

460 0 664

Tome X, n° 3

Juillet-Septembre 1910

BULLETIN

DE

l'École Française

DES EXTRÊMES-ORIENTS

ONDISIÈME ANNÉE



PARIS: MAISON DES SCIENCE ET DE LA LIBRAIRIE



LA JUSTICE DANS L'ANCIEN ANNAM ⁽¹⁾

TRADUCTION ET COMMENTAIRE DU *Code des Lê*.

Par M. R. DELOUSTAL,

Interprète principal du Service judiciaire de l'Indochine.

APPENDICES

I. — ÉTABLISSEMENT DES RÔLES. RECENSEMENT. RÉPARTITION DES IMPÔTS ⁽²⁾

Les documents qui font l'objet de cette note ont été classés par Phan-huy-Chú sous deux rubriques séparées, intitulées « Rôles des inscrits et des familles » (丁戶籍) et « Taxes et contributions » (賦歛法). Mais cette division nuisant à la clarté du sujet, en ce qu'elle ne permet pas de se rendre compte immédiatement des réformes fiscales résultant des modifications apportées dans le mode d'établissement des rôles des familles, nous avons préféré réunir les deux sujets en un seul en les présentant dans l'ordre chronologique.

Parsuite de la perte du *Thiên nam dư hạ* 天南餘暇, le grand recueil administratif dressé pendant la période *Hồng-dức*, il ne subsiste plus que des renseignements très vagues, puisés aux sources des anciennes annales sur les différents systèmes fiscaux établis par les premiers souverains de la dynastie des Lê.

Cette perte est surtout regrettable en ce qui touche les institutions de l'époque *Hồng-dức*. Voici ce qu'on en peut connaître actuellement :

« Le 1^{re} mois de la 1^{re} année *Thuận-thiên* 順天 (1428) de son règne, Lê Thái-Tô 黎太祖 (1428-1433) enjoignit à tous les *phủ*, *huyên*, *chấn* et *lộ* d'établir les rôles des familles. Ils furent présentés le 2^e mois de l'année suivante. Dès lors les rôles des familles furent constitués.

« La 6^e année de son règne, il fit reviser ces rôles (國用誌, XXIX, 丁戶籍). Les successeurs de ce souverain, Thái-Tôn 太宗 (1433-1442) et Nhân-Tôn 仁宗 (1442-1459), firent procéder chacun à une révision des rôles dans le courant de leur règne.

« La 1^{re} année *Thuận-thiên* de son règne, Lê Thái-Tô fixa par décret les impôts des rizières et de toutes les catégories de terres de l'Empire.

« A partir de l'âge de 70 ans, les vieillards étaient exempts des corvées.

(1) Voir t. VIII (1908), p. 177-220 ; t. IX (1909), p. 91-122, 471-491, 765-796 ; t. X (1910), p. 1-60, 549-592.

(2) Cf. art. 284.

« La 1^{re} année *Quang-thuận* 光順 (1460) de son règne, Thánh-Tôn 聖宗 (1460-1497) fit reviser les rôles.

« La 6^e année de son règne, il les fit reviser de nouveau. Il devint alors de règle de procéder à cette opération une fois tous les 6 ans. Aux époques déterminées, les fonctionnaires des *phủ* et *huyện* réunissaient les fonctionnaires des villages (*xã quan* 社官) qui se rendaient à la capitale pour faire inscrire les noms et le nombre des individus composant les familles (戶口) de leur village.

« Mais quelques années plus tard, ce souverain institua une nouvelle réglementation concernant l'établissement des rôles des familles, qui fonctionna sans modifications importantes jusqu'à la période *Cảnh-trị* 景治 » (exactement la 2^e année *Cảnh-trị*, 1663).

D'après le *Hiển-chương*, le nouveau mode d'établissement des rôles aurait été fixé la 1^{re} année *Hồng-dức* (1470); cependant le *Cang-mục* en fait mention à la 6^e année *Quang-thuận* (1465). Il ne mentionne aucune révision des rôles la 1^{re} année *Hồng-dức*. « La 1^{re} année *Hồng-dức*, on établit la règle qu'il serait procédé tous les 3 ans à la confection des rôles de familles, opération qui était désignée sous le nom de « petit règlement » (*tiểu điển* 小典). Le recensement opéré tous les 6 ans était appelé « grand règlement » (*dại điển* 大典).

« Aux époques fixées, les autorités locales édifiaient des camps de recensement (選場), et de grandes commissions présidées par un grand mandarin civil et un grand mandarin militaire étaient envoyées pour procéder aux opérations du recensement et de l'établissement des rôles (1). D'autre part les autorités cantonales et communales recevaient l'ordre de fournir un état détaillé des familles sédentaires (正戶) et des familles étrangères (客戶) appartenant à leurs villages. On procédait tout d'abord à l'examen des lettrés (士子) et ceux qui étaient un peu instruits (稍通者) étaient compris dans la classe des « dispensés pour cause d'études » (饒學). Ensuite on procédait au contrôle des personnes pourvues de fonctions ou de titres (職色) et on rayait des états présentés les noms de tous ceux qui avaient tenté de s'y faire porter en fraude, sous le couvert d'une fausse qualité ou d'un faux titre.

« En dernier lieu on procédait au recensement des habitants ordinaires (*dân đinh* 民丁). Ces habitants étaient divisés en 6 catégories : la catégorie des « robustes » (*chàng hạng* 壯項), également désignés sous le nom de catégorie des soldats (*linh hạng* 另項); la catégorie des militaires (*quân hạng* 軍項); la catégorie des habitants (*dân hạng* 民項); la catégorie des vieillards (*lão hạng* 老項); la catégorie des mercenaires (*cổ hạng* 顧項) et la catégorie des indigents (*cùng hạng* 窮項). — D'après le *Cang-mục*, les « robustes » ou *chàng hạng* étaient ceux qui étaient versés dans les troupes et accomplissaient le service militaire. Les militaires ou *quân hạng* restaient chez eux pour se livrer aux travaux de l'agriculture; mais lorsque des vides venaient à se produire dans le contingent fixé des soldats, ces derniers étaient appelés au service au fur et à mesure qu'ils se produisaient. Les mercenaires étaient les gens pauvres ne possédant aucun bien qui louaient leurs services. Enfin la catégorie des indigents comprenait les veufs, les veuves, les orphelins et les isolés (無告者).

(1) Le *Hiển-chương* dit deux mandarins civils et deux mandarins militaires, mais les copies de cet ouvrage contiennent tellement d'erreurs que nous préférons adopter le texte du *Cang-mục*, bien qu'il cite à ce sujet le *Hiển-chương*.

« Dans les familles de trois inscrits (家有三丁), 1 était classé dans la catégorie des soldats ou « robustes », 1 dans la catégorie des militaires et 1 dans la catégorie des habitants. Dans celles de 4 inscrits, 2 étaient classés dans la catégorie des habitants. A partir de 5 inscrits, 2 étaient classés dans la catégorie des soldats, 1 dans celle des militaires, les autres étaient classés dans celle des habitants. Les vieillards exemptés, les infirmes, les impotents, les mercenaires et les indigents étaient classés à part. Les habitants disparus ou en fuite étaient rayés des rôles. Les inscrits étaient portés sur les rôles à partir de l'âge de 18 ans. Les gens fixés temporairement (僑居) étaient inscrits à la suite sur les rôles.

« On choisissait d'abord les inscrits les plus robustes pour le service militaire; les autres étaient classés dans la catégorie des habitants. Ceux qui, à partir de l'âge de 10 ans, se soustrayaient à l'inscription sur les rôles, étaient versés dans les troupes lorsqu'ils étaient robustes » (國用誌, l. XXIX. — *Cang-mục*, XIX. 29 sqq., XLIV, 6 sqq.).

« La 1^{re} année *Hồng-dức* (1470) Thành-Tôn établit les règles de l'impôt personnel des inscrits qui fut fixé pour chaque inscrit à 8 ligatures; il établit également l'impôt en monnaie des terrains plantés en mûriers. Cet impôt était basé sur la superficie du terrain et d'après la catégorie, 1^{re}, 2^e ou 3^e, à laquelle il était classé ».

Quelques modifications purent et durent très probablement être apportées dans le mode d'établissement des rôles, mais le principe fondamental du système 民丁互有增減輕重未均 (*Cang-mục*, XXXIII, 29 a), — c'est-à-dire l'établissement des rôles d'après le chiffre réel des inscrits, et la détermination de l'impôt personnel d'après la catégorie à laquelle appartenait le contribuable, — ce principe, on le verra plus loin, fut conservé par les successeurs de Lê Thành-Tôn et même par les Mạc 莫. Le *Hiên-chương* ne mentionne un nouveau mode de recensement que sous Thàn-Tôn 神宗 (1649-1662), la 1^{re} année *Vĩnh-thọ* 永壽 de son règne (1658).

La seule innovation apportée à l'ancien système, si nous avons bien compris ce document qui est assez obscur, consistait à proportionner le nombre de soldats et de militaires qui devaient être fournis par les villages, au nombre total des inscrits. En outre, aucune limite n'était fixée dans le nombre de soldats ou de militaires qui devaient être fournis par les provinces de Nghê-an 乂安 et de Thanh-hoá 淸化. Les contingents militaires étaient levés d'après le nombre plus ou moins considérable des habitants et leur situation pécuniaire. Dans les villages des *phủ* de Trường-an 長安 et de Thiên-quan 天關 et des quatre *chấn*, on choisissait par fractions de 100 inscrits, 10 individus parmi les plus fortunés pour être classés comme soldats et 20 pour être classés dans la catégorie des militaires. Dans les *chấn* des frontières, on ne prenait que 8 soldats et 15 militaires par fraction de 100 inscrits. Le mode de classement des habitants et le nombre d'inscrits de différentes catégories à fournir par chaque famille selon le nombre de ses membres étaient les mêmes que dans l'ancien système. Mais déjà ce souverain devait éprouver des difficultés à faire établir des rôles exacts d'après le chiffre réel de la population au moyen de recensements périodiques, car d'après les termes d'un autre édit promulgué à l'occasion d'un recensement, on voit qu'il était déjà obligé de faire des concessions aux populations en leur promettant de ne pas augmenter les charges et de s'en tenir pour l'assiette des impôts aux rôles établis antérieurement.

Nous donnons la traduction de ce document parce qu'il contient une disposition remarquable concernant ceux qui se dérobaient à l'inscription sur les rôles.

