prescriptions à leur sujet.

qu'on se cure les dents ; tout ce qu'on dira sera écouté avec plaisir par les autres, et ce qu'on désirera de la part d'autrui s'accomplira parfaitement.

— Autre pratique. Celui qui désire obtenir une longue vie prendra des pousses tendres de *kou-liu tsao* 骨屢草 (1), les mélangera à du beurre clarifié, du miel, du lait fermenté et fera homa ; pendant sept nuits, chaque nuit, il récitera le mantra mille quatre-vingts fois, et à chaque fois il jettera une partie [de ce mélange] dans le feu : [ainsi] il obtiendra la longévité.

— Autre pratique. Celui qui désire que ses entreprises et tout ce qu'il fait réussissent au gré de ses désirs, devra chaque mois, le 5^e jour de la lune croissante et le 20^e, crépir le local consacré 道場, y placer des fleurs, toutes sortes d'aliments, du lait, du gruau, du riz cuit, des fruits, de l'eau lustrale parfumée, y brûler du bois d'aigle et du lamsane (2) et faire offrande de tout cela. Il fera offrande d'abord à tous les Tathāgata, au bodhisattva Mañjuśrī, à Samantabhadra et à tous les bodhisattva ; en suite il fera offrande à moi, la mère Hārītī. Pourquoi cela ? Parce que j'étais primitivement une yakṣiṇī, et que le Tathāgata m'a donné les trois refuges, les cinq préceptes, le bodhicitta, les divers commandements 律儀戒, en présence des bodhisattva des dix terres. C'est pour cela qu'il faut faire offrande d'abord à tous les buddha et bodhisattva. L'offrande terminée, devant cette image, on récitera [le mantra] dix mille fois. et on obtiendra le succès complet des entreprises pour lesquelles on le demande.

[Telle est] la manière de prier la mère Hārītī.

Le hṛdaya mantra de Priyaṅkara est ainsi conçu : Om tīvi tīni (ou civi cini) svāhā.

La mudrā consiste en ceci : les mains jointes, plier les deux pouces et les introduire entre les paumes. La récitation du hṛdaya mantra et l'offrande étant terminées, on sépare les pouces au-dessus de la tête et on défait [la mudrā]. Cette mudrā sert pour l'appel et pour l'envoi. Dans un morceau de santal blanc de six pouces de côté, on sculpte un corps d'enfant ayant deux mains [séparées du corps] dans lesquelles il tient des fruits qu'il donne aux hommes : sur la tête on lui fait trois chignons. On place [cette statue] dans un endroit parfaitement pur. On récite le mantra dix mille fois. Alors [Priyaṅkara] se montre et demande : « Pourquoi m'appelles-tu ? » On lui répond selon sa pensée. On prend des morceaux de la chair d'une vache jaune d'un pouce de côté ; trois fois par jour on fait adhiṣṭhāna et on en brûle un. Au bout de quatre jours, on obtient toute puissance, 大自在, selon son désir.

— Autre pratique. On prend de la viande de bœuf et du benjoin, et on en fait des pilules. A partir du huitième jour du mois, on récite [le mantra] trois fois [par jour] en brûlant et offrant ce parfum dix-huit (3) fois, jusqu'au dixième

(1) Je n'ai pu identifier cette plante.

(2) 薰陸. Cf. BRETSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 460.

(3) Il manque probablement un caractère ; il devrait y avoir cent huit ou mille quatre-vingts fois.

jour. Alors au milieu de la nuit, se manifestera une grande lumière, et on obtiendra les grandes abhijñā 大神力. On fait des pilules de benjoin auxquelles on fait adhiṣṭhāna et qu'on brûle une à une trois fois par jour, à chaque reprise mille huit (1) fois, pendant cinq jours; et on dominera tous les hommes.

— Autre pratique. [On prend] des fleurs de toutes sortes de plantes 百草華 (2), on fait adhiṣṭhāna sur chacune d'elles, et on les répand sur son corps; on obtiendra la nourriture et l'habillement de mille personnes.

— Autre pratique. Chaque jour on récite le mantra et on brûle de l'essence de roses trémières. Le septième jour on apercevra les trésors cachés sous la terre. Si quelqu'un fait chaque jour sur l'autel offrande de fleurs, de fruits et d'aliments de toute sorte, il obtiendra toutes les richesses.

— Autre pratique. On prend du benjoin et du gruau au lait; on fait adhiṣṭhāna [sur des parties de ce mélange] qu'on brûle une à une trois fois par jour pendant sept jours, mille huit fois à chaque reprise. Alors [Priyaṅkara] se montre, converse et répond aux questions.

— Autre pratique. Si quelqu'un est emprisonné, qu'il récite [le mantra] dix mille fois, et il sera délivré. Pour le traitement des maladies, on fait adhiṣṭhāna sur des bourgeons de manguier qu'on fait infuser dans du lait et qu'on brûle. L'adhiṣṭhāna écarte toutes les maladies.

Pour être complet, il faut dire un mot d'un sūtra très court, le *Pin-kia-lo t'ien t'ong tseu king* 冰揭羅天童子經 (3). Bien que le nom de Hārītī n'y apparaisse pas, il semble hors de doute qu'il s'agit bien ici de son dernier-né. Comment se fait-il qu'Amoghavajra qui, comme on l'a vu, transcrit ailleurs si exactement à plusieurs reprises le nom de Priyaṅkara, l'abrège ici en Pin-kia-lo? La chose reste obscure. Une différence dans la langue du texte traduit suffirait-elle à l'expliquer? Ou se pourrait-il que cette traduction lui ait été attribuée postérieurement, et ne soit pas en réalité de lui? Je ne suis pas en mesure d'en décider. Il convient seulement de remarquer que ce petit ouvrage ne paraît pas avoir fait partie du canon chinois; il ne figure pas dans les grandes collections des Song, des Yuan et des Ming, ni dans l'édition de Corée. De plus, il est de dimensions très réduites, les quelques pratiques qu'il indique se trouvent déjà, et mieux exposées, dans les sūtra traduits plus haut. Il donne l'impression d'être un simple fragment, ou plutôt l'assemblage de quelques fragments d'autres œuvres. Si tel est bien le cas, nous ne posséderions plus celles d'où proviennent trois ou quatre des mantra qu'il cite. Dans l'ensemble, il n'a du reste que très peu d'intérêt, en dehors du passage iconographique suivant, qui suffira à montrer ses rapports étroits avec la partie des sūtra précédents concernant Priyaṅkara.

(1) Probablement mille quatre-vingts fois.

(2) Il pourrait s'agir d'une plante déterminée; mais je n'ai pu l'identifier.

(3) TT, XXV [闍], XIV; TK, Supplément, II, v.

Manière de faire la statue. Pour cette statue on emploie un morceau de bois de santal blanc odorant de la longueur de six pouces. On fait une statue d'enfant, tenant un fruit dans la main gauche ; la main droite pendante a la forme de la main d'accomplissement des demandes, la paume en dehors. On la place dans le local consacré, et on lui fait offrande de toutes sortes d'aliments, de lait, de bouillie de riz, de parfums (?) et de fleurs parfumées. On prend des fleurs [de lotus] rouges, qu'on projette une à une sur le corps [de la statue] en récitant chaque fois le mantra. Quand on aura fait cela cent mille fois, cet enfant se manifestera, et on obtiendra tout ce qu'on désire.

Suivent quelques mantra et la description de quelques pratiques devant amener la découverte de trésors cachés, prolonger l'existence, etc.

On se demandera évidemment si ces pratiques plus ou moins magiques — et tant d'autres qui leur ressemblent, adressées à d'autres personnages — furent observées en Chine, et dans quelle mesure elles purent y être répandues. Je ne suis pas en mesure de répondre à cette question ; et le secret absolu qui était imposé pour le succès de ces opérations, paraît laisser peu d'espoir de l'éclaircir de façon bien nette. Ce qui est certain en tout cas, c'est qu'aux yeux d'Amoghavajra et des autres traducteurs de cette sorte d'ouvrages, ces pratiques étaient fort sérieuses et offraient de grands avantages, sans quoi ils ne se seraient évidemment pas donné la peine d'apporter jusqu'au cœur de la Chine et de traduire les nombreux textes qui les enseignent. Le culte tantrique de Hārītī dut donc réellement avoir des adeptes et être pratiqué, non seulement dans les pays d'où les ouvrages qu'on a vus plus haut furent importés, mais aussi en Chine (1).

On aura remarqué que le premier et le plus important de ces ouvrages ne fait aucune allusion au pouvoir de Hārītī de dispenser la fécondité : une ou deux pratiques seulement y ont rapport dans le second, et on en trouverait aisément autant dans des sādhana s'adressant à d'autres personnages. En tout cas, aucun d'eux n'offre rien de comparable à la grande cérémonie destinée à obtenir des enfants de la bonté d'Avalokiteśvara, que décrit le *T'o-lo-ni tsi king* 陀羅尼集經, k. 4 (2).

Le rappel de sa légende par quoi commence le premier sūtra traduit plus haut, au lieu de mettre en relief le pouvoir de Hārītī de donner des enfants, insiste sur la protection qu'elle s'engage à leur accorder. Comme je l'ai dit déjà, cela porte à penser que là, sans doute, est l'origine ou le fondement du culte qui lui est rendu en qualité de protectrice de l'enfance, culte que nous avons vu très en honneur au Gandhāra et au Japon notamment, où les fidèles, par contre, ne songent pas à demander la fécondité à Hārītī. Cela supposerait

(1) Voir ce qui a été dit à ce sujet, p. 67.

(2) T I, XXV [闍], iv, p. 55 a b ; TK, XXVII, viii, p. 945 a 上.

que ce sūtra au moins eut une diffusion plus large qu'on ne serait porté à le supposer au premier abord. Il n'y a rien là d'inadmissible, surtout si l'on songe au prestige dont jouit Amoghavajra, et qui dut en partie rejailir sur ses œuvres.

Hārītī apparaît assez souvent dans les sūtra tantriques, et j'ai eu déjà occasion de citer plusieurs de ceux qui parlent d'elle. Elle n'y joue d'ailleurs à peu près aucun rôle actif. Tantôt elle est citée dans quelque assemblée, comme c'est le cas, par exemple, dans le 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌, k. 1, tantôt elle apparaît dans un maṇḍala comme dans le 如意寶殊轉輪秘密現身成佛念轉咒王經, ou sur un autel, comme dans le 十一面觀自在菩薩心密言[念誦]儀軌經. k. 3, et comme je l'ai signalé déjà, p. 27. En comparant les passages où il est question d'elle, on s'aperçoit aisément que son nom est très souvent joint à ceux de quelques autres personnages, qui sont principalement des yakṣa. Manifestement nous sommes en présence d'un groupe, qu'on pourrait appeler le groupe des grands yakṣa, auquel s'adjoignent parfois quelques deva ou devī et quelques rākṣasi; le tout semble former une sorte de cycle tantrique de rang inférieur, qu'on retrouve fréquemment. Les personnages énumérés sont tantôt plus, tantôt moins nombreux; l'un ou l'autre manque parfois; en d'autres cas on en voit apparaître exceptionnellement de nouveaux. Il ne s'agit là évidemment que d'omissions ou d'adjonctions accidentelles; dans son ensemble le groupe reste le même et est toujours très reconnaissable. Il est formé essentiellement — je nomme les personnages à peu près dans leur ordre de fréquence — de Maheçvara (yakṣa), Mañibhadra, Pūrṇabhadra, Nārāyaṇa, Vajra-guhyaka, Hārītī et ses fils, Pāñcika, Sañjaya, Pāñcala, Kumbhīra, Sātāgiri (1), Kumāra. Parfois s'y ajoutent Vaiçramaṇa ou les quatre devarāja, Yama, Çrī-devī, Sarasvatī, les rākṣasi Çankinī et Puṣpadanta, et quelques autres personnages. Enfin il arrive que soient cités en tête du groupe Brahmā, Viṣṇu, Çiva surtout sous le nom de Maheçvara (deva). Ce sont en somme les principaux éléments de la longue énumération du *Savarṇa prabhāsa sūtra*. Le groupe constitué comme je viens de le dire se trouve notamment à plusieurs reprises dans le 善徧光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀嚴尼經, k. 1 et 3, plus ou moins développé dans le 普提場莊嚴陀羅尼經, dans le 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經, dans le 灌頂經, k. 6 et 8, dans le 大方廣菩薩文殊師利根本儀軌, k. 5, dans le 一字奇特佛頂經, k. 1, dans le 隨求即得大自在陀羅尼神咒經, où l'expression 鬼子父母 me paraît désigner Pāñcika et Hārītī, etc.; tantôt il se rassemble autour du Buddha pour écouter des dhāraṇī, tantôt il a ses statues ou ses images sur

(1) C'est probablement lui qui est désigné sous le nom de Li t'ien 力天. Cf. ci-dessus, p. 5, note 1.

des autels (1). Dans le 千手千眼觀音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經 (2). Avalokiteçvara déclare employer au bénéfice de ceux qui l'invoquent un groupe d'émissaires sous ses ordres, parmi lesquels on trouve les principaux yakṣa ou deva cités plus haut, y compris Hārītī, 神母女.

La plupart de ces personnages ont d'ailleurs, comme Hārītī, leurs livres spéciaux, sūtra, dhāraṇī, mantra, recueils de pratiques, sādhana 成就法, ou simplement 法, ou 儀軌, dans le canon chinois ; et il est permis de penser que tous les ont eus dans les régions d'où cette littérature est originaire. Les Suppléments des éditions du Tripiṭaka de Tōkyō et de Kyōto en ont réédité plusieurs qui ne figurent pas au canon.

(1) Je ne mentionne ici que les énumérations comprenant Hariti.

(2) TT, XXVII [成], x, p. 33 a b ; 『K, X, x, p. 943 a 上.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Les Publications de l'École française d'Extrême-Orient sont en vente : à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient ; à Paris, chez l'éditeur, E. Leroux, 28, rue Bonaparte.

I. — Numismatique annamite. Par DESIRE LACHOIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, 1 vol. in-8°. accompagné d'un album de 40 planches Épuisé

II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8°. 10 fr.

III. — Phonétique annamite (DIALECTE DU HAUT-ANNAM). Par L. CADIFÈRE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 7 fr. 50

IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME 1^{er}. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 15 fr.

V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME 1^{er}. INTRODUCTION. — LES ÉDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8°. 15 fr.

VI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

VII. — Dictionnaire cham-français. Par ÉTIENNE AYMONIER, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 40 fr.

VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME II. Paris, Leroux, 1907, in-8°. 15 fr.

IX. — Le même. TOME III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°. 20 fr.

X. — Répertoire d'Épigraphie jaina, PRÉCÉDÉ D'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAINISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°. 15 fr.

XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam. Par H. PARMENTIER, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. TOME 1^{er}. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8°. 16 fr.

XI^{bis}. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. 1 album in-8°, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909. 16 fr.

XII et XII^{bis}. — Le même. TOME II et Album de Planches. (Sous presse.)

XIII. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par EDUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME 1^{er}. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1915, in-8°.

DEUXIÈME PARTIE. LA SCULPTURE BOUDDHIQUE, Paris, Leroux, 1915, in-8°.

XIV. — Le même. TOME II. (En préparation.)

XIII^{bis}.-XIV^{bis}. — Le même. PLANCHES. 2 albums in-4°, comprenant 388 planches. Paris, Leroux, 1909. (Ne se vendent pas séparément. Prix de souscription à l'ouvrage complet : 150 fr.)

XV. — Bibliotheca Indosinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE. Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME 1^{er}. BURMANIE, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8°. 50 fr.

XVI. — Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE. Paris, Leroux, 1915, in-8°. 15 fr.

XVII. — Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8°. 40 fr.

XVIII. — Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8°. 40 fr.

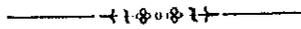
Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE. Par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Leroux, 1901. 1 vol. in-4°. 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

I. — Éléments de sanscrit classique. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 10 fr.

II. — Précis de grammaire pâlie, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8°. 10 fr.

BULLETIN
DE
l'Ecole Française
D'EXTRÊME-ORIENT



ALLIANCES CHEZ LES REUNGAO

Par J. E. KEMLIN,

de la Société des Missions Étrangères de Paris.



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT,

—
1917

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient ; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Les volumes parus sont mis en vente au prix de 30 francs, pour les années 1901-1910 (tomes I-X) et de 25 francs pour les années suivantes. Toutefois les tomes I et III (1901 et 1903) ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple antérieur à l'année 1912 est vendu 7 fr. 50 ; chaque numéro double 15 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Ce tarif annule les précédents.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

TOME XVII (1917)

Articles parus.

- | | |
|--|----------|
| 1. — H. PARMENTIER. — Anciens tombeaux au Tonkin. | 3 fr. 00 |
| 2. — G. CÆDÈS. — Documents sur la dynastie de Sukhodaya. . . . | 2 fr. 50 |
| 3. — N. PERI. — Hārītī, la Mère-de-démons. | 6 fr. 00 |

Articles à paraître.

- H. PARMENTIER. — Notes sur quelques anciens tambours de bronze.
L. FINOT. — Recherches philologiques sur le Laos.
-



ALLIANCES CHEZ LES REUNGAO (1)

Par J. E. KEMLIN,

de la Société des Missions Étrangères de Paris.

PREMIÈRE PARTIE

ALLIANCES ENTRE HOMMES.

Les alliances que les Rongao⁽²⁾ concluent, soit avec les esprits séparés, soit avec les génies tutélaires de certains animaux et de certaines plantes, sont essentiellement des alliances du for intérieur, *ion tau* (3), que l'âme contracte au cours de ses pérégrinations durant le sommeil. On ne peut bien les

(1) Cette étude est le complément d'un article paru dans *BEFEO*, t. X, n^o 3, juillet-septembre 1910, sous le titre : *Les Songes et leur interprétation chez les Rongao*. Ces deux essais seraient mieux réunis sous le titre suivant : *Songes et Alliances chez les Rongao*. Les lecteurs sont donc priés de se reporter à l'article précité qui forme comme la base de cette seconde partie.

Dans *Les Songes et leur interprétation*, prière de corriger le passage suivant : p. 513, ligne 8, au lieu de : « Seule en effet, l'âme vraie, le *mohol ling*, se sépare du corps. Durant ses voyages nocturnes il parle, voit, se décide, achète et vend absolument comme il a coutume de le faire dans la vie réelle avec le concours du corps. » Lire : « Seule, en effet, l'âme vraie, le *mohol ling*, se sépare du corps : c'est elle qui, durant ses voyages nocturnes, parle, voit, se décide, achète et vend, absolument comme elle a coutume de le faire dans la vie réelle avec le concours du corps. »

On remarquera çà et là quelques différences dans l'orthographe de certains termes rongao cités tant au cours de cet article que dans les précédents. Cela tient à ce que le parler des différents villages présente certaines particularités, simples nuances entre groupements limitrophes, divergences plus accusées à mesure que la distance entre eux augmente. Il m'est arrivé de transcrire simplement la prononciation des gens dont j'utilisais les dires, et qui appartenaient parfois à des villages assez éloignés, sans chercher à ramener l'orthographe à un type unique dont la légitimité n'est pas toujours aisée à établir.

(2) Rongao = Reungao.

(3) Sur le sens de *ion kô*, *ion tau*, vie extérieure, vie intérieure, cf. *art. cit.* p. 522.

comprendre sans une étude préliminaire des formes d'alliance connues de ces populations dans leur vie ordinaire, ou, pour parler comme eux, dans leur vie extérieure et apparente, *iôn kô*. Par suite, en effet, des habitudes d'anthropomorphisme chères à tous les peuples primitifs, le monde des esprits, tel qu'ils se le figurent, est nécessairement modelé sur le monde matériel qui les entoure. Même lorsqu'ils conçoivent la vie des morts au rebours de la leur, leurs mœurs et leurs usages forment toujours le pivot de leurs croyances et de leurs imaginations.

Par exemple, pour un Moï, les morts, pas plus que les vivants, ne peuvent se passer de festins; et point de festin sans un buffle que l'on attache au poteau fleuri, sans une beuverie à la jarre et sans le bruit des cymbales. Seulement les morts, qui voient tout à l'envers, apercevront leur buffle dans ce que nous regardons comme une simple citrouille; leur jour sera notre nuit; les grenouilles leur tiendront lieu de cymbales, et leur coassement sera le concert dont se délecteront leurs oreilles. Comme nous, ils boiront à la jarre, mais ce qu'ils appelleront jarre ne sera qu'une simple calebasse; comme nous enfin, à l'aide d'un siphon, ils soutireront un peu de vin pour les absents, et la pluie qu'accompagnent les coassements des grenouilles, sera précisément la part destinée aux anciens amis qu'ils ont laissés sur cette terre.

Si l'on met à part le mariage, les alliances connues des Rongao se ramènent à cinq espèces⁽¹⁾: le *krao pò* ou contrat de simple amitié; le *krao kon bǎ* ou alliance de père à fils; le *xêp* ou alliance du sang; le *krao kon ã tuh*, choix d'une mère putative appelée « mère de lait »; enfin le *krao ban* ou alliance de sympathie d'âmes.

Toutes ne sont pas également intéressantes au point de vue de l'étude des alliances d'ordre spécial que l'on contracte avec les esprits; mais comme elles ont toutes un certain nombre d'éléments communs, leur étude détaillée mettra ces notions en relief et fera mieux saisir les lois essentielles de toute alliance, quel que soit le monde où elle se contracte. D'autre part, l'amitié spirituelle, déjà d'un ordre à part, nous amènera, comme naturellement, aux alliances avec les esprits séparés et avec ceux qui sont comme incarnés dans certaines familles d'animaux et de plantes.

I. — CONTRAT DE SIMPLE AMITIÉ OU *Krao pò*.

Cette forme d'alliance est à la fois la plus simple et la plus répandue chez les Moï; il est presque inouï que quelqu'un d'entre eux n'ait pas plusieurs amis

(1) Les Rongao ne connaissent pas d'autres alliances: les épithètes plus ou moins plaisantes de *dron* « ami d'un jour », *plang* « prétendant », *horeng* ou *gar* « jaloux », *chop* « espion », *zor* « manqué », *plah* « enleveur », *nhôm* « supposé », etc., que les femmes surtout ont la manie d'accoler à certains noms propres, v. g. *drong Ngat*, *plang Xul*, etc., ne sont que des épithètes malicieuses, rappelant certaines escapades antérieures.

ou *pò*. Elle se contracte pour un oui ou pour un non, et elle est même une des conditions nécessaires du commerce d'échange, dans un pays qui ne connaît ni auberge, ni caravansérail pour les voyageurs, et où chaque village, *porlei*, forme comme une république fermée, dans laquelle l'étranger ne peut pénétrer sans montrer patte blanche. Le nom de l'ami sera le seul mot de passe qui pourra lui faire ouvrir le *mang jang* (1).

Elle est connue chez les Bahnar, les Rongao et les Jarai, sous le nom de *krao pò*, ou de *krao pò bǎn*, « s'appeler *pò* ou *pò bǎn* ». Pour les Rongao et les Jarai, le mot *pò* est proprement le nom que les beaux-parents de deux époux se donnent mutuellement quand l'un fait mention de l'autre : « *Pò* un tel nous a dit ceci. » Ce mot répond au *rui*, *rui ra*, *rui gui* des Sédang et des Halang, et au *bǎn* (2) des Bahnar. Est-ce cette dernière acception du mot *bǎn* (3) qui a donné lieu à la redondance *pò bǎn* ? C'est assez probable, car ce mot double s'emploie aussi en rongao pour désigner les beaux-parents (4). Étymologiquement donc, *krao pò* et *krao pò bǎn* signifient contracter une alliance semblable à celle qui existerait naturellement, si l'on unissait les deux familles par le mariage des enfants. En réalité, le lien est beaucoup moins étroit, bien qu'il participe d'une manière générale aux conditions de l'alliance naturelle.

A la suite du contrat matrimonial, les deux familles n'osent pas se « manger » (5), c'est-à-dire se mettre à l'amende, à moins d'une injure subie par un des époux de la part de son conjoint. Dans ce cas, l'injure est regardée comme un affront à toute la parenté de l'offensé ; rien d'étonnant que la famille ainsi lésée prenne parti pour celui-ci, et réclame des dommages-intérêts. Sauf ce cas spécial, jamais une famille n'osera participer ni à une guerre, ni à une amende, *dò* (6), infligée à son alliée ; jamais même elle n'osera goûter à une bête achetée avec le produit de ce dont cette dernière aura été dépouillée par la violence. (Il y a exception naturellement pour le cas où le premier intéressé consentirait à en manger lui-même.) Agir autrement serait, en vertu de la sympathie des choses, attirer la malédiction et la discorde dans le ménage des enfants. Voyant les deux familles se conduire en ennemies, les esprits croiraient répondre à leurs secrets désirs en mettant une inimitié réelle entre elles.

(1) Porte barricadée de l'enceinte des villages mal fortifiés.

(2) Cf. DOUBISBOURE, *Dictionnaire Bahnar-français* : « *Bǎn*, parents des deux époux. Ils s'appellent *bǎn* en se parlant mutuellement. »

(3) Pour l'autre acception du mot *bǎn*, voir ci-après, paragraphe V.

(4) Il en est de même chez les Bahnar, bien que le mot simple le plus usité soit *bǎn*. Les Rongao surtout aiment les mots doubles composés de deux synonymes, mais appartenant à deux dialectes différents, par exemple : champ = rongao, *jék* ; Bahnar, *mir* ; d'où *jék mēr*.

(5) et (6) Pour ces expressions, voir ci-après, pp. 13 et 14.

Si les imprécations en paroles sont déjà redoutées⁽¹⁾, celles en action le sont plus encore⁽²⁾, surtout lorsque l'acte, faisant partie d'une cérémonie rituelle, comme ce serait le cas ici, ne peut rester ignoré des esprits, *iāng*.

Pour le contrat de simple amitié, les lois sont un peu les mêmes. Si l'ami se rend coupable envers son ami, soit d'injures ou de félonies, soit de détournements ou de refus de paiement, rien n'empêche que ce dernier ait recours aux moyens violents, dans le cas où les réclamations pacifiques ne suffiraient pas. Mais jamais il ne lui sera permis de participer, de quelque manière que ce soit, à un acte de force non motivé par une injure personnelle. Les amitiés vraiment fidèles se montrent intransigeantes sur ce point, même en ce qui regarde la participation alimentaire. Toutefois, ordinairement, surtout si le *pò* est un simple ami d'affaires, on ne se plaindra pas, et on n'exigera aucune réparation, lorsque celui-ci goûtera du produit d'une amende. De leur côté, paraît-il, les esprits comprendront aussi la chose.

Cette alliance engage non seulement envers celui qui prend directement le nom de *pò*, mais aussi envers la femme de celui-ci, laquelle aura droit à la même appellation; envers ses parents, qu'on nommera *bā pò* « père de l'ami », *mī pò* « mère de l'ami »; et enfin envers ses enfants, qui seront les *kon pò*, « enfants de l'ami ». Les obligations ne s'étendent pas plus loin.

Lorsqu'un mariage unit deux familles de villages différents, les deux villages deviennent alliés: on dit qu'ils sont *tah d'orbal ong mai*, c'est-à-dire qu'on y échange maris et femmes. Pour quelque motif que ce soit, ces deux villages ne pourront se livrer entre eux à aucun acte de guerre proprement dit, sous peine de voir les unions contractées mal réussir. Cependant les amendes

(1) Les Rongao craignent beaucoup les imprécations. (Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 525.) Ils les regardent comme un appel aux mauvaises puissances pour obtenir tel ou tel mal que l'on souhaite. D'après les *Mof*, lorsque celles-ci entendent cet appel, elle accordent aussitôt l'aide demandée. Celui qui profère les imprécations jouerait donc, aux yeux des *Mof*, à peu près le même rôle que celui qui engage un village à faire la guerre pour son propre compte: il en porte toute la responsabilité. Lorsque le malheur souhaité arrive, les *Mof* ne manquent de mettre à l'amende celui qui a proféré l'imprécation, comme nous punissons les menaces suivies d'effet. Ils sont tellement susceptibles à ce sujet qu'ils regardent même comme un souhait de malheur la simple relation fautive d'un mal qui n'est pas arrivé, sous prétexte que les esprits, apprenant l'accident de la bouche du faux rapporteur, ne peuvent que prendre leurs dispositions pour en faire bientôt une réalité. C'est en vertu de cette loi qu'un *Mof* n'osera jamais dire que quelqu'un est mort, s'il n'est pas absolument certain du fait, dans la crainte que si, par après, l'événement venait à se produire, on ne s'en prenne à lui. Même pour demander s'il y a eu des morts dans une maison ou dans un village, il emploiera toujours des expressions détournées, comme celle-ci par exemple: « Votre village est-il encore au complet? » *Porlei chòp hām tum?*

(2) Par exemple, prononcer sur les vivants les lamentations qui ne s'adressent qu'aux morts.

restent permises entre familles autres que celles qui sont unies par le mariage. Le simple contrat d'amitié n'a aucune répercussion sur le reste de la communauté; il reste un acte purement individuel, et ne confère pas même aux deux villages le simple privilège d'« entrer et sortir », *mut loh*, c'est-à-dire le droit pour tous les habitants d'aller et de venir de l'un à l'autre sans danger d'être pris ou arrêté. Les individus alliés jouissent seuls personnellement de cette faveur; encore si l'ami n'est pas assez fort pour se faire respecter de son village, le titre de *pò* reste-t-il assez précaire. On peut dire qu'il ne vaut que ce que vaut l'ami qu'on a choisi.

Pratiquement, le *krao pò* permet surtout de se regarder comme frères, *kar giàng d'obal oh da*. Après cette alliance, on ne forme plus qu'une seule famille: chaque fois qu'on se présentera, on sera regardé comme de la maison, on recevra sa portion de riz et de mets, et on trouvera une natte pour se reposer. Cet avantage est très apprécié des voyageurs: aussi tout commerçant qui veut aller loin, cherchera-t-il toujours à se créer une de ces relations à chaque étape de sa route, afin d'être sûr d'y trouver le vivre et le couvert; car, même en admettant qu'il puisse passer la nuit en sécurité dans le *jông* (sàlà) du village, il y trouverait difficilement à manger, même en payant comptant. Si le voyage est fructueux, et si les marchés se sont faits dans de bonnes conditions, le marchand laissera à son retour un cadeau au *pò* qui lui aura donné l'hospitalité. Les honoraires sont ordinairement d'un *muk* ⁽¹⁾ pour l'échange d'un buffle, et d'une jarre s'il s'agit d'un jeu de cymbales, ou d'un autre article valant environ une « tête ». Lorsque le marché n'aura pas réussi, l'ami ne demandera rien. Au cas où l'échange serait tenté dans le village même du *pò*, celui-ci sera d'office l'intermédiaire qui présentera les marchandises au client: si elle trouvent preneur, il ne manquera pas de « briser son bois » ⁽²⁾, c'est-à-dire de prélever son bénéfice en échange de sa peine. Ce sont là les petits profits des relations entre *pò bân*; comme ces relations coûtent au moins une jarre de vin et une poule, ce qui, pour le pays, est déjà une somme, seuls ces menus avantages peuvent y inciter. De là provient sans doute le caractère commercial de ce contrat, auquel on fait toujours allusion dans la formule du sacrifice qui le scelle.

Il est à remarquer cependant que le *pò*, bien que considéré comme de la famille, n'encourt, en raison de cette alliance, aucune incapacité d'y contracter mariage, même avec la veuve de son ami.

(1) *Muk*: valeur de 10 *dram*; le *dram* vaut actuellement environ 0 \$ 02. La « jarre », valeur nominale de 2 à 4 *muk*, suivant les régions. La « marmite » a une valeur nominale de 5 à 10 jarres. La « tête » vaut de 5 ou 10 marmites.

(2) Allusion à la coutume moï de compter les objets d'échange à l'aide de petits morceaux de bois dont chacun représente un article différent. « Briser son bois », c'est réclamer quelque chose en plus de ce qu'exige le propriétaire de l'objet vendu.

Généralement les relations de *pò bǎn* ne s'établissent qu'entre personnes de même sexe ; les exceptions à cette règle ne sont cependant pas inconnues, bien qu'elles soient assez rares ; rien n'empêche, par exemple, un homme marié de contracter amitié, *krao pò*, avec une veuve, surtout s'il avait promis de le faire avec son mari défunt.

Chez les Sédang et les Halang, le *krao pò* est remplacé par le *krao giang*, ou *krao giang bǎn*. Je ne connais pas l'origine du mot *giang*⁽¹⁾, mais pratiquement le *krao giang* est la même chose que le *krao pò* : les privilèges que ces titres confèrent et les devoirs qu'ils imposent sont identiques. Si un Rongao a un ami chez les Sédang, il appellera celui-ci *giang*, tandis qu'il appellera *pò* son ami Jarai. La seule nuance est qu'en s'adressant à son *giang*, au lieu de le tutoyer simplement en employant le mot *nò*, on se servira du pronom honorifique *han*, qui ne s'emploie que dans ce cas ; de plus, le frère et la sœur aînée du *giang*, au lieu de s'appeler simplement *dǎ giang*, « sœur aînée de l'ami », recevront le titre de *mí*, beau-frère ou belle sœur.

Pour nouer ces relations d'amitié, on a recours à des entremetteurs ou, pour employer l'expression du pays, à une « route »⁽²⁾, absolument comme pour contracter un mariage. Si la personne que l'on a en vue accepte, c'est elle qui, généralement, fera les premiers frais, et il est tacitement convenu que l'autre partie sera au moins aussi généreuse. D'ordinaire on se contente d'une poule et d'une jarre de vin ; mais les parents et amis y ajoutent habituellement chacun leur jarro de vin, comme c'est la coutume pour les mariages. Dans ce cas ils ne manquent jamais d'en faire les honneurs à un des suivants du prétendant ; et ces invités privilégiés devront rendre la politesse, le jour où le *pò* célébrera la fête à son tour, *chal dak*, littéralement « rendra l'eau ». Lorsque les préparatifs de la fête sont terminés, les entremetteurs présentent un tube à chacun des deux amis, puis restent inactifs, pendant que ces derniers prononcent la formule suivante, ou quelque autre équivalente⁽³⁾ :

(1) Viendrait-il simplement du mot *giang* ou *jiang*, devenir, sous-entendu : frère et sœur ?

(2) Rongao : *trong*.

(3) A remarquer l'assonance des mots, qui fait de ces formules des morceaux de poésie rudimentaire :

lang ngòk rong
lang krong ban.
Đal xák bók
klók arak...
Póiang pòio dǎbal
bǎdro pǎchan.
Muk dram
lǎmam ram.....

Man xók
Brók chi.
Bǎdro má pǎkut kam
Pǎram tuf.
Athai gè hǎlđ
Pǎl pung
Rung tang.

Txü ! lök ma xoi dödrò ir
Txü ! Acceptez que tous deux nous offrons du vin et une poule pour
 krao pò. lāng ngòk rōng ! lāng
nous appeler pò. Que les esprits des monts nous conservent ! Que les esprits
 krong bān lēm chāk lēm chom ! Pen hō'ling !
des fleuves nous gardent en bonne santé ! Que nous atteignons la longévitè !
 Pen rōueng, dal xāk bōk
Que nous atteignons la vieillesse, jusqu'à ce que nos cheveux soient blancs,
 klòk arak ! Pōiang pōio, dōbal
et que notre notre nombril s'écaille ! Que nous nous fréquentions mutuelle-
 bōdro pōchan muk dram tōmam dram !
ment pour échanger ou nous prêter des objets de valeur et des marchan-
 Mān xòk bròk chi ! Jang gè
dises ! Que nous éprouvions de la joie à l'aller et au retour. S'il (mon ami)
 bōgām lāp muk lāp dram, bōdro mā pōkut kām pōrām
m'opprime, cache des valeurs, cache des jarres, les échange à perte, me ruine,
 tui, athai gè hlāt pāt pung rung tan dāp kon,
je veux qu'il meure, qu'il s'éteigne, qu'il disparaisse avec tous ses enfants,
 dāp kōdri gè. Xoi iāng ! chòp u kap hadroi dödro klēm
avec sa femme. Venez, esprits ! buvez et mangez les premiers ce vin et ce
 ir kò, nhèn u hōni.
foie de poule ; nous boirons après.

Lorsque les esprits sont rassasiés⁽¹⁾, la « route » présente à chacun des nouveaux amis un morceau de la poule, et tous boivent et mangent ensemble, chacun devant épuiser sa corne ou sa mesure de vin⁽²⁾. Désormais quand l'un parlera de l'autre, il pourra faire précéder le nom de celui-ci des appellatifs *pò* ou *giang* suivant le cas.

Autrefois, pour célébrer les unions de ce genre, on n'immolait jamais que des poules ; mais depuis l'arrivée en nombre des commerçants annamites dans le pays, ces derniers, par ostentation, se sont mis à offrir des porcs, si bien que maintenant, même entre Moi un peu à l'aise, il est bien vu de sacrifier un cochon. Mais, même dans ce cas, le poulet reste l'animal indispensable pour la cérémonie.

(1) Les esprits ne boivent que tant que dure la prière du sacrifice.

(2) Lorsque les Rongao boivent à la jarre, ils placent au sommet de celle-ci un petit morceau de bois transversal appelé *kang* ; chaque convive doit boire jusqu'à ce que cette mesure cesse de toucher au liquide. Quelquefois, au lieu de cette traverse plus ou moins bien ornée, ils se servent d'une corne de buffle qu'ils remplissent d'eau. On a épuisé sa mesure lorsqu'on peut verser tout le contenu de cette corne dans la jarre sans que celle-ci déborde. L'usage de la corne de buffle est plutôt halang que rongao.

Pour leur récompense, les entremetteurs reçoivent une cuisse de l'animal qui a servi de plat de résistance. Lorsque les deux amis se séparent, celui qui a fait les frais du festin offre un cadeau à son nouveau *pô*. Le moins qu'il puisse donner est un fer de hache (1); d'ordinaire on donne soit une couverture blanche, soit un langouti de la valeur d'une jarre; quand on veut être magnifique, on y va d'une marmite (2). Ce cadeau prend le nom de *chum* « baiser ». Ce baiser devra être rendu avec une munificence au moins égale, et cette obligation étant regardée comme une vraie dette, l'ami s'en libérera le plus souvent avant même de « rendre l'eau ». En pratique, le *chum* est le premier troc que les deux *pô* opèrent entre eux : celui qui a reçu vend la marchandise et rend ce qu'il perçoit en échange.

Comme on l'a vu, tout contrat d'amitié exige un rendu ou *chal dak*. Si cette fête n'a pu avoir lieu du vivant de l'intéressé, l'obligation incombe à son fils, qui ne pourra s'y soustraire. En cas d'oubli, on ne manquera pas de lui rappeler son devoir, et même de lui en réclamer l'accomplissement, avec la même insistance que s'il s'agissait d'une dette ordinaire. Cependant, chez les Rongao, les Jarai et les Halang, on va rarement exiger, *tô*, ce rendu du vivant du *pô*; et quand on le fait, jamais on ne demande plus de la valeur des frais qu'on s'est imposés. Il n'en est pas de même chez les Sédang : si l'obligé tarde tant soit peu à s'acquitter, ceux-ci viendront lui imposer une forte amende, *dò*, absolument comme s'il mettait de la mauvaise volonté à payer une dette ordinaire. Le *chal dak* a lieu de la même façon que la fête du *krao pô* : le nombre des jarres et des poulets ne doit pas être inférieur, et le cochon doit avoir la même taille. On commence également la cérémonie en invoquant les esprits. Le *chal dak* ne crée pas de *hono*, ou dette aux esprits (3), comme la promesse de lier amitié; le premier sacrifice a satisfait à toutes les obligations envers eux.

Ce qui précède s'entend plus spécialement du contrat d'amitié entre gens de différents villages; mais il n'est pas rare de voir ces relations s'établir entre habitants et même entre habitantes d'un même village. Parfois on le fait en vue de certains avantages matériels : on veut être moins gêné pour emprunter chez le voisin, on désire demander mille petits services à la voisine, partager son bois de chauffage, ses feuilles, ses pousses vertes, etc. Parfois on consacre simplement de cette façon une réelle sympathie qu'on éprouve pour quelqu'un. Mais le plus souvent cet acte a un caractère religieux. Le *krao pô* est peut-être la cause la plus fréquente des *hono* ou dettes aux esprits. Que quelque facétieux ait appelé quelqu'un *pô*, si les esprits ont entendu, tant pis pour l'infortuné qu'on aura ainsi plaisanté, et tant pis pour le loustic lui-même : à la

(1) Le fer de hache vaut au minimum 5 *dram*, soit 0 \$ 10.

(2) Cf. ci-dessus, p. 5, note 1.

(3) Pour ce mot, cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 511.

première maladie, le sorcier, *hojâu*, aura vite discerné la cause du mal dans un *honoh krao pò*, et si le nom du coupable est sorti de la mémoire, ses mensurations (1) l'auront vite fait retrouver. Il n'aura plus qu'à s'exécuter, sous peine de voir le mal s'aggraver. Moins que cela : qu'on insinue simplement que telle et telle personne seraient deux parfaits amis, cela suffit pour le *honoh*, bien que les deux intéressés soient tout à fait ignorants de la chose.

Toutefois le motif le plus ordinaire de ces alliances, c'est encore le songe. Lorsqu'on rêve qu'on contracte amitié avec un voisin, c'est que les deux âmes ont pris cet engagement en face des esprits ; pareille promesse est sacrée ; plus qu'à toute autre, on devra y être religieusement fidèle, car en ce cas, les *iâng* en sont certainement avertis, et il est impossible d'éviter le *honoh*.

La formule du sacrifice pour les amitiés conclues dans ces conditions est beaucoup plus simple :

lök ma xoi dordò ir ! Bòi khin
Acceptez que nous offrions du vin et une poule ! Ne vous permettez plus
ding iao ma krao
de nous croire encore soumis à une obligation rituelle ; nous avons fait l'al-
pò boih.
liance de pò.

II. — ALLIANCE DE PÈRE A FILS OU *Krao kòn bǎ*.

Cette forme est beaucoup plus rare que l'amitié simple. Entre villages ennemis, elle est, en général, motivée par le désir de la paix ; dans ce cas elle est accompagnée du *xèp* ou « serment du sang » que nous étudierons plus loin. Ce n'est qu'entre villages amis que ce contrat revêt la forme simple que nous allons décrire ici.

Les motifs déterminants sont du même genre que ceux du *krao pò* : le principal est le désir de s'assurer la protection d'un homme influent, dont l'hostilité serait à craindre. Contracté en songe, le *krao kòn bǎ* demande une consécration réelle, aussi bien que le *krao pò* conclu dans les mêmes conditions ; tout aussi facilement que celui-ci, il entraîne le *honoh* « dette aux esprits » ; il a donc un caractère religieux de même genre que le précédent.

Plus encore que pour cette dernière alliance, des intermédiaires sont ici nécessaires, pour demander l'acceptation de celui qu'on désire honorer du nom de « père », et fixer le jour de la cérémonie. Celle-ci a lieu en général dans la maison du fils, à moins que le père adoptif ne craigne que ce dernier ne fasse les choses trop en grand, et que lui-même ne puisse le surpasser en munificence. La poule est toujours l'animal indispensable ; mais on y ajoute

(1) On trouvera plus loin des détails sur ces opérations

habituellement un porc, et les gens à l'aise sacrifieront facilement un buffle. Dans ce cas, les parents, les amis et les autres fils adoptifs, s'il en existe, apporteront toujours leur contribution au festin, car tout ce qui est d'usage pour le *krao pò*, se retrouve pratiqué sur une plus grande échelle dans le *krao kon bǎ*. C'est donc le cas ou jamais, pour ceux qui participent au festin, de se choisir de bons partenaires, capables de faire assaut de générosité, le jour où l'on « rendra l'eau ».

La cérémonie essentielle à cette alliance est peu compliquée : le prétendant prend un peu de coton cardé, qu'il applique sur le sein droit de celui qu'il veut appeler « père » ; puis à l'aide d'un bol à riz ordinaire, il lui verse quelques gouttes de vin sur la poitrine, un peu au-dessus du coton, de façon à ce que celui-ci s'en imbibe. Ce faisant, il applique ses lèvres à la mamelle fictive, suce une goutte de la liqueur symbolique, et prononce une imprécation dans le genre de celle-ci :

Txü ! lök äü ü tuh bǎ tham äü kò. Jah
Txü ! Acceptez que je boive au sein de mon second père que voici. Si
 äü dang khâm glâm, dang poi mè poi màk, dang
je cherche à le menacer, si je cherche à parler mal (de lui), si je cherche
 dò kakal, dang trö kǎ ing üi,
à le mettre à l'amende injustement, si je cherche à le manger avec autrui,
 kóna äü hlät prung rung ram di dǎp hnhè.
que je meure et me dessèche, que je sois anéanti avec toute ma maison, avec
 dǎp kon xeh äü, kon kordri äü !
mes enfants et ma femme !

Ce rite est immédiatement suivi du sacrifice, par lequel on invoque les esprits, comme témoins et garants de l'alliance contractée. La formule en usage diffère peu de celle du *krao pò*.

Txü ! Xoi iäng ! lök äü xoi dödrò ir,
Txü ! Sacrifice aux esprits ! Acceptez que je sacrifie du vin et une poule,
 ma krao kon bǎ ! iäng röbang ü kǎ kap
afin de pouvoir nous appeler fils et père ! Esprits et génies, buvez et mangez
 am ! lāng ngòk rong !
et accordez-nous cette faveur ! Que les esprits des monts nous conservent !
 lāng krong bǎn ! Hōling röueng,
Que les esprits des fleuves nous gardent ! Qu'ils nous donnent longue vie,
 lēm chak lēm chom ; am muk dram tōmam ram, kapò
santé prospère ; qu'ils nous donnent des jarres et des richesses, des buffles
 ròk, gòk gong ! Jah ior, jah iuà,
et des bœufs, des marmites et des cymbales ! Que nous ayons profit et gain,
 truh trong, truh halah ; pōiāng pōio,
y compris la route, y compris le sentier ; que nous allions et venions, que

Avant le départ du *ba tham*, son nouveau fils n'oubliera pas de lui remettre son *chum* ou « baiser » ; ce cadeau est toujours plus considérable que celui qui suit le *krao pò* ; et les obligations qu'il entraîne pour celui qui le reçoit sont les mêmes. Comme je l'ai dit, le « retour d'eau », ou *chal dak*, est également de rigueur, et devient une vraie dette pour les enfants, si l'intéressé meurt avant de s'en être libéré. Le jour du « retour d'eau », le rite symbolique n'a plus lieu ; on ne contente du *xoi* ou sacrifice.

Chez les Jarai Hradrông, où cette alliance est beaucoup plus fréquente que chez tous les Rongao, il arrive parfois qu'elle soit un peu forcée. Si, par exemple, un village étranger vient parlementer pour régler une vieille affaire, la personne menacée, pour rendre ses adversaires moins exigeants, prendra un peu de coton humecté de vin et ira l'appliquer sur le sein de leur principal avocat. Dans ce cas, celui-ci accepte ordinairement de boire une petite jarre de vin et de manger une poule, afin de s'épargner à tous deux le *hornoh* ou dette aux esprits. Le cadeau est alors très réduit et l'amitié perd beaucoup de sa force : elle n'empêche que la coalition hostile et la participation au *ká* proprement dit, sans entraîner ce que j'appellerai l'union défensive, c'est-à-dire l'obligation de prendre le parti de l'allié lorsque celui-ci est menacé ; l'avocat n'en continuera donc pas moins à remplir son rôle entre les deux parties.

L'alliance de « père à fils » est regardée comme produisant une parenté véritable aux yeux des esprits : ceux qui la contractent doivent donc se soumettre aux obligations que créerait un lien de filiation naturelle ; et celui qui oserait s'y soustraire, n'échapperait pas plus à la vindicte des ancêtres, *kiäk máp*, que le mauvais fils ou le mauvais père. Il s'exposerait en outre à voir se réaliser à son détriment toutes les imprécations qu'il a lui-même proférées en face des esprits.

La première conséquence de ce lien est l'affinité, qui interdit le mariage du « fils » avec sa « seconde mère », ou celui du « père » avec sa « seconde fille ». L'empêchement toutefois se réduit à ce cas unique, et les enfants des deux amis ne sont liés réciproquement par aucun tabou de ce genre.

Toutes les autres interdictions sont parfaitement énumérées dans les formules imprécatoires qui consacrent cette alliance. C'est d'abord le *poi blek*, les actes de trahison : donc défense absolue d'entrer en connivence avec l'ennemi pour faire tomber son allié dans une embuscade ou dans tout autre piège qui pourrait lui être tendu. Cet interdit s'étend aussi bien à ses biens qu'à sa personne. En conséquence, pour aider un ami à recouvrer une dette, il ne sera jamais permis de soutirer, sous un prétexte quelconque, un objet d'échange à son parent adoptif, de feindre ensuite l'ignorance, et de livrer cet objet au créancier qui profiterait de l'occasion pour rentrer dans son dû.

Vient ensuite le *poi khâm*, la menace. Par ce mot, on entend les paroles violentes, les procédés d'intimidation, aussi bien que les menaces proprement dites, telles que celles d'échanger des coups de bâton ou de sabre, de se faire la guerre, d'enlever des marchandises de vive force, d'engager des étrangers à venir piller ou mettre à l'amende son ami.

Les *poi mé mäk*, « les mauvaises paroles », comprennent toutes les injures qui sont strictement interdites entre parents. Telles sont : les *hapah*, ou souhaits de malheur, les *poi jorai*, imprécations obscènes, les *poehum*, souhaits incestueux entre personnes alliées ou consanguines, les *äänham*, paroles méprisantes tant à l'égard de l'allié que de ses biens, les *poi hatoh*, conversations lubriques, déplacées entre parents ; enfin les *hopuei*, souhaits qui peuvent entraîner un *horoh*, ou dette aux esprits, pour l'allié. On doit y ajouter les pratiques auxquelles fait allusion cette phrase, qui revient très souvent dans les formules de *xoi* :

Poi mé poi mäk : poi dang hi, kordri gè hlät,
Ceux qui parlent mal : qui parlent le jour, et leur femme meurt,
 poi dang mang, kordrang gè hlät,
qui parlent la nuit, et leur mari meurt,

c'est-à-dire les paroles maléïques appelées *göm*, et à plus forte raison les pratiques d'envoûtement.

Est également défendu le *trö kâ ing ui*, « manger avec autrui », participation aux festins où l'on mange en quelque sorte la substance de la personne alliée. Cette interdiction implique, à plus forte raison, la défense de coopérer aux violences dont ces festins forment la conclusion indispensable. Ces violences sont : les actes d'hostilité, l'amende forcée et la vente de la personne alliée. Pour ce qui regarde le premier point, aucune distinction à faire : défense absolue d'avoir recours à la force armée pour se venger de n'importe quelle injure.

En droit moi, il n'y a vente proprement dite de quelqu'un, que lorsque celle-ci a lieu à l'insu et contre le gré de l'intéressé, et que le vendeur en tire profit. Ce n'est pas le cas lorsqu'un esclave cherche librement un nouveau maître et rembourse celui qu'il veut quitter.

La question de l'amende demande un peu plus d'explications. Si le fils venait à manquer à ses engagements, son « second père » pourrait très bien lui demander amicalement des dommages-intérêts, *horru*, et la réparation de l'injure, *pokra*. La bête que l'on mangera à cette occasion sera partagée également entre les deux parties, et elle servira surtout de sacrifice d'expiation et d'appel à la miséricorde des esprits. Ceux-ci, témoins des promesses de l'alliance, pourraient en effet appesantir leur bras sur la partie qui subit l'injustice, en vertu des lois du *hapah*, « malédiction » ; car le manquement aux engagements contractés — aussi solennellement est une vraie malédiction en acte. Au cas où le fils refuserait de s'exécuter, le « second père » devrait en rester là et laisser le soin de la vengeance à ses petits-enfants, à moins toutefois que sa parenté ne se lève d'elle-même pour faire entendre sa voix. Alors, en effet, l'intéressé reste purement passif et soi-disant ignorant de ce qui se passe.

Le *dö* proprement dit, qui est délégué, est l'amende imposée par la force en réparation d'une injure. Ses motifs ordinaires sont : la mort d'un parent tué dans une embuscade, la perte d'un proche vendu comme esclave au loin, le

rachat forcé d'un prisonnier pris injustement, un acte de rapine à main armée, un vol, une amende infligée sans cause suffisante, un emprisonnement, un adultère non réparé de suite, le refus non motivé de payer une dette, une mort imputable à un maléfice, *gom*, ou à un envoûtement, *deng* ; un malheur attribué par un village à un voyageur qui aurait amené la guigne, *loh*, etc. Pour obtenir réparation, généralement toute la parenté, sinon toute la localité, suit l'offensé, afin de poser un ultimatum, ou au moins de faire une démonstration aux portes du village d'où est venue l'offense. Les pourparlers se font à l'aide d'intermédiaires, qui en plus des dommages-intérêts réclamés par la partie lésée, ne manquent pas de « briser leur bois », comme salaire de leur peine. L'amende est donc toujours considérable, et égale au moins la valeur d'une tête (1) d'esclave : toutes les personnes qui ont suivi en auront leur part, et elle devra aussi couvrir les frais d'achat du bois sacré, *long ding*, qui forme la part indispensable des esprits, en récompense de l'aide qu'ils ont fournie à l'outragé, aide qui lui a assuré la victoire ; d'où l'expression *dò kã kãp buol*, « opprimer et manger autrui ». Ce *dò* est un vrai coup de force diplomatique, une espèce d'ultimatum. C'est donc avec raison qu'il est assimilé à un acte de violence à main armée. Comme celui-ci, il demande une « réparation », *po kra* ; et celui qui le subit peut dire sans exagération : *Kar loh maham rojih*, « c'est comme si mon sang avait coulé à flots ». Il est donc normal que pareil acte soit interdit entre alliés, comme il l'est entre parents.

Que l'on fasse une guerre, que l'on vende ou que l'on mette à l'amende une personne, on doit toujours réserver une part du gain pour être sacrifiée aux esprits. Le total des sommes perçues étant regardé comme répondant à l'ai (2) ou valeur du vaincu, le « bois des esprits » *long ding*, qui en forme comme la partie principale, est justement appelé *gorl ga*, sa tête. De là vient l'expression « manger la tête de quelqu'un », pour indiquer qu'on a mangé son bois réservé. D'autre part, les esprits ne se nourrissent que de l'âme des victimes (3) ; le *long ding* a donc vite été comparé à l'âme du prisonnier ou de l'esclave ; d'où le dicton : *Kã gorl ga kar kã mo hol ga*, « manger sa tête, c'est manger son âme ». Participer à cet attentat constitue donc un acte essentiellement hostile. Le prisonnier qui mangerait du buffle offert à l'occasion de son enlèvement, l'esclave qui goûterait de la victime représentant sa tête, ne tarderaient pas l'un et l'autre à perdre la vie ; car, devant une pareille trahison, l'âme ne pourrait que disparaître. Cette communion avec l'ennemi constitue en outre un crime contre nature qui mérite la vengeance du créateur ; mais pour le moment je laisse ce point de vue de côté.

(1) Cf. page 5, note 1.

(2) Sur le sens du mot *ai*, cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 515 sqq.

(3) Cf. *op. cit.*, page 510.

L'unité de sentiments qui doit exister entre parents, exige que ceux-ci suivent l'exemple de l'offense. Ils sont en effet *kar tolu*, d'autres lui-même, ou *kar chäk tolu*, comme son propre corps. Le *krao kon bā* entraîne la même obligation pour les deux alliés. Remarquons toutefois que la participation alimentaire interdite se résume strictement au « bois réservé ». Que par exemple, le fils se fasse intermédiaire entre son père par alliance et un étranger, il pourra très bien prélever son salaire, *apah*, sur la somme payée à ce dernier, et rien n'empêche qu'il échange les objets reçus contre une bête qu'il mangera plus tard, lorsqu'une occasion se présentera. Généralement toutefois, on préfère que l'étranger paie avec des marchandises autres que celles qu'il a reçues, et on ne mange pas cet *apah*.

Aux obligations purement négatives que je viens d'énumérer, se joignent : premierement, ce que j'appellerai « l'alliance défensive », c'est-à-dire le devoir de prévenir l'allié au cas où l'on apprend que quelque machination se trame contre lui ; secondement, la défense de cohabiter avec l'ennemi de l'allié, lequel doit être devenu l'ennemi commun. Au cas où quelque voisin ou ami serait dans cette situation, par exemple, à la suite d'une guerre faite à l'allié, on ne pourrait permettre que cet ami ou voisin montât dans une maison où l'on se trouverait, sans exiger une petite réparation pour faire la paix : cela s'appelle *pār*. On se contente ordinairement d'un fer de hache ou même d'une piochette (1), qu'on fait mordre, *porkāp*. Les deux ennemis mordent chacun de leur côté la piochette ou le fer de hache, puis celui envers qui se fait cette réparation prononce la prière suivante :

lök au porkāp' Bōi lo hul ol iao, nhèn
Acceptez que je fasse mordre (ce fer) ! Ne soyez plus en colère, nous
 nang porkāp' hah, thai lēm chāk jan, tum hōrum
avons déjà mordu le fer, afin que nous soyons bien portants, tous les deux
 dōbal nhèn ā kā hōrum lēm
réunis, que nous buvions et mangions ensemble dans le bonheur, que nous
 korjap tō chang (2) harang tō mam.
soyons solides comme ce couteau, résistants comme ce fer.

Ce vœu est adressé à Bō Brōk, appelé aussi Bō Kōdré, le génie du tonnerre, regardé comme l'esprit créateur (3). Ce génie ne peut supporter de voir deux ennemis réunis sous le même toit, sans qu'ils se soient réconciliés : ce n'est pas trop de la mort par la foudre pour punir la violation de cette loi fondamentale dans le gouvernement de l'univers.

(1) La « piochette » a une valeur de 1 ou 2 dram — 0 \$ 04.

(2) Phrase poétique : Korjap tō chang — Harang tō mam

(3) Sur Bō Brōk, cf. ci-après, 2^e partie, § 2.

Quelqu'un qui aurait simplement goûté du *long ding*, sans avoir participé effectivement à un acte d'hostilité, ne serait pas tenu au *po-käp*.

L'alliance défensive, ainsi que la défense de cohabiter, qui sont toujours de stricte observance après l'alliance du sang, sont moins de rigueur dans le simple *krao kon bā* occasionnel des Jarai Hordröng, dont il a été question plus haut (1).

On voit combien cette alliance diffère de l'adoption (2) proprement dite, telle qu'elle est pratiquée ailleurs : elle ne transmet à l'adopté ni les privilèges ni les devoirs du fils par nature. A cela rien d'étonnant : le contrat d'adoption a en effet pour but principal de perpétuer le culte des ancêtres et de s'assurer les honneurs funéraires. Or, chez les Moï, le culte ancestral n'existe pas, et les conditions déterminées par la coutume pour qu'on puisse recueillir un héritage, suffisent pour assurer au défunt les honneurs funéraires, aussi bien au jour de l'enterrement, *monám*, qu'à celui de l'abandon du tombeau, *bothi*. Il est admis en effet que la succession revient de droit aux parents qui ont supporté les frais funéraires, et que le partage se fait proportionnellement à la participation à ces dépenses.

III. — ALLIANCE DU SANG OU *Xèp*.

Les engagements du simple contrat d'amitié, *krao pò*, ne sont pas tellement sacrés que des trahisons ne soient à craindre ; non pas qu'on ose tenter directement quelque chose contre son *pò*, mais on cherchera un prétexte pour l'attirer chez soi, et au retour, il tombera par hasard dans un guet-apens. Ces pratiques ne sont pas précisément vues d'un bon œil par les esprits. Du fait même que pareil malheur est arrivé à quelqu'un au sortir de la maison d'un Moï, celle-ci devient *gloh*, c'est-à-dire que le malheur plane sur elle. Toutefois, on connaît les *iang* et leur faiblesse pour le foie de buffle, et on espère bien les apaiser en leur achetant une bête avec une partie de la somme qu'on recevra en récompense du service rendu. Les faits de ce genre sont assez rares chez les Sédang et les Rongao, mais ils ne sont que trop fréquents chez les Jarai.

Le *krao kon bā*, lui non plus, ne défend guère qu'une coopération directe à un acte d'hostilité ; il n'empêche pas l'ignorance simulée et n'engage pas toujours à une alliance défensive. Lorsqu'on a lieu de suspecter la sincérité de celui qui demande à se lier par une de ces deux amitiés, on exige que l'alliance soit scellée par le « serment du sang », on se *po-xèp* mutuellement. Ce serment est simple ou solennel. Pour le *krao pò*, le *krao kon bā*, et lorsqu'il s'agit de retenir un esclave qui s'est déjà enfui, le *xèp* simple est seul employé.

(1) Cf. ci-dessus, p. 12.

(2) Cette parenté ressemble plutôt aux *kan ts'inn*, parentes fictives, « sèches », des Chinois, où l'adoptant prend le nom de *kan lie*, père sec, et l'adopté celui de *kan eul*, fils sec. Cf. *Morale et usages populaires*, par le P. Léon Wigen, vol. IV, p. 803.

Quand on veut confirmer une alliance par le serment en question, on ne la contracte pas le soir, mais toujours le matin, afin que l'étranger puisse rentrer chez lui le jour même. La veille, on se contente de boire une jarre de vin et de servir un poulet; point n'est besoin de faire le sacrifice. La vraie cérémonie n'a lieu que le lendemain matin. Une petite jarre est exclusivement réservée à ceux qui veulent se lier par le *xêp*; elle est seule sacrée, *ding*. On immole toujours un poulet, et généralement aussi un cochon, puis on recueille le sang de ces animaux dans un petit bol à riz, *mônhan*. Celui qui donne la fête se fait une légère blessure au bout de l'index, et laisse couler quelques gouttes de son sang, qui se mélangent à celui des animaux sacrifiés; il y ajoute aussi un peu de vin. Il féconde ensuite ce breuvage en y semant le germe symbolique des plus grands maux de la création. Il y râcle un peu de corne de cerf pour figurer le chancre dont son aspect rugueux offre l'image. S'il le peut, il y emploiera trois ou quatre cornes différentes pour neutraliser tous les enchantements qu'on pourrait lui opposer. Au cas, en effet, où on aurait un charme contre la première, et où, contre la seconde, on mettrait sa confiance dans le fruit du *gei ô* (?), on serait désarmé contre la troisième, et certainement contre la quatrième.

On râcle ensuite des dents de tigre, des défenses de sanglier et d'éléphant, afin de vouer son allié à ces animaux. On émiette aussi un peu d'écorce de *borgang tounng* « racine qu'on porte à deux », ainsi appelée parce qu'on la porte à deux, comme on porte un mort, quand on la ramène de la forêt. On la nomme aussi *borgang kiäk* « philtre des morts », parce qu'elle a la vertu d'appeler les ombres et de leur vouer, en cas de trahison de sa part, celui qui prête le serment du sang. Cette racine n'a d'ailleurs que cet emploi rituel. On corrobore son efficacité en y ajoutant un peu de terre prise sur un tombeau.

On n'a garde d'oublier l'écorce de la racine des lianes appelées *tounng*, *klot*, et *rung khung*, qui, d'après la légende, ont la puissance d'amener la ruine et l'extinction totale des familles. Ces lianes sont tellement redoutées qu'on n'établira jamais un village, et qu'on ne bâtira jamais une maison, ni même un simple abri de champ, à proximité de l'une d'elles : on a soin de l'arracher d'abord. Il suffirait, paraît-il, qu'un ennemi en enterrât un fragment sous une maison, pour y amener une série de deuils qui aboutiraient fatalement à la disparition de tous ses habitants.

Parfois enfin on plonge dans le mélange sacré un bracelet de cuivre qu'on a fait rougir au feu, afin que l'âme du parjure devienne aussi brûlante que ce métal; on pense que ce feu intérieur ne manquera pas de produire la fièvre et les maladies.

Tous ces préparatifs terminés, on fait boire un peu du contenu du bol magique à celui dont on exige le serment; celui-ci verse ensuite le restant, partie sur son menton, de façon que le liquide coule sur sa poitrine, et partie sur sa tête, de manière qu'il coule sur sa nuque et le long de sa colonne vertébrale. Ce faisant, on prononce l'imprécation suivante :

lök ma poxép poxeng ü maham ! Jah äü poi
Acceptez que nous fassions le serment en buvant le sang ! Si je parle
 hlök poi mé poi mäk, poi khâm kâm, trö hoang
perfidement, si je parle mal, si je profère des menaces, si je communique en
 kâ kâp ing gau, äü hlai prung rung räm, Jah
mangeant avec l'étranger, que je meure, me dessèche et m'anéantisse ! S'il
 gè poi hlök, poi khâm kâm koi äü, gè hlai
parle perfidement, s'il profère des menaces à mon égard, qu'il meure
 räm tö ei !
aussi de même !

Lorsque c'est l'alliance de père à fils que l'on veut sceller par le serment du sang, au lieu de goûter simplement au mélange sacré dans le bol même, on en verse quelques gouttes un peu au-dessus du coton qui sert de sein fictif, et c'est à ce moment que le prétendant à l'adoption y applique ses lèvres. En outre, si le nouveau père, *bā tham*, est marié, on ajoute à son sang quelques gouttes du lait de sa femme. Dans la formule imprécatoire qui accompagne ce rite, on fait naturellement mention de cette alliance :

lök äü ü tuh bā tham äü kò ! lök ma
Acceptez que je boive au sein de mon second père ! Acceptez que nous
 hloi poxép poxeng dorhal, etc.
fassions le grand serment en même temps, etc.

Pendant la cérémonie du serment, les amis de celui qui accorde l'alliance, joignent leurs imprécations aux siennes : les uns jouent sur les cymbales le *juar*, ou chant de victoire, pour symboliser la vengeance qui menace le parjure ; d'autres entonnent les lamentations que l'on adresse aux morts ; d'autres font des gestes menaçants qu'ils accompagnent de toutes les malédictions imaginables ; tout cela, afin d'impressionner davantage les esprits témoins de l'alliance, et les génies qui président aux divers genres de mort. Suivant l'expression populaire, cela rend le rite plus *xit*, c'est-à-dire plus efficace.

Vient ensuite le sacrifice à la jarre qui a été spécialement réservée à ceux qui vont se lier par serment. Cette jarre renferme elle aussi les symboles de tous les genres de mort : de la poussière de corne de cerf, de dents de tigre, de défenses d'éléphant et de sanglier, de la terre de tombeau, de la racine évocatrice des ombres, de l'écorce des lianes *klot*, *tornung* et *rung khung*. On y plante en outre un sabre et une flèche pour signifier la mort violente (chez les Sé-dang le sabre est remplacé par la lance) ; on y joint un roseau appelé *hiar*, qui sert à la confection des paillettes, et au sommet de celui-ci on lie un peu d'herbe, le tout pour symboliser la case du tombeau. On y ajoute enfin un tison ardent dont la signification est la même que celle du bracelet rougi au feu.

La formule du sacrifice rappelle et amplifie les imprécations du serment.

Txu' lók ma pòxèp pòxeng : dorbàl !
Txu' ! Acceptez que tous deux nous fassions le grand serment entre nous !
 lāng rrbāng' U' kà káp hadroi, am hōrling
Esprits et gènes ! Buvez et mangez d'abord, et accordez-nous longévité,
 rōueng, lēm chāt, lēm chom' Hak rong dorbàl, teuh
santé, bonheur ! Que nous nous gardions fidélité entre nous jusque dans
 kon, truh chau ! Poriang porio dorbàl,
nos enfants, jusque dans nos petits-enfants ! Que nous allions l'un chez
 hōdro porchan ! Jah gè poi
l'autre, échangeant et nous prêtant nos marchandises ! S'il (mon ami) parle
 blèk, poi mē poi māk, poi khām poi kām, hlāt,
avec perfidie, s'il parle mal, s'il profère des menaces, qu'il meure, se des-
 prung, rung rām' Trō gau pèng ! Trō
sèche, s'anéantisse ! Qu'il soit atteint d'une flèche ! Qu'il soit atteint d'un
 gau koh' Long tu ! Pōli jōra !
coup de sabre ! Que les arbres l'écrasent ! Que les bambous le percent !
 Bō kla kà ! Rōh juā ! Jam tih !
Que le tigre le dévore ! Que l'éléphant le piétine ! Que le sanglier le déchire !
 Kiak iōk ! Un kà hnhé kà jèk !
Que les ombres l'emportent ! Que le feu dévore sa maison et son champ !
 Hēt trō chang, trō dōgak ! Kren kà !
Qu'il se blesse à son couteau et à sa serpe ! Que le chancre le dévore ! Que
 U' kà, dap kon xeh, dap kōdri ga !
la lèpre le mange, avec tous ses enfants, avec sa femme !

Pendant le sacrifice, les assistants reprennent de plus belle leur chant de guerre, leurs lamentations, leurs imprecations et leurs gestes menaçants. La terre de tombeau et les morceaux de lances de désolation pleuvent de tous côtés.

Après le festin, lorsque l'ami parle de se retirer, on prend une cuisse de poulet et on la brise sur son genou en disant :

Txu' lók au pāk blu ir kòl Jang nò poi
Txu' ! Acceptez que je brise cette cuisse de poulet ! Si tu parles avec per-
 blèk, jeng nò pāk tō kò di !
fidie, que tes jambes se brisent aussi de cette façon !

Puis on lui remet comme souvent le bol qui a servi au serment, on y ajoute une piochette et une natte, et l'on prononce les paroles suivantes :

Tāng nò poi blèk, poi khām, iōk monhan kō,
Si tu parles perfidement, si tu parles avec menaces, prends cette tasse
 iōk hakok kō mū tōla nō, iōk nēk kō chír mū tōla nō !
et cette natte pour l'ensevelir, prends cette piochette pour creuser ta fosse !

On accompagne le nouvel allié un bout de chemin, en jouant le chant de guerre sur les cymbales, en poussant des lamentations et lui souhaitant toutes sortes de malheurs s'il vient à trahir. Les uns lancent des flèches en criant : « Que tu meures ainsi, si tu profères quelques menaces ! » ; d'autres donnent des coups de sabre en l'air ; d'autres enfin enterrent sur le sentier des cornes de cerf, des hanes de mort, même du poison de sources, *høgang rung*, si l'on en possède. Parfois même, on y joint un *borjoi* (1), petit lézard, qui, d'après la légende, fut cause du dépeuplement de la terre par ses perfides conseils. Dès que l'amî foule du pied ces objets, on crie plus fort que jamais : « Que le chancre te dévore ! Que la lepre te mange ! Que tu meures misérable, toi et toute ta famille (2) ! »

Le grand *xəp* a lieu lorsque deux villages ennemis veulent conclure une paix durable après des années de guerre. Toutes les contestations une fois réglées d'un commun accord, on se fait une réparation mutuelle, *po'kra*. Le premier village qui offre le cochon de la paix exige le serment de tous les représentants du second. Dans ce cas, comme il est nécessaire que le *xəp* les lie tous personnellement, les choses doivent se faire plus en grand. Le rite du bol sacré se prête assez mal à un serment général : on le réserve donc aux chefs ; pour le simple peuple, on reçoit son serment à la jarre du sacrifice. Cette jarre est préparée comme il a été dit plus haut, mais avec un peu plus de solennité : c'est ainsi qu'on ramène très cérémonieusement de la forêt la racine des morts, en la portant gravement à deux, liée au milieu d'un bâton, et en pleurant sur elle comme on le fait sur un mort. On trempe aussi dans la jarre le bracelet ardent, et on y répand un peu de sang de poule mêlé à celui des chefs. Pour chacun de ceux qui viennent y boire, on surveille très attentivement le niveau du liquide afin de bien s'assurer s'il diminue : on va même jusqu'à examiner les mouvements de leur gorge pour éviter sûrement toute fraude (3).

(1) *Borjoi*, petit lézard à longue queue. Le P. GUERLACH a raconté la légende suivante dans les *Missions catholiques* du 7 octobre 1887 :

« Quelqu'un passait-il de la vie à trépas (durant l'âge d'or), on l'enterrait au pied d'un arbre appelé *long blo*, et le mort ressuscitait à l'état d'adulte. A ce compte, la terre se peupla très vite, mais tous ses habitants ne formaient qu'un seul *po'lei* ou ville, sous la présidence des Premiers Parents. Les hommes devinrent si nombreux que certain lézard, le *mu'loi*, ne pouvait plus se promener sans qu'on lui marchât sur la queue. Cela le vexait grandement ; aussi fit-il la leçon aux fossoyeurs de ce temps-là. « Pourquoi donc enterrez-vous les morts au pied du *long blo* ? Creusez la fosse au pied du *long khung*, et ils ne ressusciteront plus. Qu'ils meurent une bonne fois et que ce soit fini par là ! » On crut à la parole du lézard, et, depuis ce jour, les morts ne reviennent plus à la vie. »

(2) Voir dans les *Missions catholiques* du 26 janvier 1894 une belle description d'une de ces fêtes par le P. GUERLACH.

(3) Dans une copie manuscrite du dernier journal de route du regretté administrateur OBERD'HAL, on lit à la date du 31 mars 1904 : « ... Puis il (le Sadète) sépare définitive-

Lorsque les étrangers descendent de la maison commune, on retourne l'escalier ⁽¹⁾ sous leurs pieds, pour leur souhaiter des chutes qui les rendent infirmes à jamais, en cas de violation du pacte. On prend aussi le tube dont il a été parlé plus haut, et on en projette le moût contre les ennemis d'hier et alliés d'aujourd'hui, en faisant en sorte d'atteindre chacun d'eux. Les paroles qui accompagnent ce geste ne sont que la répétition des imprécations énumérées dans la formule du *xoi*, sacrifice. Quand tout le monde est descendu, on fait tomber un des bois du plancher du perron de la maison commune, pour leur souhaiter à tous que les bois les écrasent. Enfin on les accompagne avec le cérémonial en usage le jour du *xêp* simple : naturellement on exagère encore les choses pour la circonstance.

Le jour où les étrangers feront leur *parkra*, ou réparation, ils recommenceront pour leur compte, toutes les cérémonies que je viens de décrire ; et ce sera leur tour de rendre au centuple les imprécations qu'on leur a prodiguées.

Les devoirs mutuels qu'entraîne l'alliance du sang sont les mêmes que ceux du *krao kon bā*, alliance de père à fils, avec cette différence que l'obligation de les observer est beaucoup plus rigoureuse. Dans un sens, et à la suite des malédictions qui ont été proférées, cette obligation est même regardée comme plus stricte que dans le cas de parenté naturelle. L'affinité, ou défense de se marier, qui en découle, ne s'attache pourtant qu'à ceux qui ont pris part au *xêp* en buvant à la jarre réservée : elle ne dépasse donc pas la première génération. Les devoirs de respect, eux, passent aux petits-enfants et à leurs descendants ; ils doivent être observés tant que l'alliance contractée reste connue. Or l'oubli n'a guère lieu qu'après quatre générations. Les obligations de l'alliance de père à fils, au contraire, s'éteignent déjà avec les enfants de ceux qui l'ont contractée.

Le serment du sang impose avec une force particulière la défense de participer aux festins rituels succédant à des actes d'inimitié contre l'allié, et l'obligation de « faire mordre », *po-kāp* ⁽²⁾, lorsqu'on se trouve en présence d'un ennemi notoire de celui-ci.

Une solidarité absolue est ici de rigueur. Elle entraîne : 1^o l'obligation de prévenir l'allié lorsque l'on apprend que l'ennemi trame quelque mauvais coup contre lui ; 2^o le devoir strict d'empêcher, même par la force, que l'ennemi traverse son territoire ; 3^o le devoir non moins strict de secourir l'allié, selon ses moyens, lorsqu'il se trouve dans une conjoncture difficile.

Pour ce qui regarde les amendes, les distinctions qui ont été faites plus haut ⁽³⁾ s'appliquent aussi bien à l'échange du sang qu'à l'alliance de père à fils.

(1) L'escalier des maisons moi est constitué par une seule pièce de bois généralement ronde, dans laquelle on a taillé de simples encoches.

(2) Cf. ci-dessus, p. 15.

(3) Cf. pp. 13 et 14.

C'est ainsi que, si après le xép, le village assermenté tarde à payer la réparation à laquelle il est tenu, on pourra très bien aller lui réclamer des dommages-intérêts ; mais l'animal qui servira de *parkra* « réparation », devra être mangé en commun.

IV. — ALLIANCE DE LAIT OU *Krao kou ñ tuh*.

Cette alliance se rapproche de celle de père à fils, quant à sa conception et aux devoirs qu'elle entraîne ; mais les raisons qui incitent à la conclure sont d'un ordre tout spécial.

Il arrive souvent que des parents ont un *ai* (= mana) d'un rayonnement trop puissant, *dain ang* (1). Cette excès de force est funeste à leurs enfants, qui meurent tous en bas âge. Le sorcier est impuissant à remédier à cette situation (2). Lorsque des parents dans ce cas désirent sauver la vie d'un nouveau-né, ils n'ont guère qu'une ressource, qui est de lui donner d'autres parents. L'alliance de lait appelée *krao kou ñ tuh*, « s'appeler enfant qui a bu au sein », leur en fournit le moyen.

Quand on veut y avoir recours, la mère s'abstient de donner le sein à son enfant dès sa naissance ; elle choisit pour la remplacer une mère de famille ayant de nombreux enfants, et lui promet une jarre ou deux pour récompense. Celle-ci prend l'enfant et lui présente le sein en disant :

Bi xé kou chòp, kou ñũ boih !

Ce n'est pas votre enfant, c'est le mien !

Puis elle lui impose un nom apparenté (3), *jojoroh*, aux noms de ses enfants ou à celui de son mari. Si par exemple les premiers s'appellent Xa, Xul, Xui, Xeng, le nouveau-né pourra recevoir le nom de Xap. Si le mari s'appelle Thum, l'enfant putatif pourra être nommé Humm.

Quelques jours après cette brève cérémonie, lors de la fête des relevailles, *hlum don* (4), « fête où l'on souffle l'esprit », on tue un cochon pour remercier la mère putative. C'est elle qui tient le bébé sur ses genoux pendant le sacrifice ; c'est à elle que les parents présentent le tube pour le sacrifice, et c'est elle qui demande longue vie, habileté, activité pour son fils ou sa fille putative. En terminant son invocation, elle dira par exemple quelque chose comme ceci :

N... kò, jang gè erih, bi xé kou ñi, kou ñũ boih.

Cette N... si elle vit, ne sera plus leur enfant, ce sera ma fille à moi.

(1) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 516 sqq.

(2) et (3) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, pp. 521-522.

(4) Voir une description de la cérémonie du *hlum don* chez les Babnar dans les *Missions Catholiques*, 23 mars 1891.

Les vrais parents de leur côté formulent aussi leurs vœux, non pour leur enfant, mais pour celui qu'ils appellent simplement leur *mon* « neveu », ou leur *châu* « petit-fils », et désormais ce sera un de ces termes qu'ils emploieront toujours pour le désigner, à l'exclusion du mot *kon*.

Grâce à ce changement, l'enfant vit généralement, du moins on le prétend ; et naturellement il ne manque pas de faits particuliers que l'on cite à l'appui de la thèse. A l'avenir, le fils de lait sera considéré comme de la famille, et ses frères et sœurs putatifs devront avoir pour lui les mêmes égards que s'il était réellement leur frère selon le sang : ils devront le respecter dans leurs paroles et dans leurs actions, et ils ne pourront ni contracter mariage avec lui, ni ourdir d'intrigues contre lui, ni à plus forte raison, « goûter à sa tête », *kă go'l ga*, sans s'exposer à la malédiction des mânes des ancêtres. Cette filiation ne donne aucun droit à l'héritage. A la mort de la mère putative, il est d'usage de la remercier en lui offrant un cochon au jour de ses funérailles et au jour de l'abandon du tombeau.

Malgré cet avantage, le rôle de « mère de lait » est assez peu recherché : on dit en effet que les *toriang*⁽¹⁾, ou esprits de mort, attachés à l'enfant s'accrochent, *gam*, à la femme qui se prête à cette alliance, et amènent de nombreux décès dans sa famille.

Le rôle de nourrice étant à peu près inconnu dans le pays⁽²⁾, il n'y a guère de frères de lait proprement dits. Dans les quelques cas très rares qui pourraient se présenter, ces frères de lait seraient considérés également comme de la famille, et devraient être traités comme tels.

V. — ALLIANCE DE SYMPATHIE D'ÂMES, OU *Krao bân*.

Cette amitié toute particulière nous conduit déjà dans le domaine spirituel : elle est en effet une alliance contractée entre deux âmes, et le sacrifice qui la consacre n'en est guère que la ratification.

Comme je l'ai déjà expliqué⁽³⁾, la maladie est toujours un indice très sérieux de l'absence de l'âme. Lorsqu'un enfant pleure toutes les nuits, et que la fièvre le prend, soit à l'heure du lever de la lune, soit à celle de son coucher, il est très probable que l'âme de l'enfant a trouvé une amie qu'elle va visiter régulièrement, et dont elle ne peut se séparer. Que, par une coïncidence singulière, un voisin vienne à rêver plusieurs nuits de suite qu'il porte ou berce

(1) Cf. *ibid.*, p. 519.

(2) Lorsqu'une mère succombe peu de jours après la naissance de l'enfant, les parents étouffent simplement ce dernier et l'enterrent dans le cercueil de la mère. On justifie cette coutume en disant que l'enfant mourrait quand même d'inanition, faute de lait. Nourrir un enfant étranger répugne aux femmes *moï* ; elles trouvent la chose trop pénible, et prétendent que leur sein ne pourrait suffire à deux enfants à la fois.

(3) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 510 spp.

cet enfant, et qu'en même temps la santé de l'enfant semble s'améliorer lorsque ce rêve disparaît, pour empirer de nouveau lorsqu'il recommence ; alors plus de doute possible : l'âme de l'enfant a une inclination pour l'âme du songeur ; c'est par elle qu'elle tient à se faire garder, *băn*.

Le moyen de rappeler l'enfant à la santé est de lui faire contracter amitié avec son gardien préféré ; on réalisera ainsi le vœu intime de son âme, et celle-ci reviendra retrouver ses parents. Cette alliance s'appelle *krao bãn* (1) « sympathie d'âmes ». Pour la sceller, le sacrifice d'une poule et d'une jarre de vin est nécessaire ; les parents d'ailleurs ne se font jamais prier pour en faire les frais. Ils passent le tube à l'ami gardien, *băn*, et c'est lui qui écrase le foie de poule en prononçant la formule du sacrifice.

lök âu voi dərđrô ır krao bãn !
 Acceptez que je sacrifie ce vin et cette poule, afin de nous appeler *bãn* !
 lãng rərbaŋ ! Ū ka káp. am pərđreu mōhol gě ! Gě
 Esprits et génies ! Buvez et mangez, donnez-moi de rendre son âme ! Qu'elle
 bōi baih pər âu iao. hlor uál pər
 ne se plaise plus auprès de moi, qu'elle revienne définitivement près de sa
 mī bā ga Hərđng rərueŋ ! Am mī
 mère et de son père. Qu'elle vive longtemps ! Donnez à sa mère et à son
 bā jãh or. jãh mǎ. dal hōđruh,
 père d'en pouti, d'en profite, jusqu'à ce que (l'enfant) soit devenu jeune
 truh trđan !
fillette ou jeune homme

Ce disant, il prend l'enfant et le remet entre les mains de sa mère. Après qu'il a bu sa mesure de vin, il attache au poignet de cette femme un fil de coton blanc non cuit, en ajoutant les paroles suivantes :

lök ào kát brai, athai mōhol uál pər mī
 Acceptez que je noue ce fil, afin que l'âme revienne près de sa mère et de
 bā. mōhol bōi ban pər âu iao !
 son père, que cette âme ne se plaise plus près de moi !

Il prend ensuite une boulette de riz, la met dans la bouche de l'enfant, puis il lui donne un léger coup de pout très amical, et se lève en disant :

Jak pər mī bā nō ! Bōi oei pər âu iao ! Kǎ
 Va-t'en près de tes parents ! Ne reste plus près de moi ! Mange les
 pret. kirtao. pər. đərbang. ka. kit
 bananes, la canne à sucre, le riz, les mets, les poissons et les grenouilles de
 mī bā nō.
tes parents.

(1) Litt. « s'appeler gardien ».

Quand il part, il reçoit une piochette pour son « baiser » *chum*.

De même que le *krao pò*, le *krao bân* demande qu'on se rende l'eau, *chal dak*. Ce jour-là, on sacrifie de nouveau, on attache un second fil au poignet de la mère, et le tuteur spécial donne un dernier coup de poing à son pupille spirituel. C'est seulement alors, dit-on, que l'âme de l'enfant se détache définitivement.

Si cependant la fièvre ne disparaît pas, c'est que l'âme de l'enfant s'est trouvé un autre « ami gardien » ; alors tout est à recommencer. Pour enrayer le mal, il est parfois nécessaire de renouveler la cérémonie avec cinq ou six personnes différentes, et encore le remède est-il loin d'être infaillible. Si l'ami de rêve se fatigue de son pupille, s'il s'impatiente de l'avoir toujours sur le dos, le prend par le bras et le dépose sur la terre (en songe évidemment), alors on aura beau faire, l'enfant mourra certainement.

Il n'est pas toujours facile de découvrir ces amis d'un ordre si spécial ; on comprend que personne ne se soucie d'avoir à faire les frais d'une poule et d'une jarre de vin. On n'arrive guère à se renseigner que par des tiers qui finissent presque toujours par découvrir le songeur ; car il est bien rare qu'on taise ses rêves à tout le monde.

Après la cérémonie, le gardien et son pupille s'appellent tous deux *bân*, et chacun accolera toujours ce qualificatif au nom de l'autre, chaque fois qu'il aura l'occasion de le prononcer. Les parents appelleront cet ami *bân* de leur enfant, et un lien spécial les unira tous entre eux, les obligeant à l'observation mutuelle de tous les devoirs d'une parenté réelle, tels qu'ils ont été décrits à propos de l'alliance de père à fils. Les violer serait s'exposer à la mort à bref délai. Ces devoirs, en effet, c'est l'âme qui les a acceptés en jurant fidélité à son *bân* ; or, renier les engagements de cette compagne de notre vie, c'est infailliblement entrer en conflit avec elle, la chasser.

L'étude de ces cinq formes d'alliance fait apparaître clairement les caractères généraux de toutes les amitiés que les Rongao peuvent contracter dans l'ordre social visible. Toutes ont un but d'utilité privée ; toutes se scellent par un sacrifice ; toutes se traduisent par l'échange d'un cadeau appelé « baiser » ; toutes créent une vraie parenté avec l'allié et sa famille, et toutes entraînent certains devoirs réciproques qu'on est tenu d'observer sous peine de châtements graves. Les principaux de ces devoirs sont : la fidélité à l'alliance et la défense de participer à tout acte réputé malveillant envers son allié. Parmi les actes d'inimitié défendus, un des plus strictement prohibés est la participation aux festins sacrés où l'allié est en quelque sorte mangé symboliquement. Nous allons retrouver tous ces caractères parfaitement conservés dans les alliances que les Mof concluent avec les esprits.

SECONDE PARTIE.

ALLIANCES AVEC LES ESPRITS.

I. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE CES ALLIANCES.

Si au cours de son pèlerinage terrestre, l'âme du Rongao est capable de contracter certaines amitiés avec d'autres âmes, rien d'étonnant qu'elle puisse aussi le faire, soit avec les grands esprits, soit avec les génies protecteurs de certaines classes d'êtres, dont ils sont comme la grande âme.

Le Rongao n'a pas de mot spécial pour désigner ce genre particulier de rapports. Dans le langage courant, il emploie simplement les termes généraux : *rak*, « garder », ou *hopu pang*, « rêver qu'on s'unit avec ». Il dira par exemple : « Je garde telle espèce d'animal ; j'ai rêvé m'unir à tel esprit. » Lorsqu'il voudra spécifier nettement l'espèce d'alliance contractée, les termes de *krao pò*, *krao kon bā*, *xép*, lui suffiront. Pour lui en effet le monde aperçu en songe a autant de réalité que celui qu'il voit à l'état de veille (1), et ce monde supérieur, *iôn tau*, lui apparaît foncièrement le même que le monde extérieur, *iôn kô*. Donc, à quoi bon différencier dans le langage des rapports, qui essentiellement ne diffèrent en rien de ceux que l'on peut entretenir avec les êtres qui nous entourent ici-bas ?

Il n'y a aucune raison de nouer des relations de sympathie d'âmes, *krao bān*, ou d'alliance de lait, *krao kon ù tuh*, avec les êtres du monde supraterrestre. Mais les contrats de simple amitié, l'alliance de père à fils et l'alliance du sang gardent leurs avantages et leur raison d'être avec ces êtres puissants, dont l'assistance pourra devenir si efficace, et il est très juste que ces pactes engagent envers eux, au moins autant qu'envers les hommes.

Les contrats que l'on noue dans le monde du rêve, admettent de très nombreuses variétés, quant aux circonstances qui les font naître. A ce point de vue, on peut dire qu'il y a autant de différence entre chacun d'eux, qu'il y en a entre chacun de nos songes. Souvent, en effet, ce sont les faits les plus bizarres qui amènent la rencontre de notre âme avec le génie. Seule donc, l'étude d'un certain nombre de cas particuliers pourra donner quelque idée de ce genre de rêves. Il est à remarquer cependant que nos imaginations nocturnes s'inspirent toutes des idées reçues et des croyances généralement adoptées. C'est ce processus général que je vais essayer de dégager ici tout de suite ; l'étude des faits particuliers en sera facilitée, et ne sera plus qu'un simple exercice d'application.

(1) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 522.

Lorsqu'à la suite d'un certain incident, notre *ai*, ou *mana*, nous aura gagné la sympathie de quelque *iāng*, voici généralement ce qui se produira. Si le *iāng* en question est un esprit séparé, on le verra apparaître en rêve sous la forme d'un jeune homme. S'il s'agit d'un génie protecteur de certaines classes d'animaux ou de plantes, il prendra d'abord l'apparence de la bête ou de l'arbre qui lui est cher, et ne se montrera qu'ensuite sous la forme de génie. On verra celui-ci monter à la maison : on l'y recevra de son mieux ; on causera ; l'étranger finira par faire des avances et par offrir de contracter amitié *krao pò*, ou alliance de père à fils, *krao kon bā* ; on lui demandera quel cadeau pourrait lui agréer ; on lui proposera soit un cochon, soit un chevreau, soit un bœuf noir ou blanc, soit même un buffle. Lorsque le *iāng* aura choisi, il énoncera les conditions de l'alliance et énumérera les châtimens dont chaque infidélité à l'amitié jurée rendra passible. Si de part et d'autre on tombe d'accord, on échangera les grandes promesses, que l'on scellera ordinairement par le serment du sang.

Avant de se retirer, l'hôte laissera toujours un présent, le *chum*, « baiser », obligatoire de tous les *krao pò* et *krao kon bān*. Ce cadeau sera le don de l'abondance, ou celui des richesses, du commerce, de la chasse, etc. Chaque don sera offert sous la forme symbolique qui lui est particulière : le don d'abondance, sous la forme d'un manche de piochette, *bèu nêk*, symbole d'un travail fécond ; le don des richesses sous celle d'unealebasse, forme que revêt l'âme des jarres dans le monde des esprits (1) ; le don du commerce sous celle d'une corde, permettant de tirer beaucoup de buffles et de bœufs, ou de morceaux de bois, rappelant ceux que tout Moï brise pour désigner chacun des objets qu'il désire, en échange de l'article qu'il vend ; le don de la chasse sera figuré par un morceau de *rojêl*, espèce de bambou à écorce très dure, dont on fait habituellement les lancettes et les lances de pièges. Le présent accepté, le génie déclinera son nom et reprendra sa forme habituelle, celle sous laquelle on devra continuer à l'honorer, puis il disparaîtra.

Voir apparaître un génie et recevoir ses propositions d'amitié n'est pas cependant toujours un signe de bonheur et de prospérité. Il peut arriver en effet que l'âme, après avoir tenté de faire alliance avec un esprit, subisse un échec, soit, par exemple, qu'elle s'arrête en route et revienne sur ses pas, soit qu'elle ne parvienne pas à atteindre le faite de la montagne ou le sommet de l'arbre où trône le génie. Il peut aussi se faire que l'âme, arrivée en présence de l'esprit, soit repoussée par le *iāng*, pris de dégoût. Ces mésaventures sont souvent le signe ou d'une mort prochaine, ou d'un autre malheur, ou d'une malchance persévérante ; j'en citerai des exemples au cours de cette étude.

Les faveurs offertes par les *iāng* exposent d'ailleurs souvent à de terribles déconvenues. Qu'on le demande plutôt aux sorciers, *bojâu* : tous vous répondront

(1) Cf. *art. cit.*, p. 523.

que leur art est un don précieux, mais que bien peu parviennent à triompher des obstacles que les esprits ont semés comme à plaisir sous les pas de ceux qui y aspirent ; et que, pour cette raison, il y a beaucoup d'appelés, mais très peu d'élus dans cette carrière. La raison profonde de cette mauvaise fortune est le défaut de sympathie entre notre *ai* et celui du *iäng* : notre *ai* n'est pas *könop* ⁽¹⁾ avec le génie, comme disent les Rongao ; ses qualités ne sont pas celles qui lui plaisent. Cette antipathie amène toujours la malédiction du *iäng*, au lieu de la bénédiction que l'on espérait.

L'alliance conclue *iön lau*, est souvent confirmée *iön kò*, c'est-à-dire d'une manière sensible, par certains faits d'ordre visible, qui se produisent peu de temps après le rêve, et qui témoignent que le génie est fidèle à ses promesses. Parfois même ce sera un acte d'ordre sensible qui provoquera l'alliance, ou révélera la sympathie de l'esprit à notre égard. C'est le cas lorsque, par exemple, on aura aidé un serpent à muer ⁽²⁾, ou bien quand on rencontrera une perruche blanche, ou une souris blanche à défenses ⁽³⁾, quand on pourra se procurer une corne de rhinocéros ⁽⁴⁾ ou des défenses d'éléphant ⁽⁵⁾, etc. Cependant, même en pareil cas, le génie fera presque toujours ses premières avances pendant un rêve, et c'est là qu'il réclamera le cadeau qu'il convoite.

Aussitôt que l'on a contracté une de ces amitiés, on doit s'acquitter au plus tôt de la promesse que l'on a faite au génie, et il est nécessaire de ratifier l'alliance *iön kò*, par un sacrifice. Dans les cas ordinaires, lorsque l'animal à offrir n'est pas spécifié, une poule peut suffire ; toutefois il est toujours bon de se montrer généreux et d'y joindre le sacrifice d'un porc. Pour l'esprit du tonnerre, l'offrande d'un bouc est toujours de rigueur.

L'alliance ainsi ratifiée, on joindra au nom de l'esprit ami, l'appellation de *pò*, ou de *bà tham*, suivant le cas, absolument comme on le fait pour les hommes. Si l'alliance remonte à plusieurs générations, le *iäng* sera appelé *bò* ⁽⁶⁾. Lors de chacun des sacrifices que l'on offrira aux esprits, jamais on n'omettra d'inviter ce protecteur particulier avec les autres génies.

Il n'est pas défendu de prononcer le nom de l'esprit allié ; mais comme pour toutes les faveurs importantes dont nous sommes avertis en rêve, il convient de ne pas parler de cette alliance à tort et à travers, de peur de la rendre vaine, *hagau* ⁽⁷⁾. Si on veut raconter le fait, il vaut mieux ne le faire que les jours où l'on aura offert un sacrifice auquel l'esprit protecteur aura été invité. Ce dernier, un peu grisé et rendu gai par le vin, prendra alors la chose

(1) Cf. *art. cit.*, p. 518. *Könop* = s'accorder.

(2) et (3) Cf. ci-après, *Alliances avec les esprits des animaux*.

(4) Cf. ci-après, *L'esprit du riz*.

(5) Cf. ci-après, *Alliances avec les esprits des animaux. L'éléphant*.

(6) *Bò* = grand-père.

(7) Cf. *art. cit.*, p. 525.

très bien. Pour pouvoir parler des alliances avec Bô Kordré ou Bô Bròk, le dieu du tonnerre, l'esprit suprême, il faudrait avoir immolé au moins un bœuf ou une chèvre.

De même que les cadeaux échangés au moment du *krao kon bā* profitent surtout directement à ceux qui les reçoivent personnellement, le don offert par l'esprit ami favorise plus particulièrement la première génération. Il y a toutefois exception pour le cas, assez fréquent d'ailleurs, où l'esprit protecteur continue d'apparaître aux générations suivantes et veut bien renouveler à celles-ci les promesses faites à l'ancêtre.

Si le génie ami est celui d'un animal, d'une plante ou d'un fruit, il y a toujours défense absolue de goûter de la chair de cet animal, ou de toucher à la plante ou au fruit en question. Cette défense s'explique simplement par les règles de tout *xêp* avec *krao pò* et *krao kon bā*. Tous les individus de l'espèce sont en effet regardés comme les petits-fils du génie, et comme participant à son âme et recevant une émanation de ses qualités ; or, toute alliance oblige non seulement envers l'individu qui en est l'objet direct, mais aussi envers toute sa famille.