« La 3^e année de la période *Vĩnh-tho* 永壽 (1660), Lê Thân-Tôn 黎神宗 ordonna par décret d'établir les rôles des familles. Ordre fut donné à tous les chefs de village de déclarer tous les membres des deux sexes, à partir de l'âge de dix ans, des familles de leur village. Les contribuables étaient décomptés par familles (1) (計戶爲率). Les rôles furent établis en 6 exemplaires. Les *xã quan*, les *quan huyên*, et les *thịa ti* en détenaient chacun un, deux étaient envoyés respectivement au Ministère de l'Intérieur (戶部) et au département de l'intérieur (戶科), et enfin un exemplaire destiné au Seigneur (Trịnh) était conservé au Palais (一啓簿留中). Une proclamation faisait connaître que les impôts personnels (季) et fonciers (稅) seraient perçus conformément aux anciennes règles ; qu'au sujet des dissimulations de personnes et de biens qui auraient pu se produire sur les rôles lors des recensements précédents, conformément à la proclamation qui avait déjà été publiée, aucune augmentation ne serait faite, aucune réclamation d'arriérés ne serait adressée (無所增加無所追問) afin de faire montre des dispositions libérales du Gouvernement ; que les chefs de village qui se rendraient coupables de dissimulation et les *quan huyên* qui manqueraient de surveillance, seraient punis conformément aux lois ; que relativement à ceux qui se rendraient coupables de dissimulation et ne seraient pas inscrits sur les rôles, lorsqu'ils auraient des procès relatifs à des affaires de « famille et de mariage », de rizières et de terres, de coups et de meurtre, de vol et de brigandage, les tribunaux ne recevraient pas leurs plaintes et n'examineraient pas l'affaire et qu'enfin dorénavant il ne serait plus procédé qu'à un recensement tous les 10 ans, ce qui constituerait une réglementation d'époque de grande paix ».

Le premier document précis sur le régime des impositions, est daté de la 7^e année *Vĩnh-tộ* 永祚 (1625) de Thân-Tôn (1619-1643).

A cette époque, les impositions étaient les suivantes : Une contribution de 5 *tiên* et 100 *bát* de riz par canton pour subvenir aux frais d'envoi de présents à la Cour à l'occasion des sacrifices au ciel et à la terre, de l'anniversaire de la naissance du Souverain et des fêtes de nouvel an, et une contribution de 1 ligature par village pour subvenir aux présents adressés à la Cour à l'occasion des anniversaires funèbres.

L'impôt personnel, *qui tiên* 季錢, des quatre *chấn* était fixé d'après la catégorie à laquelle étaient classés les inscrits comme suit : « soldats » ne faisant pas partie d'une expédition militaire : 3 ligatures, 5 *tiên* ; « militaires » : 1 ligature, 5 *tiên* ; « habitants ordinaires » : 1 ligature, 2 *tiên*, 30 sapeques. Lettrés ayant passé avec succès les trois premières épreuves des concours (生徒), 舊將臣(?), chefs de villages, inscrits appartenant à la catégorie des vieillards, jeunes gens de 18 ans (小十八?), employés du rang de *lệnh sử* 令史, *diễn thông* 典通 en fonctions, ainsi que les religieux bouddhistes et taoïstes et les comédiens (教坊) : 1 ligature ; infirmes, 8 *tiên*. Il n'était perçu que les 7 dixièmes de toutes ces catégories d'impôts et il était fait remise des trois autres dixièmes.

Les fonctionnaires, les lettrés gradués (監生, lettrés ayant passé avec succès les 4 épreuves du concours régional), les vieillards exempts et les veuves étaient

(1) Le *Hiển chương* dit « par bouches » 計口爲率, mais ce doit être une erreur ; nous préférons adopter le texte du *Cang-mục*. (l. xxxii, p. 23 a). Parfois, comme actuellement, les *suât* étaient décomptés par *dinh* 丁, c'est-à-dire par individus ayant atteint l'âge de supporter les charges.

exemptés de l'impôt. Ce même document dit que le Ministère de l'Intérieur était chargé de la rentrée des impôts fonciers par l'intermédiaire des *quan huyn* et qu'il n'était également perçu que les 7 dixièmes de cet impôt par mesure de bienveillance, mais il ne donne pas de renseignements sur leur montant.

Mais en 1664, l'ancien système de la mise à jour périodique des rôles à époques rapprochées et le système d'impositions réglées d'après ces rôles furent radicalement modifiés et remplacés par de nouvelles réglementations.

« La 2^e année *Cánh tri* (1664) de Huyèn-Tôn 玄宗 (1662-1671), le premier ministre Phạm-công-Chừ 范公著 fit observer que les recensements constituaient une source d'ennuis et que l'établissement des rôles des familles tous les 6 ans donnait lieu de la part des *cái huyn* 該縣, *cái tổng* 該總, *câu kê* 勾稽, *câu đương* 勾當, *tổng chính* 總正, *thủ khoán* 守券 et *thư ký* 書記⁽¹⁾, chargés de ce travail, à toutes sortes d'abus par suite des fraudes auxquelles ils se livraient, et proposa au souverain⁽²⁾ d'abandonner l'ancien système. Le souverain accepta sa proposition. On commença par donner l'ordre de choisir et de nommer des chefs de village (*xã trưởng* 社長) ainsi que des « *xã sử* » 社史 et des « *xã ti* »⁽³⁾ 社胥. Ensuite on leur donna l'ordre de procéder au recensement des familles et d'établir les rôles. Le chiffre de la population étant bien déterminé, il fut décidé qu'on conserverait la « règle des déclarations » (*khai lệ* 開例) dans les deux « *xứ* »⁽⁴⁾ 處 et qu'on appliquerait « la règle d'égalité » (平例) dans les quatre *chấn*, les quatre grandes provinces centrales et les *phủ* de Thièn-quan 天關 et Trường-an 長安. [Ces dispositions seront éclaircies dans le chapitre sur les impôts] ».

(Tel est le texte du *Hiển chương*).

La 4^e année (1666), il fut décrété que les résidents étrangers (外國人寓居) seraient inscrits sur les rôles, et qu'ils observeraient le costume et le genre de vie des habitants du royaume. Les villages et hameaux des plaines et des montagnes furent autorisés à les classer sur les registres des familles.

La 6^e année (1668), les fonctionnaires envoyés en mission adressèrent au Trône tous les rôles des *huyèn*. Le souverain s'appliqua avec sollicitude à établir la répartition des inscrits proportionnellement à la situation économique de chaque village. Il décréta ensuite qu'on s'en tiendrait, pour établir l'assiette des impôts, aux chiffres globaux

(1) Nous ne saurions dire s'il s'agit là d'un personnel nouveau remplaçant les grandes commissions envoyées par la Cour et instituées par Lê Thánh-Tôn, ou bien du personnel de l'administration ordinaire, simplement chargé de la préparation préliminaire des rôles vérifiés ensuite par les grands mandarins envoyés de la capitale. En tout cas il est encore question d'une de ces grandes commissions la 1^{re} année *Vĩnh-thọ* de Thận-tôn (1658).

(2) Le caractère désigne le souverain, mais comme Phạm-công-Chừ était président du Ngũ Phủ, c'était en réalité au seigneur Trinh que la proposition fut adressée.

(3) Voir au sujet de ces fonctions B. E. F. E.-O., VIII (1908), p. 198, n. 1.

(4) C'étaient les provinces de Thanh-hoá 淸化 et de Nghê-an 乂安 qui étaient désignées sous ce nom. Comme elles fournissaient un contingent militaire très considérable, elles avaient une organisation fiscale à part. Dans ces deux provinces, comme on l'a déjà dit, les habitants étaient pris par la conscription d'après le chiffre de la population et leur état de fortune. Cette dernière expression signifie que plus une famille était à son aise et plus elle devait fournir de soldats (隨民丁多少有射力者量補爲另兵).

fournis par ces registres et qu'on les transmettrait à chaque localité (1). Il fut enjoint à tous les villages et hameaux qui se trouveraient trop lourdement imposés dans la répartition d'adresser une réclamation au Ministère de l'Intérieur (戶部) qui enverrait un « Inspecteur de la règle d'égalité » pour faire une enquête et accorder les diminutions jugées équitables, diminutions qui seraient réparties sur les autres villages du *huyèn*. Les *quan huyèn* étaient chargés de répartir et de faire supporter par l'ensemble du *huyèn* les déficits d'impôts personnels qui pourraient se produire dans quelques villages de façon à toujours parfaire le chiffre imposé. A partir du moment où les rôles furent arrêtés, lorsque des habitants abandonnaient leur village, il était également permis de pourvoir à leur remplacement par voie de répartition dans l'ensemble du *huyèn*, afin d'égaliser les taxes et les charges personnelles. Lorsque les fonctionnaires chargés de la surveillance dénonçaient des dissimulations et des diminutions d'inscrits, on procédait à une enquête, et si les faits étaient reconnus exacts, on portait ces inscrits sur les rôles ; ils n'étaient pas punis. Les chefs de villages et de hameaux qui faisaient de fausses déclarations n'étaient l'objet d'aucune mesure pénale.

Voici ce que dit le *Cang-muc* au sujet de ces importantes modifications :

« On commença à mettre en vigueur la réglementation des rôles de famille avec principe d'égalité.

« Depuis l'époque de la restauration (des Lê), on s'était conformé à l'ancienne réglementation, consistant à faire un recensement tous les 6 ans. Le chiffre des inscrits était augmenté ou diminué d'après le mouvement de la population, les impôts personnels n'étaient pas répartis également. La 2^e année *Cảnh-tri*, le président du Conseil du Gouvernement (政府), Pham-công-Chừ, exposa que les recensements constituaient un ennui, et que le remaniement des rôles des familles donnait lieu à des fraudes de la part des employés et des autorités cantonales et communales, chargés de ce travail. Il demanda la mise en application de la « règle d'égalité ». On envoya alors des mandarins dans les quatre *chấn* et dans les *phủ* de Thiên-quan et Trùng-an pour préparer l'exécution de la mesure projetée. On répartit également le chiffre des contribuables d'après la situation actuelle de la population : fortunée ou misérable et la qualité des rizières : grasses ou maigres. A cette époque, les rôles furent achevés et on les appela « rôles basés sur le principe d'égalité ».

« A partir de ce moment, il devint de règle absolue que les naissances ne seraient plus comptées et que les décès ne seraient plus portés en diminution (生者不計死者不除).

« Les annales anciennes (2) présentent cette réforme en disant que la règle d'égalité pour la répartition des impôts (*qui thuế* 季稅) commença à fonctionner dans

(1) On en transmet un seul exemplaire (!)

(2) Cette explication dont la portée échappe à la lecture du texte français est rendue nécessaire dans le texte en caractères par suite de l'emploi de l'expression 季稅, pour rendre d'une façon générale le mot « impôt ». C'est ainsi, comme le fait remarquer le *Cang-muc*, qu'en parlant de cette règle d'égalité, les annales anciennes se servent toujours de l'expression double « *qui thuế* ». Mais comme le mot *qui* s'appliquait plus spécialement à l'impôt personnel et le mot *thuế* à l'impôt foncier et que très probablement la valeur exacte de ce terme avait dû se perdre, certains avaient cru par la suite que la règle d'égalité s'appliquait à tous les impôts ; c'est pourquoi les auteurs du *Cang-muc* ont cru bon de fournir l'explication dont il s'agit.

les quatre *chấn*. Si l'on considère au sujet de cette question ce qu'en disent les livres : — « Le principe de la règle d'égalité repose sur ce fait qu'il n'était plus tenu compte des naissances ni des décès », — il ressort que cette réglementation s'appliquait uniquement à l'impôt personnel dû par les inscrits. A cette époque le Thauh-hóa et le Nghê-an fournissaient la presque totalité des contingents militaires et les inscrits appartenant aux autres catégories n'étaient pas nombreux, tandis que les quatre *chấn* et *phủ* de Thiên-quan et Trùng-an ne supportant aucune charge militaire, le nombre de leurs inscrits diminuait ou augmentait et variait sans cesse. C'est pourquoi la règle d'égalité fut appliquée aux quatre *chấn* et à ces deux *phủ* et ne fut pas étendue au Thanh-hóa et au Nghê-an. En outre, d'après ce que disent Lê-qui-Đôn 黎貴惇 dans son ouvrage *Kiến văn lục* 見聞錄 et Phan-huy-Chú dans le chapitre « Ressources du Royaume » du *Hiển chương*, il ressort que le *quí* 季 constituait un impôt personnel basé sur le nombre des inscrits et le *thuế* 稅 un impôt foncier basé sur la superficie des terres et rizières.