Lorsqu'un animal vient à tomber dans un piège tendu par un de ses alliés, celui-ci devra délivrer la bête, si elle est encore vivante. Si elle est morte, défense absolue d'y toucher, défense même d'annoncer l'accident d'une manière bien claire, à ceux à qui cet animal est permis : ce serait les engager à venir le manger, et se rendre ainsi complice d'un acte hostile envers lui. En pareille circonstance, on se servira d'une phrase détournée, comme celle-ci : « Malheur ! Qu'ai-je donc trouvé aujourd'hui dans mon piège ? » Tous les voisins comprendront sans plus d'explications ; et quelques instants après, l'animal sera dépecé ; mais la responsabilité de son allié sera dégagée.

Quand ces accidents arrivent sans préméditation, on n'en est pas responsable. Ce qui est répréhensible, c'est surtout l'intention mauvaise, et celle-ci existe, lorsqu'un individu soumis à un interdit de ce genre, ou un membre de sa famille, *hòpuei*, c'est-à-dire formule le désir de goûter à la chair de l'animal interdit. Ces actes sont assez fréquents. On conçoit parfaitement qu'à la vue d'un beau *ropong* (1), un enfant s'écrie : « Quel beau poisson ! Que ne puis-je l'avoir ! » On conçoit aussi qu'un Moï, furieux de voir son riz abîmé par les rats, se mette à leur tendre des pièges. Ces actes sont compris sous la dénomination de *khâm glàm*, que le serment de fidélité interdit absolument (2). Pour éviter la punition qu'ils méritent, il faut faire réparation, *pòkra*, à l'animal tabou : on s'épargnera ainsi pour le moins, le sacrifice d'un porc plus tard. La formule employée dans ce cas ressemble à toutes celles en usage habituellement pour faire amende honorable aux esprits. On dira par exemple :

(1) Ann *Cá vông*.

(2) Cf. pp. 12 et 13.

Xoi lāng! lōk äü xoi dödrō klēm ir kō
Venez, esprits! Acceptez que je sacrifie ce vin et ce foie de poule pour
 pōkra lāng ... äü trō hōpuei kǎ nō! Bōi
faire réparation au génie de ... , que j'ai souhaité de manger! Ne soyez
 hul del iao! Rak rong äü lēm chāk lēm chom mar eh hōmōi!
plus en colère! Gardez-moi en bonne santé demain et après!

Le conjoint, les enfants et les petits-enfants de celui qui a fait le serment de fidélité, sont soumis à l'obligation de garder l'interdit; lorsque ces derniers se marieront, les brus et les gendres devront se regarder comme liés par les promesses de leurs beaux-parents. Dans la condition sociale présente, il est en effet inouï qu'un gendre ait osé prendre part à un festin dans lequel, suivant l'expression courante, « ses beaux-parents seraient mangés ». Au contraire, tous leurs ennemis sont devenus ses ennemis, et tous leurs amis ses amis. Or, les relations avec les esprits sont régies absolument par les mêmes lois.

Il est à remarquer cependant qu'aucune des alliances rituelles avec les hommes, pas même celle de *krào kon bǎ*, ni celle de *krào kon ü tuh*, n'astreint le fils adoptif ou le fils de lait à observer les alliances propres aux pères de leur choix, comme cela a lieu dans certains pays.

Comme d'une part, les tabous passent d'une famille à une autre par voie de génération et par voie de mariage, et comme d'autre part, les objets susceptibles de devenir tabous sont très nombreux, on se rend compte facilement comment un seul et même individu peut être soumis à plusieurs interdits de ce genre. Rien, en effet, ne lui défend de contracter successivement alliance avec plusieurs génies; de même que dans la vie sociale ordinaire, rien ne s'oppose à ce que l'on fasse amitié ou alliance de père à fils avec plusieurs personnes différentes.

Le bonheur, ou le malheur, d'avoir plusieurs patrons (cela dépend du point de vue) arrive souvent aux riches et aux heureux de ce monde. La fortune est en effet regardée comme un don des esprits. Il est donc très naturel que ceux qui en sont favorisés reportent sans cesse leur pensée vers leurs bien-faiteurs, et cet état d'esprit particulier les place dans une condition tout à fait favorable pour faire des « rêves d'or », c'est bien le cas d'employer cette expression.

Les pauvres hères, au contraire, restent persuadés que le monde des faveurs les a oubliés; ils n'ont donc aucune prétention. Ils se contentent de leur condition, et n'attendent leur vie que de leur effort personnel. En général, ils pensent peu aux *iāng*, et ceux-ci le leur rendent; ils ont peu de tabous; plusieurs même n'en ont pas du tout.

Lorsque l'alliance ne remonte pas à un certain nombre de générations, le tabou du génie protecteur est très difficile à faire disparaître. Un Rongao, assez bon catholique par ailleurs, m'avouait que jamais il n'oserait manger du rat

chuk (1), soumis qu'il était à ce tabou à la suite de son mariage. « A deux reprises, me dit-il, j'ai essayé de me soustraire à cet interdit. La première fois, mon enfant est mort la nuit suivante ; la seconde fois, ma sœur succombait le lendemain ! » Un autre, fermement convaincu de la gravité de ce genre d'obligations, avait contracté personnellement amitié avec le même animal. Il avait un gendre assez sceptique et très récalcitrant, qui ne manquait jamais de mettre à la broche l'animal interdit, quand il en avait l'occasion. « Chaque fois que mon gendre commet une de ces incartades, m'affirmait son beau-père, je ressens en tout mon corps un malaise extraordinaire et caractéristique ; je me dis alors : « C'est encore mon gendre, sans doute ! » et je le confesse aussitôt qu'il rentre de la forêt ; toujours j'ai deviné juste. Ce jeune homme est un brave garçon, mais j'en suis déjà pour plus de trente poules à la suite de ses exploits ! »

Ce qui, je crois, rend si difficile de faire disparaître ce tabou, c'est que les apparitions en rêve se renouvellent fréquemment après la conclusion de l'alliance. Plus celle-ci est récente, plus les visites amicales sont nombreuses ; et chaque fois, naturellement, l'esprit tutélaire renouvelle ses menaces aussi bien que ses promesses. Rien n'arrive à détruire l'impression que produisent ces nombreuses rencontres *iôn tau*. Lorsque l'alliance remonte à plusieurs générations, le souvenir du serment s'estompe progressivement, et l'esprit de son côté se fait plus rare. Il arrive donc pour ces relations ce qui arrive aussi pour les parentés physiques issues d'une alliance charnelle : au-delà de quatre générations, on peut de nouveau « se manger ». Si toutefois le *iāng* continuait à apparaître même après quatre générations, — chose d'ailleurs assez rare — il faudrait rester fidèle à l'interdit.

Il peut arriver que ce soit l'esprit protecteur qui rompe le premier l'alliance ; les génies eux-mêmes ont de ces fantaisies. On conçoit, en effet, qu'un tigre puisse dévorer par exemple le frère de son allié. Dans ce cas, on est en droit de poursuivre sévèrement le coupable ; encore faut-il que l'acte commis soit grave et qu'il n'ait pas été motivé par une faute de l'allié ou de la victime. Même alors, on doit se contenter de réprimer simplement le délit, sans aller plus loin, et se garder de manger le corps du coupable.

Nous avons vu comment le génie ami devient protecteur familial. Y a-t-il aussi des protecteurs collectifs de tout un clan de familles, de toute une tribu ? Une étude comparative nous montrera plus tard que le clan n'existe ni chez les Rongao, ni chez les Bahnar, ni chez les Sédang. Pour l'instant, remarquons simplement que le principe qui rend caduque toute alliance après quatre générations s'oppose absolument à la généralisation de ces relations toutes spéciales.

De ce que toute une tribu s'abstient de la chair de certains animaux, on ne peut pas conclure nécessairement qu'elle leur soit unie toute entière par

(1) Ann. con xôc.

une alliance collective ; d'autres raisons, d'autres espèces de tabous, peuvent en effet entrer en jeu. C'est ainsi que toute la tribu des Rongao, toute celle des Jarai et une petite partie de celle des Bahnar ne mangent pas du chien, parce que cette bête est regardée comme impure, *ho-lâm* ou *cho-lâm*, et que celui qui en mangerait attirerait par conséquent sur lui la malédiction des *iâng*, *xâp*. De là comme une répugnance générale pour la chair de cet animal. La même remarque est à faire en ce qui concerne les particuliers : l'interdiction de manger tel ou tel aliment peut être la conséquence soit d'une maladie, soit de certains *doih* ⁽¹⁾ qui obligent à quelques abstentions perpétuelles, bien que toujours purement personnelles.

A priori, rien ne paraît empêcher que tout *iâng*, tout animal et toute plante puisse devenir l'objet d'une alliance. En réalité, les êtres avec lesquels on noue ces relations sont en nombre assez restreint. Toutes ces amitiés sont en effet très intéressées : on ne se liera donc qu'avec les êtres spirituels de l'ordre le plus élevé, les génies des plus grands arbres et les esprits des animaux qui sont le plus redoutés ou que la croyance populaire représente comme symbolisant certaines qualités que nous possédons à un degré moindre qu'eux. Il en est de même dans la vie sociale ordinaire : on ne contracte l'alliance de père à fils que pour se donner un protecteur et un ami puissant.

Les principaux esprits avec lesquels les Rongao font alliance sont : Bò Bròk, esprit du tonnerre ; le *iâng dak*, esprit des eaux ; *lã Pôm*, la grand'mère avocate des affamés : le *iâng Xori*, esprit du riz ; les *iâng ngòk*, dieux des grandes montagnes du pays, en particulier ceux du Nang Mrai, du Kông Ngut, du Chi Hòdrông, du Chi *lã Nôm* et du Chi *Jôr*.

Les génies des animaux qui ont le plus de partisans sont : le tigre, appelé *bò kla* ou *bò môm* ; l'éléphant, *ròih* ; le chevreuil, *jil* ; le tragule, *cho'kuei* ; le paradoxure, *char* ; le rat palmiste, *prok* ; le rat de bambous, *chuk* ; le varan, *to'kot* ; le rat, *konī* ; le crapaud, *kit dròk*. Parmi les serpents, citons : le serpent ratier, *baih ro'kok*, le python, *kian*, et l'ophiophage, *prao*. Parmi les oiseaux, les plus recherchés sont : le milan, *klang* ; la poule de forêt, *ir gung* ; le perroquet, *dil*, et l'engoulevent, *băk*. Le seul poisson bien coté est le *ro-pong*, appelé en annamite *cá vông*.

Les plantes sont plus rares : il n'y a guère que le *kram*, bambou, *tre* ; le *jo'ri* ou ficus religiosa, et le *bring*, grand hopea, appelé en annamite *sao cát*. On cite aussi quelques fruits comme le *pli xuh*, le *pli halat*, le *pli hơ-nôn*.

Je passerai successivement en revue toutes ces catégories. Mieux que toutes les généralisations, quelques faits particuliers éclaireront la mentalité des Rongao sur ce sujet. Toutefois, il est difficile de comprendre les raisons

(1) Sorte de possession par un esprit. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 511.

qu'ils ont de se rendre propices tous ces génies si on n'a pas une idée précise des prérogatives de chacun d'eux. On me permettra donc de m'étendre un peu, au cours de cet exposé, sur les croyances relatives à chacun des *iāng* en question.

II. — ALLIANCES AVEC LES ESPRITS DES ÉLÉMENTS.

Le dieu du tonnerre, *Bò Bròk* ou *Bò Kòdrè*. — *Bò Bròk* est la même divinité que le *Bok Glaih* des *Bahnar*. Voici comment le P. Guerlach l'a décrit dans les *Missions Catholiques* (16 sept. 1887) :

« De tous les génies, le plus puissant et le plus terrible est sans contredit le *Bok Glaih* (Grand-Père de la foudre). Ce dieu fait tomber la pluie et engendre les orages. Comme la pluie féconde la terre, on invoque *Bok Glaih* dans tous les sacrifices que l'on fait pour les travaux des champs. C'est le dieu de la foudre ; le bruit du tonnerre est le son de sa voix. Quand il est irrité contre quelqu'un, ce terrible génie le foudroie en le frappant d'une hache de pierre. Il habite le ciel, mais il descend parfois sur la terre. Durant la saison d'hiver, le dieu dort ; c'est pourquoi l'on n'entend plus les roulements du tonnerre. *Bok Glaih* est aussi le génie de la guerre. Nos sauvages l'invoquent toujours lorsqu'ils entreprennent quelque razzia. Suivant les uns, le Grand-Père de la foudre aurait le corps d'un bouc ; suivant d'autres, il offre l'aspect d'un homme véritable, à la barbe longue et aux bras velus.

« Le dieu de la foudre vit au ciel en compagnie de *Iāng Key Dey* et des trois déesses : 1° *Iā Kou Keh* ; 2° *Iā Pèh Mòk* ou *Xòk Ir*, (ces deux noms désignent la même divinité) ; 3° *Iāng Seuri*, fille de *Iā Kou Keh*.

« La légende ne dit rien sur *Iāng Key Dey*, ni sur *Pèh Mòk*. Quant à *Iāng Seuri*, c'est la déesse protectrice des moissons. C'est elle qui veille à la conservation du riz. Je sais de plus qu'elle a le corps couvert de gale, et qu'elle aime beaucoup sa mère *Iā Kou Keh*.

« Cette dernière est d'un aspect repoussant ; son *haban*, ou cotillon, tombe en lambeaux ; la pièce de coton qui couvre ses épaules est percée de mille trous. En revanche *Iā Kou Keh* est douée d'une paire d'ailes et se montre très désireuse de manger des oiseaux rôtis. »

Dans *Rites agraires des Rongao*, p. 495, j'ai déjà dit que *Iāng Kei Dei* ou *Bok Kei Dei*, ailleurs *Koi Dori*, était la même divinité que *Bò Bròk* ou *Bok Glaih*. Cet esprit se nomme en *jarai* *O'i Dori*, et le *bahnar* en quête de mots doubles pour le beau langage, a accolé le mot *jarai* au mot *bahnar* ; cela a donné *Bok Glaih*, *Bok O'i Dori* ensuite *Bok Koi Dori*, puis *Bok Kei Dei*. Oubliant l'étymologie du mot, les *Bahnar* dans leurs légendes du *Bok Diong*, leur grand héros national, paraissent quelquefois en faire une divinité à part, supérieure au *Bok Glaih* ; mais toujours ils lui attribuent la création d'après les vers suivants sans cesse répétés :

Bok Kei Dei
pojing kheï nar,
Iă Kuh Keh
pojing teh plenh.

Bok Kei Dei
qui a créé la lune et le soleil,
Iă Kuh Keh
qui a créé la terre et le ciel.

D'autres fois on a l'inverse :

Bok Glaih pojing plenh teh,
Iă Kuh Keh pojing kheï nar.

Bok Glaih qui a créé le ciel et la terre,
Iă Kuh Keh qui a créé la lune et le soleil.

Iă Kuh Keh, (ailleurs Iă Kol Keh, ou Iă Nguh Ngeh, ou Mò Kah) est parfois regardée comme la femme du Bok Glaih ; mais le plus souvent elle est celle du Bok Kei Dei. Son nom, en admettant que Keh Kol égale Kol Keh, signifierait la Iă parfaite, la grande Iă (?). Suivant les exigences de l'assonance, on lui attribue, comme nous l'avons vu, tantôt la création de la terre et du ciel, tantôt celle de la lune et du soleil. Elle serait donc le principe femelle de la création, tandis que Bok Glaih ou Bok Kei Dei en serait le principe mâle. Les Bahnar l'invoquent dans chacun de leurs sacrifices.

Il n'en est pas de même chez les Rongao : ceux-ci, tout en reconnaissant que tout Iäng a nécessairement au moins une femme (leurs légendes en attribuent tout un harem à Bò Bròk), n'invoquent jamais que le principe mâle. La grande renommée de Iă Kuh Keh lui vient probablement, pour une bonne partie, des exigences de la poésie. Dans les *hamon* ou chants épiques du Bok Diong, il fallait un mot pour rimer avec *plenh teh* ; Iă Kuh Keh était parfait pour cet usage. Nous verrons plus loin que Iă Peh Mok ou Iă Xòk Ir, est le même personnage que Iă Pòm.

Aux notions données sur Bok Glaih ou Bò Bròk, j'ajouterai les quelques détails suivants. L'esprit de la foudre frappe souvent les arbres secs, dépouillés de leurs branches, *long arang*. D'après les Rongao, la principale raison en est que ces bois prennent sur eux les péchés et les *hòdrì*, violations de tabous, des hommes, et s'opposent, *gang*, à ce que Bò Bròk se venge sur les vrais coupables. L'esprit du tonnerre aime à revenir se poser sur les arbres qu'il a foudroyés, comme on aime à revenir sur le théâtre de ses anciens exploits. C'est pourquoi ces bois, étant en relation particulière avec le tonnerre, restent *ding*, tabous, et on n'ose pas les couper de peur d'attirer un malheur. Beaucoup de Rongao, suivant en cela l'usage jarai, ont cependant laissé de côté cet interdit ; ils coupent sans scrupule les arbres foudroyés ; ils prétendent simplement que le riz ne pousse pas sur l'endroit frappé, celui-ci restant toujours brûlant, *tũ hang*. On dit que toute personne frappée par la foudre, aperçoit ce dieu au moment où elle tombe victime de ses coups.

L'esprit du tonnerre, comme il a été dit plus haut, dort au moment de la belle saison, de novembre à mars ; il ne s'éveille qu'au moment du *kal*, c'est-à-dire lorsque le petit débroussaillage des *rây* étant terminé, on le complète

par l'abattage des grands arbres (1). Les grondements sourds qu'il fait entendre, sans pluie et sans orage, sont les grognements qu'il pousse lorsqu'il se réveille et s'étire. Lors des premiers orages, on dit qu'il sale, *jorâu*, les abatis, afin qu'ils flambent bien. Au moment où l'on brûle les *rây*, les enchevêtrements de flammes qui tourbillonnent sont un indice que l'esprit du tonnerre est venu se baigner dans la flamme du brasier. A l'époque du *jorâm*, nettoyage des abatis brûlés, qui est par excellence la saison des orages quotidiens, l'esprit de la foudre descendrait sur les grands arbres pour frapper plus facilement tous ceux dont il a à se venger. C'est là que l'aperçoivent ceux qui sont foudroyés. Durant cette saison, il est particulièrement terrible, parce qu'il commence à entrer en rut pour créer le riz au moment des semailles; il est donc plus nécessaire que jamais de bien observer tous ses tabous. Pendant les semailles, *choi*. Bok Glaih produit, *pojing*, le riz; les pluies d'orage sont son semen, et les pluies nocturnes ordinaires sans accompagnement de tonnerre, sont le lait qu'il verse au riz nouveau. Les Bahnar qui croient à la *lă Kuh Keh*, attribuent naturellement ces averses à cet esprit femelle. Les Rongao les font remonter tantôt à Bô Brôk, tantôt à la lune, *dak tuh kheï*. Après les semailles, le tonnerre s'endort pendant quelques jours, puis il se réveille de nouveau pour s'accoupler, *pojoroi*, avec les fleurs de concombres, *pia*, et celles de courges, *tôt, ho'puot*, et produire les fruits. Suit une nouvelle accalmie; au moment où le riz fleurit, Bô Brôk entre de nouveau en rut pour féconder l'épi et engendrer les grains de riz. Les petites averses qui arrivent vers la fin de la saison ou après celle-ci, ont aussi leurs buts pratiques: la première réunit entre elles les fleurs de la plante appelée *bolet*. C'est une espèce de graminée dont les fleurs sont légèrement gluantes, ce qui fait qu'elles s'enchevêtrent facilement les unes dans les autres. Les Rongao prétendent que ces plantes font amitié entre elles, et que c'est le dieu du tonnerre qui, par une pluie bienfaisante, vient les jeter dans les bras les unes des autres. La dernière averse vient féconder les fleurs du *trang* (ann. *cây lau*). Ces pluies sont connues respectivement sous le nom de *me arang bolet* et *me arang trang*. Chacune d'elles porte donc ainsi le nom de la plante que l'esprit du tonnerre vient féconder.

Autant le semen du Bô Brôk est fertilisant pour le riz, autant son urine lui est nuisible: lorsque dans un champ, sans raison apparente, le riz jaunit tout à coup par places, après avoir paru de belle venue, on dit que le Tonnerre y a uriné, *Bô Brôk nôm*.

Le Bô Brôk des Rongao est-il unique ou multiple? Interrogez les Rongao, ils vous répondront d'emblée qu'il est unique. Les légendes ayant trait à ce génie semblent pourtant devoir se rapporter à plusieurs êtres, de même type il est vrai, mais distincts comme personnages. C'est ainsi que dans une légende

(1) Cf. Rites agraires des Rongao, p. 503.

guerrière du Bok Diong, on raconte que l'oiseau Treuet enleva la femme de certain Bok Glaih, qu'on appelle Bok Glaih Adro, « Tonnerre le Veuf ». Lorsque celui-ci apprit son malheur, il fit un tel vacarme que ses parents durent le frapper pour le faire taire. Il se mit aussitôt à forger des haches pour aller foudroyer l'oiseau Treuet redevenu homme, mais il fut lui-même vaincu et tué. Il semblerait donc que, comme tous les personnages des légendes, Bok Glaih représente plutôt un type de personnages qu'un être unique.

D'autre part, la manière dont les Rongao conçoivent l'action du tonnerre dans l'orage, ne s'explique guère sans admettre la pluralité des acteurs. Quand on les presse de questions, ils sont obligés de dire que Bò Bròk a une famille, et par conséquent de nombreux fils et petits-fils.

Les Jarai ont tourné la difficulté : ils affirment qu'il n'y a qu'un seul roi de la foudre, le O'i Dòrì, mais que ce génie a toute une armée de génies inférieurs à son service. Ces génies sont connus sous le nom de Kotau Kotal, « esprits des pierres du tonnerre ». Ce sont ces esprits inférieurs qui descendent sur les arbres surveiller les actions des hommes, et vont ensuite en faire le récit à O'i Dòrì. Celui-ci donne aussitôt ses ordres, que les Kotau Kotal s'empressent d'exécuter. Entre temps O'i Dòrì ne fait que dormir ; il repose même d'un sommeil tellement profond qu'à l'heure du rapport on serait obligé de lui verser du plomb fondu dans l'oreille pour le réveiller, ce qui le fait chaque fois gémir profondément. Les éclairs de chaleur sont produits par les jeux des Kotau Kotal : ceux-ci se livrent parfois entre eux à des joutes guerrières à l'aide des énormes fusils au moyen desquels ils lancent leurs haches de silex. Les reflets de lumière sur ces armes produiraient le phénomène en question.

Le *hopu*, ou alliance en rêve avec ce *iāng*, est regardé comme une faveur exceptionnelle. Bò Bròk est en effet le plus grand des génies, le créateur et le conservateur de toutes choses. Un de ses principaux attributs est une justice distributive indéfectible : étant le père commun de tous, il doit chérir également tous ses enfants ; aussi très peu sont favorisés directement par lui. Beaucoup, dit-on, prétendent à l'amitié de cet esprit, mais la plupart s'égarent en route, et n'aboutissent à rien.

Bien que très appréciées, ces bonnes relations avec Bò Bròk ont cependant leur mauvais côté. Ceux qui en jouissent deviennent, il est vrai, très riches et très puissants ; mais on prétend qu'ils n'ont pas en général une vie bien longue, cette alliance surpassant beaucoup la potentialité de n'importe quel *mana* ou *ai* humain.

On m'a cité deux ou trois faits qui sembleraient confirmer cette thèse. Le vieux Nheo, ancien chef d'un village de la frontière Sédang, un des rares qui osât se vanter de cette alliance, se prétendait une exception. Il attribuait sa longévité à la faveur spéciale que voici. Après l'apparition du *iāng* et la cérémonie du *krao kon bǎ*, le dieu arracha trois poils de sa barbe et les planta près de la mamelle de Nheo : le premier aurait figuré la réussite dans les

opérations commerciales, le second la renommée et la valeur guerrière, et le troisième la longévité. C'est grâce à ce dernier privilège, affirmait-il, qu'il fut le dernier richard survivant de sa génération.

Ceux qui rêvent du dieu du tonnerre prétendent que celui-ci les mène sur une grand'route, d'où partent de nombreux sentiers. Chacun d'eux conduit chez un des génies qui forment comme la cour du grand roi Tonnerre. Il y a là : le génie des *hamon*, ou légendes ; le génie des *torche*, ou complaintes jarai ; le génie des *trôm*, des *cheu*, et des *honguei*, différentes espèces de chants pour les jours où l'on boit. Ceux qui s'amuse à les écouter et qui s'intéressent aux récits et aux chants des génies, reviennent avec le talent de raconter les exploits des héros, ou celui de charmer par leur belle voix. Ce don malheureusement ne rapporte guère que quelques bonnes rasades offertes à l'occasion. Plus loin, on rencontre le génie du travail ; si on sympathise avec lui et qu'on l'aide tant soit peu dans ses occupations, il vous remettra le manche de piochette symbolique, et désormais on sera sûr de ne jamais manquer de riz. Si au contraire on préfère le regarder faire, lui aussi vous regardera travailler tout seul. Plus loin encore, on peut entrer chez une brave femme occupée à nourrir des cochons ; si on a la présence d'esprit de lui donner un coup de main, elle vous fera part de ses secrets. Prenez un autre sentier, et vous arriverez chez les génies du commerce, *bordro* ; là on ne parle que de jarres, de marmites, de buffles et de bœufs, et on ne fait qu'y compter des « bois ». Si vous entrez, que vous vous mêliez à la discussion, et que vous acceptiez quelques articles à échanger, en ramassant les bois qu'on vous proposera, vous deviendrez certainement riche. Si vous n'osez accepter le marché, soyez bien certain que vous n'éviterez pas les dettes. Continuez votre promenade, et vous trouverez à quelques pas de là, la demeure du génie de la guerre ; si vous avez le don de lui plaire, il vous remettra soit une corde pour attacher vos prisonniers, soit un *homrang*, ou lance en bois ⁽¹⁾, pour tuer vos ennemis. Prenez à droite et vous aurez devant vous la case du *lâng Bôgap*, ou génie de la chasse. C'est lui que découvrit un nommé Boih de l'ancien Dak Kordung ⁽²⁾, lequel fut un des plus renommés chasseurs du pays ; il fit amitié avec lui, et reçut comme cadeau une poignée de lancettes. Son fils, nommé Dem, retrouva lui aussi le sentier qui mène chez ce génie ; mais quand il se vit en présence du *lâng*, il le trouva tellement lépreux qu'il n'osa entrer et se contenta de rester sur l'avancée de la case : c'est pourquoi il ne reçut qu'une seule lancette. Il devint également très heureux à la chasse aux pièges ; mais il lui arriva de terribles malheurs, car ses engins causèrent la mort de plusieurs personnes.

⁽¹⁾ Dans le monde des esprits, le bois est plus résistant que le meilleur acier. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 523.

⁽²⁾ Dak Kordung, ancien village rongao de la vallée du Kôla, devenu Dak Rochât.

Lorsque le dieu du tonnerre vous fait visiter les divers intendants de ses faveurs, il est bon de faire vite son choix, sous peine de s'exposer à d'étranges mésaventures. Un nommé Dun, de Hamong Kōtu, en fit l'expérience : Bò Bròk n'étant pas parvenu à le contenter, s'arracha de dépit quelques poils de barbe et les lui planta au menton : c'est ce qui le rendit si barbu.

On aime aussi à raconter l'amusant apologue suivant. Un jour Bò Bròk vit arriver chez lui un beau jeune homme à la voix très douce et à la peau très blanche, qui lui plut beaucoup. Le dieu le reçut de son mieux et lui offrit de choisir parmi tous ses dons : « Veux-tu devenir puissant et te faire craindre ? lui dit-il. Je vais te donner le courage et le pouvoir de vaincre tous tes ennemis ; partout où tu parleras, personne n'osera te résister. » — « Merci, répondit l'adolescent ; faire la guerre est trop dangereux ; je préfère autre chose. » — « Veux-tu avoir du riz en abondance dans ton grenier ? Voici un manche de piochette ; tu n'auras qu'à faire un grand champ. et je répons que ta moisson réussira chaque fois. » — « Piocher la terre, c'est bien dur ! N'y a-t-il pas autre chose de plus facile ? » — « Je vois ce qu'il te faut. Tiens, prends ces bois ; avec eux tu réussiras dans tous les échanges que tu feras, et je te promets que tu seras riche avant quelques années. » — « Être sans cesse sur les chemins pour aller réclamer des dettes ne me plaît guère ! » — « Dans ce cas, je ne vois pas que t'offrir ! Choisis toi-même. Voudrais-tu devenir chanteur par hasard ? » — « Merci. Ce que je voudrais, dit alors le jeune homme, c'est devenir riche sans rien faire. » — « Je regrette beaucoup de ne pouvoir te satisfaire, mais ici ce moyen est inconnu ; je te conseille fort d'aller chercher ailleurs » ! Là-dessus le dieu lui tourna le dos (1).

Chez les Sédang, tous les *bojâu* ou sorciers prétendent également que leur mission leur est donnée en songe par Bò Bròk, qu'ils appellent Bò Torròk. Nous verrons plus loin que les Rongao, d'accord avec une bonne partie des Jarai et des Bahnar, attribuent les pouvoirs des sorciers à d'autres *iāng*. Chez eux, seule la catégorie des *bojâu potuh kotap ir*, « sorciers faisant éclater les œufs », se réclame du dieu du tonnerre. Ces *bojâu* ont pour spécialité de découvrir les voleurs et les auteurs de maléfices ou d'empoisonnements en consultant les œufs sacrés (2). Ils ne possèdent pas de *iāng gru* ou esprit

(1) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, pp. 518 et 530.

(2) Dans *Missions Catholiques*, 19 septembre 1884, le P. GUERLACH relate la manière de procéder de ce sorcier dans un cas de maléfice, *deng*.

« Le village de Kon Kōtu compte parmi ses *tonul*, ou principaux habitants, un nommé Hlònh, dont le frère aîné tomba subitement malade, et après trois jours de souffrances, mourut dans des circonstances qui parurent très extraordinaires aux sauvages. Le cou était gonflé, le larynx obstrué et le malade ne pouvait plus respirer. C'est pour quoi toute la parenté s'écria : « Hloi est mort parce qu'on l'a *deng*. »

« La chose paraissait indubitable. Restait à connaître le coupable, Hlònh vint trouver

familier qui les aide et les inspire, et ils ne sont pas sujets aux crises hystériques. En réalité, les Rongao conviennent eux-mêmes que cette pratique a été introduite du Laos, — d'où le nom de *bojâu lao*, « sorcier laotien », qui leur est parfois donné, — et que l'art de faire éclater les œufs s'acquiert principalement par l'exercice. Cela d'ailleurs ne les empêche pas de prêter la foi la plus invincible aux dires de ces sorciers (1).

Quand on a été favorisé en rêve d'une entrevue avec l'esprit du tonnerre, dès le lendemain il faut faire le sacrifice d'un chevreau, en attendant qu'on puisse se procurer l'animal que ce dieu aura demandé comme cadeau. C'est généralement un buffle ou un bœuf noir; tous deux lui sont particulièrement chers. La formule du sacrifice ne présente rien de particulier; je la cite cependant comme exemple; toutes celles que l'on prononce à la suite d'un *horpu* avec un autre *iäng* lui ressemblent, ou plutôt n'en sont qu'un résumé.

Xoi	läng!	Iök	äü xoi	dördò pang	bubi.
Venez esprits!	Acceptez ce sacrifice	d'une jarre de vin	et d'un chevreau,		
äü	horpu	krao kon bā			mang i,
à la suite de l'alliance de père à fils	que j'ai contractée	en rêve	cette nuit,		
ing Bò Bròk!	Bò Bròk				Bò Kei Dei
avec Bò Bròk!	Que le Grand-père	Tonnerre,	que le Grand-père	Foudre	Rong
ü kã kãp!	Am	xit am juel!			
vienne boire et manger!	Qu'il rende son alliance	efficace!	Qu'il me protège		
bän,	horling roueng				lèm chäk lèm chom,
et me garde, qu'il me donne	longue et heureuse vie,	santé	bonne et prospère,		
horlup horlon!	Am	boðrong	chokong!		
qu'il me préserve de tout danger!	Qu'il m'accorde	la fortune	et les richesses!		

à Kon Xomluh un sorcier renommé pour son habileté: « Mon frère Hloi est mort; cherche qui l'a tué. »

« Mloet, (c'est le nom du sorcier), prit jour avec les habitants de Kon Körtu, puis à l'époque désignée on se réunit dans la campagne. Le sorcier lava d'abord ses œufs sacrés avec de l'eau à laquelle il mêlait le suc de plantes cueillies dans la forêt. Les Bahnar nomment ces plantes *jopel* et *hla bokông*. Cela fait, le sorcier mordit une piochette, jura qu'il procédait en tout suivant les règles de son art, sans aucune fraude, et l'opération commença.

« Hlònh se tint debout devant le *bojâu*, et lui dit: « Qui a deng mon frère aîné? Dans quel village réside le coupable? »

« Il nomma successivement plusieurs hameaux, et l'œuf se cassa au nom de Kon Tòneh. Une sourde rumeur accueillit cette révélation. Le sorcier prit un second œuf, et le tint comme le premier entre l'index et le médius de la main droite, le bras tendu horizontalement. Quand le silence fut rétabli, Hlònh questionna de nouveau: « Dans le village de Kon Tòneh, qui a deng? »

« Puis il énuméra le nom de tous les habitants. L'œuf éclata au nom de Lonh, femme de Pih. La coupable était trouvée; il fallait punir le crime. »

(1) Voir un exemple dans P. DOURISBOURG, *Les Sauvages Bahnar*, p. 202.

Am gong ching, tomam ram
 Qu'il me donne des gongs et des cymbales, des biens et des valeurs, des
 bōdrei bōdrak! Bōdro muk bat,
 toiles et des pagnes! Qu'en échangeant des articles du pays et des articles
 chi muk chi dram! Am bōr mā hon,
 étrangers, je rapporte chez moi de jolis gains! Que ma voix s'élève, que ma
 kang mā tōhleï, rōum thoi grām,
 parole tranche, qu'elle résonne comme la voix du tonnerre, qu'elle en
 monām thoi kla! Tōmoi toi, Juān
 impose comme celle du tigre! Que les étrangers et les voyageurs, les Anna-
 Lao dang, bang tōla!
 mites et les Laotiens me recherchent, qu'on ne vante que moi! Que mes
 Poi pang gau pen iōk, pōk pang gau pen tom! Chem chur chek
 paroles soient recueillies et mes avis acceptés! Que mes pourceaux gran-
 char, chem ir lek lar!
 dissent et se multiplient, que mes poules croissent et deviennent nombreuses!
 Bē jēk bē prah, am mau am phi! Bō Brōk
 Que mes champs et mes jardins se couvrent de paddy et de riz! Grand-père
 Bō Kei Dei! Iāng rōbang! Ū kā
 Tonnerre, Grand-père Foudre! Esprits et génies! Soyez les premiers à boire
 adroi dōdrō klēm bubī kō! Äü ũ hōni (!) !
 de ce vin et à goûter ce foie de chevreau! Je ne boirai qu'après vous!

L'heureux mortel qui aura été l'objet de cette distinction toute particulière sera, en raison de son serment de fidélité, tenu plus que tout autre, de garder les *hōdrī* ou tabous imposés par le dieu du tonnerre. Ces interdits se rapportent à tout ce qui est regardé comme contraire à l'ordre de choses établi par la création, dont Bō Brōk, le dieu suprême, est le gardien. Donc, défense de détourner les créatures de leur usage naturel, par exemple, d'employer au travail et au labour les buffles et les bœufs qui ont été créés uniquement pour être mangés; défense de causer avec un chien ou avec un cochon, et de leur demander, par exemple: « Où vas-tu? » Il est permis de parler avec les buffles, les bœufs, les chevaux, et tous les animaux que l'on élève au pâturage: mais le faire avec les vils animaux qui se nourrissent de nos excréments, est contraire à toutes les règles. Attacher un grelot au cou d'un chien ou d'un chat est aussi un forfait que le dieu suprême ne peut tolérer, tandis qu'il admet

(1) Quelques phrases poétiques de cette formule:

Rōum thoi grām,	Juān Lao dang,
Mōnām thoi kla,	Bang tōla,
Poi pang gau pen iōk,	Chem chur chek char,
Pōk pang gau pen tom.	Chem ir lek lar.

parfaitement qu'on en suspende un au cou des bœufs, des buffles ou des chevaux. N'allez pas non plus nouer une corde à la patte d'un chien; vous attireriez sur vous la malédiction du ciel. Mais surtout ne permettez jamais à vos enfants de s'amuser à faire un simulacre de *gàng* (1) ou poteau rituel, d'y attacher un chien, un rat ou un lézard, de jouer autour à la « ronde du buffle », en l'accompagnant des airs de circonstance, sur des bambous accordés, en guise de cymbales : vous laisseriez commettre à ces innocents un crime de lèse-majesté capable de déchaîner la foudre sur le village. Surtout qu'ils ne maltraitent pas ainsi le lézard *bor mō* et qu'ils ne le mettent jamais sur le dos de leur buffle. Ils n'ont aucune raison de toucher à ces animaux tabous, puisque Bô Brôk permet qu'on lie un fil à la patte d'un hanneton ou d'un oiseau et qu'on l'attache au poteau, pour faire autour de lui la ronde en musique. Toutes les lianes de la création pourront servir à la confection du collier par lequel un buffle sera attaché au poteau du sacrifice; seule, la liane appelée *koxi bom boi* est interdite sous peine de révolutionner tous les éléments. A l'époque du *joram* (2), on trouve dans la forêt une espèce de tubercule nommé *bôn xu xa* (3), dont on exprime l'eau après l'avoir fait cuire sous la cendre sans le laver : que personne ne s'avise de le tremper dans l'eau, ce serait attirer le tonnerre sur sa tête.

A cette classe de *hordrî* se rattachent tous les tabous de mélange. A propos de l'alliance du *krao kon bă*, j'ai déjà dit que le Tonnerre ne pouvait voir deux ennemis communier au même repas sans déchaîner sa foudre, tellement ce désordre lui paraissait grave. Pour la même raison, il ne peut voir mélanger deux aliments réputés ennemis : par exemple, la viande de rat et celle de tourterelle, le poisson appelé *ku* et les pousses de rotin, le riz et les fruits. Les abeilles et leur miel se mangent toujours seuls; on ne doit jamais servir en même temps ni poisson, ni viande. Le poisson ne souffre pas davantage le

(1) Sur le rôle du *gàng*, que quelques voyageurs appellent « poteau fétiche », cf. *Rites agraires*, p. 152.

(2) *Joram*, ramasser les bois calcinés par le feu. Cf. *Rites agraires*, p. 507.

(3) La répulsion du Tonnerre pour cette opération a fourni aux Rongao un bon moyen d'obtenir la pluie en exaspérant cet esprit. Ils plantent un simulacre de *gàng* sur le bord de la rivière; ils prennent un tubercule de *xu xa*, (*bahnar, chucha*), l'appuient sur quatre morceaux de bois en forme de pieds pour figurer un buffle, puis ils le passent dans le collier, *bia*, attaché au petit *gàng* en question; ils saisissent ensuite un tout petit poulet qu'ils attachent à califourchon sur le tubercule pour représenter son gardien. Ces préparatifs terminés, le représentant du groupe, généralement le chef du village, projette à deux mains l'eau de la rivière sur les deux victimes en appelant à grands cris la pluie. Pendant ce temps toute la population retirée un peu en arrière asperge à son tour l'officiant à qui mieux mieux. Un sacrifice à la sâla commune complète la cérémonie. Celle-ci est, paraît-il, d'une telle efficacité que l'orage éclate généralement avant qu'on soit descendu de la maison.

voisinage de la viande (1) ; aussi est-ce une chose déconcertante pour eux de nous voir frire du poisson dans de la graisse. Malgré l'habitude qu'ils commencent à en avoir, ils se demandent toujours si le ciel ne va pas tomber sur notre tête.

Ce n'est pas le lieu de m'étendre davantage sur toutes ces prescriptions : le Jupiter rôngao met ces fautes sur le même pied que d'autres désordres plus graves, tels que la bestialité, par exemple. Toutes sont regardées comme un défi au dieu créateur, et toutes attirent infailliblement les coups de sa colère sur leur auteur. Plus celui-ci sera entré dans l'amitié de ce puissant esprit, plus sévèrement il sera puni. Bò Bròk est cependant un bon père : avant de frapper, il donne ordinairement quelques avertissements : c'est une branche d'arbre qu'un coup de vent fait tomber à vos pieds, un mirador que l'orage secoue d'une manière inquiétante (2), etc. Ajoutons qu'il y a des degrés dans le châiment, comme il y en a dans la faute : ce n'est que dans le cas où celle-ci est capitale, *h drī plaih gōl*, « faute rituelle atteignant la valeur de la tête », qu'il peut y avoir mort d'homme.

Quand on a le dieu du tonnerre pour père, il est bon de lui rendre des soins tout particuliers et de lui offrir de temps à autre les sacrifices qui lui plaisent. On dit que le nommé Mau, un des anciens chefs les plus redoutés de la tribu des Sédang, avait l'habitude de lui immoler un buffle chaque année, et que cet acte de piété filiale lui a valu de ne jamais être vaincu, et de jouir d'un prestige immense dans toute la région.

L'esprit des eaux ou *lāng dak*. — Dans les croyances rôngao, le rôle de l'esprit des eaux paraît être celui d'un élément mâle procréateur (3) dans la génération des plantes que produit la terre.

Le Rôngao se représente le roi des eaux sous la figure du dragon. Nang Grai, dont il a sans cesse l'image devant les yeux, dans les nombreux dragons qui ornent les jarres chinoises si répandues dans le pays. Comme Bò Bròk,

(1) Lorsque l'orage menacé, et au moment où éclatent les premiers coups de tonnerre, il est assez amusant de voir les femmes rôngao se précipiter dans leurs maisons et jeter à terre les tubes de bambous qui ont servi à la cuisson des différents mets : il se pourrait en effet que l'un ou l'autre d'entre eux eût servi successivement à plusieurs aliments incompatibles. Vite on s'en débarrasse pour que Bò Bròk ne remarque rien lorsqu'il fera sa visite d'inspection.

(2) Quand le tonnerre fait rage et que l'on redoute la violence de l'ouragan, le moyen ordinaire de calmer l'esprit de l'orage est de planter un couteau dans le foyer ne disant :

Txū ! āū bit chang oa kō keial dah pāt !
Txū ! je plante mon couteau afin que le vent se calme !

Il paraît que le vent cède aussitôt à l'esprit du fer.

(3) Quelque chose comme le Yang des Chinois.

Nang Grai a sa cour et ses lieutenants, car les ondins sont très nombreux : chaque ruisseau, chaque gouffre du fleuve en a au moins un.

Le grand génie des eaux peut prendre toutes les formes. La légende rapporte qu'autrefois le soleil et la lune étaient deux sœurs (1). Un jour, Bia Khei, la princesse Lune, étant allée à la pêche au panier, prit un tout petit poisson appelé *ku* (2) ; elle eut pitié de lui, et résolut de l'élever. Elle le plaça donc dans un bol à riz rempli d'eau ; le lendemain il avait tellement grandi qu'il tenait toute la tasse. La princesse le changea de récipient et le mit dans une petite jarre ; le jour suivant, le *ku* merveilleux s'y trouvait déjà à l'étroit. La Bia Khei le transporta alors dans une grande marmite en cuivre. Le lendemain même prodige ! La princesse Lune ne sachant plus où le garder, le porta dans le ruisseau voisin. Le jour suivant, le ruisseau était à sec, et le poisson se débattait sur le sable. A bout de ressources, la Bia Khei l'envoya alors à la mer. L'énorme poisson s'y jeta et devint le génie de la mer ; mais avant de disparaître, il fit ses adieux à sa bienfaitrice : « Puisque tu as été bonne pour moi, lui dit-il, je ne t'oublierai jamais, et je te poursuivrai partout, ainsi que ta douce sœur la princesse Soleil ! » Le *ku* est resté fidèle à sa promesse ; c'est pour cela que très souvent encore il poursuit la lune dans le ciel, et alors il y a éclipse. L'expression populaire traduit le phénomène par *ku lön khei, ku lön mat hi*, « le *ku* avale la lune, avale le soleil » ; et l'on dit qu'il faut tirer des flèches, pousser des cris, battre le tambour et frapper les mortiers à riz pour effrayer le monstre et délivrer les deux astres. Si le *ku* les avalait définitivement, ce serait, assure-t-on, la fin du monde. Ceci est la version commune qu'on sert aux enfants et aux non-initiés. L'expression « avaler la lune ou le soleil » n'est qu'un euphémisme. La croyance réelle est plus profonde : c'est

(1) D'après les Rongao, le soleil était l'aînée et la lune la cadette. Autrefois elles s'entendirent pour changer de rôle, la princesse Soleil désirant assister aux ébats des jeunes gens et des jeunes filles se divertissant le soir, et la princesse Lune voulant présider aux travaux des champs au milieu de l'allégresse de toute la création. Mais la princesse Lune se mit à briller avec une telle ardeur que tous les enfants en moururent. Pour diminuer son éclat, les hommes couvrirent alors sa figure de cendres. Ce que voyant, leurs parents prièrent les deux sœurs de reprendre leurs anciennes fonctions, et désormais la Lune dut se contenter de briller la nuit. Lorsque son visage se voile comme d'un léger brouillard, on dit que c'est la cendre d'autrefois qui reparait. La pleine lune a lieu lorsque la princesse découvre sa figure pour se laver. Il y a premier ou deuxième quartier quand elle tourne la tête de côté, soit à droite, soit à gauche. Enfin, lorsqu'elle nous tourne le dos, c'est la nouvelle lune.

La princesse Soleil est portée tous les jours en palanquin de l'Orient à l'Occident. Mais ses porteurs sont tantôt des jeunes gens, tantôt des hommes déjà âgés. Les jeunes gens musent en route naturellement, les jours sont donc alors plus longs. Les hommes âgés au contraire ne cherchent qu'à accomplir leur tâche le plus vite possible, d'où la brièveté des jours lorsque ceux-ci sont de service.

(2) Le *ku* est le poisson à grosse tête que nous appelons chabot ou meunier.

l'esprit des eaux qui vient embrasser ces deux astres ; de son commerce avec eux, naissent les mauvaises herbes ⁽¹⁾. Les flèches que l'on lance et tout le tintamarre que l'on fait, ont pour but de faire cesser l'accouplement et d'attirer l'attention et la reconnaissance des deux déesses sur soi-même et sur ses champs. Parmi ces flèches et ces bruits, les uns arrivent jusqu'à elles, les autres se perdent en route : les premiers seuls attirent les faveurs du *iāng* délivré, et celles-ci seraient même parfois symbolisées par quelques écailles du chabot monstrueux que les flèches arrachent à sa peau et qui tombent dans les champs. Ceux qui restent indifférents à l'accouplement et ceux dont la voix n'arrive pas jusqu'à l'esprit, ne recevront que de mauvaises herbes.

Certains *bojâu*, ou sorciers, prétendent que l'inspection d'un simple verre d'eau leur permet de savoir s'il y aura éclipse ou non. L'âme de l'eau leur apparaîtrait en effet sous la forme de ce poisson, et les frémissements de sa queue seraient particuliers quand il va entrer en rut.

Dans la légende de « Dam lau jau jai » ⁽²⁾, nous voyons aussi le roi des eaux sous la forme d'un gros poisson, *ka kân*, disputer l'empire du monde au dieu du tonnerre et au tigre. À la fin, tous finissent par reconnaître que l'un est aussi nécessaire que l'autre à l'ordre qui règne sur la terre.