« Les annales anciennes en mentionnant cette règle d'égalité employaient l'expression générale de *quí thuế* sans établir aucune différence entre les deux termes, la présente rectification a été jugée nécessaire » (XXXIII, 29).

Voici maintenant le résultat de ces réformes au point de vue fiscal et les modifications qui furent apportées à l'ancien régime foncier.

« La 2^e année *Cảnh-trị* (1664), Huyèn-Tôn mit en vigueur la réglementation de l'impôt sur les rizières domaniales (官田租). Il était perçu lorsque les quantités de paddy à verser étaient considérables et atteignaient 1 *hộc* 斛 ; elles pouvaient être remplacées par des versements en argent à raison de 3 ligatures le *hộc* (1), 10 *thăng* de paddy par *mẫu*. Les rizières concédées à titre de gratification (給賜田) et à titre héréditaire (世業), les *đồn điền* 屯田, les *huy văn điền* 徽文田 étaient imposées à raison de 40 *thăng* de paddy par *mẫu* ; les *thông cáo điền* 通告田 et les *chiêm dịch điền* 占易田 étaient imposées à raison de 20 *thăng* de paddy par *mẫu* (2).

(1) Le texte en caractères est très embarrassant. Il se peut que notre interprétation soit exacte, car de celles que nous apercevons, elle seule donne un sens plausible à l'expression 多者 ; mais nous ne la garantissons pas ; 取收十升多者以斛雜準每斛錢三貫.

(2) La même décision fixe un nouveau système de mesures de capacité dit « système des 5 mesures ». Nous n'y reviendrons pas, puisque nous en avons déjà parlé. Tout le système étant basé sur le volume donné par un nombre déterminé de grains de paddy, il est donc facile de retrouver la contenance exacte de ces mesures, en mesurant ou en pesant la quantité de paddy qui servait à former la mesure. Cette connaissance est d'autant plus importante que le prix de remplacement en monnaie étant donné pour une certaine quantité de paddy, elle nous aidera à connaître la valeur du paddy et, par suite, celle de l'impôt foncier à cette époque par comparaison avec les prix actuels. D'après nos calculs basés sur 2 pesées de 500 grains de paddy de qualités différentes, qui nous ont donné, l'une 11 gr. 16 et l'autre 11 gr. 09 ; et en prenant la moyenne de ces 2 pesées pour fixer le poids des 200 autres grains, nous avons trouvé qu'un *thước* 侖 contenait 26 gr. 70 de paddy. Nous devons dire que le paddy dont nous nous sommes servi n'était pas de très belle apparence et que le *thước*

La même année, il établit la réglementation des impôts avec principe d'égalité (1) dans les *chấn* (定各鎮季稅平例).

L'impôt personnel (季錢) fut fixé à 1 ligature 8 *tiên* par individu ; les habitants répartissaient cet impôt entre eux ; l'impôt personnel des gens appartenant aux fermes et grandes propriétés particulières (庄寨人) fut fixé à 1 ligature ; dans tous les autres lieux (各所人), il était de 1 ligature 2 *tiên* par individu. L'impôt foncier était fixé à 1 ligature par *mẫu* pour les terrains de la 1^{re} catégorie, à 8 *tiên* pour ceux de la 2^e catégorie, à 6 *tiên* pour ceux de la 3^e catégorie. Les anciens impôts en paddy purent être remplacés par des versements en monnaie à raison de 3 ligatures pour 100 *thăng* de paddy. Les fonctionnaires civils (文官), les gens en mission (隨行), les fonctionnaires en mission d'ambassade (使臣), les vieillards exempts (饒夫), les soldats engagés (?) (志願) et les soldats appelés (另兵) étaient dispensés de l'impôt personnel.

Les rizières des sujets méritants (功臣田), celles des fonctionnaires en mission d'ambassade (使臣田), celles du culte (祭祀田), et celles attribuées aux soldats (另兵分田) étaient dispensées de l'impôt foncier. Les gens sans domicile fixe (浮浪) ne payaient pas d'impôt personnel ; — les rizières particulières (私田) n'étaient pas imposées. Les habitants des villages qui faisaient de l'herbe pour les éléphants, ainsi que ceux des villages d'artisans classés (諳曉坵社) étaient dispensés de l'impôt personnel. Les artisans qui exécutaient un travail pour l'autorité ne pouvaient s'acquitter par ce moyen que de l'impôt personnel.

Pour les matières manufacturées et les produits du sol tels que soies diverses, cotonnades, fil, miel, vin, encens, sel, huile, vernis, cruches, tuiles, bois à brûler et bois de construction, argent, cuivre, étain, plaques de fer, balles de fer, on en fixa la valeur en monnaie afin de déterminer les équivalences d'impôts personnels à déduire pour ceux qui opéraient des versements de cette nature. Après un certain délai, les habitants dispersés, rappelés et reconstitués en groupes, étaient soumis à une légère taxe. — Les *quan huyn* reçurent l'ordre de procéder, de concert avec les chefs de canton, les chefs de village et les notables (色目), à la répartition de l'impôt parmi

atteindrait facilement 27 gr. avec un paddy de meilleure qualité. — On a donc pour les autres mesures :

1 *cáp* 合 ou 10 *thực* = 267 grammes.

1 *thăng* 升 ou 10 *cáp* = 2 kg. 67.

1 *đầu* 斗 ou 10 *thăng* = 26 kg. 7.

1 *hộc* 斛 ou *thạch* 石 ou 10 *đầu* = 267 kg.

100 *thăng* de paddy pouvant être remplacés par 3 ligatures, il ressort donc que cette somme représentait la valeur de 267 kg. ou même plutôt 300 kg. de paddy, ce qui donne 1 ligature pour 100 kg. Pour se rendre compte assez exactement de la valeur des impôts à cette époque et établir une comparaison avec les impôts actuels, il suffit de calculer la quantité de paddy (ou le nombre d'animaux dont nous avons donné le prix par ailleurs) qu'un Annamite de cette époque était obligé de vendre à raison de 1 ligature les 100 kg. pour payer ses impôts et la quantité qu'il doit en vendre aujourd'hui à raison de 3 \$ 00 ou 3 \$ 50 les 100 kg. pour payer les impôts actuels.

(1) Comme le fait remarquer le *Cang-muc*, le principe d'égalité ne s'appliquait qu'à l'impôt personnel.

les habitants. Le montant de la quote part à payer par chacun fut fixé selon sa situation de fortune. L'ancienne contribution par répartition (平分者) fut maintenue (1). Il y avait également la taxe en argent et en riz des sept cérémonies (七禮錢粟); elle était basée sur le chiffre des inscrits et fixée à 2 *tiên*, et 4 *cáp* 1/2 de riz par individu. La valeur de l'impôt foncier était déterminée par la catégorie à laquelle le terrain était classé; à part les terrains dissimulés, tous étaient imposés. Des « feuilles de contrôle » (贓紙) étaient établies pour tous ces impôts [à raison de 2 sapèques par contribuable pour l'impôt personnel et de 2 sapèques par ligature pour l'impôt foncier] sur lesquelles étaient énumérés les montants des impôts à payer par chaque village (2). Cette pratique devint de règle. Les habitants des *chăn* des frontières étaient exemptés de l'impôt foncier, mais payaient l'impôt personnel et la contribution en argent et en riz des 7 cérémonies. Ils avaient la faculté de livrer des produits du sol en diminution de l'impôt personnel.

La 8^e année *Cánh-trị* (1670) on fixa la réglementation du montant de l'impôt foncier (3) comme suit : Rizières domaniales : impôt en paddy : 30 *thăng* par *mẫu*, une redevance en argent : 1 ligature par *mẫu* pour les rizières de 1^{re} catégorie, 8 *tiên* pour celles de 2^e catégorie, et 6 *tiên* pour celles de 3^e catégorie (4); — rizières données en gratification (給賜田) : impôt en paddy : 40 *thăng* par *mẫu*; en argent : 1 ligature, 3 *tiên* par *mẫu* pour les rizières de 1^{re} catégorie, 1 ligature 1 *tiên* pour les rizières de 2^e catégorie, et 1 ligature 1 *tiên* pour celles de 3^e catégorie. Les rizières données à titre héréditaire (世業田) et les rizières du palais (內殿田) supportaient le même impôt que les rizières données en gratification, sauf celles classées à la 3^e catégorie qui ne payaient que 9 ligatures (5). Les terrains d'habitation

(1) Il s'agit très probablement des diverses contributions qui furent remplacées par un impôt unique appelé *diêu* 調 et dont il sera question plus loin. Ces contributions étaient également désignées sous le nom de 戶分, part contributive par famille. Nous craignons fort que ce 平分 ne soit encore une erreur de copie pour 戶分.

(2) Ce passage est malheureusement très obscur et fautif 各(?)有贓紙(季錢人丁一率紙二文稅錢賦一貫紙二文)列舉每社當納之數. On ne voit pas très exactement à quoi se rapporte le caractère 各 : à toutes les impositions dont il a été question ou à tous les contribuables ? mais dans ce dernier cas, le passage suivant 每社 ne s'expliquerait plus. En outre, au sujet du paiement de « cette feuille de contrôle » le *Hiên chuong* porte « 2 *tiên* par ligature pour l'impôt foncier ». Cette proportion est si formidable qu'il y a certainement une erreur. Cette petite rétribution devait être probablement de 2 sapèques seulement comme dans l'autre cas.

(3) En réalité, il n'est question que de l'impôt foncier des diverses sortes de terres autres que les terres communales et privées.

(4) Le texte porte 凡官田, 租粟每畝三十升, 錢一等畝一貫, 二等八陌三等. A notre avis, les deux impôts ne devaient pas se cumuler, car il n'est pas possible que l'impôt foncier de cette catégorie de rizières ait augmenté à ce point en l'espace de 6 ans. Cependant, s'ils ne se cumulaient pas, on ne voit pas pourquoi l'impôt était le même pour les 3 classes de rizières, lorsqu'il s'agissait de versements en paddy et différait, selon la classe, lorsqu'il s'agissait de versements en nature.

(5) Le même document fixe encore le montant de diverses autres sortes de rizières dont nous croyons inutile de donner le détail. Il y avait des *miên hoàn điền* 免還田, des *ngoại điền* 外田, des *thông cáo điền* 通告田, des *chiếm sạ điền* 占畝田, des salines 鹺田, et enfin des *thảo gian điền* 草菅田.

(土宅) étaient imposés comme suit : 1^{re} catégorie, 5 *tiên* par *mẫu*, 2^e catégorie, 4 *tiên*, et 3^e catégorie, 3 *tiên*.

Les terrains d'alluvions à mûriers (桑洲) étaient imposés comme suit : 1^{re} catégorie, 2 ligatures, 1 *tiên* par *mẫu* ; 2^e catégorie, 1 ligature, 8 *tiên* ; 3^e catégorie, 1 ligature, 6 *tiên*.