Les lieutenants du roi des eaux, ai-je dit, sont très nombreux : les légendes nous les montrent comme formant un monde tout spécial dont l'habitat est au fond des eaux. Ils en sortent parfois sous la forme d'un être fabuleux appelé *Nhâk*, qui lui-même s'élève des eaux sous l'apparence d'une liane dont le pied plonge dans la rivière et la tête se cache dans le feuillage des grands arbres dont elle recherche les fruits. Cette tête prend à son tour tous les aspects : c'est tantôt celui d'un singe, tantôt celui d'un oiseau, et ce qui semble une liane est simplement la queue de l'animal. Si on la tranche d'un coup de serpe, croyant avoir affaire à une liane ordinaire, il en jaillit des flots de sang qui rougissent tout le ruisseau. D'autres ondins prennent la forme d'un buffle blanc appelé *Hing*. On le voit sortir des eaux pour brouter l'herbe de la rive ; puis lorsqu'il est rassasié, il se plonge de nouveau dans son élément. Quand cet animal pâit, l'herbe qu'il a mangée repousse immédiatement derrière lui, si bien qu'il est impossible de suivre ses traces. Ce prodige tient à la vertu de sa salive : aussi celui qui rencontrerait un peu de cette bave

(1) Une autre version prétend que de son union avec la lune naissent les mauvaises herbes, mais que de son commerce avec le soleil naissent le riz et les autres céréales. J'ai préféré la première version comme cadrant mieux avec les pratiques en usage ; celles-ci sont, en effet, identiques pour les éclipses de soleil et pour celles de lune. D'autres enfin disent que de son union avec les deux astres naissent à la fois les bonnes et les mauvaises herbes, mais que si l'on laissait l'accouplement se prolonger, ces dernières surtout se multiplieraient.

(2) Cette légende paraît d'origine halang.

n'aurait qu'à s'en frotter les cheveux ou la barbe pour leur donner aussitôt une vigueur exceptionnelle ; il tiendrait le vrai remède contre la calvitie.

Quelques-uns revêtent aussi l'aspect d'un porc qu'on appelle *chur dak*, porc d'eau. On le reconnaît à cette particularité qu'il refuse toute autre nourriture que le sable. Celui qui tenterait de manger cet animal verrait la terre s'ouvrir et son village s'abîmer sous les eaux, *ro-lâm*. Les légendes fourmillent de récits de ce genre (1).

Citons enfin le *huing* et le *hopal dang*. Le *huing* n'est en réalité qu'une inoffensive cécilie. Les Moï prétendent cependant qu'il lui arrive parfois de mordre, et que dans ce cas, la mort est toujours foudroyante. La renommée du *huing* comme *iâng dak* très puissant, lui vient de ce que, paraît-il, on voit toujours l'eau sortir des trous qu'il fait en terre dans les terrains plus ou moins marécageux qu'il affectionne. Il passe en conséquence pour le créateur des sources, et en bien des régions c'est à lui que s'adressent les sacrifices annuels que l'on offre au génie de la fontaine qui alimente le village. On lui demande alors une eau abondante et saine, ne tarissant jamais et ne causant ni fièvres ni maladies.

Le *hopal dang* est, je crois, un animal purement fabuleux ; certains Moï prétendent cependant en avoir vu et mangé. Cet être étrange aurait la forme d'un cylindre, dont les dimensions atteindraient parfois celles d'un mortier à riz ; de là son nom de *hopal*, mortier. Il n'aurait en réalité qu'un seul œil énorme au milieu du front ; les deux dépressions qu'il présente de chaque côté du nez ne seraient là que pour la forme. Sa peau est tellement dure qu'il serait très difficile de l'entamer. Il ferait son séjour favori des cavités que l'eau creuse dans le roc aux abords des cascades. Cet animal est lui aussi l'objet d'une terreur superstitieuse.

Lorsqu'un homme meurt noyé, les Moï croient que ce sont ces ondins qui sont venus prendre l'âme de la victime. Beaucoup de ceux qui ont échappé à cette mort pour avoir été secourus à temps, affirment avoir aperçu les maisons des *iâng dak* sous les eaux. Le Moï ne s'explique pas du tout la mort par congestion cérébrale, surtout dans les eaux peu profondes. Pour lui l'auteur du méfait ne peut être qu'un *iâng dak*, et dans ce cas le génie le plus incriminé est le *Nhàk*, qu'on accuse presque toujours d'être venu étouffer la victime. Lorsqu'une personne se sent envahie d'un sentiment de terreur étrange en passant près d'un gouffre, *hlong*, et qu'à son arrivée chez elle, elle est prise de fièvre, c'est certainement l'esprit du gouffre qui s'est emparé de son âme : il n'y a qu'à aller immédiatement la « racheter », *hoai*.

Comme le dieu du tonnerre, le roi des eaux a horreur des monstruosité dans le cercle de ses attributions. Or il paraît que, dans le plan de la création,

(1) On en trouvera une plus loin.

le rôle du *iāng dak* est de veiller sur les basses-cours et les porcheries, de concert avec le tigre. Ces deux *iāng* ne peuvent voir ni une « poule qui ronfle », *ir hor*, ni une poule qui mange ses propres œufs, *ir juh kotap ga*, ni celle qui pond des œufs sans coquille, *ir kotap tōng pēng*, littéralement, « qui fait des œufs comme ceux des araignées », ni enfin celle qui pond des œufs d'où sortent deux poussins. Ils ont aussi horreur des porcs qui mordent leur auge avec acharnement, de ceux qui essaient de grimper à l'escalier de la maison, ainsi que des truies dont la portée ne se compose que de mâles ou de femelles, *kon chur lang*, « petits d'une seule face ». Tous ces êtres sont des monstres : il faut donc s'en débarrasser sans rémission.

Naturellement le pupille particulier d'un des esprits des eaux devra se conformer à ces tabous plus religieusement que le commun. S'il venait à les négliger, sa faute revêtirait une gravité plus grande ; le *iāng dak* ne tarderait pas à se montrer en songe avec un visage courroucé, pour faire une première remontrance, et si l'on s'obstinait à ne pas en tenir compte, une noyade dans la famille de l'infidèle viendrait bientôt lui apprendre que le roi des eaux ne badine pas en matière aussi grave.

Quand un *iāng dak* apparaît en songe, il emprunte tantôt une forme, tantôt une autre ; souvent il se présente simplement sous l'aspect d'un beau jeune homme (1). Sa spécialité est d'accorder le don de la richesse et le talent de nourrir poules et cochons avec profit.

Voici généralement en quelles occasions on le rencontre. Etant à la pêche, on voit un caillou qui vient à la surface : on le prend. Parfois ce sera un bol à riz, une petite jarre, un vieux fond de tasse tout usé par le frottement que les filets ramèneront du fond des eaux et qu'on mettra de côté. La nuit suivante, l'esprit des eaux apparaîtra, et offrira son amitié. Quelquefois l'objet qui s'est pris au filet est un caillou ordinaire dont la forme est quelque peu bizarre ; on le rejette dédaigneusement sur la rive ; mais à peine endormi, on voit apparaître un beau génie qui vous reproche doucement votre geste. « Alors tu refuses mon amitié ? etc... » Ces objets merveilleux sont aussitôt regardés comme les supports d'un ondin, *to mōng iāng dak*. Si l'esprit qui se présente n'est pas trop exigeant dans ses demandes, on acceptera l'alliance, et le lendemain on lui offrira une victime. Le sang sera recueilli pour oindre le fétiche, et on placera celui-ci dans le panier destiné aux fétiches familiaux que l'on conserve à la maison, suspendu au-dessus du foyer. Si le *iāng* réclame un cadeau ou trop élevé, ou devant être trop fréquemment renouvelé, comme il serait dangereux de contracter avec lui des engagements impossibles à tenir, on rapportera simplement le fétiche dans le fleuve. Il peut se faire que l'apparition du génie précède la trouvaille extraordinaire, mais le premier cas est le plus fréquent.

(1) Lorsqu'il apparaît sous la forme d'une jeune fille, ce serait signe de mort. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 536.

Ces fétiches des *iāng dak* sont connus sous le nom générique de *jouan* : ils préservent des noyades et des dégâts que pourraient occasionner les inondations. On les appelle aussi *iāng borgâm*, « esprits oppresseurs », car ils permettent à ceux qui subissent l'épreuve de l'eau, *mui dak*, d'en sortir toujours vainqueurs, lors même que tous les torts seraient de leur côté.

Parmi les fétiches des *iāng dak*, la cymbale *thaih* que les Bahnar appellent *cheng bōdrang*, cymbale chame, ou *cheng kur*, cymbale khmère, mérite une mention particulière.

D'après la légende, un pêcheur construisit un jour dans le fleuve un *hmar*, piège à trappe. Bien qu'il y jetât tous les soirs une bonne quantité de coïx, graine dont le poisson est très friand, jamais il ne réussissait à prendre le moindre fretin ; et cependant chaque matin il constatait que le coïx avait disparu. Un jour, le mystère s'éclaircit : l'esprit des eaux lui apparut, le remercia et lui demanda de vouloir bien fraterniser. Notre homme accepta naturellement : le génie lui dit alors d'aller examiner son *hmar* le lendemain matin, l'assurant qu'il y trouverait le premier cadeau de son amitié. Dès l'aurore, le Moï était au fleuve : la porte de son *hmar* était rabattue ; en examinant l'intérieur, il découvrit deux pièces d'un jeu de *thaih* qui s'ouvraient comme les deux coquilles d'une huître, et se refermaient en croquant les grains de coïx. Il emporta naturellement cet objet merveilleux, et le déposa chez lui : ce furent les premières cymbales de ce genre qui apparurent dans le pays. Ce fait prouve bien, ajoutent les Rongao, que les cymbales de cette espèce sont toutes filles des eaux, et que les ondins les ont fabriquées pour y établir leur demeure.

Ces cymbales rappellent un peu le *kiêng* annamite pour le renflement central, mais elles ont un rebord comme le *dông la*, et le renflement est à l'intérieur. Le jeu complet serait composé de deux pièces rentrant l'une dans l'autre ; cet assortiment est extrêmement rare ; on ne rencontre guère que des pièces séparées et encore les trouve-t-on très difficilement. Le *thaih* est surtout en honneur dans la tribu des Brau, Lové en laotien. Ceux-ci n'hésiteront pas à dépenser toute leur fortune pour acquérir une de ces pièces. Ils ont, paraît-il, la certitude que tout ce qu'ils donneront pour avoir l'honneur d'hospitaliser ce génie, leur sera rendu au centuple. Cette pièce se paie de 120 à 150 piastres dans cette tribu. Naturellement, on ne conclura le marché que si le génie manifeste en songe qu'il agrée l'alliance. L'esprit du *thaih* est un dieu jaloux : pour l'acquérir, il faut livrer absolument tout ce qu'on possède dans sa maison, jusqu'aux vieux manches de piochettes mis au rebut, jusqu'aux paniers troués et aux marmites en terre ébréchées. On doit tout lui sacrifier, sauf le balai. Si on livrait ce dernier objet, dit-on, l'esprit du *thaih* ne s'habituerait pas à la maison et n'y accorderait jamais le bien-être.

Cette cymbale est reçue à la case de celui qui l'a achetée, au son des trompes de guerre, comme étant le support d'un des esprits les plus redoutés, et là, on lui fait aussitôt une onction avec le sang du porc qui lui est sacrifié ce jour-là.

Le *thaih* ne sert qu'aux grandes circonstances : par exemple, aux jours de grands sacrifices, ou aux jours d'enterrement et d'anniversaire des notabilités du village. Après avoir fait cette acquisition en observant tous les rites, si l'on ne devient pas un Crésus en quelques années, c'est que l'on n'est pas *kənop* avec le génie ; dans ce cas il ne faudra pas hésiter à revendre cet objet ; sans cela, on finirait par se ruiner complètement.

L'esprit du riz ou *lāng Xori*. — Aux yeux du Moï Rongao essentiellement cultivateur, l'esprit du riz, *lāng Xori*, est peut-être le génie dont l'amitié est la plus appréciée, car la précieuse céréale dont il est l'âme croît toujours en abondance dans le champ de ceux qu'il chérit. En principe, il y a un *lāng Xori* mâle et un *lāng Xori* femelle pour chaque *rây* ; de là, la nécessité de préparer deux tubes lorsqu'on les invite à boire, comme au jour de l'aspersion du riz, par exemple. On prétend que les *lāng Xori* sont tous petits-fils du dieu Tonnerre, et que celui-ci leur a confié lui-même la garde de la céréale qui fait vivre les hommes. Il y aurait aussi des espèces de *lāng Xori* différentes pour chaque céréale, et ceux qui auraient reçu le riz en partage seraient les plus difficiles et les plus exigeants (1).

Très recherchée, l'alliance avec un *lāng Xori* se rencontre assez fréquemment, ce qui est naturel. Une belle nuit, et souvent à la suite d'un sacrifice, on voit apparaître un génie femelle, généralement assez laid, le corps tout couvert de gale, et la tête pleine de teigne. C'est la forme sous laquelle l'imagination populaire se figure le *lāng Xori*. Ce génie fait alliance simple ou de père à fils, *krao pò* ou *krao kon bǎ*, de la manière habituelle ; puis comme gage de son amitié, il détache ordinairement un peu de teigne de sa tête, ce que les Rongao appellent son *por kra*, « riz grillé », à cause de la ressemblance de cette croûte avec le riz un peu brûlé qui s'attache aux parois de la marmite pendant la cuisson. Le lendemain, on trouvera une pierre, soit au milieu du grenier, soit dans le mortier à piler le riz, soit dans la marmite ; et ce caillou sera regardé comme le *tomòng*, ou fétiche du *lāng Xori*. Parfois on le découvrira en plein champ, porté par deux ou trois épis réunis, à très petite distance du *bāk* (2), ou case de l'esprit.

Quelquefois aussi, un jour de sacrifice au *lāng Xori*, le jour du *hortok* (3) ou commencement de la moisson, par exemple, pendant qu'on transporte les prémices au grenier, un chien se met à japper devant un caillou du chemin ; on le chasse, il revient et recommence : on ramasse alors la pierre, et la nuit

(1) *lāng Xori* ou *lāng Hori* est aussi appelé *lāng Bòk* ou *lāng Dai* ; il est identique au *lāng Xong Xoc* des tribus Kuar et Hore de la frontière du Quảng-nam. Tous les rites agraires ont pour but le culte de cette divinité. Cf. *Rites agraires des Rongao*, BEFEO, t. IX, n^o 3 et t. X, n^o 1.

(2) Cf. *ibid.*, t. IX, p. 518.

(3) Cf. *ibid.*, t. X, p. 139.

suiivante, on apprendra en rêve que ce caillou renferme un *lāng Xorri* qui désire s'attacher à vous.

En piochant un champ, on met parfois au jour des conglomérats de petits cristaux de roche ; on les recueille avec soin ; ces pierres imitent trop bien le « riz grillé » du *lāng Xorri*, pour ne pas être la demeure de celui-ci ; et ce sera presque certainement une occasion de faire amitié, la nuit suivante, avec le génie des moissons.

Le fétiche du *lāng Xorri* ne se place jamais à la *sâtā* du village ; il se garde toujours à la maison, et on le suspend sur le foyer de la maîtresse de la maison, *kordri xēm* (1). Celle-ci en est regardée comme la prêtresse ou la gardienne constituée, et c'est elle qui l'oindra de sang dans un petit van, à chaque fête agraire un peu solennelle. Ces fétiches se transmettent de génération en génération ; on en trouve à peu près dans chaque maison, et on garde dans leur protection une confiance illimitée.

Ce *lāmông lāng Xorri* ne revêt pas nécessairement l'aspect d'un caillou : j'en ai vu qui étaient de simples cornes de cervule, *con mang*. Pour être regardés comme fétiches de ce *lāng*, il suffit qu'ils aient été trouvés sur des épis de riz, ou qu'ils vous aient été signalés par votre chien, un jour de fête agraire. Il y a des *lāng Xorri* qui aiment à s'incorporer à des objets inanimés ; mais il y en a d'autres aussi qui préfèrent s'incarner dans le corps de certains animaux, comme le rat de bambou, *chuk*, la sauterelle, *grang grai*, etc. Je traiterai de tous ces avatars dans le chapitre des alliances avec les esprits des animaux.

Les *lāng Xorri* les plus puissants, paraît-il, sont ceux qui habitent les défenses des rhinocéros, *chordo romaih*. Ces défenses sont très cotées dans le pays, non seulement à cause du prix élevé qu'en donnent les Chinois, mais parce qu'elles sont regardées comme les fétiches les plus parfaits du *lāng Xorri* : leur noyau central, prétendent les Rongao, serait même formé d'un grain de riz.

La forme particulière de la défense du rhinocéros asiatique est peut-être aussi une des causes de la vénération qui s'attache à elle : elle ressemble assez à un *līnga*, et par le fait, elle symbolise parfaitement l'esprit de fécondité dont le *lāng Xorri* est, somme toute, un des types. Le récit que me firent deux habitants de Dak Drei, qui étaient allés vendre un de ces objets à Kon Mørnei (2), n'a fait que confirmer cette manière de comprendre le culte du *chordo romaih*.

D'après eux, les hommes qui acceptent de servir d'intermédiaires pour vendre une de ces défenses, n'oseraient jamais l'introduire dans leur propre village ; ils lui construisent un petit abri spécial dans la forêt (3). Quand on transporte

(1) Cf. *ibid.*, t. X, p. 143.

(2) Village rongao de la vallée du Blah, à 3 kilomètres à l'Est de Kontum.

(3) L'entrée dans le village équivaut en effet à une promesse tacite de sacrifice : *lāng ngaih*, « l'esprit espérerait », et se voyant frustré, il ne manquerait pas de se venger. Cet acte est donc interdit sous peine de *hōnh* ou dette aux esprits.

ce précieux objet, les organes génitaux s'hypertrophient à tel point que la marche devient extrêmement pénible. Entre Dak Drei et Kon Monei, il n'y a pas plus de 25 kilomètres. Les deux hommes durent mettre deux jours pour les parcourir. Arrivés à Kon Monei, ils ne purent naturellement pas entrer immédiatement dans le village ; ils n'osèrent même pas spécifier le but de leur voyage : « Nous venons échanger une corne de bœuf », dirent-ils simplement. Bien entendu, tout le monde comprit ; on leur apporta une jarre de vin et une poule, et on leur offrit toutes sortes de mets en considération du fétiche qu'ils apportaient avec eux. Les pourparlers pour la vente furent assez laborieux : il ne s'agissait pas seulement de trouver preneur et de débattre le prix : la grosse question était d'attendre que l'esprit se manifestât à un amateur, qu'il fit ses offres d'amitié, et surtout qu'il posât clairement ses conditions : tous craignaient que le *iāng* se montrât trop exigeant. Il faut croire que tout alla à souhait, puisqu'ils tombèrent d'accord avec un nommé Dot. C'est alors seulement qu'on osa introduire le fétiche dans le village et dans la case de l'acheteur. On le reçut triomphalement au son des cymbales et des trompes de guerre ; on le rafraîchit immédiatement dans un bain de sang de porc, puis on lui immola un buffle, un bœuf, une chèvre et un cochon. Le retour des deux intermédiaires se fit très heureusement : rien ne les embarrassait plus, et ils furent chez eux en moins d'une journée.

Comme gardien du riz, *iāng Xori* a lui aussi ses nombreux *hōdrī*, actes qu'il juge incompatibles avec le respect qui lui est dû (1). Il est bien entendu que les clients favoris de ce *iāng* doivent être d'une fidélité exemplaire à tous ces tabous, sous peine de périr d'une mort presque subite, que les *Rōngao* expliqueront en disant que *iāng Xori* a étranglé le coupable : *iāng Xori it*.

On aura remarqué que, contrairement à la règle générale qui interdit de manger les êtres, animaux ou plantes, avec l'esprit desquels on a fait alliance, ceux mêmes qui sont favorisés de l'amitié de *iāng Xori* ne laissent pas de se nourrir de riz. L'explication que les *Rōngao* donnent de ce fait est à la fois simple et assez originale.

Tant que le riz est le corps du *iāng Xori*, c'est-à-dire tant qu'il est sur pied, ou qu'il survit dans le paddy non décortiqué, il est sacré. Jamais un *Rōngao*

(1) Les *iāng Xori* qui gardent les champs habitent tantôt dans le champ, tantôt dans le grenier, suivant l'époque de l'année ; et leur fonction est de veiller à l'observation de tous les tabous ayant rapport, soit à la culture du riz, soit à sa conservation dans le grenier. La plupart de ces prescriptions ont été énumérées dans l'étude sur les *Rites agraires des Rōngao* ; inutile d'y revenir.

Les *iāng Xori* qui trônent sur les *lōmōng* ont pour office de garder le riz dans les maisons, de voir si les femmes ne se taquinent pas avec leurs pilons en décortiquant le paddy, et de sévir si on s'assied sur les mortiers, si on cuit le riz avec d'autres herbes ou d'autres mets, et si on profane le don des esprits en le laissant tomber à terre par négligence.

n'osera en arracher un pied de son champ, sinon pour le rep'quer. Eclaircir les semis trop épais est interdit : ce serait tuer plusieurs plants. Une des plus sanglantes injures que l'on puisse faire à quelqu'un, c'est d'aller dans son champ, d'en arracher un pied de riz et de jeter celui-ci à l'eau. Le Rongao s'en montre aussi offensé que si on l'avait lui-même jeté à la rivière, et il tiendra à honneur de venger son lāng Xōri, soit en prenant les armes, soit en infligeant une forte amende. Couper l'extrémité des feuilles, lorsque le riz est de trop belle venue, afin qu'il fructifie davantage est une opération pratiquée couramment par les Annamites : elle paraît au Rongao une mutilation parricide. Si quelque animal domestique vient à manger un ou deux épis, on mettra son propriétaire à l'amende, ne serait-ce que pour sauver le principe, surtout si l'animal est un de ceux que ne possède pas le maître du champ, comme par exemple un cheval ou un éléphant : lāng Xōri n'y étant pas habitué a pu prendre peur ! Il faut le rappeler.

Lorsque le riz est devenu paddy et qu'on le conserve dans le grenier, une partie est destinée à la consommation, l'autre est mise à part pour la semence. C'est ici que lāng Xōri se tient habituellement comme dans ses appartements privés et c'est ici que se trouve son cœur. Voler du riz destiné à la semence est donc, indépendamment de toute autre considération, d'une gravité toute particulière. Le riz destiné à la nourriture représente plutôt comme les réserves de l'esprit, comme les puissantes mamelles par lesquelles le lāng va nourrir ses enfants. Il y reste donc une partie de lui-même, et par conséquent il est interdit de le maltraiter. Un vol dans un grenier appelle toujours une réparation ; il en est de même de l'incendie même involontaire des magasins à riz. Le paddy ne doit jamais non plus être distribué aux animaux ; et naturellement manger du riz non décortiqué, si la chose pouvait se faire, ne saurait être permis.

Pour le riz blanc, la chose est toute différente. Piler du paddy n'est autre chose qu'exprimer le lait du corps de lāng Xōri. Les coups de pilon sont comparés aux coups de tête que donne l'enfant sur le sein de sa mère pour en faire sortir le liquide nourricier. Le riz une fois pilé n'est donc plus que le *dak tuh*, lait du lāng Xōri. Or, absorber le lait de la personne alliée est plutôt une pratique conforme au sens général de l'alliance (cf. ci-dessus, p. 9). Aucune alliance, en effet, si intime soit-elle, n'approche de celle qui existe entre la mère et son enfant : or, ce lien n'est pas amoindri du fait que celui-ci se nourrit du lait de sa mère ; il n'en devient au contraire que plus fort. Plus donc le favori du lāng Xōri absorbera de ce précieux aliment, plus il en dépensera pour la cuisson du vin, plus son alliance se fortifiera. (Le riz destiné au vin est toujours pilé).

En parcourant les divers villages, il m'est arrivé souvent de vouloir acheter du paddy pour donner à mes chevaux : impossible d'en trouver lors que j'en avais divulgué la destination. Je n'avais pas plus tôt demandé du riz pilé, qu'on m'en apportait immédiatement. Le lait sert aussi bien à la nourriture des animaux qu'à celle des hommes. Il n'en reste pas moins un présent des dieux ; donc il ne faut ni le mépriser, ni le gaspiller ; de là les tabous observés pour les repas.

La déesse *Iă Pòm*. — *Iă Pòm* des Rongao est la réplique de *Iă Xo'k Ir*, « Grand'mère Plumes de poule » des Bahnar. Les légendes en font la sœur cadette d'une autre *Iă* appelée *Iă Golar*. Elle est l'héroïne de plusieurs histoires qui paraîtraient contradictoires entre elles, si on ne se rappelait que les personnages des légendes moi sont, non des individus particuliers, mais des types de personnages, et qu'on peut mettre ainsi sur leur compte les aventures les plus disparates. *Iă Pòm* est toujours représentée comme une brave vieille très charitable, n'ayant d'autre famille qu'un petit-fils très pauvre nommé *Tòhrit*, *Tòrrit*, *Hòrrit* ou *Tihòrrit*. Tantôt c'est la grand'mère, tantôt c'est le petit-fils qui est en butte aux mauvais traitements d'un gros personnage des environs, que les Rongao appellent du nom vague de *Bò Pòtau*, « le roi », et les Bahnar *Bòk Ròh*. Mais les *iăng* finissent toujours par arranger si bien les choses, qu'elles tournent à l'avantage de ces pauvres victimes et à la confusion de celui qui les opprimait. A ce titre, on pourrait dire que *Iă Pòm* et *Tòhrit* sont les héros du mythe représentant la Providence veillant sur les petits et les simples.

Iă Pòm est aussi le même type de personnage que *Iă Peh Mòk*, « Grand'mère qui pile le riz nouveau », des Bahnar, qui est la *Iă Kă Mòk* des Rongao, « la Grand'mère qui mange le riz nouveau ». (Sur le *mòk* et sa préparation, cf. *Rites agraires*, t. X, p. 138). Cette appellation lui vient d'une légende d'après laquelle certain jour *Iă Pòm* aurait défriché son champ, l'aurait brûlé, semencé et récolté le même jour, cela pour satisfaire son petit-fils qui criait famine (1). Le culte de cette divinité est intimement lié à celui du *iăng*

(1) Je reproduis ci-après la version Bahnar de ces deux légendes telle que la donne le P. GUERLACH dans *Miss Cath*, du 16 septembre 1887. Le rôle de *Iă Pòm* est ici tout entier rempli par *Tòhrit*, et celui de *Bò Bròk* par *Iă Kuh Keh*. (Sur *Iă Kuh Keh*, cf. p. 34).

« Il y a très longtemps vivaient dans le même village deux hommes très différents de caractère et bien diversement partagés sous le rapport de la fortune. *Bòk Ròh*, personnage important, très riche, mais orgueilleux, détestait les pauvres et méprisait son voisin *Hòrrit*, qui vivait au jour le jour, mais se montrait bon et compatissant envers de plus malheureux que lui. Bien souvent, il partagea sa ration de riz avec ceux que *Bòk Ròh* avait repoussés.

Un jour, le mauvais riche sacrifiait, à l'occasion des travaux des champs. Suivant la coutume, il invita les divinités à boire de son vin et à manger le foie de la victime. *Iă Kuh Keh* avait soif; elle descendit sur la terre et se dirigea vers la case de *Bòk Ròh*. Malgré ses ailes, la déesse offrait un spectacle si piteux, avec son *haban* « cotillon » déchiré, que le sauvage ne voulut pas la reconnaître pour une divinité. Au lieu donc de lui présenter ses hommages, il lui envoya une bordée d'injures et une grêle de flèches. Naturellement, les projectiles ne purent atteindre *Iă Kuh Keh*, qui s'éleva au ciel à tire-d'aile et fut consolée de sa mésaventure par les caresses de *iăng Xòri*.

Vint l'époque du riz jaunissant. *Iă Kuh Keh*, accroupie sur la voûte du ciel, vit, en se penchant vers la terre, le pauvre *Hòrrit*, qui mangeait des oiseaux rôtis. La cuisine était bonne, paraît-il, car *Hòrrit* léchait les feuilles dans lesquelles étaient enveloppés les oiseaux. La déesse envoya sa fille demander en son nom une part du festin. *iăng Xòri* descendit sur la terre pour faire la commission. Or ce jour-là même, *Bòk Ròh*

Xõri. Iâ Pòm est en effet un personnage légendaire qui aurait eu le bonheur de recevoir la visite du dieu du tonnerre et de l'àng Xõri et de les soustraire tous deux aux mauvais traitements d'un prince orgueilleux. Voici les deux légendes telles que les racontent les Rõngao.

Bò Potau était un prince riche et puissant, habitant sur les bords de la rivière Blah (1). Un jour qu'il faisait un sacrifice à Bò Bròk, il invita celui-ci, comme de juste, et il envoya ses gens l'attendre à la porte du village, en leur donnant l'ordre de tirer sur tous les étrangers qu'ils ne connaîtraient pas. Bò Bròk se présenta sous sa forme préférée, celle d'un homme au corps tout velu. Les

tuait un buffle en l'honneur de son ami, qui était venu le visiter. La petite déesse aime le vin sauvage : c'est la son moindre défaut. Charmée par la musique des tam-tam et des gongs frappés en cadence, alléchée par la viande rôtie et le vin de millet, l'àng Xõri voulut monter dans la case de Bok Rõh. Elle fut reçue comme autrefois sa mère, à coups de flèches.

« Ah ! s'écria-t-elle, c'est ainsi que tu me traites ! Je suis l'àng Xõri. Je veille à la conservation des moissons. Tu me refuses ton vin et tu me lances tes flèches ; bientôt tu sentiras le poids de ma colère ! » Cela dit, la petite déesse s'en fut trouver Hõrit. Celui-ci se montra très convenable et donna très volontiers un de ses oiseaux. Il poussa même la politesse jusqu'à offrir à l'àng Xõri une jarre de vin et une poule. Sa conduite fut bien récompensée.

La fille de Iâ Kuh Keh resta durant plusieurs mois dans la case du pauvre Hõrit, dont les affaires prospéraient en même temps que son riz venait à merveille. Pendant que l'àng Xõri jouissait de cette généreuse hospitalité, sa mère éprouva un violent désir de manger un foie de porc. Le téléphone et le télégraphe électrique n'étaient pas inventés à cette époque ; mais les génies n'ont pas besoin d'instruments pour se communiquer leurs impressions. A peine Iâ Kuh Keh éprouva-t-elle ce désir que l'àng Xõri en fut instruite.

Assise sur le plancher en lattes de bambou, elle voyait à travers les fentes un porcelet bien gras, et cette vue lui faisait venir l'eau à la bouche. Hõrit s'en aperçut et tua aussitôt le petit monsieur habillé de soies. Puis il prépara une jarre de vin et offrit le tout à la déesse en lui disant : « Tiens, mange à ta guise et envoie à ta mère ce qu'elle désire. »

l'àng Xõri ne se fit pas prier longtemps. Elle but et mangea jusqu'à satiété. Son repas terminé, elle envoya au ciel le foie de la victime et de petits morceaux de viande. Hõrit s'étonnait de l'exiguïté de ces morceaux de viande rôtie, mais la déesse donna au bon sauvage la puissance de voir ce qui se passait au ciel. Les *kõnal*, « petits morceaux », devenaient gros comme des buffles en arrivant devant Iâ Kuh Keh qui mangeait avec appétit et témoignait tout haut sa reconnaissance. Peu après, l'àng Xõri dut remonter au ciel. Avant de quitter la terre, elle instruisit Hõrit de toutes les cérémonies qu'il devait observer dans les sacrifices et lui promit que bientôt il deviendrait très riche. En effet, ses greniers regorgeaient, ses troupeaux se multipliaient et toutes ses entreprises réussissaient à merveille.

Bok Rõh au contraire, tomba dans la misère. Il fut obligé de vendre toutes ses marchandises à Hõrit, et finalement se rendit esclave, lui et toute sa famille, pour ne pas mourir de faim.

(1) Affluent du Pòkò ou haute Sè San ; c'est la rivière qui arrose toute la plaine de Kontum.

serviteurs de Bò Portau le menacèrent de leurs arbalètes : il eut beau décliner tous ses titres, personne ne le crut, et il dut fuir à travers la forêt, poursuivi par les gens du prince. Il était à bout de souffle, lorsqu'il rencontra un petit sentier qui le conduisit à la case habitée par Iă Pòm et son petit-fils Tòhrít : il les mit au courant de son aventure, et ces pauvres gens, qui ne vivaient que de tubercules trouvés dans la forêt, s'empressèrent de lui offrir l'hospitalité.

Bò Bròk leur dit d'abord qu'il mourait de soif, et exprima le désir de boire la jarre de vin qu'il voyait, disait-il, dans le *lăm* (1) à côté. Iă Pòm se récria : elle était bien trop pauvre pour avoir du vin chez elle. Mais Bò Bròk insista tellement que, pour contenter son hôte, la Pòm ordonna à Tòhrít d'aller voir dans le *lăm*. A sa grande surprise, Tòhrít découvrit une jarre de bon vin qu'il s'empressa d'apporter et d'offrir à l'étranger. « Pourquoi ne mangez-vous pas de riz ? » leur demanda celui-ci. On lui répondit que Bò Portau gardait toute la terre pour lui, et qu'il ne leur avait cédé qu'un grand rocher tout plat pour y faire leur champ. « Cela suffit, dit Bò Bròk ; couvrez de terre ce rocher et vous verrez que le riz y poussera très bien. » Iă Pòm et Tòhrít obéirent, et leur riz devint merveilleux, tandis que celui de Bò Portau sécha sur pied. Lorsque le riz fut sur le point d'entrer en épi, Bò Bròk témoigna de nouveau le désir de boire la seconde jarre qui se trouvait dans le *lăm* ; il l'avait bien méritée, dit-il. Cette fois, Iă Pòm ne se fit plus prier ; elle entra dans son compartiment réservé, y trouva encore une jarre, dont elle ne soupçonnait pas l'existence, et put ainsi satisfaire son hôte.

Tout en buvant, celui-ci lui donna ses instructions sur la manière de faire la moisson : il lui ordonna de construire un grand grenier et de tendre un fil de coton qui partirait du champ pour aboutir au grenier ; par ce moyen, inutile de porter le riz au grenier ; chaque grain suivrait de lui-même le fil en question, et arriverait tout seul à destination, comme porté par une fourmi invisible. Lorsque Bò Bròk eut bu à satiété, il déclara qu'il allait quitter ses hôtes pour remonter au ciel. A cette nouvelle, ceux-ci se mirent à pleurer et à exprimer leurs regrets de n'avoir aucune provision de bouche à lui offrir pour sa route. « Qu'à cela ne tienne ! leur dit Bò Bròk. Tuez simplement le cochon qui se trouve sous la maison, il me suffira. » Iă Pòm étant dans le plus grand dénuement, n'avait pas de quoi nourrir un cochon ; elle jeta cependant les yeux vers l'endroit indiqué, et fut toute surprise d'y apercevoir un petit goret qui n'était pas beaucoup plus gros que le poing (2). Bò Bròk accepta une cuisse de l'animal, mais ô prodige ! celle-ci fut à peine entre ses mains qu'elle atteignit les dimensions d'une cuisse

(1) *Lăm*, compartiment réservé à chaque famille dans les maisons bahuar et róngao.

(2) C'est par suite de cette croyance que, pour la fête de l'aspersion du riz, les Róngao tâchent toujours d'offrir en sacrifice au moins un petit goret, celui-ci vint-il seulement de naître. « Pourvu qu'il ait figure de porcelet, disent-ils, le dieu du ciel se tirera bien d'affaire ! »

d'éléphant (1). Bò Bròk très satisfait, témoigna toute sa reconnaissance. Il pria ses hôtes de continuer tous les ans à lui offrir du vin au moment où le riz entrerait en épis, et il leur assura que les moindres présents qu'on lui destinerait, arriveraient à lui sous une forme qui en décuplerait la valeur à ses yeux. L'année suivante, Bò Portau souffrit d'une disette terrible, et n'eut d'autre ressource que de venir acheter du riz à Iă Pòm. Suivant les recommandations de Bò Bròk, celle-ci se vengea des méfaits de Bò Portau, en ne lui cédant son riz qu'à un prix exorbitant. Pour un jeu de cymbales, elle ne lui donnait que le contenu de chacune des pièces livrées. Bò Portau fut bientôt obligé de lui céder tous ses biens, tous ses esclaves, et d'accepter lui-même d'entrer en servitude chez elle.

La seconde légende se rapporte directement à Iăng Xorri. Autrefois, dit-elle, Bò Portau « buvait » (2), pour le commencement de la moisson. En sacrifiant, il appela comme d'habitude Iăng Xorri : « Ô Iăng Xorri ! Ô Iăng Bòk ! descends boire mon vin ; je ne boirai qu'après toi ! » (3) Iăng Xorri obéit et, cette fois, descendit sous une forme visible. En route elle rencontra deux malheureux qui fouillaient la terre pour y chercher des tubercules. « On dirait que vous n'avez rien à manger ! » leur dit-elle. « Hélas ! » répondirent les deux jeunes gens. Iăng Xorri eut pitié d'eux ; elle prit quelques croûtes de la teigne (4) qui lui couvrait la tête et les déposa dans leurs mains. « Prenez ceci, leur dit-elle ; c'est du riz. Maintenant faites vite un grenier de sept travées. » Peu après, Iăng Xorri arriva chez Bò Portau : « Voici Iăng Xorri qui arrive ! s'écria Bò Portau aussitôt qu'il l'aperçut. Monte ici ! » Au cours du festin, Iăng Xorri lui posa cette question : « Dis-moi, Bò Portau ! Que préfères-tu ? Que ce soit bien chez toi, ou que ce soit bien sur ton perron ? » — « Je préfère que ce soit bien dans ma maison : on m'appelle prince (5), et jamais prince n'acceptera que ce soit bien sur son perron simplement ; il veut surtout que ce soit bien chez lui. » — « S'il en est ainsi, ce sera bien chez toi, puisque tu le désires ; mais tu souffriras d'une terrible disette ! » — « Par exemple ! est-ce que jamais portau peut connaître la disette ? Et puis, de quel droit parles-tu ainsi ? De quel droit me nargues-tu de cette façon ? Hé ! là-bas ! mes enfants ! ajouta-t-il en s'adressant à ses esclaves, vite un bâton ! et assommez-moi cette insolente ! » Les serviteurs de Bò Portau ne se le firent pas dire deux fois, et Iăng Xorri dut s'enfuir au plus vite. Par bonheur, la case de Iă Pòm se trouva

(1) Les Rongao sont persuadés que tout ce qu'ils sacrifient prend aux yeux des esprits des proportions démesurées. La suite de cette étude nous fournira encore plusieurs traces de cette croyance.

(2) Pour les Rongao ce terme signifie toujours festoyer.

(3) Formule en usage dans les sacrifices ordinaires.

(4) C'est l'origine de la croyance au *por kra* ; cf. ci-dessus, p. 49.

(5) Traduction du mot *portau* ou *portao*.

sur son chemin. « A qui cette maison ? » demanda-t-elle. « C'est à moi, répondit lă Pôm. Mais où courez-vous ainsi ? » — « Les gens du Portau sont à ma poursuite. Vite, cachez-moi ! Ils vont m'assommer ! » — « Blottissez-vous dans ma marmite ! »

A peine avait-elle dit ces mots, que les esclaves de Bô Portau arrivèrent : « lăng Xôri est-elle montée chez vous, lă Pôm ? » — « Je n'ai rien vu », répondit celle-ci. Ils eurent beau fouiller la maison, ils ne découvrirent rien. Ils s'en retournèrent. « Avez-vous pu la rejoindre ? » demanda Bô Portau. — « Non, elle a disparu près de la case de lă Pôm. » — « Cela suffit ; laissez-la tranquille. » Cette année-là, Bô Portau souffrit bientôt d'une disette extraordinaire. Pendant ce temps lă Pôm vivait dans l'abondance. lăng Xôri demeura chez elle toute l'année. lă Pôm était très habile dans l'art de mouler les marmites en terre ; chaque fois qu'elle en avait cuit une, lăng Xôri y entraît, et tous les malheureux qui achetaient ces marmites jouissaient bientôt d'une abondance continuelle. C'est ainsi que, aujourd'hui encore, tous ceux qui reçoivent en songe de lă Pôm soit une marmite, soit un mortier, soit un autre objet, sont assurés d'avoir toujours leur grenier plein, parce que lă Pôm est la grande distributrice des dons de lăng Xôri (1).

(1) La première légende dans laquelle le dieu du tonnerre joue le principal rôle est plutôt d'origine sédang, l'autre paraît plutôt jarai. On peut dire que ces deux mythes sont le fondement du culte de lăng Xôri, de Bô Brôk, de lă Pôm, et de tous les rites et sacrifices agraires ; ils ont donc une importance exceptionnelle.

D'après une croyance populaire répandue au moins chez les Rongao et les Jarai, lă Pôm habiterait maintenant dans la lune : les taches que nous apercevons sur cet astre, représentent pour eux cette déesse pilant son riz à l'ombre d'un *jerri*, « ficus religiosa ». De plus, si l'on s'en rapporte à la signification de *pôm* en rongao, ce mot indiquerait quelque chose de rond, et lă Pôm voudrait dire la déesse ronde, ce qui rappellerait la reine des nuits. En bahnar cependant ce mot signifie aussi « unique, solitaire », et ce nom conviendrait également bien à ce personnage que les légendes nous montrent toujours vivant à l'écart, avec T'ôhrit son petit-fils comme unique compagnon.

Faut-il voir dans lă Pôm la personnification de la lune, mère nourricière des moissons, par les bienfaites ondées nocturnes que les Moï lui attribuent, et qui sont regardées comme son lait : *dak tuh kheï* (voir plus haut, p. 36), et faut-il retrouver cette croyance dans le mythe de Bô Brôk ou de lăng Xôri sauvés et nourris par lă Pôm ? Rien ne permet de l'affirmer, mais rien n'oblige à le nier.

D'un côté en effet, chez les Rongao il semble bien que tout le culte rendu à la divinité soit concentré autour des phénomènes naturels qui favorisent la fécondité de la terre, et qui sont regardés comme produisant l'indispensable nourriture de l'homme et principalement le riz. Or, si l'on s'en tient au fond de la croyance populaire, les céréales naissent du commerce régulier du tonnerre avec le soleil et la lune. Lorsqu'un esprit étranger essaie d'émettre des prétentions sur ces deux astres, aussitôt l'ordre de l'univers est troublé, la terre ne produit plus que de mauvaises herbes, et si ce désordre continuait, c'en serait fait de la vie humaine ; il faut donc que tous s'unissent pour

Somme toute, lă Pòm est regardée comme une avocate très puissante disposant des faveurs de Bò Bròk et de lāng Xori ; de là la place toute spéciale qu'elle occupe dans les invocations rituelles. Les personnes qui nouent amitié avec elle sont assez nombreuses ; comme cadeau elles reçoivent généralement un mortier, une petite marmite en terre, ou un pilon. Le lendemain on retrouve toujours ces cadeaux sous forme de cailloux qui ressemblent vaguement à l'un ou à l'autre de ces objets. Ces fétiches se placent dans le même panier que ceux de lāng Xori : ils ont droit au même culte, et comme eux ils se passent de famille en famille. lă Pòm n'étant que la protectrice constituée de lāng Xori, ses tabous particuliers se confondent avec ceux de cet esprit.

On peut dire que lă Pòm est la plus populaire de tous les iāng. Les Rongao font d'elle une déesse redoutable en même temps que bienfaisante, et maintenant encore, on espère en sa venue sur la terre comme en celle d'un messie qui doit y ramener l'âge d'or. Cette attente générale fait que toutes les populations moi croient aussitôt au premier imposteur venu qui se prétend lă (!).

défendre ces deux astres et protéger ainsi l'ordre établi. Telle est la raison des pratiques en usage pendant les éclipses (voir plus haut, p. 44). Or on trouve bien des hommages rendus au tonnerre dans la personne de Bò Bròk : mais à l'encontre de certaines tribus de la frontière du Quảng-nam, chez les Rongao du moins, on ne trouve aucun sacrifice en l'honneur du soleil ni de la lune, à moins que lă Kuh Keh, mère de la lune et du soleil, ne représente ce dernier astre, et que lă Pòm ne personnifie le premier. J'avoue d'autre part n'avoir trouvé jusqu'ici aucun élément positif qui permette de présenter ce sentiment autrement que comme une simple possibilité.

(1) Le titre de lă que l'on décerne maintenant à peu près indistinctement à tous les êtres regardés comme l'incarnation d'un iāng, doit son origine au nom d'un bonze laotien révolté et resté célèbre par les combats qu'il livra et par les pèlerinages qui eurent lieu là où il dut se cacher. H. MAITRE (*Les Jungles moi*, p. 477) donne à son sujet les détails suivants.

« Vers 1820, un bonze laotien, se disant inspiré, soulève les Khas de la Se Khong, s'empare du pays, saccage Attopeu, Saravan et Bassac : toute la contrée Halang jusqu'à la moyenne Se San est à feu et à sang ; mais après quelques succès, le rebelle finalement battu vient se réfugier au pays Brao entre Se Khong et Se San, sur la montagne qui porte encore son nom. Son souvenir est demeuré vivace dans toute la région où l'on l'appelle lă Pu. (*lă* est un mot brao qui veut dire grand'mère, patriarche ; c'est un titre honorifique donné aux chefs, il remplace le titre bahnar de *iōng* et celui rongao de *kān*, mère du peuple, qui leur est donné couramment dans ces dernières tribus. *Pu* serait son nom.) Sur cette montagne devait se trouver quelque roche inaccessible qui lui servait d'abri contre ses ennemis : il les repoussait en faisant rouler sur eux pierres et rochers ; pendant longtemps, toutes les tentatives faites par les Laotiens pour s'emparer de lui, restèrent vaines : aussi la confiance qu'il inspirait aux sauvages ne fit que s'accroître ; de fort loin, l'on venait lui offrir du vin de riz et des fruits qu'il montait à l'aide d'une corde ; en échange il remettait aux Kha un peu d'eau qui, disait-il, était un infailible talisman contre la maladie et les épidémies. De retour chez eux, les pèlerins construisaient un petit pagodon et y déposaient cette eau sacrée. Cette agitation grandissante finit cependant par inquiéter les chefs laotiens, qui se décident à en finir ; une nuit, ils escaladent le rocher, s'emparent du bonze et le décapitent. »

Il y a une trentaine d'années, deux esclaves en rupture de ban, répondant aux noms de Khun et Kham, s'échappèrent du Laos et arrivèrent chez les Hamong. Ils firent aussitôt parade de leurs pouvoirs supérieurs qu'ils devaient en grande partie, disaient-ils, à la vertu de certains *bogang* ou plantes magiques dont ils disposaient. Ils pouvaient se changer en tigres, en serpents ; d'une seule parole ils transformaient en sable le riz des greniers, et ils se disaient invulnérables aux flèches et aux coups de sabre ; enfin ils prétendaient avoir des rapports quotidiens avec un esprit qu'ils nommaient Dăm Trông et qu'ils disaient leur neveu. « Si vous sortez du village de bon matin, disaient-ils, et que vous entendiez un petit enfant pleurer dans la brousse à côté de vous, ne vous en inquiétez pas : c'est Dăm Trông qui vient nous voir. » Cette association donna naissance à la raison sociale « Khun Kham Dăm Trông » (1), dont le nom revenait sans cesse dans leurs discours.

Je ne sais à la suite de quel exploit, Khun fut dénoncé à ses anciens maîtres qui vinrent le prendre. Kham resté seul, continua à se prévaloir de son puissant mana. Bientôt les villages commencèrent à venir se prosterner devant lui et lui offrir des cochons. Il allait lui-même de groupement en groupement pour recevoir les hommages de tous. Chaque individu faisant un champ à part devait lui apporter un œuf, un régime de bananes, une poule et un poisson sec, moyennant quoi, le grenier ne devait pas désemplir. Tous ceux qui le méprisaient, devaient au contraire avoir leur moisson dévorée par les rats et les sauterelles. Au début, ce fut un véritable engouement ; petit à petit on s'aperçut qu'il annonçait beaucoup de merveilles et que, en réalité, on ne voyait rien du tout. Quelques Annamites l'accablèrent à plusieurs paris qu'il perdit tous ; mais chaque fois il donnait l'oubli de tel ou tel *bogang* comme raison de son échec. Son dernier exploit manqué eut lieu au village d'un nommé Up : il y avait là une sâlâ dont l'avancée était très élevée au-dessus de la terre. Ce jour-là Kham se vanta comme d'habitude de pouvoir se transporter instantanément d'un lieu à un autre. « Tiens, lui dit quelqu'un, je ne te demande pas de te transporter à des journées d'ici. Je te demande seulement de sauter de terre sur cette avancée ; si tu y arrives, nous croirons en toi. » L'idée plut à tous les témoins, et bon gré mal gré Kham dut tenter le coup. Il eut beau recourir à tous ses gri-gris, il en fut réduit à avouer son impuissance. Du coup son prestige fut complètement ruiné ; beaucoup de ses anciens admirateurs avouèrent que c'était un imposteur, d'aucuns même tentèrent de lui faire restituer les présents qu'ils lui avaient offerts ; mais quelques-uns persistèrent à croire que sa puissance disparut simplement parce que Khun avait emporté avec lui les principaux talisman.

1. Dăm Trông, « Prince Aubergine ». Khun Kham Dăm Trông forme une association très agréables à l'oreille des Bôngao

En 1900, un Annamite de Kontum, à moitié idiot et ayant la parole difficile, se mit en tête de faire le voyage d'Attopeu. Il s'en alla mendiant son riz à chaque étape. Ses allures bizarres, son jargon presque incompréhensible et sa manie de faire le muet pendant le jour et de parler toute la nuit, attirèrent sur lui l'attention des Moï. Arrivé au village de Dak Uang (1), il rencontra un Laotien qui l'examina sérieusement et qui déclara que cet homme parlant une langue inconnue ne pouvait être qu'un *phi* descendu sur terre. Pour donner l'exemple, il se prosterna à ses pieds et se constitua son interprète. Immédiatement ce fut comme une traînée de poudre dans tout le pays ; c'était à qui lui apporterait poules et cochons. Le jour, il refusait de prendre aucune nourriture, mais il se dédommageait la nuit. On lui construisit une sâlâ particulière et on l'installa sur un trône étagé très élevé. C'est de là qu'il recevait les hommages de tous ceux qui venaient le vénérer.

Le fait suivant donnera une idée des pratiques auxquelles les Moï se livrèrent en son honneur. En passant à Polei Jar, dans la vallée du Hodrei, le Nam Sa thai des Laotiens, il avait oublié sa musette. Quand il la réclama, le village de Jar fit une fête pour honorer cette relique ; puis il demanda au village de Dak Rode Deia de servir d'intermédiaire pour son transfert à Dak Uang, et en même temps lui fit part des détails du rituel auquel il était nécessaire de se conformer. Les délégués chargés de porter le message à Dak Rode furent des gens de Kon Gung qui rentraient de P. Jar. « Vous garderez l'interdit sacré quatre jours entiers, dirent ces intermédiaires ; durant ce temps, défense d'aller puiser de l'eau, de se baigner, d'user de sel ou de piment, de poisson ou de viande, sous peine d'être changé en tigre ; défense de dormir pendant le jour pour ne pas s'exposer à une mort certaine ; défense aussi de s'asseoir sur les mortiers à riz, de crainte de famine. Aussitôt l'interdit commencé, les hommes construiront deux sâlâs : une plus grande avec perron à trois étages, et assez spacieuse pour que le lă puisse y loger lorsqu'il voyagera, une autre toute petite pour sa musette. Pendant qu'ils seront occupés à ce travail, ils ne devront ni dormir à la maison, ni avoir commerce avec leurs femmes : de peur de s'attirer la malédiction du lă ; ils devront passer la nuit par terre, au milieu de la place du village, et ne pourront se servir de leur pagne autrement que comme oreiller. Pour porter la musette, il faudra choisir un homme marié, n'ayant pas d'enfants, et durant tout le trajet de P. Jar à Dak Rode, celui-ci devra porter cette relique sur le côté gauche sans jamais la changer d'épaule ou la déposer à terre pour se reposer. Si pendant l'interdit sacré, un étranger essayait de forcer la barrière et de pénétrer dans le village, fût-il votre propre frère, il faudrait lui infliger une forte amende. » Le cérémonial était dur, mais les habitants de D.

(1) Dak Uang : village halang de la source du Dak Xir, à moitié route entre Kontum et Attopeu.

Rode consentirent quand même à s'y soumettre, dans l'espoir d'attirer la bénédiction du lā sur leurs moissons. On convint donc d'un jour, et la veille ainsi que l'avant-veille, tout le monde s'y prépara, les femmes en allant faire leur provision d'eau, et en cachant leur sel et leur piment dans la forêt, de peur d'être tentées d'y toucher, et les hommes en faisant des abatis à l'entrée du village pour indiquer qu'on allait être consigné. Dès l'ouverture des jours sacrés, on se conforma strictement au rituel prescrit et on travailla aux deux constructions. La petite case destinée à la musette fut faite en planches polies au couteau et décorée à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur de toutes sortes de figures d'animaux et d'insectes. On y dessina toutes les espèces connues, jusqu'aux cigales et aux fourmis, afin que l'esprit créateur se retrouvât au milieu de tout son monde. Tous les jours, chaque famille ayant sa marmite particulière se fit un devoir d'offrir une petite boulette de son riz à celui qui était désigné pour porter la musette et qui devait par conséquent servir de médium entre l'esprit et le village. Malgré la rigueur de la saison, tous les hommes dormirent par terre sans couverture, n'ayant d'autre moyen de se réchauffer que les feux qu'ils tinrent allumés toute la nuit. La musette fut transportée de la manière indiquée, et on la déposa dans la petite case où on lui offrit vin, bananes, cannes à sucre et autres friandises du pays. A ce moment, toutes les femmes couvrirent leurs mortiers et leur van afin d'y retenir le don du riz que l'esprit de la musette n'avait pas manqué d'y faire descendre. La première partie de la cérémonie terminée, l'individu constitué en dignité prit à deux mains le petit pagodon et son contenu, puis il le transporta solennellement un peu en dehors du village, au son des tambours, des trompettes et des cymbales, et au milieu des cris de joie des assistants. Durant toute la procession, les femmes et les enfants restés dans les maisons se tinrent prosternés à terre et les yeux fermés.

Un peu avant la clôture de l'interdit, deux étrangers, appartenant précisément au village de Kon Gung, eurent la mauvaise idée de forcer la barrière d'abatis et de pénétrer dans le village encore consigné. Ils furent entourés immédiatement, et on leur rappela la peine réservée aux violateurs de l'interdit sacré, peine dont leurs compatriotes s'étaient chargés eux-mêmes de publier la nécessité. Les malheureux eurent beau donner leur bonne foi comme excuse et dire qu'ils croyaient l'interdit clos, ils en furent pour une jarre de prix, un *kornang*, et une grosse marmite en cuivre. Le village de Kon Gung n'a pas encore bien digéré la chose ; mais pris en quelque sorte à ses propres filets et objet de la risée des voisins, il n'a jamais osé trop réclamer.

La vénération qui entourait le sorcier se justifiait par les étonnantes merveilles que lui attribuait la renommée : pour construire sa case, il n'avait eu qu'à appeler les bois de la forêt, et ceux-ci étaient arrivés d'eux-mêmes à pied d'œuvre ; il entendait à des distances phénoménales tous les propos qu'on tenait sur son compte ; il puisait de l'eau à l'aide d'un panier à coton, etc... Petit à petit, l'esprit d'indépendance profita de l'occasion : c'était l'époque où

le mouvement des « Pho mi boum » commençait sur le plateau des Boloven. On répandit le bruit que le Iă venait, lui aussi, délivrer les Moï de la domination des Français ; ordre fut donné à tous ceux qui avaient reçu des habits ou quelque autre objet de l'administration, de tout apporter au Iă. La situation devenait assez critique : le commissaire d'Atlopeu mit heureusement fin à l'agitation en ordonnant l'expulsion du pauvre fou (1). Le prestige des Français n'en était pas moins atteint dans le pays, et l'on peut dire que le meurtre du garde principal Robert (2) fut une des conséquences de cet état d'esprit.

Tous les Iă ne se rattachent pas nécessairement à Iă Pòm. Iă Pu, le plus célèbre d'entre eux, en particulier, semble bien n'avoir que des rapports très éloignés avec cette déesse. Toute incarnation d'un *iăng* est un Iă, et pour qu'un être quelconque soit regardé comme une divinité incarnée, il suffit que la voix publique lui accorde un certain renom de pouvoir extraordinaire. C'est ainsi que j'ai vu dresser des pagodons et offrir des sacrifices aux *cúp đầu* (3) ; on dit

(1) Avant qu'on reconduisit ce malheureux en Annam, l'auteur de ces notes eut la naïveté de vouloir convaincre les Moï de leur erreur. Il obtint donc de garder l'individu chez lui pendant quelques jours, et s'appliqua en toute occasion à montrer qu'on avait bien affaire à un simple d'esprit. Comme un des plus grands miracles qu'on lui attribuait était le pouvoir de puiser de l'eau avec un simple panier à claire-voie, il fit faire l'expérience devant tout le village rassemblé. « Vous voilà convaincus », dis-je alors aux gens. Tous se mirent à rire. Déjà je me félicitais du succès. Là-dessus, le chef me demanda d'aller causer avec l'innocent pour s'amuser un peu à ses dépens, me dit-il. J'eus le malheur de lui accorder cette permission, et quelques instants après, on venait m'avertir que le brave chef, qui m'avait paru si convaincu, avait simplement été lui offrir un pain de cire. Il disait que si le Iă n'avait rien puisé avec son panier, c'est que celui-ci ne voulait pas faire de miracle à mes ordres. Mes illusions commencèrent alors à tomber. Le lendemain, comme je me rendais au village voisin, je rencontrai une théorie d'une cinquantaine de personnes marchant en file indienne. Je n'y fis qu'une médiocre attention, croyant qu'ils allaient simplement régler quelque vieille histoire. A peine arrivé au village, j'appris que les voyageurs que j'avais rencontrés étaient des gens de Dak Rôde qui allaient porter leurs hommages au Iă. La chose était trop forte. Je rentrai aussitôt, et fus assez heureux pour arriver à temps. Les étrangers montèrent chez moi et me demandèrent si vraiment le Iă était aussi puissant qu'on le disait. Je me contentai de rire, fis venir l'individu devant eux et m'évertuai à leur montrer qu'il n'était qu'un fou. Mais rendu méfiant, je ne permis point qu'on le vit en particulier ; et pour en finir je m'en débarrassai dès le lendemain. Peu de temps après, j'appris que la rumeur avait circulé partout que, malgré tous mes efforts, je n'avais pu venir à bout de la toute-puissance de ce personnage. On disait que, désespéré, j'avais été jusqu'à cuire le malheureux dans une grosse marmite en cuivre, mais qu'à peine le couvercle enlevé, le Iă en était sorti plus resplendissant de santé que jamais. C'était la nouvelle de ce dernier prodige qui avait décidé les gens de Dak Rôde à faire leur voyage.

(2) Attaqué par les Sédang dans son poste de Psi et grièvement blessé, le 29 mai 1901, il mourut un mois après.

(3) Nom que portaient dans le Centre-Annam les révoltés de 1908. Cette expression signifie « tête rasée ». Leur signe distinctif était en effet d'avoir les cheveux coupés à l'euro péenne.

même que, l'année dernière (1915), les mêmes honneurs auraient été rendus aux Allemands.

Voici encore, dans cet ordre d'idées, deux autres faits plus récents qui ne se rapportent qu'indirectement à lă Pòm : ils feront toucher du doigt la crédulité des Moï ; et la multiplicité des faits de ce genre montre qu'il n'est pas nécessaire d'être grand prophète pour prédire que, si jamais une révolte éclate en pays moï, l'apparition de quelque soi-disant incarnation d'un génie n'y sera pas étrangère.

En 1910 parut dans le pays un nain nommé Ngin, qui se disait originaire de Bông Ar, village moï du versant Est de la chaîne annamitique. Ce jeune homme racontait lui-même avoir été chassé de la maison paternelle à cause de sa paresse ; depuis, il errait à l'aventure, se nourrissant des fruits de la forêt. Son ambition, prétendait-il, était de visiter tous les hommes fameux du pays. La vue de ce petit bonhomme qui raisonnait comme un vieux, et qui ne craignait ni de voyager, ni de dormir seul dans la forêt, parut bientôt extraordinaire à tout le monde. Tout de suite, on lui demanda si par hasard, il ne serait pas le lă : il eut beau protester qu'il était un simple mortel comme tout le monde, personne ne voulut le croire, et les villages halang de Dak Rôde se mirent les premiers à lui offrir poules et cochons. Comme, après tout, le métier était lucratif, le jeune homme finit presque par prendre son rôle au sérieux : il parcourut tous les villages de la région jusqu'au jour où il disparut du côté du Laos. Durant son séjour dans le pays, on publia partout qu'il ordonnait de suspendre un pendentif en forme de queue de poisson à l'extrémité d'un bambou recourbé devant les maisonnettes des champs, et d'y sacrifier une poule ; moyennant quoi, aucun des animaux de la forêt n'oserait pénétrer dans le rây. On voyait surtout en lui le fils d'un homme-tigre (1), et on l'appelait Dăm Torkot, « Prince Varan ».

Une des choses qui avait le plus contribué à la renommée de Ngin, c'est le bruit partout répandu qu'on le voyait à la fois et chez les Hôdrông et chez les Halang. Voici le fait qui sans doute avait donné naissance à cette rumeur. Pendant que le nain parcourait le pays, un fou de Dak Iô était allé chez les Hôdrông, je ne sais pour quel motif. Ceux-ci, voyant cet homme taciturne et bizarre se promenant seul dans la forêt, le prirent pour l'envoyé des dieux dont on parlait, et ils célébrèrent une fête en son honneur.

Cette année 1916, on parle aussi beaucoup d'un homme prodige. La renommée en fait un géant dont la plante du pied ne mesure pas moins d'une coudée. Il serait suivi d'un certain nombre de tigres qu'il utiliserait comme ses chiens : l'année dernière on parlait de sept ; mais cette année, les tigres s'étant par hasard multipliés dans le pays, on lui en donne cent. Il les envoie décimer les troupeaux et même attaquer les personnes qui refusent de l'honorer.

(1) Cf. plus loin.

Ce géant est regardé comme un homme d'autrefois, *monuik dun*, ayant gardé le secret du riz. Dans tout le pays, on a défriché de larges sentiers conduisant dans tous les champs, afin qu'il puisse s'y rendre facilement et y semer ses bienfaits ; et à l'entrée de chaque village, on lui a construit une case où son âme puisse se reposer au milieu des provisions de toutes sortes dont on dépose là divers échantillons. On construit d'ailleurs toujours des pagodons semblables chaque fois qu'on parle d'un *iāng* descendu sur la terre, et pour les inaugurer on immole généralement un porc, sinon un bœuf ou un buffle au *monuik ui mǎ ð*, « l'homme extraordinaire dont on parle », et on lui demande l'abondance. Celui-ci est-il un individu réel ou purement imaginaire ? Je ne saurais trop le dire. Sa renommée paraît surtout venir de la région de lang Lǎ et de Kon Tong, au Nord des Halang, et on lui prêterait même la mission de rendre l'indépendance à tous les villages moi et de les libérer du tribut.

Dans cet homme extraordinaire, cette population voit la réincarnation de Phǎ Xai, le premier chef laotien qui vint les soumettre, et dont l'histoire a été entourée par les Laotiens de toutes sortes de légendes. L'une d'elles a été rapportée par Lavallée dans *BEFEO*, octobre 1901. D'après H. Maitre, *Les Jungles moi*, p. 422, Phǎ Xai voudrait dire « sorcier, magicien ».

Les génies des montagnes et les génies de la guerre : *iāng Ngòk* et *iāng Dǎblah*. — Tous les esprits habitant les montagnes sont regardés comme des génies très puissants : ils partagent avec le dieu du tonnerre la prérogative d'être honorés comme les *iāng* de la guerre, *iāng dǎblah*. La croyance est en effet générale que les *rǎbu* ou typhons, qui se font sentir d'août à novembre, sont les effets des combats que les génies des différentes montagnes se livrent entre eux. Les nuages qui s'amoncellent dans le ciel, sont formés par les troupes des esprits qui sortent des montagnes en tel nombre que le ciel en est obscurci ; la tempête qui s'élève est produite par les mouvements désordonnés des génies durant le combat ; la pluie qui tombe à flots est formée des gouttes de sueur qui inondent leur corps ; le tonnerre enfin est la grande voix du roi du ciel qui se mêle au combat et donne ses ordres.

La légende suivante nous montrera cette croyance en action. Un jour les *iāng* du Nang Mrai organisèrent une expédition contre ceux du Kǒng Erèng et du Kǒng Ngut ⁽¹⁾. Au moment où ils traversaient les airs, un jeune homme de Polei Dǎbur ⁽²⁾ était occupé à garder le riz contre les moineaux ; il aperçut un esprit au corps tout velu qui passait un peu au-dessus de sa tête. « Où vas-tu ? » lui demanda-t-il. « Nous allons attaquer les esprits du Kǒng Erèng. En es-tu ? » — « Comment voulez-vous que je vous suive ? Je ne sais pas comme vous fendre l'espace ! » — « Qu'à cela ne tienne ; voici mon manteau ; il te

(1) Cf. ci-après p. 67.

(2) Ancien village situé dans la vallée de la haute Se San, sur Dak Dǎbur, à une vingtaine de kilomètres au Sud-Est de Kontum.

permettra de te maintenir dans les airs.» Le jeune homme ramassa le manteau et s'en revêtit : le voilà soudain devenu aussi léger que le faux coton et transporté par la tempête à la suite des *iāng*. Au moment où ceux-ci traversèrent la région du Ngòk Drang (1), les esprits de cette montagne les attaquèrent de flanc, et un violent combat s'engagea. Notre homme entendait bien les cris des combattants et le bruit des coups de sabre sur les boucliers ; mais il avait beau écarquiller les yeux, il ne distinguait pas autre chose que des monceaux de cailloux qui roulaient sur les flancs de la montagne comme entraînés par une trombe d'eau. « Frappe ! mais frappe donc ! » lui criaient les *iāng*. Ne voyant rien, il dégaina quand même, et donna un coup de sabre à tout hasard sur un rocher qui se trouvait près de lui. Le coup fut si violent que la pierre se fendit en deux. Aussitôt de partout retentit un immense cri de victoire : c'était, paraît-il, un des chefs du Ngòk Drang qui venait de succomber. Grisé par son succès, notre guerrier se mit aussitôt à ramasser et à mettre en petit tas tous les cailloux qu'il apercevait ; chaque fois c'était une série de *jorao* (2) ininterrompus, car chaque nouveau caillou ramassé représentait, paraît-il, un prisonnier. Bientôt les cailloux cessèrent de rouler.

Les esprits du Nang Mrai, fiers de leur victoire, n'allèrent pas plus loin ; mais comme ils devaient leur succès à leur allié d'occasion, ils insistèrent pour que ce dernier les suivît dans leur pays, afin de l'associer à leur *ro'lang* ou fête de la victoire. Il se laissa faire : c'est ainsi qu'il passa douze nuits au Nang Mrai. Durant cet intervalle, les esprits de la montagne furent invités à boire en divers lieux par des personnes qui leur sacrifiaient. Il les suivit naturellement : par malheur, il aimait un peu trop la liqueur sacrée, et, tandis que les esprits se contentaient de boire pendant que leurs hôtes prononçaient les formules sacrificielles, lui continuait ses libations sans scrupule, les prières une fois terminées. Les esprits finirent par le mépriser et le traitèrent de gourmand et de mal élevé. Devenu la risée de tous, il se prit à regretter sa maison, sa femme et ses enfants ; il lui sembla même entendre leurs appels désespérés. A la fin, n'en pouvant plus, il fit ses adieux aux *iāng* du Nang Mrai et leur rendit le manteau magique. Ceux-ci n'insistèrent point ; et c'est ainsi qu'il revint à son foyer. Là, il apprit que sa femme et ses enfants, dans leur désespoir, avaient fait vœux sur vœux pendant les cinq jours qu'avait duré son absence ; de là sans doute les appels qui lui avaient donné une nostalgie irrésistible (3). De son côté, il raconta ses aventures, et ce qui l'étonna le plus,

(1) Petite montagne à l'Est de P. D'urbur.

(2) Cri de victoire.

(3) Les Rongao regardent les vœux comme des promesses de récompense aux esprits, si ceux-ci s'emploient à rappeler les âmes des vivants déjà en route pour l'autre monde. Les vœux que l'on formule sur cette terre se traduisent donc dans celle des morts par des appels désespérés qui font rebrousser chemin à l'âme des malades. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 560.

c'est que douze nuits ou treize jours au séjour des esprits, ne faisaient que cinq nuits ou six jours en ce monde (1).

C'est toujours sous forme de cailloux que l'on honore les génies de la guerre. On prétend en effet, que c'est sous cet aspect qu'au cours des typhons, on voit les *iāng* tomber et rouler sur cette terre. La chute de quelque aéro-lithe est sans doute l'origine de cette croyance. Il est à remarquer en effet que tous les *iāng* affectionnent cette forme de support. Nous avons déjà vu que c'est sous l'apparence de galets que se présentent ordinairement les *iāng xori* et les *iāng dak*. Dans les légendes, quand les esprits sortent de leur monde pour prendre une forme sensible, toujours on les voit se changer en cailloux, de la même façon que les mânes des morts se changent toujours en bois pourri pour revenir dans ce monde. Ceci explique pourquoi beaucoup des rochers dont sont semées les rivières de ce pays, sont appelés *iāng* et ont les honneurs d'une légende. Si les esprits qui peuplent les montagnes sont regardés comme innombrables, cela provient, sans doute, du nombre illimité de pierres ou de rochers qu'on y rencontre.

Les cailloux fétiches des *iāng do-blah* (2) se rencontrent surtout, soit au retour d'une expédition guerrière, soit au jour du *ro-lang* ou fête de la victoire. Dans ces circonstances solennelles, on verra, par exemple, une pierre se détacher de la montagne sans cause apparente, et s'arrêter aux pieds d'un guerrier ; ou bien ce sera un chien qui se mettra à japper devant un caillou avec une insistance toute particulière. La manifestation du génie en songe et l'offre de son amitié ont lieu soit avant, soit après cette heureuse rencontre. L'esprit se présentera généralement sous la forme d'un homme robuste, à la barbe bien fournie et aux bras velus.

Les fétiches des génies de la guerre sont tous déposés à la *sàlà* commune ; et à chaque sacrifice solennel, on doit les laver dans le sang des victimes et l'eau du *hopel* et du *pak dao* (3). Les *iāng* qui les ont choisis comme supports sont regardés comme les protecteurs spéciaux de la localité. Et dans les circonstances solennelles, chaque fois qu'on célèbre un sacrifice commun au nom de tout le village, ils sont toujours invités au festin. Si le village se transporte ailleurs, on leur fait un sacrifice d'actions de grâces, et on transfère en grande pompe leurs fétiches au son des trompes de guerre, des tambours et des cymbales, et au milieu des cris de triomphe, *jo-rao*, de toute la population. Arrivé au nouvel emplacement, on leur offre un nouveau sacrifice d'impétration,

(1) Le Moï qui me conta cette légende, la commenta en disant que le héros n'était sans doute qu'un malade resté dans le délire durant cinq jours et cinq nuits et en faveur duquel ses proches avaient sacrifié bœufs et buffles. De son récit, on conclut que les journées des esprits ne concordaient pas avec celles des hommes.

(2) Génies de la guerre.

(3) Plantes sacrées dont la vertu est de rafraîchir les âmes et de les purifier de toute souillure.

afin d'obtenir leur protection pour la nouvelle localité, et, comme toujours, ce sacrifice est précédé de l'onction des fétiches dans le sang des victimes. Désormais ces bétyles passeront de génération en génération jusqu'à ce qu'un incendie vienne dévorer la case où on les garde. A la vue du danger, les esprits quittent à tout jamais leur *tomông*. Après la catastrophe, ces cailloux n'étant plus des fétiches et ayant perdu toute vertu, n'auront plus droit à aucune vénération ; ils seront rejetés comme des objets vulgaires.

Sous le nom générique de *lâng ngòk* (1), esprits des montagnes, on comprend généralement tous les génies ou esprits des bois ou des rochers qui peuplent les monts. Dans chaque massif, toute cette population obéit à un esprit principal, qui est regardé comme le génie particulier de ce massif, et qui trône à l'extrême pointe du pic le plus élevé. Ces esprits-rois sont regardés comme très puissants, et les Moi habitant dans leur voisinage ne manquent pas de les invoquer nominalement dans les prières qu'ils font lors des sacrifices un peu solennels.

Au pays rôngao, les massifs les plus importants et les plus célèbres à ce point de vue sont : le Nang Mrai, appelé aussi *lâng Mrai* ou *Mòmrai* (2) qui sépare la vallée du Dak Xir de celle du Dak Hòdrei ou Nam Sathai (3) ; le Kông Erèng qui domine les vallées du Blah et du Mông ; le Kông Ngut aux sources de l'Ayun, affluent principal du Sông Ba ; le Iă Nôm qui limite le plateau des Habàu, et le Chĩ Hòdrông (4), qui constitue le nœud orographique du pays hòdrông. Le Nang Mrai sera pour nous comme la montagne type ; c'est elle d'ailleurs qui est la plus proche de l'habitat des Rôngao. Les voisins du Kông Ngut et du Kông Erèng font jouer à ces deux montagnes le même rôle que les Rôngao au Nang Mrai : les préférences particulières sont une simple question de voisinage.

Le mont *Nang Mrai* (5). — Le *lâng* principal du Nang Mrai est un esprit terrible et jaloux : de mémoire d'homme, jamais personne n'a réussi à fouler le

(1) Montagne = *ngòk* en rôngao ; en bahnar, *kông* ; en jarai, *chĩ*.

(2) D'après H. MAITRE, *Les jungles moi* : 1480 mètres.

(3) Tous deux affluents de la rive droite de la Se San.

(4) Un des principaux affluents du Blah, prend sa source au Chĩ Hòdrông, d'où le nom de Krong Hòdrông que lui donnent les Jarai.

(5) La légende du Nang Mrai a été racontée par H. MAITRE dans *Les Jungles moi*, p. 222. « Autrefois, deux sœurs vivaient en ces parages ; l'une, ayant déjà filé son coton, l'avait mis sécher près de la véranda de la maison ; un bœuf, qui passait par là, s'approcha et le dévora ; ne trouvant plus son coton, la fille accusa sa sœur, la bia Rpang, de le lui avoir volé et elle l'accabla de reproches ; quand bia Rpang put enfin se défendre, elle dit : « Tue d'abord ce bœuf avant de m'accuser et ouvre son estomac, tu verras après. » Ainsi fut fait et le fil fut retrouvé dans la panse de l'animal. Mais bia Rpang, froissée d'avoir été faussement accusée, quitta le toit commun et partit en compagnie de sa domestique, bia Lui ; sa sœur courut après elles et les atteignit aux

sommet sur lequel il a établi son trône, autrement qu'en rêve, alors qu'on est soulevé en quelque sorte par le génie lui-même. Bien que le simple aspect de la montagne suffise à prouver la fausseté de leur assertion, tous les songeurs affirment avec unanimité que son extrême sommet est constitué par un grand lac très profond.

Même dans le monde du rêve, l'ascension de ce pic est une aventure très hasardeuse : si beaucoup la tentent, peu arrivent à la mener à bonne fin. On m'a cependant cité deux hommes qui ont eu l'heur de parvenir jusqu'au trône du *iāng* : l'un, de Hamông Kortu, reçut comme cadeau de bienvenue, un *jak*, ou panier à moissonner, symbole du don d'abondance que lui conférait le génie ; un autre, de Pơlei Kōbei (1), se vit gratifier d'une petite jarre, symbole de richesse. Tous deux jouirent de ces dons leur vie durant. A côté de ces bonnes fortunes, que de déconvenues ! Tel cet individu de P. Kōbei qui, en rêve, eut l'idée de vouloir suivre l'heureux favorisé, son compatriote, dont je viens de parler. Mais tandis que ce dernier grimpait les pentes, aussi agile que les singes de la forêt, notre téméraire se voyait sans cesse retardé par la brousse et les éboulements : il finit par perdre son guide de vue et s'égara. Après bien des péripéties, il aboutit au sommet du lang Kō (2), séjour de l'infortuné mari de la Nang Mrai, lequel n'avait pas craint de se souiller en mangeant du chien. ce qui lui avait valu de devenir lépreux et d'être mis à l'écart dans la forêt. Il se vit tout à coup au milieu d'une population très nombreuse, tout entière composée de lépreux. On le fêta, et on le reçut magnifiquement. Mais quand

environs du village actuel de P. Kray, entre P. Kēnh et P. Ku ; elle les supplia de revenir, mais en vain ; bia Rpang consentit seulement à s'arrêter une dernière journée pour dire adieu à sa sœur ; elles se séparèrent en bons termes et se partagèrent le pays. en prenant pour limite l'endroit même où elles se trouvaient ; depuis ce jour, ajoute la légende, les arbres croissent en ce lieu, inclinés soit à droite soit à gauche, suivant qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre des deux propriétaires.

La bia Rpang continua sa route vers l'Annam ; son tombeau est le Kong-Rpang. l'une des montagnes qui se trouvent à droite de la grande route actuelle de Qui-nhōn, près du col de Kon-Chorah ; la colline qui est à gauche est le tombeau de la bia Lui sa servante.

Quant à sa sœur aînée, elle repose au Mang-Nrai, ou Nang-Mrai, dont le nom signifie « Princesse au Fil » ; la grande roche lisse et brillante qui se trouve près de la cime, sur le versant Sud, et que l'on aperçoit de P. Rlung, est le séchoir (*truf*) sur lequel était tendu le fil malencontreux, objet de la dispute ; le ruisseau qui sourd au pied même de cette roche — le Ya Thong-Drang, affluent du Reey — est la fontaine de la Nang-Mrai ».

(1) Village sur le Dak Xir, au pied du Nang Mrai.

(2) D'après la légende, lang Kō, fille de Nang Mrai et épouse de Dam Hōdang, aurait un jour consenti à manger du chien, sur les instances de son mari dont la tribu mange la chair de cet animal ; mais les génies la punirent en la rendant lépreuse ; sa mère alors se sépara d'elle, et c'est pourquoi la montagne de lang Kō est maintenant séparée du Nang Mrai.

il se leva pour partir, tous voulurent le retenir. Il ne parvint à se dégager qu'en promettant de venir s'établir à son tour dans le pays. Côt exploit lui valut naturellement de devenir lépreux ; et le même accident arrive, paraît-il, assez fréquemment.

Le mont Chī Hōdrōng. — Ce sommet volcanique est regardé comme le séjour de Dam Dua : de là, le nom de Chī Dam Dua par lequel on le désigne très souvent. Dam Dua partage avec le Todam lāng In le triste honneur d'être considéré comme un des esprits de male-mort. Les nombreux coups de sabre qu'il a dû échanger à la suite de ses aventures galantes lui ont valu d'être invoqué comme un des génies de la guerre les plus puissants (1). On prétend qu'il cultive dans sa montagne une quantité de plantes qui auraient la vertu de donner le courage et le prestige. Quiconque a été favorisé de son amitié et a reçu comme cadeau une de ces plantes, est assuré de réussir dans toutes les expéditions qu'il entreprendra, peu importe que le bon droit soit pour ou contre lui. C'est sur son aide toute puissante que comptaient autrefois les Hōdrōng du voisinage pour opérer leurs razzias. Les deux histoires suivantes, que la légende a bien embellies, sont tout à fait typiques à ce point de vue.

A Pōlei Iā Iang (2) vivait autrefois un homme très riche, nommé Brānh. Comme tout bon Jarai un peu fortuné, il ne cherchait qu'à se faire valoir et à se procurer *per fas et nefas* le plus de buffles et de jarres possible. Il se fiait pour cela à l'amitié inlassable de Dam Dua qu'il voyait souvent en rêve, et à la vertu des plantes magiques que cet esprit lui avait indiquées. Avant chacune de ses rapines, il ne manquait jamais d'en mâcher une racine ; aussi la fortune ne cessait-elle de le favoriser.

L'orgueil finit par s'emparer de lui et le perdit. Une belle nuit, l'âme de Brānh, se fiant à son *ai* ou *mana* puissant, décida de ne plus attendre la visite de Dam Dua, mais d'aller le trouver sur sa montagne. Elle fit donc ses préparatifs de voyage et partit toute seule. A mi-chemin, elle rencontra le génie sous la forme d'un riche étranger allant en voyage, accompagné de deux serviteurs, dont l'un le précédait et l'autre le suivait ; ce dernier portait un petit enfant dans son panier. « Où vas-tu ? » lui demanda le génie. « Je vais rendre visite à Dam Dua. » — « C'est justement à lui que tu parles. Il est regrettable que je sois obligé de m'absenter ; mais patiente un peu, je rentrerai dans un moment. En attendant, tu pourras te reposer dans l'abri destiné aux étrangers, à l'entrée de mon village. A mon retour je te prendrai là. Pour l'instant, puisque nous nous rencontrons, nous allons déjeuner ensemble. »

(1) La croyance populaire assure que le dos de ce lāng est encore tout zébré des blessures qu'il a reçues.

(2) Village jarai appelé aussi P. Meo, à 20 kilomètres au Sud de Kontum.

Le génie fit allumer du feu, prit l'enfant qui se trouvait dans le panier, et se prépara à le passer à la flamme (1). Tout à coup, il se ravisa : « Peut-être n'oseras-tu pas en manger ? » dit-il. « Pourquoi pas ? répondit Brành ; n'est-ce pas une viande comme les autres ? » — J'ai pourtant bien peur de te voir éprouver un haut-le-cœur quand tu l'auras avalée. » — « Allons donc ! Je ne suis pas une femme ! » — « Je t'en prie, fais bien attention ! Si tu as l'estomac faible, n'en mange pas ; cela vaut mieux ! » — « Passe toujours la viande au feu ; je ne crains rien, je t'assure. » L'opération terminée, les deux serviteurs de Dam Dua dépecèrent l'enfant et mirent les morceaux dans la marmite en cuivre que portait l'un d'eux. Quand la viande fut cuite à point, le génie la fit servir dans deux grands bols à eau ; il en présenta un à Brành, et garda l'autre pour lui ; puis il déplia le paquet de riz froid qu'il emportait avec lui ; et tous deux mangèrent de bon appétit. Quand ils furent rassasiés, les deux serviteurs achevèrent le riz. Brành remarqua toutefois qu'aucun d'eux ne touchait à la viande.

Après avoir fumé leur pipe, les deux amis se levèrent pour continuer leur voyage chacun de son côté. Lorsque Brành arriva à l'abri qui lui avait été indiqué, il commença à se trouver mal à l'aise. Bientôt il fut pris de vomissements. Il crachait encore lorsque Dam Dua rentra : le génie n'avait en effet simulé un voyage que pour éprouver Brành. Dégouté de sa lâcheté, il le chassa. « Nous ne pouvons pas être amis, lui dit-il ; je t'avais d'ailleurs prévenu ; va-t-en ! » A dater de ce rêve, Brành perdit tout son prestige et toute sa chance ; rien ne lui réussit plus ; tous ceux qu'il avait opprimés se vengèrent, et il finit par tomber dans le mépris et l'esclavage.

Ce fut tout le contraire qui advint à Boren de Porei Breng (2). Celui-ci était un pauvre gueux qui passait aux yeux de tous pour un peu simple d'esprit. Enfant, il avait servi de jouet à ses camarades ; jeune homme, il était devenu la risée de tout le monde. Quand on le rencontrait, il était de mode de lui donner des crocs-en-jambe et de le faire tomber dans la boue. Ne se baignant jamais, il était devenu d'une saleté repoussante. Son logement était une misérable case toute délabrée, où il ne restait comme plancher que deux morceaux de bambou écrasé, juste de quoi faire un lit à sa grand'mère. Pour lui, il dormait sous la maison en compagnie des pourceaux.

Dam Dua prit ce jeune homme en pitié. Un jour, il se présenta en personne au village de P. Breng avec plusieurs éléphants et une nombreuse suite de serviteurs. Dès qu'on annonça ce riche étranger, le chef du village accourut pour le recevoir. « Chez qui allez-vous descendre ? lui demanda-t-il. Ma maison est la seule convenable ici. » — « Je descendrai chez Boren », répondit

(1) Les Rongao passent à la flamme tous les animaux qu'ils veulent dépecer : ils prétendent que cette opération raffermirait la viande.

(2) Village Hòdrông au pied du ChY Hòdrông.

l'étranger. — « Chez Boren ? Mais vous n'y pensez pas ! Ce gueux n'a même pas chez lui un bambou pour s'y étendre ; lui-même dort toutes les nuits sous le *kornam* (1) de sa case en compagnie des pourceaux ! Ma pauvre maison n'est pas très confortable, mais vous y serez quand même mieux que chez Boren ! » — « Merci ! c'est chez Boren que je veux absolument descendre ; lui seul est digne de me recevoir. Où est-il ? » On courut dans toutes les directions à la recherche de Boren. En attendant, l'étranger monta se reposer à la *sâlâ* commune.

Ce jour-là, Boren, las d'avoir été roulé dans la boue un peu plus que d'habitude, s'était endormi près de la fontaine du village. Durant son sommeil, le génie de la montagne des *Hodrông* lui était apparu en songe : « Je suis *Dam Dua*, lui avait-il dit ; si tu veux agréer mon amitié, je te ferai riche et puissant. Mais pour cela, il faut que tu me reçoives aujourd'hui chez toi. Je ne veux ni *kornang*, ni *mônhang* de vin ; un *krek* (2) me suffit. Ton oncle te prêtera bien aussi un petit goret. Rassure-toi ; je te donnerai abondamment de quoi le lui payer. »

Boren s'éveillait quand il aperçut les éléphants qu'on venait de lâcher aux abords du village. Il courut aussitôt raconter son rêve à son oncle. Comme le riche étranger faisait de son côté rechercher Boren, l'oncle ajouta foi aux dires de son neveu, et pendant que l'étranger déchargeait son convoi à la *sâlâ*, il passa une serpe à Boren et l'emmena à la forêt couper quelques bambous pour refaire à la hâte le plancher de sa case, et pour servir au transport de l'eau et à la cuisson des aliments (3). Les bambous étant dans le voisinage, ce fut très vite fait. Au retour, le bon oncle dit à son neveu d'aller se laver à la fontaine, pendant que lui-même préparait le vin et les mets. Il prit un petit cochon juste de la grosseur de trois poings (4). Quand celui-ci fut cuit à point, il attacha un petit *krek* de vin au milieu de la maison et disposa tout à côté cinq petits bols de riz destinés à recevoir les viandes. Tous ces préparatifs terminés, il alla se présenter au riche étranger. « Je suis l'oncle de Boren,

(1) Dessous d'une maison sur pilotis.

(2) *Kornang*, *mônhang*, *krek* : espèces de jarres ; les *kornang* valent de 4 à 20 piastres et même davantage, les *mônhang* de 1 à 2, et les *krek* un *muk* ou 0 \$ 25 ; ces derniers sont de petites jarres non vernissées, d'environ 5 litres ; les *mônhang* et les *kornang* ont une capacité souvent supérieure à un double décalitre.

(3) Pour transporter l'eau dans les jarres, les *Rongao* emploient de longs bambous dont ils ont fait éclater les nœuds et qu'ils appellent *ding nor*. La cuisson des viandes se fait souvent dans des tubes de bambou femelle de la longueur d'un entre-nœud. Les indigènes prétendent que ce procédé de cuisson est celui qui rend les aliments le plus succulents.

(4) Les *Rongao* mesurent la grosseur des porcs au garrot ; ils prennent le tour du corps à l'aide d'une ficelle, replient celle-ci en deux et prennent longueur de la moitié en se servant comme unité du *kodup* ou largeur du poing fermé, le pouce en dehors sur l'index.

dit-il ; je viens de sa part vous inviter à monter chez lui. » Boren fit de son mieux honneur à son hôte, et celui-ci tout heureux lui proposa aussitôt de conclure avec lui l'alliance du sang. « Si tu invitais le chef du village ? » insinua ensuite l'étranger. Celui-ci se fit aussitôt un devoir d'apporter sa jarre de vin et sa poule pour payer son écot, et, comme le veut la politesse du pays, avant de boire lui-même le vin de Boren, il commença par inviter l'étranger à goûter de sa jarre. « Pardon ! lui dit ce dernier, je ne boirai de ton vin que lorsque tu auras dédommagé Boren, mon fils, de toutes les avanies que tu lui as faites. » Ce chef était en effet un de ceux qui avaient le plus cruellement maltraité le pauvre jeune homme. L'étranger exigea trois buffles d'indemnité, qui durent être livrés sur-le-champ. Il fit ensuite venir tous ceux dont Boren avait à se plaindre : tous furent rançonnés selon les capacités de chacun, et tous payèrent, qui une tête, qui une marmite, qui quelques jarres seulement. Les enfants mêmes qui s'étaient montrés impertinents à son égard, durent eux aussi payer leur amende. La fête dura cinq jours et cinq nuits, sans que le vin de la petite jarre perdît de sa force. Toutes les autres jarres étaient depuis longtemps imbuables, qu'on se pressait encore auprès du *kek*.

Boren voulut accompagner son hôte à son retour ; mais à la sortie du village, puissant protecteur, esclaves, éléphants, tout s'évanouit. C'est alors que tout P. Breng reconnut Dam Dua. Dans la suite, Boren devint naturellement un des hommes les plus influents de la région, et aussi un des plus célèbres par ses rapines.

Les monts *Chĩ Iã Nom* et *Chĩ Jor*, et le lac *Dak Tonuèng*. — Les deux montagnes *Chĩ Iã Nom* et *Chĩ Jôr*, ainsi que le lac sacré du *Tonuèng*⁽¹⁾, sont regardés comme le séjour des héroïnes d'une légende fameuse⁽²⁾. *Iã Nom*, la plus célèbre

(1) *Tonuèng*, grand lac occupant la cuvette d'un ancien volcan au sommet du plateau des *Habâu*, à peu de distance du *Chĩ Jôr* et du *Chĩ Iã Nom*.

(2) Voici cette légende, qui a paru dans *Missions catholiques* du 7 mai 1909.

Autrefois deux beaux villages occupaient l'emplacement du *Tonuèng*. Ils avaient pour reines *Iã Nom*, sœur de *Iã Nut*, *Iã Chau* sœur de *Iã Chop*, et *Iã Chen*. *Iã Chau* était une sorcière ; mais *Iã Nom* et *Iã Chen* étaient de bonnes mères de famille nourrissant de beaux troupeaux de porcs : l'une et l'autre, dit-on, possédaient chacune plus de cent truies.

Un jour, *Iã Nom*, en allant à la fontaine, vit sortir des eaux un tendre petit goret. Le croyant égaré, elle en eut pitié, le déposa doucement dans sa hotte et le rapporta chez elle pour l'élever. Mais impossible de lui faire accepter aucune nourriture, pas même du riz blanc ! La bonne reine en était toute désolée, lorsque tout à coup elle vit la bête se mettre à croquer quelques grains de sable restés au fond de la hotte ! Evidemment cet animal extraordinaire était un génie des eaux ! On prit de lui le plus grand soin ; tous les jours on lui apporta à satiété sa nourriture préférée, si bien qu'en peu de temps il atteignit la taille d'un buffle !

Le méchant roi *Rõk*, étant un jour venu rendre visite à *Iã Nom*, aperçut cet énorme

d'entre elles, est vénérée comme la reine du grand lac et la déesse de la montagne qui porte son nom. Elle passe pour jouir des prérogatives les plus étendues, et peut accorder à ses amis les privilèges les plus divers : tantôt c'est le don des richesses, tantôt c'est le talent de nourrir poules et cochons, tantôt c'est le pouvoir de sorcier devin. Comme un peu tous les génies d'ailleurs, elle prend parfois plaisir à se jouer de ses visiteurs, lorsque ceux-ci se montrent trop difficiles : témoin l'histoire du pauvre Kò de P. Kleng (1). Dans sa jeunesse, il eut la bonne fortune d'être admis, en rêve naturellement, chez la reine du Tônuèng. Celle-ci le reçut avec beaucoup de bonté et lui offrit le choix entre toutes espèces de faveurs. « Veux-tu devenir riche ? Voici des bois ; prends-en tant que tu en voudras. Désires-tu être expert dans l'art de nourrir les poules et les cochons ? Voici une auge, etc. » Kò fit la moue à chacune de ces belles propositions. « C'est bien ; puisque tu trouves tout trop difficile, dors alors ! » et ramassant par terre un de ces bâtonnets à usage spécial : « Voilà ce qui te convient » (2), lui dit-elle. Depuis ce jour-là, Kò ne fait plus que dormir. En voyage même, il ronfle tout en marchant ; qu'il pioche son champ ou qu'il cause avec les étrangers, il tombe continuellement de sommeil. Tous les jours il s'endort en mangeant.

Mais ce sont surtout les sorciers devins qui ont rendu célèbres le lac du Tônuèng et les deux montagnes du Chÿ Jòr et de la Iă Nom. Au pays rôngao

porc : « Je mangerai cette bête ! » dit-il. Iă Nom eut beau protester, Ròk le tua et en envoya un morceau à Iă Chau, sa parente.

Mais malheur ! Le festin était à peine commencé, que la partie du village où il avait lieu, s'abîma sous les eaux. Seul le quartier occupé par la case de Iă Nom fut épargné. La pauvre femme effrayée courut se réfugier au sommet de la montagne voisine qui prit son nom.

Iă Chau, ayant reçu le morceau envoyé par Ròk, voulut le griller pour le donner à son petit-fils. Mal lui en prit, car la terre s'ouvrit aussitôt, et bien qu'innocente du crime commis, elle fut engloutie avec tout son village. Maintenant son esprit erre, dit-on, sur les sommets du « Mont Manqué », Chÿ Jòr.

Par un singulier hasard, Ròk qui avait déchaîné la colère des génies, échappa à la catastrophe. Afin de fuir au plus vite loin de ces lieux maudits, il monta sur l'éléphant de Iă Nom et essaya de lui faire escalader le sommet de la montagne où cette dernière s'était réfugiée. Mais arrivée à mi-côte, la bête épuisée s'arrêta. Ròk alors lui coupa la tête et lui arracha ses belles défenses d'ivoire. L'énorme roche que l'on aperçoit encore au flanc de la montagne, n'est autre chose, dit-on, que la tête pétrifiée de l'éléphant. Ròk chargea ensuite l'ivoire pour aller le vendre au pays cham. En route, malheureusement, les défenses devinrent si lourdes qu'il dut les abandonner au sommet de la montagne. Elles y sont restées jusqu'à ce jour sous la forme de deux énormes rochers. Ce sont elles qui ont valu à ce massif le nom de « Mont des Défenses », Kông Tômo Bòla.

(1) Village jarai de la rive droite de la Sé San, sur le Dak Xir, à 20 kilomètres de Kontum.

(2) Pour cet usage intime, les Mof se servent de petits morceaux de bois appelés *kənuik ik*. Sur la valeur de ce présage, cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 530.

et j'arai (1), ils prétendent tous en effet avoir reçu leurs pouvoirs magiques des divinités qui y règnent. Comme je l'ai dit déjà, les sorciers ou *bojâu* se divisent en trois classes : les sorciers briseurs d'œufs, ou *bojâu portuh kotap ir*, dont il a déjà été question, les sorciers mesureurs, *bojâu plaih*, *bojâu hoda*, et enfin les sorciers guérisseurs, *bojâu chol tep*, mot à mot : « voyant clair et qui pince ». Ce nom fait allusion à la manière dont le sorcier opère ses cures : tout son art, en effet, consiste à promener sur le corps du malade une petite bougie en cire, *chol*, pour reconnaître la cause de la maladie, afin de pouvoir ensuite l'extraire avec les doigts, *tep*, si cette cause est une flèche lancée par les esprits ou par les maléfices.

Les candidats à cette fonction, des femmes le plus souvent, éprouvent d'abord une certaine répugnance pour quelques mets, puis ils tombent malades, se plaignent de violents maux de tête, et annoncent qu'ils vont mourir, mais que bientôt ils reviendront à la vie. En conséquence, ils prient les personnes qui les soignent de ne pas les pleurer, et surtout de ne pas les enterrer tout de suite. Ils tombent ensuite très souvent dans un état cataleptique, durant lequel le souffle même disparaît. Cet état durerait une ou même deux journées pour certains sujets. Dans quelques cas, il se produit seulement un délire violent, durant lequel l'élu des génies fait des gestes extrêmement lubriques, entremêlés de propos obscènes et de gros éclats de rire. Parfois, le patient dort simplement d'un sommeil paisible dont rien ne parvient à le tirer.

A son réveil, le nouveau *bojâu* raconte à qui veut l'entendre toutes les péripéties de son voyage somnambulique. Ici chacun brode un peu à sa fantaisie. Voici, comme exemple, ce que m'a rapporté une de ces sorcières. Son récit, m'assure-t-on, concorde parfaitement avec le thème le plus généralement adopté pour les histoires de ce genre.

L'aspirant *bojâu* voit d'abord venir à sa rencontre l'oiseau *tolih*, le pic, et l'oiseau *bolang*, le babillard, les deux habitués du pays des dieux (2), qui s'offrent à lui montrer la route conduisant au royaume des esprits. Lorsqu'il arrive à la frontière de ce pays, un nouveau guide se présente, c'est le *dok toli*, le nycticébe, regardé comme l'intime des esprits (3), qui lui demande : « Où vas-tu ? » — « Je vais au village de Iă Nom et de Iă Nut. » — « Tu ne trouveras certainement pas le chemin. » — « Alors sers-moi de guide. » En route, le candidat *bojâu* rencontre toutes sortes de fantômes, plus affreux les uns que les autres : celui que la vue de ces monstres effraie ne pourra jamais devenir

(1) Les Halang reconnaissent la Nang Mrai comme leur initiatrice, tandis que les Sédang rapportent tout au lăng Török, le dieu du tonnerre. Les Sédang Dōdră cependant disent que ce pouvoir appartient aux génies des grands bois, des *bring* et des *harai*.