« A cette époque, l'application de la règle d'égalité était définitivement entrée en pratique. Par un décret ultérieur une patente royale fut donnée à chaque village. Cette patente portait dans le haut l'énumération des taxes extraordinaires (?) (上列外錢) ; au milieu étaient inscrits les montants de l'impôt personnel, de l'impôt foncier, de la contribution des 7 cérémonies ainsi que les prix déterminés des différents produits du sol. Au bas figurait le montant total des impôts à payer pour l'année. Un double de cette patente était remis aux fonctionnaires chargés des perceptions aussi bien lorsqu'ils étaient en place que lorsqu'ils étaient déplacés (或仍或換) ».

Cette pratique devint une règle courante obligatoire.

La 15^e année *Vinh-thinh* 永盛 (1719) de son règne, Du-Tôn 裕宗 (1705-1729) ordonna aux mandarins de mesurer les rizières.

Dans la proclamation qui accompagne cet ordre, il fait connaître aux populations que profondément lassé (深厭) de l'ancien système fastidieux des recensements, un de ses prédécesseurs avait institué la réglementation dite d'égalité, d'après laquelle il n'était plus tenu compte des naissances ni des décès, que cependant, comme depuis plus de 50 ans que ce système fonctionnait la population n'avait pas également progressé ou diminué partout et qu'on continuait toujours à observer l'ancienne répartition du montant des impositions primitivement fixé, il se produisait que de nombreux habitants étaient trop lourdement imposés et en étaient réduits à se disperser ; qu'il avait réuni ses ministres pour délibérer sur cette question et trouver un remède à la situation, et que tous avaient été unanimement d'avis qu'il y avait lieu de mesurer et d'imposer indifféremment toutes les rizières de l'empire, communales et particulières, afin que les charges fussent bien équilibrées entre tous ; que cette mesure ayant été adoptée d'un commun accord, il y avait lieu de la mettre à exécution, que tout le monde devait se pénétrer des mobiles qui avaient inspiré cette décision, laquelle était le seul moyen d'arriver à porter remède à une situation déplorable qui s'était créée avec le temps (非好爲吏張以求倍古之功也).

La 3^e année *Bảo-thái* 保泰 (1722) du règne de ce même souverain, on commença à établir le système d'impositions dit *tô-dung* 租庸法.

D'après le système d'impôt (foncier) *tô*, les rizières communales étaient divisées en 2 classes : rizières à 1 récolte et rizières à 2 récoltes et payaient une redevance différente en paddy et en argent, selon la classe à laquelle elles appartenaient. La redevance en argent était fixée (pour les 2 classes) à 8 *tiên* ; les rizières à 2 récoltes acquittaient les 2 tiers de cette redevance en paddy, et celles à 1 récolte en acquittaient le tiers en paddy. Les terrains d'alluvions domaniaux (官州土) étaient divisés en 2 catégories selon l'état actuel de leur culture (1).

(1) Grâce aux explications du *Cang-mục*, nous savons que cette division visait simplement les parties de ces terrains en état de culture qui payaient l'impôt indiqué, et celles qui n'étaient pas en état de culture. C'est encore grâce aux explications du *Cang-mục* qu'il est possible de comprendre exactement le fonctionnement de l'impôt foncier dit *tô*, car d'après

Ils étaient imposés à raison de 1 ligature 2 *tiên* par *mâu*. Ceux qui plantaient des mûriers acquittaient la moitié de l'impôt en soie à raison de 8 *tiên* le *dât* 罽. Ceux qui ne plantaient pas de mûriers pouvaient remplacer la soie par des versements en argent.

Les rizières particulières étaient également divisées en rizières à 2 récoltes et rizières à 1 récolte. Les rizières à 2 récoltes étaient imposées à raison de 3 *tiên* par *mâu*. Dans le système d'impôt personnel *dung*, les habitants (民口), depuis l'âge de 17 ans jusqu'à 19 ans, constituaient la classe des « inscrits jaunes » (黃丁); à partir de l'âge de 20 ans, ils constituaient la classe des « inscrits réguliers » (正丁); à partir de l'âge de 50 ans, ils étaient rangés dans la catégorie des vieillards (老項); à 60 ans, ils devenaient vieillards exempts (老饒). L'impôt personnel des quatre catégories d'inscrits (réguliers) (1) était fixé pour toute l'année et par inscrit à 1 ligature, 2 *tiên* ancienne monnaie et 4 *bât* de riz; les *sinh đồ* 生徒 (étudiants ayant passé avec succès les 3 premières épreuves de l'examen régional), les habitants appartenant à la catégorie des vieillards et les « inscrits jaunes », payaient la moitié de cet impôt.

La même année on décida l'application du système de contribution *diêu* 調法.

D'après l'ancien système, le montant des contributions affecté tous les ans aux dépenses des fêtes célébrées par les services publics, le premier de l'an et les jours anniversaires de la naissance du souverain et des *Trinh* (bài 牌), et à l'envoi d'un mémoire de félicitations et de présents à la Cour dans les mêmes circonstances (*biêu* 表), à la célébration des sacrifices (祠祀) (2), à la réfection des dignes et des routes (堤路), à celle des ponts (橋樑), à la célébration des anniversaires funèbres dans les temples ancestraux (du souverain et des seigneurs *Trinh*, 殿廟), à la construction des greniers, magasins (et camps d'examen) (倉庫), était perçu au moyen de taxes réparties proportionnellement d'après le nombre des inscrits. Mais les sommes imposées dépassaient souvent le chiffre réellement dû; en outre la perception de ces sommes qui s'opérait en quatre fois constituait une source d'ennuis intolérables pour les habitants. A cette époque, on supprima ces contributions multiples et on décida que chaque inscrit verserait à la place aux autorités aux saisons d'hiver et d'été un impôt unique fixé à 6 ligatures. Les autorités louaient elles-mêmes les ouvriers pour exécuter les travaux nécessaires. Tout le monde se trouva bien de cette mesure ».

Dans une grande proclamation lancée la 4^e année de la même période (1723), et relatant les motifs qui avaient engagé le gouvernement à instituer ce nouveau système d'impôt et en faisant valoir la commodité, il est dit qu'après étude de tous

le texte de *Hiên-chuong*, on pourrait croire que cet impôt consistait en une redevance en argent de 8 *tiên* par *mâu*, plus une redevance en paddy fixée au 2 tiers ou au tiers de la récolte selon la nature des rizières. (租法公田爲一種二種差等第出錢粟畝錢八陌二種出粟三分之二一種出粟三分之一 (*Cang-muc*, XXXVI, p. 9 sqq.).

(1) Il ne s'agit très certainement pas des 4 sortes d'inscrits dont il vient d'être question, mais probablement des 4 catégories dans lesquelles devaient être classés les inscrits réguliers (soldats, militaires, etc.), et dont il n'est pas parlé ici.

(2) Ces sacrifices étaient les sacrifices célébrés sur les autels en esplanade, tels que les sacrifices au Ciel et à la Terre (社祀), aux Esprits du sol et du grain (社稷), aux âmes délaissées 丁祭, au patron de l'agriculture (先農) et aux Esprits du vent et de la pluie (固再諸祀) (*Cang-muc*, XXXVI, 11 b).

les régimes fiscaux anciens, celui-ci qui avait été en usage sous les Tang, avait été choisi parce qu'il semblait le meilleur.

« La 5^e année *Bảo-thái* (1724) de Du-Tôn (1705-1729), on continua à mettre à jour les registres des familles (1). Précédemment, on avait décidé qu'il serait procédé une fois tous les trois ans à la confection des « rôles des familles ». Depuis l'année *nhâm dần* 壬寅 (1722) (date de cette décision), l'année postérieure *ât tị* 乙巳 (1725) était précisément l'année où devait s'opérer cette revision. On fixa en conséquence les règles (2) (qui devaient présider à l'établissement de ces rôles) et on enjoignit aux *thừa ti* des provinces de donner l'ordre aux *quan huyện* placés sous leurs ordres de s'y conformer (3).

« La même année, on fixa les impôts des provinces de Thanh-hoà et de Nghê-an et de la zone relevant de la capitale : le seigneur Trĩnh considérant que le Thanh-hoà était le pays d'origine du souverain, que le Nghê-an était celui qui avait aidé la dynastie à conquérir le trône et que la zone relevant de la capitale était un endroit habité par le souverain, estima qu'il y avait lieu d'accorder des dispenses aux habitants de ces trois endroits. Les habitants du Thanh-hoà et du Nghê-an ne payaient que la contribution dite *điêu* dans les mêmes conditions que les habitants des 4 *chấn* ; ils étaient exemptés de l'impôt personnel *dung* et ne payaient que la moitié de l'impôt foncier ordinaire. Dans la zone de la capitale, l'impôt foncier des rizières communales fut fixé à 6 *tiền* avec dispense du versement en paddy. L'impôt foncier des rizières particulières ainsi que l'impôt personnel *dung*, et la contribution *điêu*, étaient fixés à la moitié de ces impôts et contributions dans les quatre *chấn*.

(1) L'étude de la question des rôles et des impôts déjà si embrouillée et si confuse par suite du laconisme des anciens documents relatifs à ce sujet, est encore rendue plus pénible du fait des nombreuses erreurs que contiennent les copies actuelles du *Hiến-chương*, erreurs qui sont bien souvent dues, croyons-nous, à la grande négligence apportée par Phan-huy-Chú dans la confection de son ouvrage. Dans beaucoup de cas, certains de ses textes seraient en partie incompréhensibles, si les mêmes sujets n'étaient pas exposés dans le *Cang-mục*. C'est ainsi qu'au sujet de cette nouvelle mesure, Phan-huy-Chú dit : « On « *décida* » de continuer à mettre à jour les rôles des familles. Avant cette époque, les rôles étaient établis une fois tous les trois ans ». Cet exposé se trouve être en contradiction avec les réformes décidées la 2^e année *Cảnh-trị*. Le texte du *Cang-mục* rétablit la réalité ; il porte (5^e année *Bảo-thái*) : « On continua à mettre à jour les rôles des familles. Précédemment on avait décidé qu'il serait procédé une fois tous les trois ans à la confection des rôles de famille », etc., (XXXVI, 19).

(2) A la place de la phrase qui suit, le *Cang-mục* porte : « Les noms de famille et noms personnels des inscrits de toutes les catégories qui avaient atteint l'âge légal ou qui étaient décédés étaient inscrits afin de servir au contrôle. Cette règle tomba en désuétude au cours de la période *Vĩnh-khánh* 永慶 (1729-1752) ».

(3) Il n'est question nulle part de ce premier retour à l'ancienne méthode de l'établissement des rôles de familles tous les trois ans.

La 2^e année *Bảo-thái* (1721), il est simplement fait mention dans le *Cang-mục* de l'invitation faite par Trĩnh Cương 鄭綱 à ses ministres d'étudier un nouveau système d'impôt préconisé par lui. Il leur dit également « que dans l'antiquité, les économistes établissaient les dépenses d'après les prévisions budgétaires des recettes, mais que présentement il y avait lieu de calculer d'abord les dépenses et de fixer ensuite les charges qui devraient être imposées aux habitants pour fournir les recettes ».

On fixa également la même année le montant de l'impôt foncier des provinces des frontières qui fut fixé à la moitié de celui des 4 provinces centrales. On maintint le chiffre de l'impôt précédemment fixé pour les *lô* éloignés de Lang-son et de Cao-băng. L'impôt était payé en argent pour éviter les frais de transport.

La même année, on fixa également le montant de la contribution dite *dinh môn* (1) 亭門 (porte du temple), de l'impôt personnel *dung* et de la contribution personnelle *diêu* des corporations de comédiens (*giáo phường* 教坊) dans toutes les provinces. Le montant de la contribution *dinh môn* fut arrêté, d'après la classification des villages en grands, moyens et petits, aux chiffres suivants : grands villages [villages de 200 contribuables et au-dessus] 6 ligatures monnaie courante ; villages moyens [villages de 100 contribuables et au-dessus] 4 ligatures ; petits villages [100 inscrits et au-dessous] 2 ligatures monnaie courante. Tous les ans cette contribution était ajoutée à l'impôt personnel *dung* et à la contribution personnelle *diêu* et payée en même temps entre les mains du percepteur (該收官) qui en opérait à son tour le versement entre les mains du *tri quan* 知官. Celui-ci procédait à la remise de ces fonds à ceux à qui ils revenaient à titre de revenus. La part dite *lễ tiền* 禮錢 revenait aux comédiens et celle dite *chủ tiền* 籌錢 (argent des castagnettes) revenait au fonctionnaire chargé de la direction (des corporations de comédiens) (該官). Les inscrits réguliers appartenant aux corporations de comédiens furent astreints dans les 4 provinces à un impôt personnel *dung* de 1 ligature 2 *tiền*, l'impôt fut réduit à la moitié pour les « inscrits jaunes ». Ils furent exemptés de la contribution personnelle *diêu*. Le paiement de l'impôt personnel s'effectuait tous les ans en deux versements entre les mains du *tri quan* qui en faisait à son tour la remise (aux percepteurs qualifiés). — Les comédiens des provinces de Nghê-an et de Thanh-hoá furent astreints au paiement de la contribution personnelle *diêu*. Les chanteurs ambulants (*tiểu ca* 小歌 petits chanteurs), les faiseurs de tours (?) (*châm chích* 針灸), les mimes (*ôi lồi* 傀儡) furent soumis aux mêmes impôts personnels que les inscrits. Les aveugles (devius) et les sorciers (*cỏ bấc* 瞽卜) furent exemptés de l'impôt personnel (2).

Un édit de la 6^e année de la période *Bảo-thái* (1725) disposait que les familles en fuite seraient recherchées. On procéda cette année à la revision des rôles de familles. De nombreux habitants se montrèrent hostiles à cette mesure et prirent la fuite.

On décida alors de mettre un terme à la situation au moyen des mesures suivantes :

Tous ceux dont les noms avaient été déclarés par les chefs de villages et qui étaient portés sur les anciens rôles seraient recherchés et livrés aux autorités. Après examen, les robustes seraient incorporés dans les troupes et les faibles dans le service des hommes de corvées (充夫役). Ceux qui dénonceraient des fugitifs seraient récompensés (3).

(1) Au sujet de cette contribution, le *Cang-mục* dit qu'elle servait à rétribuer les divertissements donnés par les comédiens, probablement à l'occasion des fêtes publiques et des fêtes de village, d'où le nom de *dinh môn*.

(2) Très probablement ce passage doit viser d'une façon générale tous les individus de cette catégorie qui n'étaient pas rangés dans celle des comédiens et non pas seulement ceux de Nghê-an et de Thanh-hoá.

(3) Les habitants souffrirent beaucoup de cette mesure, ajoute le *Cang-mục* (XXXVI, p. 25 a).

La 9^e année *Bảo-thái* (1728), on régleta de nouveau le régime de l'impôt foncier. Antérieurement à cette mesure, il était perçu sur les rizières communales un impôt uniforme de 8 *tiền* par *mẫu*, redevable inégalement en paddy selon la catégorie à laquelle appartenaient les rizières : à 1 ou 2 récoltes ; les terrains d'alluvion étaient également imposés selon l'une des deux catégories à laquelle ils appartenaient ; les rizières particulières étaient également imposées, d'après leur nature : à 1 ou 2 récoltes. A cette époque, le souverain ordonna de procéder à une nouvelle enquête à l'effet d'examiner les rizières sous le rapport de la qualité du sol gras ou maigre et de les diviser en 3 catégories pour fixer le montant de l'impôt qu'elles devaient acquitter. L'impôt fut arrêté comme suit : Rizières communales : rizières de 1^{re} catégorie, 1 ligature par *mẫu*, dont 2 *tiền* fournis en paddy ; rizières de 2^e catégorie, 8 *tiền* par *mẫu*, dont la moitié fournie en paddy ; rizières de 3^e catégorie, 6 *tiền* par *mẫu* dont 1 tiers fourni en paddy ; rizières en terrains broussailleux et arides, saumâtres et inondés, 4 *tiền* par *mẫu*, avec dispense de redevance en paddy. Le paddy était décompté à raison de 6 *tiền* ancienne monnaie le « panier » (萎 *lũ*) [7 *bát* 鉢 faisant un « *thăng* » et 10 *thăng*, 1 panier]. Ceux qui habitaient les centres éloignés où les transports étaient difficiles, étaient autorisés à verser en monnaie l'équivalent de la redevance en paddy. Pour les terres domaniales, en dehors de celles occupées par les habitations, leur redevance fut fixée à 4 *tiền* ancienne monnaie le *mẫu*. Les rizières particulières (*tr* *điền* 私田) furent imposées comme suit : rizières de 1^{re} catégorie, 3 *tiền* le *mẫu* ; rizières de 2^e catégorie, 2 *tiền* le *mẫu* ; rizières de 3^e catégorie, 1 *tiền* ; rizières en terrains boisés et arides, ou en terrains saumâtres et inondés : 1 *tiền* le *mẫu*. La redevance des terres particulières (*tr* *thổ* 私土), en dehors de celles occupées par les habitations, fut fixée à 2 *tiền* le *mẫu*.

Les terrains d'alluvion domaniaux (官洲土) furent imposés comme suit : ceux plantés en mûriers : 1 ligature 2 *tiền* le *mẫu* ; ceux plantés en patates et en haricots, 6 *tiền* le *mẫu* ; les terrains sablonneux (白沙), 4 *tiền* le *mẫu* ; les rizières à jonc (草菅田), 8 *tiền* par *mẫu* ; les terrains d'alluvion (洲土) (ordinaires) plantés en riz furent imposés à raison de 9 *tiền* par *mẫu* et les étangs domaniaux à raison de 4 *tiền* par *mẫu*.

Relativement aux biens fonciers du culte bouddhique (*tam* *bảo* *điền* 三寶田), à l'exception d'une superficie d'un *mẫu* par pagode dans les villages et hameaux pour subvenir aux frais d'entretien du luminaire et de l'encens (香火登), d'une superficie de 24 *mẫu* pour les pagodes très renommées (大名藍), et d'une superficie de 20 *mẫu* pour les pagodes ayant une renommée restreinte (小名藍) ; tous les autres biens, aussi bien les terrains concédés aux villages (后神)⁽¹⁾ ou aux pagodes (后佛) pour assurer la célébration de sacrifices posthumes, les rizières de sacrifices (祭田) que les rizières pour commémorer un anniversaire funèbre (忌田), toutes furent soumises à l'impôt à raison de 2 *tiền* le *mẫu*.

La 2^e année *Vĩnh-khánh* (1730), on fixa de nouveau les époques d'établissement des rôles de familles. Au début de la période *Bảo-thái*, on avait établi la règle de la mise à jour annuelle (週年) (à époques déterminées) des registres des familles. Cette mesure était inspirée par le désir de connaître exactement les

(1) Actuellement les biens dits *hậu thần* 后神 ne sont pas donnés aux communautés bouddhistes pour être gérés, mais aux villages. Il en est disposé comme des biens communaux.

naissances et les décès afin de pouvoir calculer les augmentations et les diminutions de la population. A l'époque ci-dessus, on introduisit de nombreuses réformes dans l'administration et on décida que dorénavant on procéderait une fois tous les 12 ans à l'établissement des rôles des familles, à compter de la révision de l'année *giáp thin* 甲辰 (1724) (5^e année de la période *Bảo-thái*). La dénonciation des dissimulations fut interdite. On modifia le mode d'établissement des rôles, et on adopta celui fixé l'année *canh-ti* 庚子 (1660) (3^e année de la période *Vĩnh-thọ*). On inscrivait seulement les augmentations et les diminutions de la population. On supprima la mise à jour régulière. A partir de ce moment la règle de la tenue à jour des registres tomba en désuétude et se perdit.

La même année, le seigneur Thuận 順王 Trịnh Cương 鄭綱 invita le Tham tung 參從 Nguyễn-công-Hăng 阮公沆 et ses collègues à étudier la question de la modification des impôts personnels et fonciers *tô dung* (粗庸法). Hăng et ses collègues proposèrent au Seigneur de diminuer l'impôt foncier des rizières particulières de Nghê-an et de Thanh-hóa et de le fixer à la moitié de celui des quatre *chấn* et d'exempter complètement les rizières communales. Quant à l'impôt *điêu*, ils représentèrent que l'idée qui avait présidé à son institution avait été le désir de diminuer des paiements injustifiés, de la part des habitants, mais que les ennuis provoqués par la comptabilité en recettes et en dépenses des fonds provenant de cet impôt rendait son application incommode aux fonctionnaires (1). Ils proposèrent donc de supprimer l'impôt *điêu* dans les quatre *chấn* et le *phủ* de Trùng-an et d'autoriser les mandarins à revenir pour la construction des routes et des digues à l'ancien système des corvées réparties par famille. Le Seigneur approuva leur proposition. On fixa également de nouveau l'impôt *điêu* des comédiens des deux *xứ*. Il fut fixé à la moitié pour les inscrits réguliers. Les inscrits appartenant à la catégorie des vieillards et les inscrits jaunes furent entièrement exemptés de cet impôt.

Cette même année on exempta les quatre *chấn* et le *phủ* de Trùng-an de la contribution *điêu*. L'impôt foncier des rizières particulières fut diminué.

Les rizières particulières de 1^{re} et 2^e catégories continuèrent à être imposées d'après l'ancien tarif; l'impôt des rizières de 3^e catégorie fut réduit à 1 *tiền* par *mẫu*; les rizières situées en terrains inondés et arides furent exonérées. Les biens des pagodes ne furent plus imposés.