(2) Les deux oiseaux regardés comme augures par les Rōngao.

(3) Il en sera question plus loin.

sorcier. Parfois T'odam lāng In et Bia Arang B'oxah, les deux divinités lubriques de la male-mort, accompagnent le voyageur un bout de chemin. Les gestes et les propos obscènes qui sont entendus par l'entourage du malade sont les conversations que celui-ci tient en cours de route avec ses deux compagnons. A un certain moment, l'aspirant devin se trouve en face de deux sentiers : l'un est un chemin large et bien frayé, l'autre n'est qu'une piste à travers les broussailles et les épines. Selon que les guides font prendre l'une ou l'autre direction, on arrive directement chez lă Châu ou chez lă Nom. La *bojâu* dont je rapporte le récit arriva chez lă Châu. Si elle s'y était arrêtée, elle aurait eu surtout le pouvoir de lancer des maléfices ; mais elle eut le bon esprit de se récrier ; alors ses guides la conduisirent à lă Nom.

Entre le village de lă Châu et celui de lă Nom, le sentier devient très difficile. Notre *bojâu* y rencontra des fantômes plus horribles encore qu'auparavant : le *kiäk Klêm Bri*, le monstre qui, d'après la légende, ayant dévoré tous ses enfants, finit par se dévorer lui-même, de sorte qu'il ne resta plus de son corps que le foie saignant, est à l'affût des âmes des passants ; ceux dont le destin est favorable lui échappent, mais les autres deviennent sa proie et ne tardent pas à succomber à une mort inopinée. Vint ensuite la *kiäk Dong Dai*, appelée par certains *kiäk Mai Mutk* (1), dont les mamelles descendent jusqu'aux genoux, si bien que pour marcher, elle doit les ramener sur ses épaules et les nouer derrière son cou. Au moment où notre voyante l'aperçut, elle allaitait trois petits enfants ; elle s'approcha et reconnut en eux des fils de ses compatriotes : elle fut assez heureuse pour se les faire remettre, ce qui lui permit de ramener leurs âmes chez leurs parents et de leur sauver ainsi la vie.

Aux fantômes succédèrent les serpents venimeux qui sortaient de partout : à un moment, un énorme *prao*, grand ophiophage, se dressa menaçant sur le sentier ; il fallut lui passer sur le corps pour avancer. Elle arriva ensuite à un torrent qu'elle dut franchir sur un pont formé par un monstrueux python sans cesse en mouvement. Plus loin, elle se trouva en présence d'une hideuse chenille géante armée d'épines terribles et dont la seule vue glaçait d'effroi ; elle franchit cet obstacle comme tous les autres. Qu'un accident lui fût arrivé, que les serpents ou la chenille géante l'eussent piquée, ou qu'elle fût tombée du python, c'était la mort inévitable au bout de quelques jours ! Que la vue de ces monstres ou de ces animaux féroces eût seulement excité un frisson, cela aurait suffi pour provoquer une maladie.

Avant de pénétrer dans la maison de lă Nom, il est nécessaire de se baigner à sa fontaine et de se frotter en même temps avec les feuilles du *hopel mongal*.

(1) Les Rongao croient que, durant les fêtes qui ont lieu dans les cimetières en l'honneur des morts, ce fantôme prend plaisir à venir uriner dans les jarres. C'est pour préserver celles-ci que, ces jours-là, on couvre leur orifice de branchages ou de feuilles.

dont un pied croît non loin de là. Cette ablution enlève tout *ho-lâm*, souillure morale, et permet de devenir *ho-chih*, pur. *Iă Nom* est une personne d'un caractère très doux, qui, aujourd'hui comme autrefois, nourrit tout un troupeau de porcs : sa maison ressemble à celle des Bahnar et a un perron à l'entrée. Celui qui entre chez elle reçoit toujours le meilleur accueil : elle offre du riz et du tabac, invite à boire à la jarre, etc. ; elle propose à son hôte de devenir son fils ou sa fille, et demande quelle est la faveur qui lui agréerait le plus ; elle donne à choisir entre la fonction de *bo-jâu* médecin et celle de *bo-jâu* mesureur. Si son hôte désire devenir *bo-jâu* médecin, elle l'instruit de toutes les obligations de son nouvel état, et lui énumère toutes les choses dont il devra s'abstenir pour conserver ses faveurs. *Iă Nom* remet ensuite au postulant les symboles de ses fonctions : c'est-à-dire un morceau de bois pour le *bo-jâu* mesureur ⁽¹⁾, et pour le *bo-jâu* médecin un pain de cire. Celui-ci indique le privilège de double vue dont ce sorcier jouira désormais ; parfois il est accompagné d'un paquet de flèches symbolisant le pouvoir d'extraire les flèches des maléficiers du corps des malades. A son réveil, le nouveau *bo-jâu* retrouvera le morceau de cire dans sa main sous la forme d'un galet, plus généralement sous celle d'un cristal de roche ; cet objet est mis de côté et est regardé par son possesseur comme le *to-mông*, ou support de son *gru*, c'est-à-dire de son esprit protecteur particulier.

Le *bo-jâu Iă Nom* est celui qui a le plus de vogue ; il est aussi celui dont la vie est la plus heureuse : il peut élever de nombreux enfants et jouit du don de nourrir une basse-cour et une porcherie très prospères. On dit cependant qu'en général il ne parvient pas à un âge très avancé. S'il veut conserver intact son pouvoir de double vue, il doit rigoureusement observer tous les tabous que lui aura indiqués *Iă Nom* et s'abstenir de toutes les souillures, *ho-lâm*, qui pourraient le rendre impur : il sera donc de mœurs irréprochables, et évitera de toucher aux viandes et aux fruits gâtés. Il ne pourra user que de riz, de mets ou de vin cuits dans sa propre marmite, et par lui-même. S'il n'a pas cet ustensile à sa disposition, il lui faudra s'en faire prêter un tout neuf. De plus, la cuisson doit avoir lieu à son propre foyer, et sur son propre feu. Si la chose est impossible, en cas de déplacement, par exemple, et que le *bo-jâu* doive emprunter un foyer étranger, il devra recouvrir celui-ci de terre fraîche ⁽²⁾ : grâce à cet artifice, ce foyer sera comme neuf, et le *bo-jâu* le fera en quelque sorte sien, puisque c'est lui qui l'inaugurera. Il devra en outre allumer son feu à l'aide du briquet — les allumettes chimiques sont permises — ; le feu emprunté à un autre foyer est aussi sévèrement interdit que la marmite ou le foyer usagés : comme eux, en effet, il pourrait avoir servi à cuire des

(1) Il en sera parlé plus loin.

(2) Le foyer des *Mof* est constitué par un peu de terre entourée d'un léger cadre et posée à même le plancher.

aliments souillés. Le *bojâu* vraiment fidèle à ses obligations ne pourra donc user ni des mets, ni du riz, ni du vin, qu'une autre personne lui présenterait. Si on veut lui offrir du tabac, il faudra toujours lui choisir du tabac nouveau et se garder de lui présenter de celui qu'on aurait déjà manipulé, comme celui qu'on sortirait de son langouti ou qu'on rapporterait des champs dans un petit sac.

Ce sorcier devra également s'abstenir de têtards, des deux poissons *ka dral* et *ka un*, et de crapauds, parce que ces animaux vivent dans la vase. Les cochons et les chiens se nourrissant de déjections humaines, la viande de ces deux animaux, surtout du dernier, lui est particulièrement interdite. Comme le dessous des maisons est toujours très malpropre, jamais il ne devra y pénétrer. Quand il aura besoin de prendre un bain ou de puiser de l'eau, il devra veiller à ne jamais le faire dans une eau *konam*, c'est-à-dire dans un endroit situé au-dessous d'une fontaine où les gens se baignent habituellement. Il y a exception pour les gros cours d'eau, et encore même dans ce cas, il devra choisir l'endroit le plus en amont possible. Pour boire il se servira toujours de sa calebasse particulière ; s'il ne l'a pas sous la main, il faudra lui présenter l'eau dans un tube de bambou tout neuf. Comme préservatif contre toutes les impuretés involontaires qui pourraient le souiller par accident, le *bojâu* devra toujours porter un fil de coton non cuit autour du poignet.

Ainsi qu'on l'a vu, Iă Chàu possède elle aussi la puissance de créer *bojâu*. Pour être admis chez elle, il est également nécessaire de se baigner à sa fontaine et de se frotter le corps avec des feuilles de *hopel*. A ceux qui s'adressent à elle, Iă Chàu accorde les mêmes pouvoirs que Iă Nom ; mais au panier de flèches elle ajoute toujours un *hotă* ou corde d'arc, ce qui permettra à celles (1) qui reçoivent d'elle l'initiation, non seulement d'extraire, *tep*, les flèches des maléficiers, mais encore d'y ajouter les leurs propres, dans le cas où elles le jugeraient nécessaire. Ce pouvoir spécial est regardé comme funeste même à son possesseur : un jour de colère, celui-ci sera tenté d'y avoir recours ; petit à petit il y prendra goût et finira, comme tous les maléficiers, par être vendu et envoyé en exil. Aussi les initiés de Iă Chàu font-ils ordinairement allusion à cette éventualité en s'écriant lorsqu'ils se réveillent : « Je suis bien devenu *bojâu*, mais un *bojâu* qu'on enverra au Laos ! » Jusqu'à ces derniers temps, on avait en effet coutume de vendre les envoûteurs au Laos. Iă Chàu remet aussi un pain de cire à ses affiliés, et celui-ci prend dans ce monde la même forme de pierre que celui de Iă Nom.

Tandis que la reine du Tơnuéng est une déesse très débonnaire, celle du Chĩ Jờr est une femme acariâtre, de mœurs féroces ; elle ne manque pas de tuer soit la femme, soit les enfants de ses protégés, et aucun de ceux-ci ne réussira à élever ni poules ni cochons. Le seul avantage qu'ils aient sur les

(1) Les envoûteurs connus sous le nom de *deng* sont tous des femmes en pays rơngao. Il n'en est pas de même partout, en pays brau ou love par exemple.

élus de Iă Nom, c'est d'être moins strictement obligés à la minutieuse observance de tous les tabous des aliments impurs : Iă Cháu ne se formalise pas trop de quelques infractions.

L'esprit qui aura donné l'initiation sacrée au *bojâu* deviendra son génie protecteur particulier, celui qu'il appelle son *gru*. C'est lui qui fera voir à son protégé les causes des maladies dans le corps de ceux qui souffrent : c'est lui qui l'aidera à arracher les flèches invisibles lancées par les maléficiers envoûteurs, *deng*, et les esprits malfaisants, *iăng xamat* ; c'est lui enfin qui servira de guide, lorsque le *bojâu* devra courir à la recherche de l'âme des malades, toutes les fois que celle-ci sera devenue prisonnière, soit des esprits, *iăng*, soit des mânes, *kiăk* (*).

Aussitôt revenu de son sommeil cataleptique, le nouveau promu sort sur l'avancée de sa maison, prend un petit bol à riz, le remplit d'eau à moitié, colle en cercle sur ses bords cinq ou six petites bougies de cire de la grosseur de nos queues-de-rat, les allume, place le tout sur le sommet de sa tête, et évoque son *gru*.

La langue employée dans la formule en usage est toujours le jarai, même en pays rôngao : le Iă Nom, le Chĩ Jor et le Tônuéng étant en pays jarai, les *bojâu* en concluent sans doute que cette langue est plus familière aux habitants de ces lieux sacrés. La formule peut se résumer en ces termes :

Txũ ! O Hơbĩ Hơbiang ! O ơi kàu ! lh arãi pơ kàu, rã kơ kàu tởnhal
Txũ ! O Hơbĩ Hơbiang ! O mon maître ! Venez vers moi, dites-moi toutes
nun, tởnhal nun, kàu xoi broĩ kơ ih tởpài mơnũ.
choses, je vous offre du vin et une poule !

Après cette évocation, il coupe le cou d'une poule, verse le sang dans un petit bol à riz, y ajoute du vin et du *dak hơpel*, eau mélangée avec la plante *hơpel* ; puis il y trempe le gage ou *tởmông* qu'il a reçu des esprits, et prononce les paroles en usage dans les onctions de ce genre ; pour l'occasion toutefois, il se sert de la langue jarai. Il place ensuite le *tởmông* dans une boîte formée de deux tubes de bambou s'emboîtant l'un dans l'autre. Le tout se termine par un sacrifice dont le foie d'une poule fait les frais. Les paroles employées rappellent l'invocation donnée plus haut.

Bơ Dao ou le génie de l'épée des *Sadet*. — Dans toutes les grandes formules de sacrifice en usage chez les Rôngao, l'invocation du *Bơ Dao* ou Génie de l'épée des *Sadet* accompagne toujours celle de Iă Pòm. La croyance populaire explique cette union en prétendant que le sabre sacré est le *hơnao* ou couteau en bois dont Iă Pòm se sert pour couper menu ses pousses de

(*)Résumé de toutes les fonctions des *bojâu* chez *tep*.

bambou : ce couteau se serait un jour brisé entre ses mains, et un morceau en serait tombé sur la terre. Je ne connais pas de cas d'alliance particulière avec ce génie chez les Rongao ; mais ceux-ci ne conçoivent la fonction des Rois du Feu et de l'Eau que comme un simple cas particulier d'alliance avec ce génie. C'est à ce titre que j'en dirai quelques mots ici.

La légende bahnar-hagu du Sabre sacré a été racontée par le P. Guerlach (1) ; la légende rongao et celle des Jarai de la rive droite de la Se San en

(1) Un certain nombre de légendes ont été publiées sur le Sabre sacré des Sadet. Cf. en particulier celle des Radé, rapportée par BESNARD, *Les populations Mot du Darlac*, BEFEO, janvier-juin 1907. A peu près chaque pays a la sienne, mais toutes diffèrent considérablement et n'ont entre elles presque aucun élément commun. Comme ces notes ne s'occupent que des croyances rongao, la seule intéressante et la seule qui se rapproche de ce qu'ils racontent est celle que le P. GUERLACH a publiée dans *Quelques notes sur les Sadet*, dans *Revue Indochinoise*, 15 février 1905. Cette légende avait déjà été relatée par LAVALLÉE, dans BEFEO, oct. 1901, d'après les notes que lui avait communiquées le P. GUERLACH. Je reproduis ici le texte de la *Revue Indochinoise*.

« Il y a bien longtemps vivait au pays jarai un homme riche nommé Xep, possesseur de nombreux esclaves et d'une grande quantité de marchandises. Parmi ses richesses, on remarquait deux lingots de fer de grosseur différente. Le destin de Xep était identifié avec celui du plus petit lingot, de sorte que le sauvage ressentait dans son âme toutes les modifications éprouvées par le bloc de métal.

Le fils de cet homme, voulant se forger un sabre, pria son père de lui donner un des lingots. « Prends le plus gros, répondit Xep, mais ne touche pas à l'autre, car il arriverait malheur. »

Le jeune sauvage, trouvant le gros lingot trop considérable, et craignant d'avoir trop de mal pour en faire un sabre, emporta le plus petit, dont il ignorait les singulières propriétés. Il le mit donc à la forge ; mais ses outils en martelant le métal, « forgeaient l'âme de son père ». (sic).

Le fils de Xep fut bien puni de sa désobéissance, car cette lame, encore fruste et à peine dégrossie, restait toujours brûlante : la chaleur dégagée était si violente que la pierre servant d'enclume fondait comme de la cire, et que l'eau elle-même s'enflammait au contact du fer rougi à blanc. Le jeune homme ne savait plus à quel génie (*iang*) se vouer.

Entre temps, un esclave nommé Pang était occupé à préparer du rotin pour entourer le fourreau de ce sabre extraordinaire. En tirant les brins de rotin sur la lame de son couteau, il se fit au doigt une profonde blessure et le sang coula.

Pang dit au fils de Xep : « Quel est ce fer qui brûle et consume tout ce qu'il touche ? Laissez-moi l'arroser pour voir. » Ce disant, il laissa tomber cinq ou six gouttes de sang sur le sabre et il se produisit une vive effervescence. « Ah ! s'écria l'esclave, il veut me manger, il veut me manger ! »

Aussitôt tous les chefs de la maison vinrent faire visite à Pang : on apporta une jarre de vin et une poule ; l'esclave but avec tous les chefs, mangea une cuisse, le cœur, le foie de la poule, puis s'accroupit auprès du sabre à peine forgé. Soudain, il saisit cette lame incandescente et la mordit : un globe de flamme enveloppa le corps de Pang qui pénétra dans le fer où il rejoignit Xep. Immédiatement, le fer se refroidit et depuis ce jour, la divinité réside dans ce sabre que l'on conserve dans un panier en bambou, recouvert d'andrinople rouge. On garde aussi le rotin, un couvercle de marmite, un tube de bambou rempli de sel et de piment, qui avaient appartenu à Xep. Jamais on ne sort de son étui le sabre fétiche, car ce serait la fin du monde.

diffèrent un peu. On me permettra de les rapporter toutes les deux. Il semble en effet que les trois récits se complètent en faisant voir le fond commun qui est l'élément essentiel de la croyance.

C'était, disent les Rongao, à l'époque de l'invasion des Chams (1) dans la haute région habitée par les « Hommes » (2); le pays d'origine des premiers ne pouvant plus nourrir la multitude de ses habitants, ceux-ci envahirent les plateaux moï en tel nombre, qu'aucun figuier d'eau, si énorme qu'il fût, n'avait assez de feuilles pour qu'on pût en distribuer une à chacun de leurs guerriers. Un jour, au cours de leurs randonnées, ils entendirent dans une case isolée les cris d'un petit enfant qui pleurait : « Uak ! Uak ! » Quelques-uns montèrent dans la maison, pour voir ce qui s'y passait et pour demander leur route à l'occasion. Ils trouvèrent l'enfant tout seul ; sa mère était sortie depuis longtemps pour aller puiser de l'eau et ne revenait pas. « C'est bien fâcheux, se dirent-ils entre eux ; si cette femme était rentrée, nous aurions pu lui demander la route. » A leur stupéfaction, l'enfant se mit à parler et leur dit : « Si vous me payez, je me charge, moi, de vous indiquer le bon chemin. » L'enfant était si petit que l'offre les fit rire. « C'est bien ! leur dit-il alors. Puisqu'il en est ainsi, je ne vous donnerai aucun renseignement. » Les Chams continuèrent donc leur route. Mais la forêt était si épaisse qu'ils s'égarèrent ; le soir ils se retrouvèrent juste à l'endroit d'où ils étaient partis le matin, et comme ils étaient très nombreux, les premiers qui arrivèrent à l'étape y rencontrèrent les derniers qui partaient. La case solitaire était toujours là, et l'enfant continuait à pleurer. Intrigués par cette mésaventure, les guides y retournèrent, espérant bien cette fois trouver la mère au logis. L'enfant était toujours seul : « Reposez-vous, leur dit-il ; vous devez avoir faim, après avoir ainsi voyagé toute la journée ! Il y a du riz cuit dans le compartiment d'à côté. Allez le prendre. » Les voyageurs trouvèrent en effet le riz, mais la mère de l'enfant s'obstinait à ne pas paraître. « Indique-nous donc le chemin, petit, puisque tu prétends le connaître. » — « Si vous me payez, oui. Sinon, je ne vous dirai rien. » L'enfant était vraiment trop petit pour qu'on prit au sérieux sa réponse. Cinq jours de suite les envahisseurs tournèrent dans cette impasse. Chaque jour la même mésaventure se reproduisait ; le soir on se retrouvait exactement au point de départ. Finalement les chefs se décidèrent à recourir aux renseignements de l'enfant et commencèrent par lui remettre un *don*, lingot de fer ; l'enfant le prit et leur donna aussitôt toutes les indications nécessaires.

Il garda précieusement ce lingot. Lorsqu'il fut devenu jeune homme, il voulut s'en faire un sabre, et dans ce but, il alla trouver le forgeron du pays qui avait nom O'i Gon. Comme c'est encore aujourd'hui l'habitude en pareille

(1) La légende les appelle proprement les Buol Bôdrang, les Nègres.

(2) Tous les Moï n'ont pour désigner leur race d'autre mot que celui qui signifie homme. Parmi les races ils distinguent : les Annamites, les Laotiens, et les Hommes.

circonstance, la forge était le lieu de rendez-vous des hommes du village, qui s'y réunissaient pour causer. On y voyait ce jour-là un manchot nommé Pän; de sa main droite restée valide, il travaillait au fourreau destiné au sabre nouveau. Pour le moment, il aminçissait le rotin destiné à entourer le bois de ce fourreau (1). Lorsque le sabre fut forgé, l'ouvrier voulut éteindre le fer pour en amincir le tranchant sur une pierre. Mais, ô prodige ! impossible d'y arriver : le fer brûlant buvait l'eau de tous les récipients dans lesquels on le plongeait, et il n'en devenait que plus ardent. On essaya de le plonger dans la rivière : celle-ci fut mise à sec, ce fut le seul résultat qu'on obtint.

Sur ces entrefaites, le manchot Pän se blessa légèrement à la main : il en coula quelques gouttes de sang. « Peut-être ce sabre veut-il mon sang pour se refroidir », fit-il en badinant. Ce disant, il en laissa tomber une goutte sur la lame enflammée; elle n'eut pas plutôt touché le fer, que Pän disparut, absorbé tout entier par la lame merveilleuse qui se refroidit aussitôt. Jamais depuis ce jour personne n'ose faire un serment par Pän le manchot, de peur d'être frappé par le sabre sacré.

Voici maintenant la version jarai. Un enfant gardait un buffle dans la plaine. Lorsqu'il voulut le ramener à la maison, le soir, la bête refusa de marcher; furieux, l'enfant ramassa un caillou et le lui jeta. La pierre traversa le buffle de part en part et le tua net. L'enfant effrayé ramassa le caillou et le rapporta à la maison. « Voici une pierre extraordinaire ! dit-il ; elle pénètre dans les corps comme un couteau : je l'ai jetée sur mon buffle, elle l'a traversé de part en part et l'a tué ! » — « C'est tout à fait extraordinaire ! dit le propriétaire du buffle. Je vais essayer de la faire forger ; peut-être est-ce de bon fer. » On la mit donc à la forge, et elle se laissa marteler comme du fer ordinaire ; c'est ainsi qu'on put en façonner un beau sabre.

Le reste de la légende ressemble à la version róngao ; elle ajoute seulement que la nouvelle du prodige aussitôt répandue, tous les chefs des villages de la région se réunirent : on prit des buffles, des bœufs et des boucs, et on éteignit de nouveau le sabre dans leur sang, afin que l'esprit du feu qui y résidait s'apaisât pour jamais. La nuit suivante, l'esprit entoura d'un fil blanc le poignet de l'homme qu'il choisissait pour gardien. Depuis, c'est toujours à ce signe que l'on reconnaît ses successeurs. On fit aussitôt une belle case au fétiche et on l'entoura de dix épaisseurs de toile : on prétend qu'on ne peut même en dérouler deux épaisseurs sans provoquer une longue sécheresse dans tout le pays.

Le gardien du sabre s'appelle *Portâu Bhuï*, le Roi du Feu ; il est ainsi appelé parce qu'à lui est confié l'objet dans lequel apparut un esprit du feu, si ardent qu'il est capable de faire pâlir le soleil. Le Roi de l'Eau, *Potao Iă*, garde le

(1) Le fourreau de la plupart des sabres mof est composé de deux morceaux de bois entaillés au couteau et assujettis l'un contre l'autre au moyen d'un cordon de rotin qui recouvre complètement le bois.

fourreau : ce dernier est peu connu des Rongao. On dit que l'artisan qui avait préparé ce fourreau fut comme l'incarnation d'un esprit de l'eau, plus fort lui-même que toutes les eaux de cette terre, si bien que seul il parvint à éteindre les ardeurs du sabre sacré. Grâce au fétiche dont la vertu est à sa disposition, ce sorcier peut, assurent les Moï, provoquer les plus terribles inondations.

La dignité de Roi du Feu est peu ambitionnée. Le destin de ce sorcier est, en effet, de mourir de mort violente: aussitôt qu'il souffre d'une maladie assez grave, on doit l'achever d'un coup de sabre (1). On comprend qu'à ce compte, dans un pays où les graves accès de fièvre sont si fréquents, ce singulier monarque ne vive pas longtemps. Bien que la dignité de Roi du Feu soit héréditaire dans la famille des Xêu, nous verrons plus tard les raisons qui s'opposent à ce que le fils succède à son père. C'est, prétend la croyance populaire, l'esprit du Sabre lui-même qui choisit le Roi du Feu. Il lui apparaît la nuit, fait avec lui l'échange du sang, et, pour que personne n'en ignore, lui attache un fil, soit au poignet, soit au gros orteil. Actuellement encore, ce serait à ce signe qu'on reconnaîtrait l'élu de l'esprit du feu (2). Je n'ai pu avoir aucun détail sur la cérémonie d'intronisation qui suit la découverte du fil sacré.

(1) Telle est la version des Rongao. Le P. GUERLACH qui avait fait une enquête au pays du Sadet même, écrit dans la *Revue Indochinoise*, 1905, p. 187 :

« Lorsque l'agonie est avancée et que le malade paraît près de mourir, ses officiers et les membres de sa famille se réunissent et posent leurs mains sur son corps. Quand il a rendu le dernier soupir, on lui donne un coup de lance dans le ventre.

Certaine version prétend même que les officiers n'attendent pas le dernier soupir, et qu'après avoir tenu conseil, s'ils croient que le grand chef doit mourir, ils l'aident à quitter la vie; ce qu'un jeune Hagou m'exprimait en ces termes : « Le Bok Rôdau ne meurt pas, on le tue. »

Bientôt la nouvelle se répand dans la région : le Sadet est mort. La plupart des villages envoient des députés assister aux fêtes funébres. Pendant que les uns pleurent, crient et boivent, d'autres préparent un bûcher construit avec des bois choisis tout spécialement, sur lequel le cadavre est porté en grande pompe, puis brûlé.

L'incinération terminée, les officiers recueillent les cendres du cœur, les dents et les os des doigts, qu'on entasse dans la petite urne en métal brillant apportée par les Annamites du Phu-yên après l'élection. Ensuite les charbons et toutes les autres cendres sont placés dans un cercueil et enterrés; au-dessus du tertre on construit un tombeau provisoire, sous lequel on place l'urne funéraire renfermant les cendres du cœur. Lorsque la veuve vient pleurer, elle doit porter sur son dos cette urne enveloppée dans un pagne comme on porte un enfant : elle se lamente, balaie l'emplacement de la tombe, verse de l'eau dans une petite tasse, place du riz sur une feuille, puis, ses lamentations terminées, repose l'urne sur le tertre, ferme l'enclos de la tombe et revient chez elle. »

(2) Le P. GUERLACH, *loc. cit.*, traite cette version de légende. Voici ce qu'il écrit :

« Lorsque le Sadet est mort, les jeunes guerriers se réunissent à la maison commune; pendant le sommeil, un des anciens interroge subitement : « Qui sera Bok Rôdau? » Tout en dormant, un jeune homme répond : « C'est moi ! » Le lendemain, au

Les Rois du Feu affirment que chaque nuit on trouve dans la case du fétiche un tube rempli de riz pilé, dont le nombre de grains représente le chiffre de ceux qui sont morts durant la nuit. Chaque fois qu'un individu passe de vie à trépas, l'esprit du sabre prélève un grain de riz sur la poignée que l'on dépose toujours sur le nombril du cadavre et le met de côté dans ce tube, afin de pouvoir compter les décès de chaque jour. On dit aussi que chaque fois qu'on immole un buffle ou un bœuf, et qu'on invite l'esprit du sabre, celui-ci ramasse quelques poils de la bête sacrifiée et les emporte avec lui comme souvenir. Il en arrive ainsi en telle quantité que l'on est obligé de balayer tous les jours la case du fétiche.

Les *lāng Kon Ngai* ou esprits lutins. — Les *lāng Kon Ngai* ou lutins des fontaines sont des génies d'une taille minuscule, dont la fonction est de garder des trésors. Ils habitent près des fontaines; une des caractéristiques de leur corps est de n'avoir pas d'anus; la bouche sert chez eux à deux usages. La légende prétend qu'ils construisent des *khing khung* ou musiques à eau (¹), dont les cordes sont en laiton et dont chaque note est donnée par une cymbale merveilleuse. Pour défendre leurs trésors de la rapacité humaine, ces lutins sont armés de carquois renfermant des poils de chenilles venimeuses; ils s'en servent comme de flèches; et ces dards une fois dans la peau pénètrent avec le sang dans le foie qu'ils empoisonnent, provoquant ainsi une mort certaine. A moins de relations particulières avec ces esprits, on ne les invoque jamais nominalement dans les sacrifices.

La légende suivante montre bien l'avantage qu'il y a à devenir le protégé de ces esprits follets. Autrefois vivait au pays *golar* un pauvre gardien de buffles nommé *Chohot*. Il était si pauvre qu'il n'avait pour se mettre autour des reins, qu'un langouti fait de vieux chiffons que sa mère avait ramassés de ci de là, et noués ensemble. Il était d'une saleté repoussante, ne sachant ce que c'était que se baigner. Son aspect misérable avait fait de lui la risée de tout le

réveil, on s'aperçoit qu'il porte au poignet un bracelet de fil de coton attaché par les *lang* (génies). Telle est la légende. Écoutons maintenant la vérité...

« Pour être un successeur au Sadet, on s'y prend plus simplement que ne le raconte la légende, et le merveilleux n'intervient en rien dans cette élection. Les dignitaires qui formaient l'état-major du défunt se réunissent, tiennent assemblée plénière, et après nombreux discours et aussi abondantes libations, choisissent un homme qui leur paraît réunir les qualités requises. Le fils du mort ne peut lui succéder, car le Sadet doit prendre femme dans une famille étrangère, et comme tous les enfants sont réputés appartenir à la famille de leur mère, ils ne peuvent remplir les fonctions de *Bok Roudau*, qui doivent toujours être l'apanage de la famille des *Xeu*. Il faut donc chercher un frère cadet ou un neveu du défunt. Lorsque le successeur est choisi et qu'il accepte la charge, un chef de famille des *Koxor* lui attache au poignet un bracelet de fil de coton. »

(¹) Voir la description de ces instruments dans *Rites agraires*, X, 132.

monde; il n'est pas d'avanie qu'on ne lui fît: c'est ainsi qu'un jour, ayant réussi à prendre une caille, *bor hul* (1), il la rapporta tout triomphant à ses compagnons. « Bonne aubaine ! lui dirent ceux-ci. Nous allons partager ! Pendant que nous ferons rôtir la bête, va donc nous chercher de l'eau. » Chohot, très complaisant, ne se fit pas prier. A son retour, ses compagnons lui présentèrent sa part du festin enveloppée dans une feuille ; Chohot s'empressa d'ouvrir le paquet, mais il n'y trouva que les intestins de l'oiseau.

Peu de temps après, un *portau* des environs fit négocier le mariage de sa fille avec un *dam* (2) jarai. Les pourparlers ayant abouti, il fit cuire le vin, et cinq jours après, le prince jarai arrivait en grand costume et monté sur son éléphant. Il avait amené avec lui tout son village et, pour l'occasion, tous avaient revêtu leurs plus beaux atours ; jeunes gens et jeunes filles précédèrent et suivaient l'éléphant en groupes joyeux. En route, la caravane rencontra Chohot ; le prince l'invita lui aussi ; comme il refusait, le prince le fit saisir et on l'obligea à prendre place sur le bât de l'éléphant, tout à côté du prince. Mais, sitôt arrivé chez le *portau*, Chohot se cacha dans un coin de la maison, derrière un monceau de tubes de bambou. Les préparatifs de la fête n'étaient pas encore terminés ; la fiancée était occupée à cuire du riz pour ses hôtes. Tout à coup, elle se sentit prise d'une irrésistible envie de dormir ; elle pria sa sœur de tourner un instant la marmite à sa place et alla se reposer. A peine avait-elle fermé les yeux, que les esprits *kon ngai* lui apparurent en songe. « *Bia* ! lui dirent-ils, ne te marie pas avec le *dam* jarai ; il est pauvre. Prends plutôt Chohot qui est ici ; lui deviendra très riche. » — « Vous me trompez ! Vous voulez que je devienne esclave ! » — « Non ! non ! Il faut absolument que tu prennes Chohot pour mari ! »

Bientôt après, on appelait la jeune fille pour la cérémonie du sacrifice nuptial. Dès qu'elle fut éveillée, elle chercha Chohot partout ; impossible de le découvrir. « Vite, lui cria son père, tout le monde attend. » La *bia* obéit et vint s'asseoir près de la jarre. « Mais tout votre monde n'est pas encore arrivé ! » fit-elle remarquer aux entremetteurs. « Pardon, tous sont ici. » — « Non, il manque quelqu'un. » Le fiancé compte ses gens et se rappelle Chohot. « De fait, dit-il, il manque Chohot. » On se mit à sa recherche et on finit par le découvrir dans son coin. Il en sortit tout honteux. La *bia* l'appela aussitôt, le prit dans ses bras, le fit asseoir sur ses genoux et prononça la formule du *xoi*, en demandant aux esprits de bénir son mariage avec Chohot ; puis elle lui passa son tube et lui offrit les mets qu'elle tenait à la main. A cette vue, le *portau* entra en fureur ; il chassa incontinent sa fille, et le prince jarai se retira aussitôt avec tout son monde, jurant de se venger. La *bia* pria le mari de sa sœur de lui construire à l'écart dans la forêt une petite case, dans laquelle elle

(1) *Bor hul* : bahnar, *xem kokul* ; annamite, *chim cul*, caille.

(2) Dans les légendes le mot *portau* correspond assez bien au titre de roi, *dam* au titre de prince, et *bia* à celui de princesse.

pût vivre avec Chohot. Ce dernier, n'ayant toujours autour des reins que son langouti fait de morceaux rapportés, passait toutes ses journées à construire des nasses et à les tendre dans le ruisseau.

Un jour qu'il se livrait à cette occupation, les esprits *kon ngai* se dirent : « Arrêtons Chohot à son retour. » Après avoir déposé sa nasse, Chohot rentra tranquillement, lorsqu'il entendit un bruit de voix, et quelle ne fut pas sa surprise d'apercevoir une troupe de lutins ! « D'où venez-vous ? » leur dit-il. « Nous sortons de la terre. » — « Qui êtes-vous ? » — « Nous sommes les esprits *kon ngai*. » — « Où allez-vous ? » — « Nous allons voir Chohot ! On le dit si riche qu'il est devenu pour nous une vraie curiosité. » — « Mais c'est moi qui suis Chohot ! » Aussitôt tous les *iāng* de le saluer profondément. Chohot protesta : « Pourquoi m'honorer ainsi ? Je suis méprisé de tout le monde, si bien qu'on m'a chassé dans la forêt ! » — Alors tu es très pauvre ? » — « Oui, je suis très pauvre. » — « Ce ne peut être vrai, puisque chez nous on ne parle que de toi (1) ! Viens ici dans cinq nuits nous offrir une poule, une chèvre et un cochon, et tu verras si tu n'es pas immensément riche. » — « Mais où pourrais-je trouver tout cela ? » — « Il faut te le procurer. » — « Mais si j'emprunte ces animaux, je deviendrai esclave, ne pouvant les payer. » — « Arrange-toi pour les avoir, coûte que coûte ! »

Chohot rentra tout triste à la maison et en perdit l'appétit. Devant les questions pressantes de la *bia*, il finit par lui avouer la cause de son chagrin. « Console-toi, lui dit celle-ci. Je demanderai à mon beau-frère de te prêter ces animaux : il y consentira volontiers. » Là-dessus elle se rendit chez ce dernier. « Es-tu tabou aujourd'hui (2) ? » — « Tabou de rien ; monte. » — « Frère, je viens te demander une poule, une chèvre et un cochon. » — « Prends tout ce que tu voudras : choisis toi-même. » Ce disant, il alla aussitôt chercher les animaux demandés et les remit à sa belle-sœur, qui les ramena toute joyeuse à son mari.

Les cinq nuits écoulées, celui-ci se rendit à l'endroit convenu. Aussitôt arrivé, il entendit un grand bruit de voix, et vit devant lui une troupe de petits lutins, qui tous s'empressèrent de le saluer profondément. Il se mit aussitôt en devoir de préparer le festin. Il attacha la jarre, passa les bêtes à la flamme, mit la viande en menus morceaux, la cuisit dans des tubes, disposa les mets, puis invita ses convives. Ceux-ci burent et mangèrent à satiété, et chacun emporta un morceau des victimes : ce morceau dans les mains des *kon ngai* se transformait aussitôt en une cuisse ou une épaule de chevreau ou de cochon proportionnée à la taille des lutins. Tous étaient ravis et, le vin aidant, ne

(1) Allusion à la croyance que tout ce qui arrive en ce bas monde n'est que l'écho de ce qui s'est déjà passé dans le monde des esprits.

(2) Chaque fois qu'un Moï veut entrer chez son voisin, il ne manque jamais de lui poser cette question sacramentelle : « Es-tu *diēng* ? »

cessaient de vanter la générosité de Chohot. Au moment de partir, leur chef lui fit ses adieux : « Dans cinq nuits, lui dit-il, tu iras dans l'ancien emplacement du *po-tau* ; tu y trouveras un grand village. Entres-y. Si on veut tirer sur toi ou te donner des coups de sabre, ne crains rien ; monte hardiment dans chaque maison et frappe du bâton tous ceux que tu rencontreras. » Le jour fixé, Chohot dit à sa femme : « *Bia* ! allons nous promener du côté de l'ancien emplacement du *po-tau*. » — « Volontiers ! » A mesure qu'ils en approchaient, un bruit de voix se faisait de plus en plus distinct. La *bia* troublée demanda : « Quelles sont donc ces voix ? » — « Peu importe », répondit Chohot. Arrivé aux portes du village, Chohot coupa un bâton et pénétra hardiment dans le village. Ce fut aussitôt un émoi général : on se rassembla de partout. De tous côtés s'élevaient les cris de : « Tirons sur lui ! Sabrons-le ! Faisons-le prisonnier ! » Sans s'émouvoir, Chohot dispersa tout le monde à coups de bâton ; puis il pénétra dans chaque case frappant tous ceux qu'il rencontrait. Bientôt ce fut une panique générale, et les gens terrorisés s'offrirent les uns après les autres à devenir ses esclaves. Lorsque tous eurent fait leur soumission, Chohot les emmena chez lui, leur servit du vin et, le lendemain, il les envoya couper de grosses colonnes pour se bâtir une grande maison.

De ce jour, on ne parla plus que de Chohot ; son beau-père, qui l'avait chassé de chez lui, lui fit ses excuses et demanda la faveur d'être admis à construire son village à côté du sien. Sa femme, se voyant devenue riche, se félicitait de son heureux choix. Mais elle gardait rancune au jeune prince jarai qui l'avait menacée, et dont la crainte avait forcé son père à la chasser. « Il faut qu'il demande pardon, lui aussi, » dit-elle. Chohot, fort de ses richesses, parla haut et ferme. Pour payer l'amende exorbitante qu'on lui réclamait, ce prince dut vendre tout ce qu'il possédait et devenir esclave de Chohot. Celui-ci gardait encore le souvenir amer de sa caille et de l'avanie qu'on lui avait faite. Il alla trouver tous ceux qui s'étaient moqués de lui et exigea d'eux une forte indemnité en rapport avec la situation qu'il occupait.

Chohot conserva soigneusement son langouli fait de pièces rapportées, lui attribuant la pitié des *kon ngai* et sa fortune : il le déposa dans son panier aux fétiches, et chaque fois qu'il sacrifiait, il avait soin de l'oindre du sang des victimes. Avec le temps, ce morceau d'étoffe finit par être tellement imbibé de sang qu'il ressembla à un morceau de peau. Les héritiers de Chohot se le partagèrent, et maintenant quelques bribes s'en voient encore ici ou là, au pays *golar* surtout. Les moindres d'entre elles ne se vendent pas moins d'une marmite. Ce n'est pas les payer trop cher, dit-on, puisqu'à leur possession sont attachées la protection et l'amitié des esprits lutins gardiens des richesses.

Esprits de quelques objets usuels. — Il arrive que des objets usuels soient regardés comme fétiches et considérés comme le trône d'esprits très puissants. Ces objets sont le plus souvent des jarres ou des gongs : j'ai même vu des tambours fétiches, mais le cas est plus rare.

Une des plus célèbres jarres fétiches est une *hotòk kojai* qui se trouve à Dak Røde. A moins qu'on n'ait à y mettre du vin pour un sacrifice solennel, on n'ose y toucher, de crainte de mourir foudroyé par le *iāng* qui l'habite. Parmi ces jarres, les unes sont d'une certaine valeur ; mais il y en a de prix infime. Celles-ci sont pour la plupart de petits vases en porcelaine chinoise que l'on découvre en creusant la terre : les Moï les regardent comme des *kon iāng*, des fils des esprits, et ils donneront pour se les procurer une somme bien supérieure à leur valeur réelle. Toutes ces jarres ne sont reconnues comme des fétiches authentiques que si l'esprit se manifeste en rêve. A ce sujet, le P. Guerlach raconte le fait suivant qui est un exemple typique de la mentalité des Bahnar et des Rongao.

« Il y a quelques années, écrit-il (1), un Annamite nommé Hai alla commercer chez les Jarai. Il portait une jarre assez peu prisée, et n'espérait pas en tirer grand profit. Chemin faisant, il pêcha quelques poissons très vivaces, qu'il mit dans sa jarre avec de l'eau puisée dans la rivière. Peu après son arrivée dans la case d'un sauvage Jarai, un des poissons sauta hors de l'urne. On l'y introduisit de nouveau ; il en sortit une seconde fois. Ce que voyant, le sauvage interrogea l'Annamite : « Cette jarre est-elle un *ge iang* ? » — « Oui », répondit Hai, qui flairait une bonne affaire. « Voulez-vous la vendre ? » — « Non. Cependant si tu veux l'acheter un bon prix, je te la céderai pour te faire plaisir. » Le Jarai proposa un nombre de buffles considérable. L'Annamite accepta par condescendance, disait-il ; mais en somme il était charmé de sa bonne fortune. Restait encore un point à régler. Lorsque les sauvages achètent un *ge iang*, ils attendent pour conclure le marché d'avoir vu en songe l'esprit de la jarre sous forme humaine. Si la manifestation n'a pas lieu, l'affaire ne se termine pas, et les marchandises ne sont pas livrées. Aussi le Jarai dit-il à l'Annamite : « Ne concluons pas encore le marché aujourd'hui, attendons à demain. Si pendant mon sommeil le génie se montre à moi, je te livrerai les buffles. » Ainsi dit, ainsi fait ! Le lendemain matin le sauvage acheta la jarre, car il avait vu en songe une jeune fille en sortir et y rentrer. »

Les jeux de cymbales regardés comme objets fétiches sont en général de vieux jeux ayant servi déjà à plusieurs générations. On n'y touche que lorsqu'on sacrifie un buffle, et dans ce cas, on n'omet jamais de les oindre de sang. Les esprits qui y résident sont les mânes des ancêtres qui aiment à revenir vers les objets qu'ils ont aimés, et pour le prouver, apparaissent parfois à ceux qui possèdent ces vieilles reliques. Autant que possible, ces objets doivent être conservés dans la famille, et lorsqu'ils changent de maître, un sacrifice suivi d'onction rituelle est indispensable. Quand on essaie de les vendre à des étrangers, ces objets fétiches manifestent souvent leur mécontentement. Je connais un de ces jeux de cymbales dont on voulut un jour se débarrasser. Le marché

(1) *Missions Catholiques*, 30 septembre 1887.

était à peu près conclu, lorsque l'acheteur eut un cauchemar terrible, au cours duquel un esprit malfaisant, *iâng hamât*, sortit de ces cymbales et vint le piétiner. Il va sans dire que, dès l'aurore, il rapporta le jeu endiablé à ses propriétaires.

III. — ALLIANCES AVEC LES ESPRITS DES ANIMAUX

Le tigre. — En tête des animaux susceptibles d'être l'objet d'alliances, vient le tigre, dont on ne prononce jamais le nom sans le faire précéder du mot *bô* qui répond au *ông* annamite (1). On dit *Bô Kla*, comme on dit *Bô Tôrok* ou *Bô Kôdre*, le tonnerre. Il est le roi de la terre, comme le tonnerre est le roi du ciel, et comme le dragon est le roi des eaux. Il partage avec ce dernier la police des hôtes de la basse-cour et de la porcherie, et, de concert avec lui, il veille à l'observance de tous les tabous auxquels est soumis l'élevage de ces animaux (2).

Aux yeux des Rôngao, comme de tous les Moï d'ailleurs, le tigre n'est pas seulement l'animal puissant et féroce que nous connaissons, il est, de plus, essentiellement doué de pouvoirs magiques : outre sa qualité de puissant chasseur, il possède un mana extraordinaire. Si on médite de lui, si on le défie, quelle que soit la distance qui sépare de lui, il l'entend et ne l'oublie jamais. Non seulement il a le don d'imiter le cri de tous les animaux, mais même il peut se changer en n'importe lequel d'entre eux. A l'occasion, il parlera même le langage des hommes (3).

La légende de l'homme qui devient tigre est enracinée chez les Moï : le produit de cette transformation s'appelle *kla uir* (4). A les en croire, on trouverait des individus dont la transformation n'est pas encore complète et chez lesquels on reconnaît encore de nombreux vestiges de la forme primitive. Certaine espèce de riz sauvage qui croît dans les marais (5), aurait le pouvoir

(1) Une partie des Hamong, à l'exemple des Sédang, n'osent même jamais prononcer le nom du tigre. Quand il est nécessaire de parler de lui, ils l'appellent *Bô Môm*, Grand-père Moustachu. Les Sédang ont l'habitude d'invoquer le tigre dans les formules de sacrifices. Ceci n'existe pas chez les Rôngao, à moins de relations spéciales avec le génie de cet animal. Quand on sacrifie au tigre, soit à l'occasion d'un rêve, soit à la suite de la terreur causée par les déprédations d'un de ces animaux, toujours on le fait à la forêt, un peu avant l'entrée du village.

(2) Cf. ci-dessus, p. 47.

(3) Pour tout résumer en un mot, le Moï dit que le tigre est *bôxeh*, c'est-à-dire doué d'un pouvoir surnaturel.

(4) Ils ne considèrent cependant pas l'homme-tigre, ainsi qu'on le fait dans certains pays, comme une sorte de goule pouvant prendre et déposer à volonté la forme de tigre. Une fois tigre, on le reste à jamais. La seule différence qui existerait entre le tigre naturel et le *kla uir* est que celui-ci garde l'expérience déjà acquise des habitudes des hommes ; il deviendrait ainsi un terrible chasseur d'hommes.

(5) Cette espèce s'appelle *mau bôdrah*.

de changer en tigre celui qui s'en nourrirait. D'après la croyance populaire, le genre tigre représente la postérité d'un héros puissant et cruel qui aurait été changé en cet animal à l'époque héroïque dont parlent les légendes.

Parmi les nombreux contes du soir qui entretiennent les Rongao dans ces idées, je citerai seulement celui-ci.