La 3^e année de la même période (1731), on augmenta l'impôt personnel des résidents étrangers constitués par les habitants errants (客戶雜流). A cette époque, les membres du *Phủ* lieu exposèrent que les habitants pauvres se dispersaient peu à peu et qu'ils se trouvaient dans une situation des plus lamentables et qu'il conviendrait de diminuer, après appréciation, les montants à réclamer des impôts restant dus depuis plusieurs années; ils exposèrent en outre que les familles sédentaires (寔戶) n'arrivaient plus à lutter contre leur misère (困頓不支), tandis que les habitants en résidence temporaire (僑寓) bien installés et bien abrités (家宅完葺)

(1) Dans une remarque très sensée où il désapprouve tous ces changements contraires aux promesses faites au peuple si peu de temps auparavant et critique notamment la suppression de la contribution *điêu*, Phan-huy-Chú dit que si la comptabilité en recettes et en dépenses des fonds provenant des impôts était une cause de tracas pour les fonctionnaires, elle avait le grand avantage de diminuer les dérangements causés par les corvées, d'éviter de nombreuses perceptions et que le menu peuple (小民) s'en trouvait fort bien.

se dérobaient aux contrôles et se trouvaient ainsi exempts de toutes charges, que le nombre des inscrits des familles fixes (1) était très restreint, tandis que les habitants errants (*lạp lưu*) se trouvaient dans une situation de fortune pécuniaire et immobilière très florissante qui leur permettait de supporter les charges dont ils étaient exempts. En conséquence, ils proposèrent de ne plus établir de distinction entre les familles fixes et les familles étrangères et de percevoir l'impôt personnel sur ces dernières en décomptant deux personnes errantes pour un inscrit en attendant qu'ils pussent être dispensés comme par le passé, lorsque les habitants dispersés seraient revenus. Le seigneur Trịnh Giang 鄭 杠 approuva leur proposition.

La 2^e année *Cảnh-hưng* 景興 (1740) de Hiên-Tôn 顯宗, on imposa une taxe supplémentaire sur les rizières particulières et communales, pour subvenir aux dépenses occasionnées par les levées des troupes. L'impôt foncier fut augmenté de 2 *tiên* ancienne monnaie par *mẫu*. La 4^e année de la même période, on remit en vigueur le système de contribution *điều* de *Bảo-thái* (2).

La 19^e année de la même période (1758), on supprima l'impôt foncier additionnel.

La 25^e année (1764), il fut décrété qu'il serait perçu la moitié de l'impôt foncier additionnel (qui avait été supprimé en 1758).

Dans la proclamation qui accompagna le décret, il est dit en résumé que l'acquittement d'un impôt foncier de la part de ceux qui ont des terres est un principe naturel admis dans tous les temps, qu'en principe le montant des impôts à percevoir par l'Etat était invariable, qu'à un moment donné par suite des inquiétudes suscitées par la situation aux frontières et la nécessité de former des armées, le gouvernement avait été obligé d'imposer un impôt additionnel afin de subvenir à l'entretien des troupes ; mais que ces temps derniers la tranquillité étant revenue dans le pays et les charges militaires ayant diminué, il avait été possible d'accorder une remise libérale d'impôt ; cependant, qu'actuellement, par suite des réquisitions nécessitées par les événements et des dépenses énormes qu'elles entraînaient, il serait perçu la moitié de l'ancien impôt additionnel, que cet impôt serait perçu au printemps pour la commodité des opérations de la perception et du versement.

La 34^e année *Cảnh-hưng* (1773) de Hiên-Tôn (1740-1786), on procéda à la correction des rôles de familles de toutes les provinces. A cette époque la tranquillité régnait dans le pays ; les familles jouissaient d'un grand repos. *Tĩnh vương* 靖王 (Trịnh Sâm 鄭 森) estimant qu'il était difficile de fixer les chiffres des impositions d'après les registres actuels des familles par suite du long espace de temps qui

(1) Le *Hiên-chương* contient ici une faute de copie énorme. Il porte 流民丁率最少, au lieu de 實戶丁數最少. (Cf. *Cang-mục*, XXXVII, 15 a.)

(2) Phan-huy-Chú fait de nouveau l'historique de l'impôt *điều*, nous ne l'imiterons pas. D'après cette note, on en était revenu à l'ancien système de perception dit « part contributive par famille 收戶分錢 » parce que les ponts et les routes étaient laissés en très mauvais état, mais on retourna au système d'impôt unique *điều* par suite des mille abus engendrés par la réclamation, la perception et le versement de ces contributions. D'après la même note c'étaient les *quan huyện* qui étaient chargés de la perception de la contribution *điều*. Les *hiễn li* et *thịa li* avaient la gestion des fonds perçus au titre *bái* et *biểu*. Les *quan phủ* et les *quan huyện* avaient la gestion des fonds perçus au titre « sacrifices » et les *chấn thủ* avaient la gestion des fonds perçus au titre « travaux à la tâche ».

s'était écoulé depuis leur dernière correction et des changements qui devaient s'être produits dans la population ordonna un grand recensement. Le *tham tưng* 參從 (Président du *Phủ-liên*) Nguyễn-Nghiêm 阮儼 et le *bộ tưng* 陪從 (vice-président du même conseil) Lê qui Đôn 黎貴惇 furent chargés de cette mission. On procéda tout d'abord à la vérification des cadres des *quan phủ* et *quan huyện*. Tous ceux qui manquaient quelque peu que ce fût de santé et d'énergie furent remplacés par des hommes capables et énergiques. Puis on ordonna aux chefs de tous les villages de se présenter à la capitale pour fournir tous les renseignements nécessaires, et on leur intima l'ordre d'avoir à déclarer exactement le nombre de leurs inscrits et de ne commettre aucune dissimulation. Au moment où les enquêtes et les recherches atteignirent la plus grande intensité, les populations commencèrent à s'agiter, de tous les côtés des révoltes se produisirent. Un mécontent prit même le titre de « Grand Roi des contribuables 丁率大王 » pour soulever les masses. Tout le royaume était dans la plus grande agitation. En présence de cette situation, le *Hoàng ngũ phúc* 黃五福, comte de Hoa quận 暹郡, en référé à la Cour et demanda l'ajournement de cette mesure. Le roi, estimant que, par suite de l'opposition des habitants, il serait difficile d'arriver à une enquête complète, donna l'ordre d'augmenter le nombre d'inscrits des anciens rôles de tous les *huyện* et de charger les *quan huyện* de répartir les nouvelles charges imposées dans l'ensemble de leur circonscription. Puis il ordonna d'envoyer partout des mandarins pour surveiller l'exécution de ces prescriptions. Les populations rentrèrent alors dans l'ordre » (1) (*Quốc Dụng*, 丁戶籍; *Hiển-chương*, 國用誌, XXIX).

II. — DE LA RÉPUDIATION ET DU DIVORCE

L'article 309 est le 6¹e de la série d'articles de lois élaborés par le *chàng nguyên* 狀元 Võ-đương-Cử et promulgués la 25^e année *Hồng-đức* (2). Voici un certain nombre d'autres articles de cette série de lois ayant trait au divorce ou à la répudiation de l'épouse.

Art. 1. — Ceux qui, étant en deuil de leur père ou de leur mère, répudieront leur épouse seront punis pour manque de piété filiale.

Art. 2. — Lorsqu'une épouse, étant en deuil de son père ou de sa mère, se livrera à l'inconduite, haussera le ton de la voix et parlera fort (高聲大語), le mari ne devra pas se laisser aller à des sentiments de colère et la répudier. Ceux qui contreviendront à ces dispositions seront punis pour *rupture du devoir*, 義絕, (qui les lie à l'épouse) d'une peine de 80 coups de *trượng* diminuée d'un degré. Néanmoins lorsque les faits seront excessifs, la répudiation sera permise.

Art. 58. — Relativement à la répudiation de l'épouse, ceux qui auront répudié leur épouse alors qu'elle ne se trouvait dans aucun des cas de répudiation prévus, ou alors qu'elle n'était pas non plus coupable d'une action susceptible d'éteindre le devoir qui la lie à l'époux, seront punis de 80 coups de *trượng*. Ceux qui auront répudié leur épouse quand celle-ci, bien que se trouvant dans l'un des sept cas de répudiation se

(1) Ces faits sont exposés un peu différemment dans le *Cang-mục*, XLIV, 6 a.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, IX (1909), p. 114, n. 1.

trouvait également dans un des trois cas pour lesquels elle ne peut être répudiée, seront punis de 80 coups de *truong*; les époux seront réunis. Lorsque l'épouse se trouvera dans l'un des sept cas où, le devoir étant éteint, elle doit être répudiée et que l'époux ne se sera pas séparé d'elle, la peine sera de 60 coups de *truong*. Lorsqu'il s'en sera séparé, aucune peine ne sera prononcée contre lui (1).

Art. 59. — *Des sept cas pour lesquels une femme doit être répudiée.* — 1^{er} cas : n'avoir pas d'enfants [Ne pas avoir d'enfant est un manque de piété filiale envers les parents, c'est pourquoi on peut répudier (l'épouse qui n'en donne pas)]; 2^e cas : 娶前妬嫉貧賤? [Ne pas répudier la femme dans ce cas serait une cause de ruine pour la maison]; 3^e cas : être atteint d'une maladie horrible (la lèpre) [Être atteint d'une maladie qui empêche d'offrir le grain aux esprits, 不可供粢盛也, dans les sacrifices (2)]; 4^e cas : l'inconduite [Ne pas répudier la femme dans ce cas engendrerait l'anarchie dans la maison]; 5^e cas : manquer de respect [Manquer de respect au père et à la mère (du mari)]; 6^e cas : manquer de concorde [Ne pas s'entendre avec les frères et les sœurs (du mari)]; 7^e cas : le vol [Si l'épouse n'était pas répudiée, les conséquences malheureuses de ses actes pourraient atteindre le mari].

Art. 60. — *Des trois cas d'empêchement du divorce.* — 1^{er} cas : être en deuil du père ou de la mère, 當居父母之喪 (3); 2^e cas : être devenus riches après avoir vécu ensemble dans la pauvreté; 3^e cas : lorsqu'après avoir été demandée en mariage, l'épouse n'a plus personne auprès de qui elle puisse retourner, 有所娶無所歸止 (4).

Lorsqu'une femme se trouve dans un de ces trois cas, alors même qu'elle se trouverait dans un des sept cas de répudiation, la séparation est difficile.

Art. 61. — C'est l'article 309 du code des Lè.

Art. 62. — *De la procédure du divorce.* — Lorsqu'un mari et une femme ne vivront pas d'accord ensemble et qu'ils désireront se séparer, la lettre (de divorce qu'ils établiront à cet effet) devra être rédigée et signée de leur propre main. (Les deux expéditions) seront jointes à l'endroit portant la date et sur la jonction, on écrira la phrase suivante : « Cet accord a été rédigé en deux expéditions, chacun en détiendra une pour

(1) Cet article n'est à peu de chose près que la reproduction du 1^{er} paragraphe de l'art. 108 du code actuel : *De la répudiation ou divorce de l'épouse* (Phil., I, 556).

(2) Philastre a traduit 惡嫉 par infirmité de nature à rendre (la femme) impropre à la génération. Ce ne peut être le sens, car il y aurait alors double emploi avec le 1^{er} cas. Il s'agit, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par la note ajoutée par les législateurs annamites, d'une maladie (la lèpre pour les Annamites) pouvant souiller les aliments offerts aux esprits et qui sont généralement préparés par la femme (Phil., I, 556).

(3) Le code actuel dit : « avoir porté un deuil de 5 ans avec l'époux ».