Un père de famille devait passer la nuit dans son champ en compagnie de ses deux fils pour garder son riz. Dans la soirée il les appela et leur dit : « Restez ici ; je vais faire un tour de chasse dans la forêt ; nous n'avons rien pour assaisonner notre riz ce soir. » — « Allez, lui répondirent les deux jeunes gens, mais ne restez pas trop longtemps, car nous aurions peur tout seuls. » — « Rassurez-vous, je serai bientôt de retour. » Le père fit un tour dans la forêt, puis poussa jusqu'à sa maison. Ce soir-là, justement, il y avait fête au village : on l'invita, et auprès de la jarre il oublia son champ et ses enfants. Il rentra tout simplement se coucher chez lui, lorsque sa femme l'arrêta : « Tu ne vas pas rejoindre nos enfants ? » lui dit-elle. « Attends que je finisse ma pipe. » Au bout d'un long moment : « Eh bien ! Pars-tu, oui ou non ? » — « Je n'en ai pas bien envie. Tiens, je reste ! » Un tigre se trouvait non loin de là ; il entendit la conversation. « C'est bien, se dit-il, puisque le père reste, je vais prendre sa place. »

Pendant ce temps, les enfants se morfondaient dans le mirador du champ : la nuit se faisait de plus en plus noire. « Quand donc notre père reviendra-t-il ? On n'y voit plus ! » A la fin, le plus jeune s'endormit ; seul l'aîné continua de veiller. Vers le milieu de la nuit, il entendit tousser sur le sentier du champ. « Frère, éveille-toi ! s'écria-t-il, notre père ne tousse pas ainsi ! Voici certainement une bête de la forêt ! » Lorsque l'enfant fut éveillé, il le fit grimper sur les bois formant le lambris du mirador. Puis il prit un manche de hache, éteignit le feu, se mit dans un coin et attendit, son gourdin devant lui bien à portée de sa main. Quand le visiteur eut gravi l'escalier : « Père, dit-il, soufflez le feu ! vous n'y voyez rien ! » — « C'est à toi de le souffler ! » — « Cela m'ennuie de me lever. Vous pouvez bien souffler vous-même ! » Dès que le faux homme eut courbé la tête pour raviver la flamme, l'enfant lui asséna sur la nuque un coup si fort que les crocs de ses mâchoires en sautèrent en l'air. D'un bond le tigre fut en bas du mirador et on ne le revit plus. Les deux enfants ramassèrent les quatre canines, et le lendemain, dès leur retour à la maison, ils firent des reproches à leur père en étendant le doigt vers sa figure (1), sans que celui-ci osât leur répondre un seul mot.

Etant donné les croyances des Moï au sujet de cet animal, on comprend combien est rassurante et combien est appréciée une alliance accompagnée de l'échange du sang, avec le génie qui est considéré comme le roi de l'espèce.

(1) Ce geste appelé *chol muh chol mdt* est regardé comme une grosse injure. Lorsque pour une cause quelconque, un Moï est obligé d'indiquer quelque chose du doigt, il s'excuse et en demande la permission.

Ceux qui ont le bonheur de la contracter obtiennent de lui de devenir *bogap*, c'est-à-dire heureux à la chasse au gros gibier. On explique la chose en disant que le tigre se fait le rabatteur de ses amis et qu'il chasse tous les animaux, soit vers leurs pièges, soit sous leurs balles. Le tigre se fait aussi souvent leur fidèle compagnon de voyage : parfois il les précède, leur frayant la route ; parfois il les suit pour les protéger. Sa rencontre est pour eux une chose habituelle. De leur côté, naturellement, ils doivent s'abstenir soigneusement des choses qui lui répugnent.

Parmi les personnes qui ont joui de ce privilège, on m'a cité une femme nommée Oih, vivant autrefois à Kon Gung Kram⁽¹⁾. Un soir qu'elle pilait son riz sur l'avancée de sa maison, un tigre se débattait tout à côté d'elle, étouffé par un os qui lui était resté dans la gorge. Dans un des bonds prodigieux qu'il faisait pour se débarrasser du corps qui le gênait, il atteignit l'avancée de la maison. Oih, saisie d'effroi, laissa échapper son pilon qui alla tomber sur la tête de l'animal. Celui-ci en éprouva un tel sursaut que, du coup, il fut débarrassé de l'os qui l'étranglait. Il partit tout joyeux. La nuit suivante, la femme revit l'animal en songe. « Nous allons conclure ensemble amitié de père à fille » lui dit celui-ci. — « Je n'ose pas. Qui serait assez audacieux pour prétendre à pareille chose ? » — « Au contraire, c'est moi qui ai peur d'essuyer un refus de ta part. » Le lendemain matin, pendant que la femme se rendait au bois, elle rencontra de nouveau le tigre, mais cette fois en chair et en os, il tenait un énorme sanglier sur son dos. Aussitôt que l'animal l'aperçut, il déposa sa proie, la partagea en deux, lui en jeta une moitié et continua sa route en emportant l'autre. Ce ne fut pas la seule fois que cette femme jouit de pareils reliefs, car, à dater de ce jour, elle n'avait qu'à aller à la forêt pour trouver des restes de cerfs ou de chevreuils que son père adoptif lui laissait.

Nõi, de Hamong Kòtol, fut aussi favorisé par ce génie. Le tigre lui apparut en songe sous une forme humaine, et tous deux se jurèrent mutuellement fidélité, suivant le cérémonial habituel. Le lendemain, dès son arrivée à la forêt, Nõi rencontra l'animal lui-même. Celui-ci le suivit partout et ne le quitta pas de la journée. Pareille aventure se reproduisit à maintes reprises. Durant les nuits d'été, tandis que Nõi gardait tranquillement son champ du haut de son mirador, Bò Kla venait parfois s'installer sous cet abri et y appelait cerfs, chevreuils et sangliers, en contrefaisant leur voix. Aussitôt ceux-ci entrés dans le champ, il les pourchassait dans la direction des pièges et des lancettes.

Par malheur, un jour, la truie que nourrissait Nõi fit sept petits tous mâles. Ceux-ci étaient de si belle venue que Nõi ne voulut pas les tuer, ainsi que l'exigeait le tabou⁽²⁾, et crut se tirer d'affaire en les faisant nourrir par sa fille

(1) Village rongao sur le cours de la haute Se San, à 30 kilomètres au Nord-Ouest de Kontum.

(2) Cf. ci-dessus, p. 47.

nommée Xiä. Le tigre lui fit d'abord quelques reproches en rêve. Nôi n'en tint aucun compte. Le fauve essaya alors de l'effrayer dans la forêt ; une fois même, il s'élança sur le palier de sa maison, et tenta d'enfoncer la porte faite d'un simple treillis. Nôi n'eut que le temps de la barricader. « Ce ne sont pas mes bêtes, ce sont celles de ma fille Xiä ! » clamait chaque fois Nôi en guise d'excuse. Le tigre se tourna alors contre Xiä qu'il se mit à terroriser continuellement. Celle-ci de son côté s'empressa de rejeter la faute sur son père. Furieux, le fauve apparut à Nôi et lui posa son ultimatum. « La bête appartient certainement à Xiä ; moi, je n'ai fait que la nourrir ! » certifia Nôi. Cette réponse exaspéra le tigre. Un jour que Xiä allait chercher des pousses de bambou en compagnie de Bôi son mari, deux énormes tigres se mirent à l'affût derrière un gros tronc d'arbre. Lorsque Xiä se présenta, le mâle se jeta sur elle et l'étrangla, tandis que la femelle tenait Bôi en respect, pour qu'il ne tentât pas de secourir sa femme. Le fauve respecta cependant le corps de sa victime, et la nuit suivante, il apparut à Nôi : « Voilà, lui dit-il, le châtement que t'ont attiré ton obstination et ton infidélité ! Malgré ma colère, tu vois que j'ai encore eu pitié de toi, et que j'ai tenu mon serment en épargnant les os de ta fille, et en te donnant la consolation de pouvoir les ensevelir ! »

Le *char* ou chat sauvage. — A l'alliance du tigre, se rattache assez intimement celle du *char* (ann., *con chôn*, chat sauvage). D'après la légende en effet, aux temps héroïques, ces deux animaux s'appelaient *rui gui*⁽¹⁾, et se rendaient mutuellement toutes sortes de services. C'est sur la reconnaissance du premier que se fonde la confiance qu'on a dans le second. Celui-ci aime d'ailleurs à prendre l'aspect de son cousin pour apparaître en songe.

L'amitié du *char* rend également heureux à la chasse, *bo-gap*, mais pour le petit gibier seulement, c'est-à-dire pour les oiseaux, les écureuils, les rats, les poules de forêt, les lézards, les serpents. Elle rend, en outre, invulnérable aux pièges et aux lancettes, car le *char* fait participer ses favoris de son habileté merveilleuse à passer au milieu de tous les obstacles de ce genre sans s'y blesser. Un dernier avantage, est la promesse que jamais cet animal ne touchera ni aux poules ni aux petits cochons de son ami. Dans ce pays de brousse, ce privilège a sa valeur.

Le nommé Blang de Hamong Kotol n'avoua lui-même avoir autrefois fait alliance en songe, *horpu*, avec cette bête. Tandis qu'il lui semblait parcourir la forêt à la recherche de tubercules comestibles, il se trouva tout à coup en face d'un tigre de taille respectable : il dégaina aussitôt, mais l'animal saisit son arme dans sa gueule et la brisa. Blang essaya alors de se servir, en guise de lance, du manche de la piochette formé d'un long bâton. L'animal prit alors la parole et lui dit : « Mes félicitations, frère ! tu es courageux ! Veux-tu de mon

(1) Cf. ci-dessus p. 3.

amitié ? Nous nous garderons mutuellement fidélité tous les deux ! » Sur ce, le tigre se changea en *char*. « Qu'est ceci ? s'écria Blang ; je croyais avoir affaire à un tigre, et maintenant je ne vois plus qu'un *char*. » — « Mais oui ! Nous serons deux, toi et moi le *char* ! » Tous deux scellèrent leur alliance par le *porxép* ou serment du sang ; et la cérémonie terminée, le *char* remit à Blang cinq morceaux d'écorce d'une racine ressemblant au *bogang rouï* (1) ; puis il planta une poignée de lancettes, en ordonnant à son ami de les fouler aux pieds : « Cours au travers, lui dit-il, et ne crains rien ! » — « Mais je me percerai certainement les pieds ! » — « Aie confiance et vas-y franchement ! » Blang obéit, et ne reçut pas la moindre égratignure. Ce don d'invulnérabilité lui fut d'un tel secours, que malgré les nombreux démêlés qu'il eut avec les Jarai, jamais il ne reçut la moindre blessure. Un jour de fête où l'on avait sorti beaucoup de jarres, un de ses amis eut l'audace de révoquer en doute ses prétentions à ce privilège. Blang engagea un pari ; son adversaire planta lui-même les lancettes à la distance qu'il voulut, et malgré cela, Blang sortit vainqueur : c'est à peine s'il en fut pour quelques éraflures si légères que son adversaire ne put en tenir compte.

Le chuk chek et le chogroi. — Le *chuk chek* (ann., *chôn murôp*), la civette, et le *chogroi* (*chôn cáo*), la marte (?) rentrent dans la même catégorie que le *char* : comme lui, ils auraient été les cousins du tigre, et comme lui, ils accordent le don d'être heureux à la chasse au petit gibier.

Au début de l'année 1908, un cas d'alliance avec le *chuk chek* fit un certain bruit dans toute la région. Le garde principal, commandant le poste de milice établi à l'embouchure du Psi, nourrissait un *chuk chek* qui s'était à demi apprivoisé. Lorsque le poste fut évacué, cette bête fut abandonnée et rentra dans la forêt. Un mois après, elle fut retrouvée dans le village de Kon Horing, à quelques kilomètres de là. De son séjour parmi les hommes elle avait gardé une certaine familiarité avec eux. Elle ne craignait pas d'entrer dans les maisons en plein jour et d'y voler riz et provisions. Ces mœurs extraordinaires intriguèrent d'abord. Jamais encore on n'avait vu une bête de la forêt s'apprivoiser ainsi. Puis on remarqua que ce *chuk chek* portait une cordelette autour des reins ; on l'examina : jamais on n'avait vu la pareille dans le pays. C'était une cordelette française qui servait à attacher la bête, la nuit, au poste. Cette ceinture ne pouvait venir que du pays des *iâng*, et tout de suite on lui trouva une destination : c'était certainement le langouti de l'animal. Toute la population commença à s'émouvoir.

Un petit incident vint achever d'établir les titres du *chuk chek* à l'apothéose. La bête, qui aimait particulièrement les maisons un peu confortables, s'était

(1) Espèce de zingibéracée que l'on plante dans les champs, dans la croyance qu'elle contribue à faire pousser le riz.

accoutumée à prendre ses ébats sur la véranda de la maison du missionnaire et mangeait les cafés de son jardin. Ce manège finit par ennuyer le propriétaire. Un soir, il prit une petite carabine Flobert et y glissa une cartouche achetée il y a quelque vingt ans ; le fulminate était avarié, et la balle resta dans le canon. La chose se sut, et l'émoi fut grand dans tout le pays : c'était évidemment le mana, *ai*, de la bête qui avait arraché la balle. La nuit suivante, un des habitants dont le *chuk chek* fréquentait particulièrement la maison, vit en rêve l'esprit de l'animal sous la forme de lă Pôm : celle-ci lui demanda le sacrifice d'un bœuf et promit des monceaux de riz « comme des montagnes » à ceux qui honorerait le *chuk chek*. Le songeur était âgé et avait peu de goût pour les déplacements ; mais il avait un serviteur rusé et toujours prêt à profiter des bonnes occasions. Celui-ci prit la bête et l'emporta dans les villages voisins pour lui assurer les hommages de la population. Mais elle était capricieuse et le métier ne lui allait guère. Notre homme trouva moyen de s'en passer ; il se dit son médium et son fidèle messenger ; l'âme du *chuk chek* s'était attachée à lui d'une manière invisible, et le suivait partout. Quand un village voulait offrir un sacrifice à « lă Pôm *chuk chek* », que l'on appelait simplement « lă », on fixait à son représentant atitré un certain nombre de nuits : le temps de se procurer un cochon et un chevreau et de cuire le vin de riz. La veille du jour convenu, le village se déclarait tabou, toutes les issues en étaient fermées par des abatis, et au jour fixé, une délégation des notables allait au devant de l'homme-fétiche. On le saluait profondément, on le recevait même parfois au son des tamtams, et dès son arrivée au village, on le faisait *xoi* au nom de toute la population ; on le gorgeait ensuite de vin et de viande afin de se rendre propice le *iâng* qui le chérissait. En partant, il emportait une bonne part des victuailles et partageait avec son maître. Les goûts du *chuk chek* variaient avec les désirs de son homme-fétiche : tantôt celui-ci déclarait que la bête refusait la viande et ne voulait plus que des œufs : on lui en apportait aussitôt de quoi remplir sa hotte, *kruh* ; tantôt il affirmait que l'animal refusait toute autre chose que le poisson, et chacun aussitôt de l'en combler ; ailleurs, il assurait que la bête ne mangeait que des bananes, etc. Tous les jours il avait de nouveaux faits miraculeux à raconter, plus extraordinaires les uns que les autres. Ce manège dura plusieurs mois, et le *chuk chek* était depuis longtemps rentré à la forêt ou dévoré par les chiens, que les voyages continuaient encore. Quant au maître, il se trouvait abondamment dédommagé de l'absence de son serviteur par le supplément que celui-ci apportait au menu quotidien.

Le chien sauvage ou *chô bri*. — Cette alliance est du même genre que les précédentes, et, comme celle du tigre, elle procure le bonheur à la chasse au gros gibier. On m'a cité un individu qui conclut cette amitié dans les circonstances suivantes : il aperçut un jour en rêve un *chô bri* (ann., *chô sói*) qui lui proposa de l'accompagner dans la guerre contre le tigre ; il accepta, et fit

aussitôt avec cet animal l'échange du sang. Le lendemain, en se rendant à la forêt, il fut attaqué par une énorme panthère ; il put tirer son sabre et d'un seul coup, il trancha la tête de l'animal. Naturellement il attribua ce beau succès à la protection des *chô bri*. On dit que les amis de cette bête rencontrent souvent dans la forêt des restes de cerfs ou de sangliers qu'elle leur a réservés.

L'éléphant. — L'éléphant, *rôih*, vient après le tigre pour la puissance de son mana. Lorsqu'un Jarai a conclu l'achat d'un de ces animaux, il fait sur lui l'onction du sang, ce qui n'a lieu pour aucune autre bête. Pour en donner le juste prix, il ne devra rien épargner de ce qu'il possède. S'il n'est pas nécessaire de livrer absolument tout ce qui est à la maison, comme on le fait pour la cymbale, on devra donner au moins un échantillon de tout ce qu'on possède, sans négliger les choses les plus minimes, les aiguilles, par exemple. Habits, pagnes, jupons de femmes, langoutis, paniers de cinq ou six espèces, vans, plateaux à servir le riz, marmites en terre, bols à riz, piochettes avec leur manche, haches toutes prêtes à servir, coupe-coupes, poinçons à feu, tout l'attirail de la maison apparaît ce jour-là. Si l'on refusait de se dessaisir de quelque chose, l'animal n'obéirait pas, ne voulant pas se sacrifier à un maître qui lui aurait préféré quoi que ce soit.

Aussitôt la bête livrée, l'acheteur sacrifie un cochon, mêle le sang au *hopel*, et fait une onction au sommet de la tête de l'éléphant, de manière que le sang coule bien droit le long de la trompe. S'il arrive jusqu'au bout de l'appendice sans dévier ni à droite ni à gauche, c'est signe que l'animal vivra longtemps. Si le sang coule par côté, c'est de mauvais augure. Cette onction du sang n'a lieu, je le répète, pour aucun autre animal.

Le jour de l'achat, les propriétaires et les cornacs doivent se soumettre à certains tabous pour laisser à l'éléphant une heureuse impression. Ils ne peuvent, par exemple, enlever leurs bracelets, de peur que l'éléphant ne prenne l'habitude de retirer ses pieds de ses entraves ; ils ne peuvent puiser avec la main le riz dans la marmite, de crainte que la bête n'ait l'idée d'aller plonger sa trompe dans les greniers à riz ; ils ne peuvent non plus cueillir ce jour-là ni fruits ni tabac sans en demander l'autorisation, sinon l'animal prendrait l'habitude de marauder à droite et à gauche en marchant.

Nécessairement, les propriétaires et les cornacs devront toujours s'abstenir de manger de la viande d'éléphant. Cela prouve le grand respect que les Moï ont pour le mana de l'éléphant. Sa possession n'est pas seulement un signe de richesse, c'est encore un gage de protection contre les ennemis du dehors ; le *rôih* est en effet regardé comme un gardien extrêmement vigilant, dont l'oreille est toujours en éveil et qui défie n'importe quel adversaire.

L'amitié conclue en rêve avec le génie de l'espèce est une des plus appréciées : c'est une de celles auxquelles on reste fidèle pendant le plus de générations. Ses principaux effets sont : la puissance à la guerre, la richesse et la préservation des accidents. Les Hamong proprement dits se regardent encore

presque tous comme soumis à la défense de manger la chair du *ròih*. Ils racontent que Bǒ Bun, un de leurs ancêtres, rencontra un jour en songe un de ces animaux, que celui-ci le pria de monter sur son bât, qu'il l'aida à traverser quantité de fleuves et de marais, puis qu'il accepta de faire amitié de père à fils avec lui. Après une génération, un de ses petits-fils, nommé Pui, vit un jour son compagnon de route Xiuri piétiné par un éléphant. Pui vola à son secours et sabra un des pieds de la bête. La nuit suivante, le génie lui apparut et lui reprocha cet acte : « Puisque malgré le serment fait par ton grand-père, tu nous as sabrés, lui dit-il, nous te sabrerons à notre tour ! » Quelques mois après, le village était entouré par les Sédang. Pui surpris, voulut s'enfuir, mais, juste à ce moment, un troupeau d'éléphants vint lui barrer la route, ce qui permit aux ennemis de le rejoindre. Ceux-ci lui coupèrent une jambe et le laissèrent pour mort sur le terrain : il expira peu après.

Lorsque quelqu'un désire se procurer des défenses d'éléphant, il doit attendre qu'un rêve favorable lui prouve que son vœu est agréé des esprits. Aussitôt l'objet livré, on l'oingt de sang, et on le dépose à la *sàlà* commune, où il prendra rang parmi les *iāng dorblak*, les génies de la guerre. Aux yeux des Moï, toute la valeur des défenses leur vient de ce que le génie des éléphants aime à venir s'y reposer, et veille alors d'une manière particulière sur le village où on les honore. Dans ces heureux *po lei*, on entend, parfois, dit-on, vers le milieu de la nuit, comme le bruit d'un éléphant qui piétinerait les arbustes en faisant le tour du village ; et personne ne doute que ce ne soit l'esprit vigilant des défenses qui fait ses rondes pour parer à toute surprise. Le possesseur de ces précieuses reliques devra naturellement s'abstenir de la chair de l'éléphant, sous peine de châtement immédiat. Et chaque fois qu'on oindra les fétiches protecteurs du village, on ne devra jamais oublier les défenses. L'invocation au *iāng ròih* sera également de rigueur dans chacun des grands sacrifices faits au nom de toute l'agglomération.

Le *chük* ou rat de bambous. — Le *chük* (ann., *coh xóc*) est une espèce de gros rat qui creuse son terrier sous le pied des bambous, surtout du *poli* (ann., *lè*, arundo agrestis), dont il rongé les racines. Cet animal joue un grand rôle dans beaucoup de légendes : chaque fois, en effet, que le besoin d'un sapeur se fait sentir, c'est toujours à lui qu'on pense. Il est regardé comme un avatar de l'esprit du riz, *iāng Xori*, ce qui lui vaut le privilège d'accorder l'abondance à ses amis. Dans le grenier de ses protégés, le riz, assure-t-on, ne diminue pas plus que la terre que cet animal rejette à l'entrée de son terrier : plus on en enlève, plus il en revient. Les rapports du *chük* avec le *iāng Xori* ont probablement pour fondement la vague ressemblance qu'il y a entre les déblais rejetés par cet animal et les grains de riz dans le grenier.

Le génie du *chük* est regardé comme aussi vindicatif que l'animal lui-même : ses amis doivent donc de toute nécessité songer au *iāng chük*, dans tous les sacrifices rituels qu'ils ont à faire à l'époque des travaux des champs, et ils

doivent apporter une scrupuleuse attention à tous les tabous du *lāng Xori*. Si l'un d'eux venait à toucher à la chair de cet animal, ce serait pour lui la mort sans rémission, à moins qu'il ne prît soin de faire immédiatement amende honorable. Même dans ce cas, jamais une poule ne satisfait ce *lāng* ; il exige toujours au moins un cochon. Si l'on tarde tant soit peu, et que l'on attende que l'esprit du *chūk* ait commencé ses représailles, il n'y a plus rien à faire : jamais celui-ci ne se laissera toucher. Aussi, dans l'occurrence, jamais on n'offrira une victime expiatoire quelconque ; ce serait tout à fait inutile.

Voici en quelles circonstances un habitant de Hamong Kotu m'assura avoir contracté amitié avec le *lāng chūk*. Armé d'une piochette emmanchée d'un long bâton, il était occupé en songe à agrandir l'entrée du terrier d'un de ces animaux qu'il cherchait à capturer. Trois *chūk* en sortirent à la fois. Il leva son instrument pour les assommer, mais il n'en eut pas le temps : d'un seul coup de dents, un de ces animaux avait coupé le manche en deux. Il se retourna pour ramasser un gourdin tout près de lui, mais avant qu'il l'eût touché, les *chūk* l'avaient mis en pièces. Son embarras fut au comble, lorsque les trois animaux lui adressèrent la parole : « Tu as voulu nous attaquer, lui dirent-ils ; maintenant c'est nous qui allons te manger ! » Il grimpa aussitôt sur un arbre, mais ses ennemis se mirent à en ronger les racines. Déjà un craquement sinistre se faisait entendre, lorsque le coupable demanda grâce. « Pour cette fois passe ! lui dirent ses adversaires. Mais il nous faut une indemnité. » Très heureux d'en être quitte à n'importe quel prix, il promit tout ce qu'on voulut. A peine descendu de son arbre, il courut au village et acheta, toujours en songe évidemment, le plus gros cochon du village au prix fort. Il revint aussitôt, dépeça la bête et servit le vin. Tous quatre s'unirent sur-le-champ par le serment du sang. « Depuis ce jour, ajoutait le Moï, aucun membre de ma famille ne peut toucher à un de ces animaux sans que je ne ressente dans mon corps quelque chose d'indéfinissable qui excite immédiatement mes soupçons. Je prends alors mes informations, et jamais ces pressentiments ne m'ont trompé. Je me hâte naturellement de *po kra* mes trois amis chaque fois. »

Le crapaud ou *kit drok*. — Le crapaud est encore une des métamorphoses du *lāng Xori*. Sa peau couverte de boutons rappelle en effet la gale de ce génie, aussi bien que la croûte de riz grillé, *por kra* ou *por kreng* ⁽¹⁾. Ajoutons que très souvent, vers l'époque de la moisson, on le rencontre dans les greniers à riz et dans les *jak* ou paniers à moissonner qu'on dépose, pour la nuit, sur une claie de bambous sous un abri spécial. Il n'en a pas fallu davantage pour faire travailler l'imagination des Rongao.

(1) Cf. ci-dessus p. 49.

On a remarqué également qu'il est très facile de retenir captive une grenouille vivante en lui attachant un lien à la patte. Pour le crapaud, au contraire, on n'y parvient presque jamais : celui-ci est très habile à se dégager en pareille circonstance, et au bout d'un certain temps, on ne retrouve plus que la ficelle. Pour les Moï, ceci ne se comprend que si le crapaud est doué d'un pouvoir magique supérieur, *boxeh*.

La fiente de cet animal est aussi regardée comme un talisman de premier ordre : on la conserve dans une triple boîte, qui est ointe de sang aux grands jours. Cette fiente aurait la vertu d'apporter la richesse à son heureux possesseur. Ce moyen de faire fortune n'est d'ailleurs pas à la portée de tous. S'il faut en croire l'anecdote suivante, il est très difficile de se procurer cette précieuse matière. Un brave Rongao ayant entendu vanter ce merveilleux talisman, imagina un stratagème qui, selon lui, devait infailliblement le lui procurer. Il prit un crapaud, le plaça dans un *hornum*, panier à double paroi, et l'y laissa pendant huit jours complets, après avoir bien assujéti le couvercle, de manière à éviter toute fuite et tout vol. Ce temps écoulé, il ouvrit le panier en faisant déjà des rêves d'or. Hélas ! il retrouva bien l'animal blotti au fond du *hornum*, mais il eut beau fouiller, impossible de découvrir la moindre trace de ce qu'il espérait.

Etant donné la haute idée qu'on se fait de ce personnage, on s'expliquera facilement la dévotion toute particulière au *Jāng Xori kit drok*, de tous ceux croient avoir quelque titre particulier à sa protection. De longues générations après le rêve plus ou moins problématique d'un ancêtre, ses descendants n'oublieront jamais d'inviter ce *iāng* au moment des sacrifices agraires. En ce pays d'ailleurs, rien n'est autant à redouter que la famine, et les plus grosses fortunes fondent rapidement si leur possesseur est obligé de se procurer du riz à beaux deniers comptants.

Pour ceux qui sont fidèles à cette alliance, la rencontre d'un de ces animaux vivants, soit au moment du défrichement, *muik*, soit au moment des semailles, *choi*, est le présage d'une année d'abondance. L'augure est également favorable lorsque, en se rendant à l'étranger, on voit un crapaud s'avancer dans la même direction que soi ; on peut être certain de ne pas faire une course inutile et de recouvrer aisément ses créances.

Le fait suivant que rapporte le P. Guerlach donnera un autre point de vue sur un cas spécial (1).

Il y a bien longtemps, un jour d'enterrement, on vit à Kon Monei un crapaud s'approcher de la fosse où l'on inhumait un chef de famille. Les sauvages le repoussèrent du pied et le rejetèrent au loin. Pendant la nuit, le fils du mort eut un songe : le crapaud se tenait devant lui menaçant et lui adressait

(1) Chez les Sauvages de la Cochinchine orientale. (Missions Catholiques, 23 mars 1894.)

des reproches : « Pourquoi m'as-tu repoussé ? C'est avec justice que je voulais pénétrer dans la tombe, puisque je suis ton père. » Le jeune homme répondit : « Tu es mon père, toi ? Un vil crapaud ! Je n'en crois rien ! La première fois que je te rencontrerai, je t'enlèverai la peau pour te manger. »

Deux jours après, il trouva un crapaud qu'il écorcha tout vif et fit cuire avec force gousses de piment. La nuit suivante, nouveau songe, nouvelle apparition du batracien et reproches plus accentués que la première fois. A son réveil, le jeune homme fut tout surpris de trouver un crapaud assis dans le foyer à côté de lui. Cette fois il eut peur et craignit de mécontenter ses nobles ancêtres. Il s'approcha du crapaud, lui demanda pardon de l'avoir menacé et le pria de dire ce qu'il désirait ; en fils obéissant, il accomplirait fidèlement ses prescriptions. L'animal voulut bien affirmer qu'il ne conservait pas de rancune ; il prescrivit de sacrifier un cochon et une poule et d'offrir du vin de millet ; après quoi, le riz pousseait admirablement.

Le sauvage observa ces prescriptions et déposa sur le seuil de sa porte divers morceaux de viande et un peu de vin, le tout à l'usage du crapaud. Celui-ci reparut la nuit suivante et félicita son jeune parent : il lui commanda de sacrifier encore un jeune buffle mâle dont les cornes auraient un empan de longueur. Une fois ce sacrifice accompli, l'ancêtre ne se montrerait plus en songe, mais on le trouverait dans les champs, veillant à la garde du *pogang bak* (1). Effectivement, le lendemain, on vit messire crapaud au pied du *pogang* : la récolte du riz fut magnifique.

Pendant deux générations, on fut fidèle aux conseils du grand-père, et chaque année, au moment des semailles, le crapaud venait auprès du *pogang*. A cette époque les greniers regorgeaient de riz et les hommes ne manquaient de rien. Cette abondance leur devint fatale : ils oublièrent les bonnes traditions et négligèrent les sacrifices. La punition ne se fit pas attendre : le riz sécha sur pied, et la famine vint avec son cortège de misères. »

Il nous paraît y avoir contradiction entre ce fait et les précédents. Si le crapaud est fils du *Iāng Xōri* ici, comment peut-il être fils de l'âme des ancêtres plus loin ? Le *Moï* comprend les choses autrement. « Pourquoi, dit-il, n'y aurait-il pas, dans le monde des crapauds, des familles et des tribus comme il y en a chez les hommes ? Et si les crapauds des Hamong par exemple descendent d'un avatar du *Iāng Xōri*, pourquoi ceux de *Kon Mōnei* ne pourraient-ils pas être les fils d'une réincarnation des mânes d'un ancêtre du village ? »

Le *kit trol*, espèce de rainette à la peau blanchâtre comme celle de l'arbre dont elle porte le nom (), est aussi regardé comme un des supports du *Iāng Xōri*, sans doute parce qu'on le rencontre assez souvent dans les greniers. Comme tel, il a lui aussi un certain nombre d'amis.

(1) Plante que l'on fait pousser dans les champs au moment des semailles

(2) *Long trol* = ann., *cây bang lang*.

Lorsque le *grang grai*, cigale qui chante au moment où l'épi du riz commence à sortir de sa gaine, c'est-à-dire vers l'époque où a lieu la cérémonie du *pojorao* (1), fait entendre son cri joyeux, on dit qu'il secoue le paddy dans unealebasse, et que c'est signe que la moisson approche. Ce dicton a suffi pour faire regarder le *grang grai* comme un autre avatar du *Iāng Xori* ; il y a le *Iāng Xori grang grai*, comme il y a le *Iāng Xori chuk*, le *Iāng Xori kit drok*, et bien d'autres encore. Au village de P. Dordrāp, il y a tel vieux bonhomme qui prétend avoir fait amitié avec cette cigale. Actuellement encore, il ne cesse de l'inviter à tous ses sacrifices, et il lui attribue l'abondance qui règne à peu près continuellement, je l'avoue, dans son grenier.

Le serpent *rokok* (2). — *Iāng Xori* affectionne aussi beaucoup la forme du serpent *rokok*, *baih rokok*. On voit en effet très souvent ce reptile à l'affût des rats dans les greniers à riz, où ces rongeurs pullulent. Ce serpent aime aussi à se réfugier dans les petites cases rituelles, *bak*, que l'on construit dans les champs. Sa présence dans ces endroits sacrés concorde trop avec la croyance des Rongao au sujet du *Iāng Xori*, pour ne pas les amener à voir en rêve l'esprit du riz sortir triomphant du corps de ce reptile. L'abondance apportée par le *Iāng Xori baih rokok* participe aux conditions d'existence de l'animal sous la forme duquel il apparaît : lorsque le serpent est repu, il l'est à ne plus pouvoir se traîner ; mais lorsqu'il a faim, il a le ventre absolument plat. Pour les amis du *baih rokok* il en sera de même : lorsque la moisson sera bonne, ils auront du riz à ne savoir qu'en faire ; mais lorsque l'année sera mauvaise, leur grenier sera tout à fait vide.

L'amitié du cobra, *baih tur*, accorde les mêmes privilèges que celle du *baih rokok*.

Le nycticébe ou singe dormeur. — Le nycticébe, *dok tōli* (3), est un étrange animal, très doux, assez familier, s'effarouchant peu de la présence de l'homme, ne vivant que de fruits et d'insectes, sans jamais toucher au riz. D'après les Rongao, son inertie apparente cacherait une très grande habileté, *boxeh*. Lorsque l'on capture un de ces animaux et qu'on l'attache pieds et poings liés à un bâton pour le transporter, on peut être certain de ne pas le retrouver, si on l'abandonne un certain temps dans cette position sans le surveiller. Tous ont pour lui un respect superstitieux, et personne ne se nourrit de sa chair. Il est réputé comme un génie à compétence universelle. Comme on le rencontre très souvent accroché aux arbres près des champs de riz sur lesquels il semble veiller, il n'a pas fallu grand effort d'imagination pour lui

(1) *Pojorao* = aspersion du riz. Cf. *Rites agraires*.

(2) *Baih rokok* = Ann., *con rān rōdg*, serpent ratier.

(3) *Dok tōli* = Ann., *con cū lān*.

trouver des rapports avec le *lāng Xori*. D'aucuns prétendent qu'il accorde le don d'être heureux à la chasse aux petits oiseaux. D'autres lui attribuent leur bien-être. L'état de somnolence dans lequel il est continuellement plongé ressemble assez au sommeil des sorciers, pour que les *Rōngao* en aient aussitôt tiré cette conclusion : un animal qui dort toujours a sans cesse son âme dans le monde des esprits ; il doit donc connaître tout ce qui se passe en ce monde, lequel n'est que l'écho du monde supérieur. Chaque fois que les enfants *Moi* l'aperçoivent au sommet d'un arbre, ils ne manquent jamais de tirer leur horoscope de la façon suivante : on lui présente un bambou ; s'il étend la main et le prend, on deviendra riche ; s'il le refuse, on restera pauvre toute sa vie. On lui demande aussi de quel genre de mort on mourra ; s'il fait tomber des feuilles vertes, c'est présage d'accident ; s'il ne jette que des feuilles sèches, c'est signe qu'on mourra de mort naturelle.

Sur son arbre qu'il arpente lentement dans tous les sens à l'aide de ses grands bras, le nycticèbe est surtout considéré comme l'initiateur des sorciers mesureurs. Je n'ai pas ouï dire que pour arriver au pays où habite le génie des *dok toli*, il y eût des épreuves à subir. Lorsque l'alliance a lieu, ce *lāng* remet simplement à son visiteur soit un morceau de bois de la longueur d'un empan, soit une hampe de lance, parfois remplacée par une corde d'arc non préparée. Quel que soit le symbole, celui-ci aussitôt reçu disparaît et s'identifie avec le corps du favori du nycticèbe. Si c'est un morceau de bois d'un empan, le bénéficiaire deviendra sorcier à l'empan, *bojâu hōda* ; si c'est une hampe de lance ou une corde d'arc, il sera sorcier à la brasse, *bojâu plaih*.

Pour reconnaître les maladies, le sorcier à l'empan invoque son *gru*, puis un assistant énumère les diverses causes de maladies : maléfices, *deng* ou *gōm*, dettes aux esprits, *hōnōh*, violation d'un tabou capital, *hōdrī*, fautes envers les esprits divers, *dōih*, etc., et chaque fois le sorcier comptera sur son propre corps, en partant de l'extrémité du médus de la main gauche, combien il y a d'empans pour arriver à la naissance du bras droit ; puis il recommencera à mesurer en sens contraire. Si à l'aller il trouve six empans, par exemple, et qu'il en trouve autant au retour, la cause énoncée n'est pas la vraie ; si au contraire, au retour il trouve, par exemple, six empans et demi, c'est que le *gru* a allongé le corps de l'opérateur pour indiquer que celui-ci a découvert la vraie cause du mal. Le genre de maladie une fois déterminé, le *bojâu* recommence l'opération de la même manière pour trouver la cause spécifique. Par exemple, si le principe désigné est un *hōnōh*, dette aux esprits, on demandera quelle espèce de *hōnōh* ? Est-ce celui d'un bœuf, d'une chèvre, d'un cochon, etc. ? On procédera de même par élimination pour déterminer la cause individuelle : par exemple, la raison pour laquelle on est *hōnōh* d'un bœuf.

Le *bojâu plaih*, ou sorcier à la brasse, opère de la même manière ; seulement au lieu de mesurer avec sa main les empans sur son propre corps, il prend un bambou quelconque à défaut d'une hampe de lance ou d'une corde

d'arc ; sur ce bois, il prend la longueur d'une de ses brasses en partant d'une extrémité du bambou ; son aide fait une encoche pour marquer l'endroit exact où aboutit l'extrémité de ses doigts. L'opérateur recommence une seconde fois à brasser en partant de l'encoche en question : si le bois s'allonge de manière à mesurer par exemple une brasse et un empan, le signe est absolument convaincant. Le *bojâu plaih* est un des plus répandus.

Le muntjac. — Le *jil* (ann. *con mang*), cervulus muntjac ou kidang, est regardé comme un devin des plus habiles. On prête grande attention à son cri, soit au commencement des semailles, soit lorsqu'on part en guerre, soit lorsque l'on va réclamer une dette, faire des échanges, ou régler quelque vieille affaire. Ce don particulier de mancie serait dû à l'origine de cet animal : la croyance populaire en fait en effet le fils d'un fantôme, *kiäk*.

La légende raconte qu'un jour, un de ces animaux se prit aux lancettes d'un champ de riz ; le propriétaire l'aperçut le lendemain matin en faisant sa ronde en compagnie de son fils. « Va me couper un brancard pour transporter la bête, » dit le père en donnant sa serpe à son fils. Celui-ci alla couper le bois nécessaire, y attacha la bête, et tous deux l'enlevèrent sur leurs épaules. Le père marchait le premier : il avait à peine fait quelques pas que son fils cria : « Père ! ce *jil* est extraordinaire : voici qu'il me tire la langue. » — « Tais-toi, mon enfant, ne parle pas de lui ; nous serions enguignonnés. » A peu de distance de là, nouvelle exclamation du jeune homme : « Père ! Père ! ce *jil* est tout à fait étrange ! Je commence à avoir peur ! » — « Tais-toi de grâce ! veux-tu donc que nous ayons la guigne ? » — « Père, dépeçons-le tout de suite : je n'en puis plus. » — « Tu as raison. Reste ici ; je vais couper des bambous pour faire des tubes qui nous serviront à loger la viande. » Le père avait compris que la bête était un fantôme, *kiäk*, qui s'était changé en *jil*. Pris lui-même d'une peur intense, il ne put résister à l'envie de se sauver et de rentrer à la maison. A peine était-il arrivé que sa femme lui demanda des nouvelles de leur fils. « Où est-il ? » lui dit-elle. — « Tiens, il n'est pas ici ? Je le croyais rentré bien longtemps avant moi ; c'est pourquoi je suis parti sans m'inquiéter de lui. » — « Il faut aller à sa recherche ! » — « Je n'ose partir seul. » — « On te trouvera quelqu'un. » Même avec plusieurs compagnons, l'homme partit très mal à son aise. Quand il arriva à l'endroit où il avait quitté son fils, il ne trouva plus qu'un cadavre déjà en pleine décomposition. « Pourquoi ce tas de bois ? et que vient faire ici ce brancard ? » lui demandèrent ses compagnons. Il fut obligé de s'expliquer et d'avouer que tous deux rapportaient un *jil* sur leurs épaules, et que cet animal, bien que mort, tirait encore la langue et tournait la tête ; ce que voyant, il avait pris peur et s'était enfui. La lâcheté de cet homme le fit tomber dans le mépris public. Depuis ce jour, on sut que le *jil* descendait d'un fantôme.

L'alliance avec le *jil* procure l'abondance dans le grenier et le don d'élever les porcs. Pour ses amis, sa rencontre à l'époque des semailles, *choi*, ou au

début d'un voyage est d'aussi bon augure que celle du crapaud dans les mêmes circonstances. Le village de Kon Hngo est de notoriété publique celui où le muntjac a le plus de fidèles. Parmi ses habitants, très peu osent le chasser.

Le tragule ou *chokuei* (*tragulus pigmæus*) a lui aussi d'assez nombreux pupilles : sa rencontre au début des semailles signifie également belle moisson pour ses amis.

La loutre. — La loutre, *porhei*, est par rapport au poisson ce que le tigre est pour le gros gibier de la forêt. Ses amis obtiennent d'elle le don d'être toujours heureux à la pêche. Le symbole qui leur est remis en gage de cette faveur est un *borgang*, tubercule de zingibéracée, qui aurait la vertu d'attirer le poisson vers les engins de celui qui le possède.

La tortue de rivière. — Le don de la pêche peut être aussi accordé par le *topa*, (ann., *con ba ba*, *tryonix ornatus*, ou tortue de rivière). Celle-ci jouit en outre du pouvoir d'accorder le don du riz. On prétend que le roi, *por tao*, ou le père, *iong*, de cette espèce aurait les deux ailerons de la carapace tout en or. Quiconque le verrait de ses yeux devrait s'attendre à mourir sous peu. On m'a cité plusieurs faits à l'appui de cette affirmation.

Le python et l'ophiophage. — Le python, *kian*, et l'ophiophage, *prao*, sont aux serpents ce que l'éléphant est aux quadrupèdes. Cette spécialité d'être des géants dans leur genre leur donne droit à des honneurs particuliers. On ne mange jamais l'un d'eux sans le partager entre tous les gens du village, ce qu'on ne fait pas pour les autres menus serpents. Tous deux sont également regardés comme des *iāng* très puissants, et toutes sortes d'histoires circulent sur leur compte. La bave du premier rendrait glouton à pouvoir avaler un cerf tout entier en un seul repas. Lorsque le second pond ses œufs, le ciel n'oserait pleuvoir, cet animal imposant le respect même au dieu du tonnerre (1). Toujours d'après les Moï, le *prao* ne serait pas un serpent essentiellement différent du *baih tur* ou cobra (2). Pour devenir *prao*, un *baih tur*

(1) Les Moï assurent que les années où l'ophiophage pond ses œufs sont toujours des années de sécheresse. La foi en la crainte que le *prao* inspirerait au dieu du tonnerre fournit aux Sédang un moyen d'obtenir la cessation des pluies. Ils tressent de longs rubans en fibres de bambou et terminent l'une des extrémités par un renflement qui imite vaguement la tête de l'ophiophage en colère. A l'aide de hautes perches ils suspendent simplement au milieu de leur village ces longs rubans, la tête tournée vers le ciel. Ce moyen, paraît-il, est infailible.

(2) Cf. BONIFACY, *Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin* (BEFEO, XIV, n° 5, p. 26, note). « Le *hò mang* (ophiophage elaps) est le plus grand serpent venimeux. Ce colubridé à cou dilatable comme le cobra, avec lequel les profanes le confondent, peut atteindre quatre mètres. Il ne fuit pas à l'aspect de l'homme, se dresse sur la partie inférieure de son corps et balance sa tête et son cou dilaté. Il est assez connu dans la haute région. »

n'aurait qu'à subir victorieusement l'épreuve suivante : se faire avaler par un *prao*, et sortir vivant et entier par la voie rectale de son parrain.

Une alliance avec le python ou l'ophiophage procure le don des richesses : on prétend en effet qu'on rencontre parfois ce dernier surtout lové dans les jeux de tamtams qui sont pour les Moï le symbole des richesses. Mais la fortune accordée par ces deux serpents est assez instable et soumise à des vicissitudes terribles : aujourd'hui on fera de bonnes affaires, mais demain, une mauvaise chance viendra faire perdre tous les profits de la veille et même davantage. Cette croyance est toujours basée sur le principe que le don participe à la condition du donateur ; or, comme je l'ai déjà dit, la condition de tout serpent est d'être rassasié des semaines entières et d'avoir faim pour le moins aussi longtemps.

L'alliance du Phia Luang de Dak Rode avec un *kian* est restée célèbre dans tout le pays. Son frère avait pris un python vivant. Pendant la nuit cet animal lui apparut. « Rachète-moi, lui dit-il, et rends-moi la liberté, je te promets de te rendre riche. » A son réveil, Phia Luang offrit à son frère un cochon bien gras pour racheter le python, afin de pouvoir lui accorder la grâce demandée. La nuit suivante, nouveau rêve : cette fois le serpent invita son bienfaiteur à le suivre pour recevoir de quoi compenser ses débours. A un certain moment, tous deux rencontrèrent un ruisseau : « Si tu ne peux me suivre sous les eaux, dit le python, reviens ici demain ; je déposerai sur cette rive ce que je te destine. » De grand matin Phia Luang se rendit à l'endroit désigné et il y trouva la célèbre jarre *kojei*, jarre fétiche que l'on voit encore dans la sala de Dak Rode, et dont j'ai déjà parlé plus haut.

Le varan ou *tokot*. — La chair du varan ⁽¹⁾ est tabou pour presque tous les Moï originaires de Pœlei Dœbau ⁽²⁾, parce qu'ils prétendent que l'une de leurs ancêtres se changea jadis en cet animal.

Autrefois, disent-ils, vivait dans ce village une vieille femme, si vieille que son corps s'était recroquevillé au point qu'elle pouvait dormir au large dans un *oton*, van de 80 cm. de diamètre. A la fin, ce lit devint encore trop grand pour elle : on la transporta sur un *grang*, panier à pêche de 50 cm. de diamètre. Là une queue lui poussa, et elle devint varan ; puis un beau jour, elle se leva et fit ses adieux à ses enfants : « Lorsque vous me rencontrerez, leur dit-elle, soit à l'époque des défrichements, soit au commencement des semailles, réjouissez-vous : l'année sera bonne. » Depuis, les habitants de ce village n'osent plus chasser cet animal de peur d'atteindre un de leurs parents.

(1) Ann., *con ki dâ*.

(2) Ancien village de la rive gauche du Biah, voisin de Kontum ; ce village est actuellement divisé en plusieurs hameaux.

Ailleurs, le *tokot* est objet d'alliance comme une incarnation du *lāng Xori*, sans doute parce qu'on le rencontre parfois dans les greniers à riz.

{Le poisson *ropong*. — Parmi les poissons, seul le *ropong* (ann., *cá vông*) mérite que l'on recherche son amitié. La quantité considérable de frai de cette espèce que l'on rencontre dans les rivières a fait regarder ce poisson comme le symbole de la fécondité. On raconte qu'autrefois certaine vieille femme de Hamong Kòtol n'avait jamais pu nourrir une seule truie qui lui eût donné des petits : toutes celles qu'elle avait essayé d'élever étaient invariablement infécondes. Quelqu'un lui suggéra l'idée de leur donner à manger du *ropong*. La nuit suivante, le génie de ce poisson vint lui promettre la fécondité pour ses truies à condition que ceux qui les nourriraient ne mangeassent jamais de la chair de ses pupilles. Actuellement beaucoup de femmes de ce village sont encore fidèles à ce tabou. D'aucuns attribuent également leur nombreuse postérité à l'amitié du *ropong*. La transgression du tabou vaut généralement aux coupables des ulcères inguérissables, *kren* ; leur peau devient tachetée comme celle de ce poisson.

Le milan. — Le plus couru des oiseaux au point de vue qui nous occupe paraît être le milan, *klang* : sa fortune lui vient probablement de la croyance que le *mo-hol blò*, l'âme inférieure des riches, après avoir erré sur la terre tant que les os du corps subsistent, se change en milan lorsque les restes de son support ont disparu complètement. Il paraît logique aux Moï que ceux qui n'ont cessé de « manger » leurs voisins pauvres durant le cours de leur vie, gardent leurs anciennes habitudes sous une autre forme dans l'existence de l'au-delà. Tel individu de Kon Gung me racontait précisément que cet animal était devenu tabou pour lui, parce qu'un jour l'âme de son père lui était apparue et lui avait révélé qu'elle était devenue milan ; elle l'avait en même temps menacé de ruine et de mort s'il touchait à lui où à sa postérité. « Comme tous les *klang* se ressemblent, me disait-il, impossible d'épargner sûrement mes frères ou mes neveux, si je ne m'abstiens absolument de nuire à l'espèce entière. » Le talisman offert par ce rapace est généralement un *bo-gang*, (racine de zingibéracée). Quelquefois cependant le *klang* offre d'autres objets. Un ancien habitant de Hamong Kòtu, du nom de Non, avait placé un piège à lacet, *tal*, au milieu de son champ ; la nuit, un *klang* lui apparut et lia amitié avec lui. Le lendemain, en visitant son engin, Non trouva son lacet détendu ne retenant que quelques plumes de milan avec un morceau de cire. Le Moï a toujours gardé ces objets très précieusement, les regardant comme un des gages de sa fortune.