(4) Le texte est le même dans le code actuel, mais Philastre n'a pas rendu la restriction qui est très importante. Une femme qui aurait été sans famille au moment de son mariage ne pourrait bénéficier de cette disposition, car elle se trouverait, au moment où son mari veut la répudier, dans la même situation qu'auparavant. Il s'agit d'une femme qui, au moment de son mariage, se trouvait sous la protection ou l'autorité de personnes (père, mère ou parent) ayant qualité pour la donner en mariage et à qui elle fut demandée (有所娶) et qui sont mortes depuis; c'est-à-dire qu'elle n'était pas seule au moment de son mariage, et qu'elle se trouve seule au moment où son mari veut la répudier.

vivre séparément au Nord et au Sud ». Au-dessous de la date le mari signera de son nom de famille et de son nom personnel et la femme apposera son *điêm chỉ* ⁽¹⁾. Lorsque les époux seront illettrés, il sera permis à un parent ou à une personne consentant à servir d'intermédiaire ⁽²⁾ de rédiger la lettre de divorce pour eux. Les divorces conclus de toute autre manière, en partageant en deux une sapèque et une baguette à manger, ou dans lesquels le contrat mutuel de séparation aura été établi par une personne étrangère (*ngoại nhân* 外人) et ne comportant pas toutes les formalités requises par la loi pour constituer un divorce régulier, seront considérés comme nuls et les époux seront de nouveau réunis.

III. — DU NANTISSEMENT DES PERSONNES ⁽³⁾

Le *Hồng đức thiên chính thư* contient l'article suivant relatif aux femmes données en nantissement : « Du nantissement des garçons et des filles ». Pour les garçons, âgés de 20 ans (au moins), (la dette sera) diminuée de 6 *tiền* (par an) ; pour les filles, âgées de 20 ans au moins, la diminution sera de 4 *tiền* (par an). Ceux qui contreviendront à ces dispositions seront punis de 80 coups de *trượng* et d'une peine de servitude. Ils perdront l'argent prêté ».

La date de cet article n'est pas certaine, mais elle doit être placée dans la période *Quang-thuận* (1460-1470). D'après un autre article plus explicite sur ce sujet contenu dans le *Dư hạ tập*, il ressort que la somme fixée pour venir en « diminution » de la somme prêtée ne serait pas le taux de l'amortissement de la dette, mais une prime au travail concourant à l'amortissement du capital prêté. Voici ce document :

« Le 14 du 1^{er} mois de la 3^e année *Hồng-đức* (1472). Reçu par. . . et transmis au Ministère de l'Intérieur pour promulgation : Règles concernant les locations de personnes pour prêts.

« Parmi les individus donnés en location, il en est de laborieux et de paresseux. Si le prêteur n'accordait pas une diminution proportionnelle sur le capital prêté (diminution basée sur le travail fourni), les individus laborieux seraient lésés. D'un autre côté, si on ne se basait que sur l'âge pour calculer cette diminution, les paresseux se trouveraient au comble de leurs vœux. En conséquence dorénavant, lorsque des gens pauvres et dans l'indigence donneront leurs garçons ou leurs filles en location et qu'ils auront reçu un prêt (en raison de cette location), lorsque la personne donnée en location se sera acquittée consciencieusement de ses obligations conformément aux ordres du prêteur et qu'elle sera âgée de vingt ans et plus, le capital devra être diminué de 6 *tiền* par an ⁽⁴⁾. Jusqu'à 19 ans, cette diminution sera de 5 *tiền* par an. Lorsque (la personne donnée en location) prendra la fuite et (que l'emprunteur) fera trainer (le remboursement) dans le but de gagner du temps, il sera permis au prêteur d'adresser une plainte au chef du village pour faire foi et de ne pas accorder de réductions. Lorsque la personne donnée en location aura vraiment fait preuve de bonne volonté

(1) 點指, marque de l'extrémité du pouce.

(2) 願媒, il ne doit pas s'agir de l'entremetteur qui a fait le mariage et qui pourrait être également illettré, mais probablement d'une personne qualifiée pour servir d'intermédiaire.

(3) Cf. art. 511.

(4) 6 *tiền* par an font 360 sapèques, soit à peu près 1 sapèque par jour.

dans son travail, qu'elle n'aura pas pris la fuite et que le prêteur par avidité se refusera à accorder les diminutions prévues, il sera permis à la partie lésée de porter plainte. On prononcera contre l'auteur de ces agissements une peine de servitude ».

Les nantissements d'objets et les prêts sont traités dans la section des « délits divers ».

IV. — DES RITES DU MARIAGE ⁽¹⁾

Les Annamites ont de tout temps attaché une grande importance à la célébration solennelle du mariage et à la scrupuleuse observation, dans la mesure du possible, des rites fixés par les sages de l'antiquité et transmis par les livres canoniques. Les historiens annamites ont conservé et confondent dans le même souvenir reconnaissant les noms du gouverneur chinois qui introduisit l'institution régulière du mariage en Annam, et de ceux qui leur apportèrent l'instruction et les connaissances. Cependant, il importe de remarquer que la stricte observance de ces rites, au point de vue de la consécration du mariage annamite, n'a pas la même rigueur que les formalités légales entourant chez nous le mariage.

Dire qu'un mariage annamite, accompli dans telles ou telles conditions, produit ou ne produit pas « des effets civils et religieux », ne signifie pas grand'chose en droit annamite. Nous citons ces expressions parce qu'on les retrouve sous la plume de presque tous ceux qui traitent du mariage annamite et de sa consécration au point de vue juridique. Il serait sans doute difficile de préciser la valeur exacte de ces termes et surtout de définir ce qu'il faut entendre par les *effets religieux* du mariage.

Pour justifier ces expressions, il faudrait qu'il y eut un texte précis disant formellement que toutes les fois que telle ou telle cérémonie ne serait pas remplie, le mariage serait déclaré nul et les enfants ne seraient pas reconnus comme légitimes ; or aucun texte de ce genre n'existe.

L'article 313 du code des Lâ, qui vise plus spécialement ce sujet, prévoit une punition contre les personnes qui s'unissent sans observer les rites et sans s'adresser aux parents, mais ne prononce nullement la dissolution du mariage contracté dans ces conditions ; le mariage reste donc valable.

Quels peuvent être les effets religieux d'un mariage annamite ? Nous ne pouvons arriver à nous l'imaginer. Une femme ne participant pas personnellement aux sacrifices faits par son mari, la façon dont elle s'est unie avec lui ne peut avoir aucune influence sur les cérémonies du culte dont son mari s'acquitte. Si l'on veut prétendre qu'une union contractée sans rites diminue ou détruit les liens de parenté qui unissent un père à ses enfants et rend ces derniers impropres à assurer le culte de leur père et de ses ancêtres, nous répondrons que c'est là une erreur, car si un homme peut instituer comme postérité un étranger, à plus forte raison un enfant né de ses œuvres est-il apte à remplir cet office.

En ce qui concerne la consécration du mariage au point de vue du droit, il y a lieu tout d'abord d'examiner la situation de fait dans laquelle se trouvent les époux avant d'invoquer l'accomplissement des rites pour décider si ce mariage est consacré.

Il est évident que, si le lendemain d'un mariage accompli avec toutes les formalités prescrites par la loi et la coutume, deux époux désiraient se séparer, ils se verraient

(1) Cf. art. 315.

obligés de recourir au juge (s'ils ne pouvaient s'entendre pour une séparation en règle et à l'amiable), afin de faire prononcer le divorce ; et le juge serait obligé de rendre une sentence pour sanctionner le divorce. Tandis que si, au contraire, deux jeunes gens qui se seraient unis au hasard d'une rencontre, lassés de cette union après un mois ou deux venaient s'adresser au juge pour obtenir leur séparation, il est plus que probable que ce juge leur répondrait de se séparer comme ils se sont unis, c'est-à-dire sans en demander la permission à personne, et les mettrait dehors. Mais dans l'hypothèse où deux personnes qui, au moment où elles se sont unies, ont été empêchées par leur pauvreté d'accomplir les cérémonies les plus ordinaires et les plus indispensables du mariage, auront vécu de longues années ensemble honnêtement et paisiblement, auront eu des enfants, et se seront données partout comme mari et femme, si elles viennent à vouloir se séparer, nous sommes persuadé qu'aucun juge annamite ne songerait à rechercher si les règles ont été à l'origine observées ou non, si le mariage est existant ou non pour rendre sa sentence : il s'en tiendra à la constatation du fait que les époux ont réellement eu l'intention de vivre ensemble, but du mariage, et se verra contraint de recevoir leur requête et de prononcer le divorce s'il y a lieu. En supposant encore qu'une femme unie sans cérémonie à celui qui l'avait prise comme compagne, soit morte après avoir donné le jour à un garçon et que, quelques années après, le conjoint devenu riche épouse avec les rites prescrits une nouvelle femme qui lui donne à son tour des enfants mâles, — à moins que de son vivant le père n'ait manifesté des volontés contraires, nous sommes persuadé qu'aucun juge annamite n'aurait l'idée de prétendre que le fils issu de la première union est privé des droits dont jouissent ses frères du second lit. Il en jouit au même titre qu'eux, et si le père n'a pas désigné un autre enfant pour lui rendre le culte, ce qui n'arriverait que si cet enfant se conduisait mal, il jouira de tous les avantages attachés au rang d'aîné dans les maisons annamites.

Ainsi donc la validité du mariage ne résulte pas toujours de l'accomplissement des rites, mais aussi de la situation de fait. Dans ce dernier cas, le juge doit apprécier si les conditions dans lesquelles ont vécu les époux jusqu'à ce jour peuvent faire considérer leur mariage comme existant ou non. Nous estimons que la naissance des enfants notamment est toujours de nature à faire considérer l'union des parents comme consacrée.

Quelles sont les formalités qui doivent présider à la célébration du mariage pour lui donner sa validité ? La loi est très peu exigeante, on peut s'en convaincre par l'absence de toutes prescriptions nettes et précises à ce sujet. Elle prescrit l'accomplissement des cérémonies rituelles, mais leur non-observation n'entraîne pas la nullité du mariage. La société est beaucoup plus exigeante et la coutume fait loi. En principe, le mariage est consacré par la notoriété qui a accompagné l'union des deux époux et cette notoriété résulte de l'ensemble des formalités et des cérémonies communes à toutes les unions régulières : la demande en mariage, l'offre des cadeaux de noces, les repas de noces chez la fiancée et le fiancé, et enfin et surtout le paiement du droit appelé *cheo* (*tiên cheo*) au village de la future, grâce auquel le maire du village délivre un reçu qui constitue l'acte authentique du mariage. Un Annamite pourra s'être marié ou plutôt uni, car alors il n'y a pas mariage, sans avoir fait demander la jeune fille par ses parents (ce qui est un grand manquement et une honte pour le ménage), sans noce et sans cadeaux, mais si, quand il s'est marié, il n'a pu, faute d'argent, verser ce fameux *tiên cheo*, il fera son possible pour le faire dès que

ses moyens le lui permettraient, afin de ne pas s'exposer à des affronts continuels dans son village et parmi les gens de sa connaissance. Au point de vue des relations sociales, tout mariage qui n'a pas été consacré par l'acquittement du droit de *cheo* est inexistant ; la loi peut le considérer comme valide, mais le monde le considère comme un concubinage et on ne se fait pas faute de le faire sentir à ceux qui se trouvent dans cette situation.

Ainsi, d'après le dicton, *Vợ chồng bố mẹ lấy cho, có cheo, có cưới, dù bỏ nhau cũng còn là khó*, « Il est difficile aux époux de se séparer quand ils ont été unis par leurs parents, que le *cheo* a été versé et que les noces ont été célébrées ».

Voici sommairement décrites les formalités et les cérémonies qui précèdent et consacrent le mariage au Tonkin dans les familles honorables de la classe aisée.