L'engoulevent. — Après le *klang*, il faut citer l'engoulevent, *bāk* (ann., *chim đap muđi*), que les Moï appellent l'oiseau forgeron, à cause de son cri perçant qui retentit dans la nuit, assez semblable au bruit d'un marteau tombant

sur le fer. Ils prétendent que, durant l'âge héroïque, cet animal était un forgeron, et qu'il fut changé en oiseau à la suite d'un cataclysme. On dit que c'est lui qui forge les haches en silex dont le dieu du tonnerre se sert pour foudroyer les grands arbres (1). C'est pourquoi les Rongao continuent à le regarder comme le patron des forgerons. C'est de lui qu'ont révé tous ceux qui sont devenus des maîtres dans l'art de la ferronnerie.

Le *bāk* est aussi regardé comme un oiseau très charitable : telle famille de P. Dōdrap s'abstient de la chair de cet animal à la suite du fait suivant. Le grand-père tomba un jour d'un arbre et perdit connaissance ; il lui sembla alors qu'un de ces oiseaux venait se poser sur son corps, et que de ses ailes il se mettait à l'éventer tout doucement. Aussi quand il reprit ses sens, il ne fut pas du tout surpris d'apercevoir un *bāk* sur un arbre à côté de lui. A partir de ce jour, le sauvage reconnaissant ne manqua pas d'inviter cet oiseau à tous ses sacrifices. Ses fils, eux, se contentent de ne pas le manger.

La poule de forêt. — On peut encore signaler la poule de forêt, *ir gung* ; chez les Halang, où l'on nourrissait jusqu'à ces derniers temps beaucoup d'esclaves, une alliance avec le génie de cet oiseau sauvage par excellence était regardée comme un gage de paix dans la maison ; mais les infidélités aux promesses échangées étaient aussitôt punies par la fuite des esclaves que l'oiseau faisait participer à son amour de la liberté.

Le perroquet blanc. — Les Rongao parlent du perroquet blanc, *dit kō*, comme nous parlons du merle blanc ; ils assurent que ce phénomène, bien que très rare, existe réellement : il représente le roi ou génie de l'espèce, et son bec est regardé comme un talisman de richesses incomparable.

Le rat blanc. — De même qu'il y a un roi des perroquets, il y a également un roi des rats ; ce dernier serait, lui aussi, de couleur blanche et armé de deux longues défenses en ivoire semblables à celles de l'éléphant. Heureux le mortel qui arrive à le prendre au piège, car ces défenses sont un talisman de même nature que le bec du perroquet blanc, à condition naturellement, qu'on respecte les protégés du génie.

(1) Ces haches en silex que les Bahnar appellent *xung Bok Glaih*, « haches du Bok Glaih », et les Rongao *chông Bō Bāk* ou *Bō Uek*, « haches du Grand-père Engoulevent », constituent un fétiche de premier ordre, lorsqu'on les rencontre au pied d'un arbre qui a été foudroyé, et lorsqu'un songe est venu les authentifier. On estime que Bō Brōk continue à entretenir des relations avec l'instrument qui lui a servi une fois. Ce fétiche doit se placer à la *sālā* avec les *iāng dō'blah*. Les haches en silex que l'on trouve par hasard n'importe où, n'ont aucune signification, à moins d'un rêve subséquent. Dans ce cas, elles peuvent aussi bien devenir *jouang* de l'esprit des eaux, que *lōmōng* du *lāng Xori*.

La peau de serpent. — La peau d'un serpent qui a mué serait aussi une amulette de même genre. Mais pour qu'elle soit efficace, il faut surprendre le reptile au moment précis où commence la mue, saisir l'animal par la queue et tirer à soi, de manière à aider efficacement le serpent à se dégager. Cette rencontre vaudrait tous les songes, si l'on a soin, comme cela va de soi, de confirmer l'alliance par un sacrifice. La vertu de cette relique est de rendre celui qui la porte aussi habile qu'un serpent à éviter les pièges et les lancettes. La légende assure même qu'autrefois elle rendait les gens invisibles.

Le rat palmiste, *prok*. — Un certain Phia Luang de Dak Røde aurait un jour suivi en rêve cette agile petite bête. De branche en branche, d'arbre en arbre, elle le conduisit chez les Annamites fondeurs de marmites, puis chez les Laotiens batteurs de tamtams. Partout on lui permit de prendre tout ce qu'il pourrait emporter. Ce fut le commencement de sa fortune, car, à partir de ce jour, les marmites et les tamtams ne cessèrent d'affluer chez lui.

Le *kte*, autre petit rongeur de même genre, à rainures dorsales blanchâtres, accorderait le don du riz.

Le gekko, *pakke*, qui se cache si souvent dans la paillette des greniers à riz, ne peut, lui non plus, manquer d'avoir des rapports avec l'ang X'ori.

Les araignées. — Il y a des gens qui doivent toute leur fortune aux araignées. Un ancien chef de P'olei K'orbei, nommé Läm, fut dans ce cas. Une grosse araignée lui apparut un jour, elle fit amitié avec lui, et l'invita à la suivre. Läm y consentit, et le voilà qui parcourt la forêt en marchant sur ses mains et ses pieds écartés à la manière des araignées. A l'imitation de son guide, il évita soigneusement tous les endroits souillés qui sont aux abords des villages. L'araignée le conduisit à un *long hara* (ann., *cây sung*, sycomore) sur lequel il découvrit une rose de près d'une demi-brasse de diamètre ; sur l'invitation de son guide, il la cueillit et la garda précieusement. Au retour, il rencontra un petit tertre dont il dut faire le tour complet. puis il rentra. A son réveil, Läm ouvrit la main, la fleur y était encore, mais elle s'était changée en une pierre blanche. Läm la conserva soigneusement. Dans la suite, il devint très riche et très habile à démêler les affaires moï, et jamais il ne connut la disette. Malheureusement, il perdit tous ses enfants de son vivant. Cette série de deuils ne lui serait pas arrivée, assurait-il, si l'araignée ne lui avait fait contourner le tertre sinistre. Lorsque le sycomore sur lequel il avait cueilli sa rose mystérieuse, se dessécha, Läm y vit le présage de sa mort prochaine, et de fait, celle-ci ne tarda pas.

Les *môngang*. — Même les *môngang*, (ann., *kiền bò nhọt*), ces grosses fourmis noires si terribles et dont la piqûre est si douloureuse, savent se trouver des amis et les aider efficacement. On raconte qu'un nommé Thuơnh de

l'ancien P. Hordau (1) en fit personnellement l'expérience. Un jour de pluie, il s'était réfugié sous le mirador de son champ. Les termites ailés se mirent à sortir le long des colonnes, et aussitôt accoururent les fourmis noires leurs terribles ennemies. Comme passe-temps, Thuonh s'amusa à prendre les termites et à les jeter aux *mongang*. La nuit suivante le génie de ces insectes vint lui demander de faire l'échange du sang ; il lui remit ensuite une poignée de lancettes en bambou *rojèl*, puis disparut. Thuonh devint à tel point heureux à la chasse, *bo-gap*, que jamais il ne revenait bredouille de la forêt. Un jour après boire, Thuonh se vantait de ce don merveilleux : quelqu'un le prit au mot : « Si tu dis vrai, lui dit-il, va à la forêt maintenant, et si je te vois rapporter quelque chose, je te croirai. » Thuonh accepta le défi : à peine avait-il quitté le village, qu'il tomba sur un grand cerf ; il le poursuivit à la course, et par un heureux hasard, celui-ci alla bientôt s'enliser dans un marais. Le contradicteur dut se rendre à l'évidence.

IV. — ALLIANCES AVEC LES ESPRITS DES PLANTES.

Le bambou *kram*. — Les arbres dont il est bon de rêver paraissent moins nombreux que les animaux. En tête vient le *kram* (ann., *tre*). C'est le plus puissant des bambous : il forme des barrières impénétrables et résiste aux orages les plus furieux ; de plus, tandis que les autres espèces de bambous fleurissent et meurent à des intervalles assez rapprochés, le *kram* vit plus que centenaire. Il n'en a pas fallu davantage pour que les Moï lui trouvassent un mana plus puissant qu'aux autres plantes ; de là à le croire habité par un *iāng* supérieur, il n'y avait qu'un pas.

Dans les légendes qui reflètent l'esprit courant, on voit parfois ce bambou s'animer et prendre sous sa protection les déshérités du sort. C'est ainsi que dans l'histoire du Prince Papaye, Dam Rōhung, on raconte que le père du héros tuant impitoyablement tous ses enfants mâles, sa mère se retira dans la forêt pour accoucher en cachette ; puis elle enveloppa son fils dans un pagne et le suspendit au sommet d'une tige de *kram*, demandant à celui-ci de vouloir bien le lui garder. Le *kram* eut pour l'enfant des soins maternels ; il le berçait au souffle du vent, et abaissait tout doucement sa tête pour le remettre à sa mère, chaque fois que celle-ci venait lui donner le sein.

Nombreuses sont les formes sous lesquelles se présente l'esprit du bambou *kram* pour offrir sa protection. Les uns rêvent qu'ils tombent à l'eau et que c'est à une branche de *kram* qu'ils doivent leur salut. D'autres se voient poursuivis soit par un tigre, soit par un éléphant, soit par un sanglier ; à bout de souffle ils se réfugient derrière un massif de bambou et prient celui-ci de les cacher. Parfois

(1) A 20 kilomètres au Sud-Ouest de Kontum.

il semble qu'on est en voyage et qu'un massif de bambou impénétrable vous barre la route : tout à coup, on voit les bambous s'écarter et vous livrer passage. Quelques-uns se croient transportés dans une maison dont les colonnes ou même l'escalier seulement sont en *kram*. D'autres enfin se verront grimant au sommet d'un de ces massifs et s'y construisant une case. Dans ce dernier cas surtout, il importe de ne pas trop craindre les épines et d'atteindre le sommet coûte que coûte : si on prenait peur, le rêve serait plutôt d'un mauvais augure, et présagerait soit une mort prématurée, soit une maladie de langueur, le rhumatisme ou l'ankylose.

Cette amitié procure le privilège de vivre longtemps et d'échapper aux pièges de ses ennemis, contre lesquels on est protégé comme par une haie impénétrable. L'alliance avec le *kram* comporte l'interdiction non seulement de se nourrir de ses pousses, mais même de le couper et de l'ébrancher. Lorsque ces deux dernières opérations sont absolument nécessaires, il est toujours préférable d'avoir recours aux services d'un voisin charitable.

Le *jori* ou *figus religiosa*. — Dans l'estime des Rongao, après le *kram* vient le *jori*, lequel est également symbole de vigueur et de longévité. Le culte de cet arbre se manifeste par le respect des coins de forêt qui renferment quelque géant de cette essence. On épargne les arbres dans un certain rayon tout autour de lui, de peur que le feu n'y arrive et n'excite la vengeance de l'esprit supérieur qui en est l'âme. S'il est absolument nécessaire de l'abattre, quelques supercheries viendront à point distraire le *iāng*. Ici par exemple on attachera un chien à l'endroit présumé de la chute ; comme l'animal sera nécessairement écrasé, l'esprit, au lieu de songer à la vengeance, ne pensera qu'à s'enfuir au plus vite pour ne pas être souillé par le sang de cet animal impur. Ailleurs on fera donner le premier coup de hache par un enfant nu : ce spectacle aura pour résultat de distraire l'esprit de ses idées de vengeance. Chez les Sédang, après l'enterrement d'une personne décédée de male-mort, ceux qui ont accompagné le corps font le tour d'un de ces arbres afin de participer à sa longévité. Dans quelques villages appartenant à cette tribu, lorsqu'un enfant est mort avant le *puot klòk*, section du cordon ombilical, cérémonie qui remplace le *hlum don*, insufflation de l'esprit des Bahnar et des Rongao, on place le petit cadavre dans un simple panier à moissonner, *jak*, et on le suspend au sommet d'un figus, afin d'obtenir que le *jori* accorde une vie plus longue aux frères qui naîtront dans la suite. Pour éviter d'être empoisonné par l'odeur fétide d'un cadavre, pensent ces gens simples, l'esprit du figus n'aura garde de refuser cette faveur.

Lorsque cet arbre daigne accorder son amitié, c'est donc aussi la longévité qu'il apporte. Comme le *kram*, le *jori* fait ses avances de mille manières : d'aucuns se voient invités à grimper le long de cet arbre, d'autres se trouvent tout à coup transportés dans une case construite au milieu de ses branches, etc. Le seul tabou qui résulte de ce songe c'est la défense de toucher au *jori* même

qui a été en particulier l'objet du rêve. Un étranger qui oserait le couper serait aussitôt mis à l'amende, pour avoir attenté aux jours de l'ami dont la destinée était unie à cet arbre.

Le bring. — Tout ce qui vient d'être dit du *jori* peut s'appliquer au *bring*, grand hopéa, ann., *sao cát*. C'est dans le pays l'arbre susceptible d'atteindre les plus grandes dimensions. Pour les géants de cette essence, on professe le même culte que pour les grands *jori*, et quand on doit les abattre, les précautions décrites plus haut sont également nécessaires; même on invite nominale-ment aux sacrifices les esprits des grands *bring* comme ceux des grands *harai* ⁽¹⁾, ce qui n'a pas lieu, au moins en général pour les *jori* ⁽²⁾.

La longévité est également le fruit de son amitié. Comme exemple de ses manifestations, on m'a cité le cas d'un nommé Brau de Kon Trang M'nei, qui vit en rêve un génie sortir d'un de ces arbres et lui offrir l'alliance de père à fils. Durant la vie de son protégé, il est également défendu à quiconque de toucher à l'arbre particulier auquel est liée la destinée de cet homme.

Le hara ou sycomore. — J'ai déjà parlé du *hara* (ann., *cây sung*): les moins initiés à la botanique savent que les fleurs du figuier sont les figues elles-mêmes. Les indigènes de ce pays prétendent cependant que cet arbre donne parfois une belle rose blanche. Il en est un peu de ce cas comme de celui du perroquet blanc ou du rat à défenses. Son amitié est signe de longévité, d'abondance et de fécondité: ces dernières qualités sont symbolisées par les innombrables figues sauvages qui ne cessent de couvrir cet arbre.

Quelques fruits. — Plusieurs habitants de Dak Drei s'abstiennent du *pli xuh* (ann., *trái dầy che*); un de leurs ancêtres aurait vu en rêve un écureuil cueillir un de ces fruits et le jeter à ses pieds; le lendemain, il fit un sacrifice d'alliance, et depuis, ses descendants n'osent plus toucher à ce fruit. J'ai vu d'autres personnes respecter les *pli homon* dans les mêmes conditions.

Iăng kohlâu et *iăng gogul*. — Outre les esprits habitant spécialement telle ou telle espèce d'arbres dont ils sont comme la grande âme personnifiée, il y a une catégorie de *iăng* qui s'établiraient indifféremment tantôt sur une espèce d'arbre, tantôt sur une autre. Ce sont les *iăng kohlâu* ou *horlâu*. Les sujets dans lesquels résident ces esprits révèlent souvent la présence de ces derniers par une flamme mystérieuse que l'on aperçoit durant certaines nuits, et par un parfum délicieux qui rappellerait celui des bananes bien mûres. Ces lueurs et cette bonne odeur peuvent apparaître aussi bien sur un bois mort, même sur

(1) Ann., *cây ddu rai*. *dipterocarpus alatus*. Cf. *Rites agraires*, p. 512 et passim.

(2) Il faut faire exception pour certains *jori* qui ont leur légende spéciale, comme le *jori Pok* de P. D'obur, pour lequel les voisins ont une dévotion toute particulière; dans ce cas, on invoque le *iăng Jori Pok*, et non simplement le *iăng jori*.

une simple poutre de maison, que sur un arbre vivant. Qu'un vulgaire mortel fende l'arbre en question, qu'il le réduise même en mille petits morceaux, il n'y trouvera rien d'extraordinaire. Mais qu'un chéri des dieux soit favorisé d'un songe dans lequel le *iāng kohlàu* offre son alliance et indique l'endroit précis où il siège, celui-ci n'aura aucune peine à le découvrir sous forme d'un morceau de cire entourée d'une matière gluante comme de la poix, *chai*, si odoriférante que le bois situé à l'entour en serait tout imprégné. Le morceau de choix est la cire : c'est en elle proprement que réside le *iāng kohlàu*, et c'est elle qui est regardée comme le talisman par excellence de la richesse ; avec le temps cette cire se changerait en pierre. Le *chai*, en vertu de sa communication intime avec la cire serait aussi doué d'un mana très puissant. Lorsque le tonnerre gronde, ceux qui en possèdent en brûlent quelques parcelles. Son odeur pénétrante suffit à calmer l'orage.

Suivant l'explication que me fournit un Moï, cette cire et ce *chai* seraient le produit mystérieux de certaines *halang* ou abeilles mouches (ann., *ong ruôï*) rarissimes. De là le nom de *kohlàu halang* qui lui est parfois donné.

Vu la similitude de nom, je me demande si le *kohlàu* des Rongao ne doit pas être identifié avec le *gahlau* des Cham, qui n'est autre chose que le *kì nam* ou bois d'aigle.

Quelques-uns ont étendu la signification du mot *kohlàu* de manière à en faire presque le synonyme de *lòmông iāng* ou fétiche ; mais habituellement les Rongao restreignent l'application de ce mot à l'objet dont il vient d'être parlé.

Le *iāng gogul* appartient au même genre que le *iāng kohlàu*. Quand on tue certains ruminants, comme le cerf, le bœuf ou le buffle, on trouve parfois dans leur estomac certains kystes ayant l'apparence d'une boule formée de débris d'herbes enchevêtrées. Ces kystes sont présumés être la demeure des esprits protecteurs des animaux dans lesquels on les trouve. On les met donc de côté, et si durant la nuit on est favorisé d'un songe, on leur offrira un léger sacrifice, et on les conservera parmi les *iāng* familiers, dans l'espoir que l'esprit protecteur comblera de faveurs celui qui les possède, en lui accordant de manger beaucoup des animaux dont il a la garde. Et chaque fois qu'il immolera un de ceux-ci, il n'omettra jamais de brûler quelques brindilles arrachées au kyste merveilleux en signe de reconnaissance.

V. — CONCLUSION.

A la vérité, les divers faits que j'ai rapportés ne se sont pas tous passés en pays Rongao ; beaucoup ont eu pour théâtre le territoire des tribus voisines ; mais tous m'ayant été narrés par des Rongao, ils cadrent donc bien avec leur croyance générale.

En énumérant les animaux et les plantes susceptibles de devenir tabous à la suite d'une alliance, je ne prétends pas en avoir épuisé la série. Comme je

J'ai dit, toute espèce animale et végétale a un génie particulier qui en est comme la grande âme, et dans laquelle viennent se synthétiser toutes les qualités de l'espèce. Les individus particuliers n'en reçoivent qu'une simple émanation, les uns étant plus avantagés et les autres moins. Ceux qui sont plus spécialement favorisés sont regardés comme les rois de l'espèce ; leur mana est beaucoup plus puissant, et ils nous impressionnent beaucoup plus que leurs congénères.

En principe, chacun de ces génies peut nous accorder son amitié. En fait cependant, on m'a affirmé partout que les animaux domestiques et certains animaux sauvages comme le sanglier, le grand cerf, *jôei* (ann., *con nai*, cerf d'Aristote), ne donnent jamais occasion aux *hopu* de ce genre. J'ai donc cru devoir dresser une liste aussi complète que possible des êtres qui ont la réputation d'aimer à entrer en rapports d'amitié avec l'homme.

Le choix se comprend facilement. Ce que l'habitant de ces montagnes ambitionne par dessus tout, c'est le bien-être, l'abondance, le succès, soit à la guerre, soit à la chasse, soit à la pêche, soit dans son commerce, et enfin la longévité. Or, si nous prenons chacun de ces biens en particulier, certains êtres qui nous entourent sont ou paraissent mieux doués que nous pour les obtenir. Ces qualités spéciales peuvent être ou très réelles, comme l'habileté à la chasse chez le tigre, le renard, la fourmi noire et la loutre, la sécurité sur l'éléphant, ou derrière la haie de bambous ; ou simplement symboliques, comme l'abondance chez le crapaud, le rat de bambous, l'écureuil et la rainette ; il en est même quelquefois de purement légendaires, comme le don de mancie chez le nycticébe et le bien-être chez le milan. Elles sont donc propres à un petit nombre d'espèces, et en particulier on ne les découvrira pas chez les animaux domestiques qui dépendent de l'homme pour leur existence et qui paraissent, par ce fait même, encore moins bien armés que lui. Toute alliance étant forcément intéressée, ce que le Rongao recherche dans toutes celles qu'il peut nouer avec les esprits, c'est une aide dans sa lutte pour la vie ; il ne la trouvera donc que dans le secours des génies qui sont comme l'incarnation des qualités qui lui manquent, et c'est vers ces puissants protecteurs que tendront tous ses désirs et tous ses rêves.

De l'ensemble des faits énumérés, il semble ressortir que ces alliances *inter somnia* sont excessivement fréquentes. Il n'en est rien cependant : pour beaucoup des espèces que j'ai citées, on n'a pu en effet me rapporter que deux ou trois cas particuliers.

Peut-être me suis-je étendu un peu longuement sur ce sujet, en passant successivement en revue chacune des catégories d'êtres susceptibles de nous devenir utiles. Mais cette étude détaillée m'a paru nécessaire pour bien faire comprendre, non seulement la nature des différentes alliances que les Rongao peuvent lier avec le monde supérieur, mais celle du culte qu'ils rendent aux esprits, ainsi que le fondement du fétichisme moï.

Elles montrent d'abord que les pactes conclus avec certains animaux n'ont pas pour terme l'animal ou le végétal tel quel, mais bien le génie invisible qui

est comme l'âme et le principe de cette espèce. De même les contrats d'alliance qui nous lient avec telle montagne ne nous obligent jamais envers la montagne elle-même comme telle, mais envers l'esprit puissant qui y réside. La familiarité d'un animal, son assiduité à se présenter à certains endroits où il aura l'occasion de nous rencontrer, seront des manifestations extérieures d'une sympathie particulière qui pourra exciter en nous le désir d'y répondre ; mais toujours l'alliance aura lieu avec l'esprit. Chaque fois qu'on lui sacrifiera, on n'invitera pas seulement le *chük*, le *dok toli*, etc., mais le *iäng chük*, le *iäng dok toli*. La croyance des Rongao n'est donc pas le naturisme, mais bien l'animisme. On ne peut pas dire non plus que ces croyances animistes ont pour base ces alliances. La croyance à l'animisme est au contraire la base essentielle de ces bons rapports. C'est parce que le Rongao croyait à l'existence d'un esprit invisible en relation particulière avec certains êtres qu'il a eu l'idée de nouer avec eux des liens d'amitié.

Secondement, ainsi qu'on a pu le remarquer, c'est à une alliance particulière avec tel ou tel esprit que se ramènent fondamentalement une foule de croyances et de pratiques qui paraissent disparates au premier abord. Telles sont en particulier la confiance aux sorciers, la crainte dont sont entourés les deux gardiens de l'Épée et du Fourreau sacrés connus sous le nom de Portao Phui, Roi du Feu, et Portao Ia, Roi de l'Eau, et enfin la confiance aux cailloux fétiches que l'on trouve suspendus dans toutes les sâlâs et dans toutes les cases du pays.

Le culte de ces bêtyles se réduit ordinairement à un culte d'objets-souvenirs laissés par les esprits comme témoignage d'une amitié ancienne ou nouvelle. Ces objets-souvenirs ont gardé une telle intimité de relations avec l'esprit dont ils proviennent, qu'ils en sont regardés comme le support, *tomông* ; l'esprit habite à l'entour, dit-on : *iäng oei rok ga*.

Ces études nous font donc voir par quel procédé l'animisme chez les Moi arrive à se matérialiser en fétichisme. Remarquons aussi que si chaque fétiche renferme un génie particulier, deux fétiches différents renfermeront généralement deux esprits différents, et ainsi de suite. La conséquence immédiate de ce principe est que les esprits protecteurs de telle maison sont différents de ceux de la maison voisine, et que les génies protecteurs de tel village sont également autres que ceux des villages environnants.

Nous avons vu aussi que, dans chaque alliance, le génie posait lui-même ses conditions particulières, et que leur stricte observation constituait les pratiques du culte de cet endroit. De ces deux principes réunis, il résulte que, dans un même village, telle chose qui sera défendue sous les peines les plus sévères dans telle maison par son génie protecteur, pourra être permise dans telle autre par un génie plus accommodant. Dans une même tribu, tel village devra observer rigoureusement tel tabou, et le village voisin n'y fera pas attention, parce que ses génies ne l'ont pas exigé. Si du village on passe à la tribu, le principe garde sa valeur. Dans chacune d'elles en effet, les esprits invoqués sont tous essentiellement locaux : on y honore les esprits du fleuve qui arrose

la contrée, ceux de la montagne qui domine le pays, etc. ; tel esprit qui s'occupe ici des champs, sera complètement inconnu dans la tribu voisine et personne ne s'en inquiètera. « Les conditions de l'alliance que nos ancêtres ont conclue avec ces esprits sont différentes de celles qui ont été posées aux ancêtres de la tribu voisine » est la réflexion habituelle.

N'essayez pas avec le Moï de faire œuvre apologétique et de lui expliquer que telle pratique très gênante, qu'il s'applique à observer de son mieux, est absolument inutile, vu que son voisin s'en passe parfaitement et ne s'en porte pas plus mal. Il vous répondra simplement que lui, c'est lui, et que son voisin, c'est son voisin. A vous, cette réponse paraîtra faible, mais lui la jugera sans réplique, et même vous passerez à ses yeux pour n'avoir aucune notion de ce qui se passe en ce bas monde. C'est que la religion du Moï est essentiellement individuelle et particulariste, et que l'idée qu'il puisse y avoir une religion universelle, la même pour tous les hommes de toutes les tribus, lui paraît un non-sens. Pour le Moï, la religion n'est guère que l'observance des tabous ou conditions particulières imposées aux ancêtres par les esprits protecteurs de la tribu et du territoire occupé par elle.

. . .

La coutume de contracter alliance avec certaines espèces d'animaux ou de plantes peut-elle être considérée comme un vestige d'anciennes institutions totémiques ? Assurément, il ne saurait être question, chez les Rongao, de totémisme proprement dit. Les principaux éléments du système font défaut chez eux : ils ne connaissent ni le clan, ni par conséquent l'exogamie qui en dérive, et ils ne portent pas le nom de l'animal ou du végétal auquel ils sont alliés. Mais on pourrait supposer que la coutume actuelle des alliances est la suite très atténuée d'un totémisme antérieur. Pour apprécier la valeur de cette hypothèse, il ne sera pas inutile de comparer les usages des Rongao à ceux de leurs voisins les Jarai Hòdrong, chez lesquels la structure très différente des groupes sociaux pourrait sembler un stade intermédiaire entre le système primitif et les dernières traces qu'il aurait laissées chez les Rongao.

Les Jarai Hòdròng, dont l'habitat commence à 50 ou 60 kilomètres de celui des Rongao, reconnaissent onze *korchong* (1) ou clans, lesquels sont aussi appelés *phung* ou familles, et dans certains endroits *xang*, maisons. Ce sont : le *phung Muah*, le *phung Xeo*, le *phung Gorlan*, le *phung Puih*, le *phung Cham* (ou *Porcham*), le *phung Miang*, le *phung Bòdut*, le *phung Topă*, le

(1) Tous les termes se rapportant au totémisme jarai sont empruntés au dialecte jarai hòdròng. La plupart des détails qui suivent m'ont été fournis par le P. NICOLAS, missionnaire chez les Jarai.

phung Koxor, le *phung Roman* et le *phung Romeng* (1). Chaque clan ou *korchong*, (groupe de parenté), porte le nom de l'ancêtre de chacun d'eux. Si un *Hodrông* veut connaître le clan d'un de ses compatriotes, il lui demandera : « *Korchong ha, korchong hoget ?* Quel est ton clan ? » L'autre lui répondra : « Je suis du *phung Cham* ou du *phung Koxor*, etc. » *Phung* désignerait donc la famille, la descendance.

Chaque clan aurait pour ancêtre une des filles du Grand-Père et de la Grand' Mère au Tambour, *O'i Hogor*, *Iã Hogor*, le Noé sauvé des eaux dans un tambour, regardé par toutes les peuplades moi comme le père commun de tous les hommes (2).

Le Père au Tambour, disent les *Hodrông*, aurait eu 7 fils et 11 filles. Le nom d'un seul des fils est connu : c'est le *Dam Phu*, qui est regardé comme le premier né ; c'est à cette circonstance seule qu'il doit d'avoir transmis son nom à la postérité. Les autres fils sont tous nés après les filles, et le nom d'aucun n'a été conservé. Par contre, on connaît le nom des onze filles, parce qu'elles ont fait souche. Toutes doivent leur nom à une circonstance ayant accompagné leur naissance.

La première fut enfantée sur le sentier d'un rhinocéros, *romuah* ; c'est pourquoi ses parents lui donnèrent le nom de *Muah*, qu'elle transmit au premier clan, le *phung Muah*.

La seconde vit le jour au pied d'une termitière de *xeo*, espèce de termites à grosse tête ; cette circonstance la fit appeler *Xeo*, et elle devint la souche du *phung* de ce nom. Les descendants de cette famille auraient tous une grosse tête, par sympathie pour les termites témoins de la naissance de leur ancêtre.

La troisième fille naquit au milieu du chemin, *gotlan*, d'où le nom qui lui fut donné, et qui resta à sa postérité.

La quatrième vint au monde à l'époque sèche, *plan puih* ; cette circonstance valut à elle et à sa famille le nom de *Puih*.

Grand'mère au Tambour enfanta ensuite deux jumelles, qui ne sont comptées que pour une seule fille ; ces deux enfants, aussitôt après leur naissance, commencèrent à se battre, *po-cham* ; le nom de *Cham* leur resta ainsi qu'à leur descendance.

Une sixième fille naquit au pied d'un arbre appelé *miang*, d'où le *phung Miang*.

(1) Ces noms diffèrent sensiblement de ceux des chefs de famille chez les Radé tels que les rapporte H. MAITRE dans *Les Régions Moi du Sud Indochinois*, p. 72, où il cite BESNARD, *les Populations Moi du Darlac*, BEFEO, VII. « Les Moi, lit-on, pratiquent même l'exogamie, au point de proscrire l'union entre cousins germains et entre descendants de familles de même nom ; la tradition a conservé en effet, en pays Moi, les noms des ancêtres, qui sont chez les Radé : Dok, Ipan, Hayun, de race noble ; Yané, Bun, Krong To, Kang Ila, Knul, Mok, d'origine roturière. »

(2) Cf. *Missions Catholiques*, 7 oct. 1887. *Mœurs et Superstitions des sauvages Bahnar*.

La septième vit le jour à côté d'un bloc de latérite, *portau bôdut*, d'où le nom de *phung Bôdut*.

La huitième dut son nom de *Topă* à l'arbre au pied duquel elle naquit ; cet arbre tout courbé avait été redressé et maintenu droit, *topă*, à l'aide d'un tuteur.

La neuvième naquit au milieu d'un ancien champ, *koxor*.

La dixième et la onzième naquirent, l'une au pied de l'arbre *romeng*, l'autre au pied de l'arbre *romam*.

A l'exemple de ce qui se serait passé pour la première génération, aujourd'hui encore, dans tous les clans jarai, c'est la mère qui fait souche de la famille et transmet le *phung* : les enfants appartiennent donc tous à son clan.

Voici comment les Hôdrông expliquent l'origine de cette coutume. Au commencement, disent-ils, les femmes étant plus nombreuses que les hommes, onze contre sept, s'il y avait eu des mariages individuels fixes, comme à l'époque actuelle, quatre de ces filles auraient dû rester vierges toute leur vie. Les frères s'allièrent donc aux sœurs, chacun à tour de rôle. Ce ne fut que lorsque les hommes furent assez nombreux qu'on établit les mariages fixes. Avec les mœurs primitives, il était absolument nécessaire que la mère fût considérée comme souche de la famille, le vrai père étant souvent inconnu ; et cette ancienne coutume s'est conservée depuis que les mariages fixes ont été établis ; c'est pourquoi la mère transmet toujours son *phung* à ses enfants.

J'ajouterai que, dans leur état social actuel, l'inconsistance du groupe familial chez les Hôdrông, défaut qui est peut-être même un reste du mariage par groupe, suffit presque seul à expliquer la persistance de la filiation maternelle. Avant le mariage, les relations entre jeunes gens et jeunes filles sont d'une telle liberté que dans certains villages sévit la coutume de tuer tous les premiers nés, parce qu'on ne sait jamais qui en est le père. De plus, tous les mariages, même les plus régulièrement conclus, se rompent avec la plus grande facilité et pour les motifs les plus futiles. Il a donc fallu conserver par d'autres moyens tout ce qui peut renforcer la moralité familiale. Si le père transmettait son nom à sa famille, la connaissance du vrai clan auquel on devrait appartenir en droit, et l'observation des tabous particuliers qui en découlent, seraient souvent impossibles. Rien que l'idée d'assurer la pureté et l'unité de la famille suffirait par conséquent à légitimer cet usage.

L'exogamie est de rigueur pour chaque clan. Il n'y a pas, disent les Jarai, de tabou proprement dit obligeant sous peine de mort ou de punition immédiate ; mais comme les membres d'un même clan se regardent comme fils d'une même grand'mère, il y a simplement respect des liens de parenté dicté par un sentiment de pudeur et de moralité familiale, ce que les Jarai traduisent par l'expression : *Kâm hoai, bô-lâu dôch*, « on n'est pas tabou, mais on a de la pudeur seulement. »

L'ordre des successions est-il régi par le même principe ? Je n'ai pas étudié d'assez de près les habitudes de cette tribu pour trancher cette question. S'il

suffisait de s'en rapporter au cas des Rois du Feu et de l'Eau, il semblerait qu'elle dût être résolue par l'affirmative.

Le fils du roi défunt ne peut succéder à son père, car les fonctions de porteparole du Sabre doivent toujours être l'apanage de la famille des Xeo, et le Sadet est astreint par la loi de l'exogamie à prendre femme dans un clan étranger. Ses enfants cesseront donc forcément d'appartenir à la famille des Xeo. C'est pourquoi le successeur du Roi du Feu est toujours frère cadet ou neveu du défunt.

Chaque *phung* est aussi soumis à l'interdiction de manger certains animaux.

Le *phung Muah* ne touche pas au *ơnur*, rat de bambous, le *chũk* des Rongao, parce que les ancêtres de ce clan auraient contracté alliance avec le *portau ơnur*, le roi des rats de bambous. A Pơlei Tráp (1) les membres de ce clan ne mangent pas non plus du tragule, *chokuei*.

Le *phung Xeo* est *kàm* du *joroah* ou muntjac, pour une raison semblable.

Le *phung Gorlan* ne touche pas au varan, *bua*.

Le *phung Puih* s'abstient du crocodile, *iã ia*. On raconte en effet que l'ancêtre du clan, étant parvenue à une extrême vieillesse, devint à la fin si infirme, qu'elle ne pouvait plus se servir de ses mains pour porter la nourriture à sa bouche. Ses enfants durent la nourrir comme un bébé. Pendant quelque temps, ils lui rendirent volontiers ce service ; mais à la longue, ils finirent par s'en lasser, et ils résolurent de hâter leur délivrance. Ils déposèrent à sa portée tout ce qui lui était nécessaire pour vivre : du riz, des bols, un couteau, des patates, etc. ; puis ils s'enfuirent aux champs, laissant la vieille ancêtre seule au logis. Quand au bout de quelques jours, ils revinrent à la maison, riz, tasses, couteau, grand'mère, tout avait disparu. A peine purent-ils distinguer quelques traces de pas mal marquées ; ils les suivirent et arrivèrent à un étang, où ils découvrirent un crocodile. Ils le tuèrent, et en lui ouvrant le ventre, ils y découvrirent les tasses, le couteau et tout le reste. C'est ainsi qu'ils comprirent que leur grand'mère était devenue crocodile, et qu'ils transmirent à leurs enfants la défense de manger de cet animal, de crainte de manger leur grand'mère, *bơng iã po*, ou ses enfants. S'ils transgressaient cet interdit sacré, le crocodile les toucherait, *iã ia ngã*, et leurs enfants mourraient tous prématurément.

Le *phung Pocham* ne mange ni bœuf ni *chim jong*. D'après la légende, les deux sœurs ennemies faisaient sécher du filé de coton. Celui-ci disparut pendant la nuit. L'aînée accusa sa cadette de vol ; il y eut entre elles une violente altercation, à la suite de laquelle la cadette s'enfuit au Laos. L'aînée, toute triste de ce départ, interrogea l'oiseau *jong* (2) pour connaître la vérité. Celui-ci lui répondit : « *Romo ! Romo !* C'est le bœuf ! C'est le bœuf ! »

(1) Village Jarai de la vallée du Hơdrei ou Nam Sathai.

(2) *Chim jong* = anu., *con nhông*, Mainate de l'Inde (*Eulabeo religiosa*).

Elle prit la bête, lui ouvrit le ventre, et découvrit les traces du larcin. Saisie de repentir, elle prit aussitôt une *ge kha* (1), et courut rejoindre sa sœur pour la supplier de revenir. La cadette ne voulut rien entendre et refusa la *ge kha*. Dans son désespoir, l'aînée laissa tomber la jarre et celle-ci se brisa. On en trouverait encore des morceaux à P. Hôlâm Kôm (2), à côté de la pierre qui l'aurait défoncée (3). A P. Tráp, le *phung Pocham* n'use ni de viande de cheval ni de viande de tortue de terre, *kroa*.

Le *phung Koxor* rapporte qu'un homme de ce clan ayant été tué par le tigre, on l'enterra. Après la cérémonie, les assistants évoquèrent son âme, *iau bongät* : « Âme d'un tel ! lui dirent-ils, viens et dis-nous pourquoi tu es mort et qui doit être tabou pour nous ! » Une poule sauvage vint aussitôt se poser sur le toit du tombeau. C'est à dater de ce jour que les membres du *phung Koxor* savent qu'ils ne doivent pas manger la poule de forêt. A P. Tráp, ce *phung* qu'ils appellent *Xo'l*, ne mange ni l'iguane, *bua*, ni l'oiseau *uat* (4), ni le serpent, ni le ver palmiste, *konu*, ni le gekko.

On n'a pu me donner les tabous auxquels sont soumis les autres *phung*.

Il résulte de ces quelques notes bien incomplètes qu'il existe chez les Jarai Hôdrông des groupes exogamiques, dont chacun est allié avec un animal considéré comme son protecteur commun et, dans un cas au moins, comme la transformation de son premier ancêtre. Cette espèce animale est l'objet d'un tabou pour le groupe allié, qui toutefois n'en porte pas le nom. Il paraît donc bien y avoir là une forme se rapprochant beaucoup du totémisme. Il faut cependant remarquer que dans cette tribu l'alliance avec telle ou telle classe d'animaux ne se présente guère que comme accessoire d'une forme sociale antérieure, plus fondamentale, comprenant simplement le clan, le matriarcat et l'exogamie. Cette alliance, en effet, paraît n'influer aucunement sur la structure sociale : non seulement elle n'explique ni l'origine ni la constitution du clan, ni la raison d'être du matriarcat et de l'exogamie, mais même elle peut varier sans que la forme essentielle change : c'est ainsi que pour un même clan, j'ai rencontré à P. Tráp des tabous qui n'existent pas à P. Rongol. Pour qui s'est rendu compte combien dans ce pays varient les détails du folklore d'un village à un autre, ces petits changements s'expliquent d'ailleurs facilement. Tous les tabous reposent en effet sur une légende, et comme les acteurs de ces légendes varient à l'infini, il est nécessaire que les tabous varient de même d'un endroit à un autre.

Le système des clans avec matriarcat et exogamie ne paraît se trouver dans aucune des tribus de ce pays appartenant, comme les Rongao, à la famille Mon-Khmère. Les notions de clan, de matriarcat et d'exogamie ne sont pas

(1) Grande jarre valant de 3 à 4 piâtres.

(2) Village à 30 kilomètres Sud de Pôlei Ku.

(3) Comparer cette légende avec celle de Nang Mrai. Voir p. 67, n. 5.

(4) La caille, ann. *chim cät*.

cependant des notions complètement inconnues des indigènes que j'étudie plus particulièrement : ces gens ont avec les Hòdròng trop de rapports pour les ignorer ; ils en parlent comme d'usages qui leur sont absolument étrangers. Dans les cas de mariage dont j'ai eu à m'occuper, je n'ai jamais vu intervenir la moindre question de clan ou de parenté utérine. Le clan n'existe donc certainement pas chez les Rôngao. L'exogamie n'y est de rigueur que dans le cercle étroit de la parenté physique jusqu'au troisième ou quatrième degré de consanguinité. Encore cette interdiction comporte-t-elle des exceptions ; on trouve des mariages même entre cousins germains. Dans ce cas, il est vrai, un sacrifice aux mânes des ancêtres est nécessaire pour leur faire réparation d'honneur, afin qu'ils ne viennent pas punir les enfants, *kiäk map*, qui naîtront de cette union.

Le matriarcat y est tout à fait inconnu. Le régime en honneur dans cette tribu est le patriarcat tempéré par un contrôle incessant de la parenté de la mère. Si le père voulait abuser de son autorité sur ses enfants, l'oncle maternel serait là pour l'arrêter. Que les règles d'avoidance regardent les beaux-parents du mari ou ceux de la femme, elles sont les mêmes, et n'obligent pas plus envers les uns qu'envers les autres. Lorsque deux jeunes gens se marient, ils commencent à la vérité par habiter dans la famille de la femme, mais ensuite, ils doivent passer dans la famille de l'homme un temps égal à celui qu'ils ont passé dans la première maison ; et ce va-et-vient continue, en général, tant que vivent les beaux-parents. La priorité en faveur de la parenté de la fille vient surtout d'une mesure de prudence. Les parents de la jeune fille donnent toujours en effet, comme raison de leur exigence, que l'enfant n'est pas encore bien initiée à toutes les lois de l'hygiène du mariage, et que les conseils de sa mère lui seront particulièrement utiles durant les premières années.

Seuls de tous les Moï de cette région, les Jarai pratiquent le système de la parenté utérine : or cette tribu est précisément celle où les affinités malayo-polynésiennes sont le plus prononcées : il se peut donc qu'il y ait chez eux combinaison de deux systèmes d'origine différente. On peut supposer que les tribus Jarai, où dominait le système du matriarcat et des clans exogamiques, entrant en contact avec des tribus étrangères, où le seul élément social était la famille patriarcale, et où d'autre part régnait l'usage des alliances familiales avec les esprits, ont emprunté cette dernière coutume en la faisant entrer dans le cadre de leur organisation sociale.

L'alliance des clans Jarai avec certaines espèces d'animaux me semble en effet rappeler étrangement la croyance aux protecteurs particuliers des Rôngao. La seule différence paraît consister dans la nature de l'objet auquel elle s'est appliquée. Les Rôngao ne connaissant que des apparentés physiques, l'alliance s'est adaptée aux habitudes familiales. Chez les Hòdròng, au contraire, elle s'est trouvée en face de groupes d'apparentés sociaux, dont la nature est de créer des liens d'une durée indéfinie, et elle s'y est accommodée. Une chose assez digne de remarque est que, outre les tabous généraux communs à tout le

clan, les Hôdrông ont conservé les tabous particuliers à chaque famille dans les mêmes conditions que les Rôngao.

Le patriarcat, en honneur chez les tribus primitives, est également entré en lutte avec le matriarcat de leurs nouveaux voisins, et il a servi de contre-poids à l'autorité du frère aîné de la mère. Tous ces tempéraments apportés à l'organisation sociale primitive par les colons nouveaux venus ont eu pour résultat que ce système socio-religieux a perdu beaucoup en profondeur. Si bien que lorsque les Jarai entrent en contact intime avec des tribus rebelles à ce système, ils finissent par le trouver eux-mêmes embarrassant et par le laisser complètement de côté, comme cela est arrivé, par exemple, chez les Jarai Arap et chez les Habàu, où cet usage est maintenant parfaitement oublié. Si, à l'heure actuelle, on questionne ceux-ci sur ce sujet, ils répondent unanimement que le système des *phung* ou *phông* existe bien chez les Hôdrông, mais que eux ne le connaissent pas. Tous sont revenus au patriarcat tempéré qu'on trouve chez tous les Mon-Khmèrs de ce pays.

Je crois que le matriarcat ne se serait pas si complètement usé s'il avait fait partie intégrante de leur conception du monde. En général la civilisation jarai étant d'un degré supérieur à celle des autres Moï, a plutôt tendance à se répandre ; et sur bien d'autres points, le culte des morts par exemple, au lieu de se ranger aux coutumes simplistes des Sédang, ce sont eux qui ont fini par imposer à leurs voisins leur manière de voir et de faire.

Loin donc d'être un reste d'une organisation totémique antérieure, l'alliance avec certaines espèces d'animaux et de plantes, telle qu'elle se pratique chez les Rôngao, me paraît beaucoup plus primitive. Le Moï conclut avec certains hommes des pactes impliquant réciprocité de services, afin d'étendre ses relations et ses alliances, et par là se rendre plus fort ; il ne voit pas pourquoi il n'en ferait pas autant avec les esprits. Or, il y a toutes sortes d'esprits : les uns sont indépendants des objets matériels qu'ils sont toujours libres de quitter, comme là Pôm, le Tonnerre, etc. ; d'autres ont leur action essentiellement dépendant de certains éléments dans lesquels ils sont en quelque sorte incarnés et dont ils sont les maîtres souverains et comme la grande âme, réunissant en eux à un degré suprême les qualités de l'espèce ; esprits des eaux, des montagnes, des bois, des animaux. Avec les derniers aussi bien qu'avec les premiers, « il y a grand avantage dans la lutte pour la vie à se concilier leurs faveurs, à bénéficier de leurs forces comme de leurs secrets, à s'en faire des frères par l'échange du sang, et à conclure une alliance avec eux et leur race » (1). Cette alliance me semble donc sortir simplement des croyances animistes de ces tribus, sans qu'il soit nécessaire d'y chercher une survivance de systèmes antérieurs.

(1) Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 121.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

- Les Publications de l'École française d'Extrême-Orient sont en vente : à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient ; à Paris, chez l'éditeur, E. LEROUX, 28, rue Bonaparte.
- I. — Numismatique annamite. Par Désiré LACROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, 1 vol. in-8^o, accompagné d'un album de 40 planches Épuisé
- II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8^o. 10 fr.
- III. — Phonétique annamite (DIALECTE DU HAUT-ANNAM). Par L. CADIÈRE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8^o. 7 fr. 50
- IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME 1^{er}. Paris, Leroux, 1902, in-8^o. 15 fr.
- V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME 1^{er}. INTRODUCTION. — LES ÉDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8^o. 15 fr.
- VI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)
- VII. — Dictionnaire cham-français. Par ÉTIENNE AYMONIEN, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8^o. 40 fr.
- VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME II. Paris, Leroux, 1907, in-8^o. 15 fr.
- IX. — Le même. TOME III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8^o. 20 fr.
- X. — Répertoire d'Épigraphie jaina, PRÉCÉDÉ D'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAINISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉMINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8^o. 15 fr.
- XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam. Par H. PARMENTIER, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. TOME 1^{er}. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8^o. 16 fr.
- XI^{bis}. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. 1 album in-8^o, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909. 16 fr.
- XII et XII^{bis}. — Le même. TOME II et Album de Planches. (Sous presse.)
- XIII. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par EDOUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME 1^{er}. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1915, in-8^o.
- DEUXIÈME PARTIE. LA SCULPTURE BOUDDHIQUE, Paris, Leroux, 1915, in-8^o.
- XIV. — Le même. TOME II. (En préparation.)
- XIII^{bis}-XIV^{bis}. — Le même. PLANCHES. 2 albums in-4^o, comprenant 488 planches. Paris, Leroux, 1909. (Ne se vendent pas séparément. Prix de souscription à l'ouvrage complet : 150 fr.)
- XV. — Bibliotheca Indosinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE. Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME 1^{er}. BIHMANIE, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8^o. 50 fr.
- XVI. — Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE. Paris, Leroux, 1913, in-8^o. 15 fr.
- XVII. — Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8^o. 40 fr.
- XVIII. — Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8^o. 40 fr.
- Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE. Par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Leroux, 1901. 1 vol. in-f^o. 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

- I. — Éléments de sanscrit classique. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8^o. 10 fr.
- II. — Précis de grammaire pâlie, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8^o. 10 fr.