Soit que les parents aient décidé de leur propre initiative de marier leur fils, soit que le jeune homme ait désigné lui-même la jeune fille avec laquelle il désirerait se marier, en priant ses parents de la demander, il est d'usage de se servir d'un intermédiaire, homme ou femme (*người làm mối*), pour sonder la famille de la jeune fille afin de savoir si celle-ci n'a pas été promise, se rendre compte de la situation de la famille, s'enquérir très discrètement de ses prétentions, etc. Si l'on peut avoir recours à un parent connaissant la famille de la jeune fille pour servir d'intermédiaire, on en profite par raison d'économie, car dans le cas contraire, on est obligé de s'adresser aux entremetteurs et entremetteuses de profession dont les démarches sont payées. Le tarif varie suivant l'état de fortune de la famille du jeune homme ; les honoraires de ces intermédiaires peuvent atteindre 50 piastres. La famille de la jeune fille ne doit rien aux entremetteurs. Cependant, lorsqu'ils ont réussi à mener à bonne fin le mariage d'une jeune fille peu demandée et difficile à marier, les parents de cette dernière leur font un cadeau.

Après s'être assuré que la jeune fille n'est pas encore promise et que le mariage est possible, l'entremetteur offre le bétel ou le thé qu'il a apporté avec lui et expose le motif de sa démarche.

Si la famille de la jeune fille, ne connaissant pas le garçon, demande à le voir, l'entremetteur doit le présenter. Lorsque les deux familles sont d'accord en principe, elles se communiquent mutuellement par écrit les noms et âges de leurs enfants, afin de s'assurer que les signes correspondant à l'année de leur naissance ne se contredisent pas (*沖 尅 sung khắc*), car dans le cas où il y aurait désaccord entre ces signes, le mariage serait absolument impossible. Si aucune difficulté n'existe de ce chef, les deux familles fixent un jour propice, après s'être concertées, pour l'accomplissement des cérémonies de la demande en mariage (*lễ ăn hỏi* ou, en sino-annamite, 小禮 *t'êu l'ê*). Ce jour-là, le fiancé envoie chez la future les cadeaux de fiançailles portés en grande pompe avec accompagnement de musique. Ils consistent généralement en un cochon (1), du riz, de l'alcool, du bétel, des noix d'arc fraîches, du thé et toutes sortes de pâtisseries. Les pauvres suppriment le cochon et le riz. Le soin de déterminer la nature et la valeur des cadeaux des fiançailles n'est pas laissé à la discrétion des parents du jeune homme, mais les parents de la jeune fille décident ceux qui

(1) Si le cochon est envoyé cru, le riz doit l'être également : si le cochon est cuit, on y joint du riz glutineux cuit à la vapeur et teint en rouge. Le mariage étant une cérémonie joyeuse, la couleur rouge est toujours employée.

leur paraissent convenables. Ordinairement le futur gendre accompagné de son père ou de sa mère, ou d'un parent et de quelques amis, se rend à la suite des présents chez les parents de la jeune fille, mais sa présence n'est pas indispensable.

Lorsque les présents de fiançailles arrivent, les parents de la jeune fille les reçoivent et les exposent tout de suite sur l'autel du temple ancestral pour les offrir en sacrifice. Si le jeune homme est venu, il assiste au sacrifice et fait les prosternations rituelles devant l'autel. Dans les familles riches, un festin est préparé ce jour-là pour recevoir dignement les parents du jeune homme. Puis de petits paquets enveloppés de papier rouge sont préparés avec le thé, les pâtisseries et les noix d'arec du cadeau et envoyés partout aux parents et aux amis pour leur annoncer la nouvelle de la demande en mariage de la fille (1). Il faut bien veiller à ce que les objets contenus dans les paquets soient en nombre pair, un nombre impair pouvant porter malheur aux futurs conjoints.

Ensuite viennent les pourparlers en vue de fixer la date du mariage et la question délicate des cadeaux de mariage. Chose bizarre, cette dernière question si importante n'est traitée qu'après la cérémonie de la demande en mariage ; en parler plus tôt serait, paraît-il, offensant pour la jeune fille et sa famille. Si, ce qui arrive quelquefois, les prétentions de la famille de la jeune fille dépassent de beaucoup les moyens du jeune homme ou de sa famille, et qu'ils soient obligés de se retirer, ils en sont donc pour leurs premiers frais. Il faut ajouter cependant que les parents sages proportionnent toujours leurs exigences à la situation de fortune du prétendu, car il arrive fréquemment que ce dernier ou ses parents, par amour-propre, vendent tout ce qu'ils possèdent ou empruntent pour obtenir la jeune fille. Les conséquences de cette avidité d'un côté, de cet orgueil de l'autre, ne tardent pas à se faire sentir quelques jours après le mariage. Les cadeaux consistent en premier lieu en une somme d'argent en rapport avec la situation du jeune homme, puis en bijoux, costumes, etc. Comme le plus souvent les parents de la jeune fille destinent cet argent au futur ménage pour l'aider à s'établir, ils essaient d'obtenir le plus qu'ils peuvent. La décision première des parents de la jeune fille en ce qui concerne la nature et la valeur des cadeaux n'est pas irrévocable ; il est permis de marchander et des réductions sont accordées.

Ces cadeaux sont envoyés environ dix jours avant la date fixée pour le mariage.

Lorsque le mariage ne suit pas de près la demande et qu'il est renvoyé à une date indéterminée, le jeune homme est tenu, à toutes les fêtes du calendrier, de faire à ses futurs beaux-parents un cadeau consistant en prémices de la saison : c'est ce qu'on appelle *sêu-tết*. Au 3^e mois, ce seront des letchis ; au 5^e mois, des nénuphars, des oies ou des pois verts, du riz glutineux, du sucre, des concombres ; au 10^e mois, des tourterelles, du riz nouveau, des kakis ; au 12^e mois, des fruits confits et des gâteaux de riz (*bánh chưng*). Les cadeaux ne cessent d'être envoyés qu'après la célébration du mariage ; ils remplacent les bouquets des fiancés d'Europe.

Généralement les familles riches donnent la veille du mariage un grand festin auquel sont invités les parents, amis et connaissances. Les invitations se font par lettres portées à domicile deux ou trois jours à l'avance et présentées avec offrande de quelques chiques de bétel. Ces repas de noces ne sont pas donnés à frais commun par

(1) Première présomption du mariage.

les deux familles réunies, mais par chacune séparément. Il arrive très fréquemment que l'une des familles donne un repas et que l'autre moins fortunée n'en donne pas. Les invités ne manquent jamais dans ces circonstances d'envoyer des cadeaux de félicitations consistant pour le garçon en sentences parallèles (*câu-dối*) brodées sur panneaux de satin, thé, pétards, noix d'arec fraîches, et pour la fille, en thé, noix d'arec, sucreries, deux carrés de satin rouge pour servir de mouchoirs, etc. On n'offre jamais de sentences parallèles à la fiancée. Les familles moins aisées ou plus économes font le repas de noces et les cérémonies du mariage le même jour.

Le jour du mariage, la mère du jeune homme se rend à l'avance chez les parents de la jeune fille, munie d'une boîte contenant les traditionnelles et indispensables chiques de bétel pour « demander sa belle-fille », *xin râu*, et faire connaître le jour et l'heure où l'on viendra prendre la fiancée pour la conduire chez son futur époux (迎婚 *nginh-hôn*); après quoi elle se retire.

Lorsque l'heure propice (黃道 *hoàng-đạo*) est arrivée, le cortège composé du futur, de son père, de ses frères et sœurs, parents et amis des deux sexes, en tout une dizaine de personnes, se met en route pour aller chercher la jeune fille. On a eu soin de choisir et de placer à côté du fiancé un jeune homme à peu près de sa taille et vêtu de façon identique, afin de diminuer sa confusion en déjouant la curiosité malicieuse des passants.

En outre, le cortège est précédé par deux vieillards possédant encore leurs femmes, et favorisés, si possible, d'une nombreuse progéniture; l'un tient une cassolette à encens, l'autre une boîte à bétel. Ils sont vêtus de la robe bleue à larges manches des cérémonies et marchent avec le plus de gravité et de dignité possible, protégés chacun par un dais-parasol. Les hommes et les femmes marchent en deux groupes séparés par une petite distance.

Dès que le cortège est annoncé, la famille de la jeune fille place à la porte de la maison des gens munis de boîtes bien garnies de chiques de bétel qu'ils ont pour mission d'offrir à chaque personne du cortège à titre de bienvenue. Tout le monde étant servi, le cortège entre; les deux vieillards vont déposer la cassolette à encens et la boîte de bétel sur l'autel ancestral et tout le monde s'assied. Les tasses de thé circulent.

Au bout de quelques instants, le père du jeune homme prie le père ou, à défaut, le parent de la jeune fille qui le remplace, de vouloir bien invoquer les mânes des ancêtres pour permettre à son fils de faire les prosternations rituelles d'usage. L'invocation a lieu sans cérémonial; elle consiste simplement à brûler un peu d'encens et à informer les ancêtres à voix basse devant l'autel, que le fiancé est venu chercher sa future femme et qu'il va faire ses prosternations. L'invocation terminée, le jeune homme se prosterne trois fois devant les tablettes des ancêtres de sa future femme qui en fait autant après lui. Ensuite le père et la mère de la jeune fille sont invités à s'asseoir pour recevoir les prosternations de leur gendre et de leur fille. C'est ce moment que les parents de cette dernière choisissent pour remettre au jeune ménage, en présence de tout le monde, ce qu'ils ont décidé de lui donner en argent ou en nature afin de l'aider à s'établir; ils lui font aussi les vœux d'usage, notamment ceux de vivre cent ans et d'avoir au plus tôt un enfant mâle, qui sont traditionnels (*sống lâu trăm tuổi chóng đẻ con trai*).

Après cette manifestation, le jeune couple va se prosterner tour à tour devant le grand-père, la grand-mère, les oncles et les tantes de la mariée. Chacun reçoit les prosternations avec attendrissement, fait des compliments et des vœux et donne

généralement son petit cadeau consistant en une somme d'argent plus ou moins importante.

Enfin le dernier parent salué, la cérémonie proprement dite est terminée à la grande satisfaction des jeunes époux souvent exténués par de si nombreuses prosternations. Si la famille donne un repas de noces, tout le monde s'attable, boit, mange, rit et s'amuse. S'il n'y a pas de repas, on se contente de boire quelques tasses de thé et la personne autorisée demande à emmener la jeune femme.

Au départ, au cortège du jeune homme vient s'ajouter celui de la jeune fille, composé également de parents, d'amis et de connaissances ⁽¹⁾. Les hommes et les femmes de ces deux cortèges se mêlent pour ne former que deux groupes comme précédemment.

De même que pour le jeune homme, on a eu soin de choisir quelques jeunes filles de la même taille que la mariée, et habillées comme elle pour la soustraire à la curiosité du public et aux plaisanteries des gamins, mais le soin qu'elle prend de baisser son grand chapeau pour cacher son visage suffit à la faire distinguer au premier coup d'œil.

Les deux vieillards marchent encore en tête du cortège rapportant la cassolette à encens et la boîte à bétel.

Les malles renfermant le trousseau, les bijoux et la dot de la mariée suivent le cortège, portées par des coulis.

Dès que le cortège est annoncé, la mère du marié s'empresse de quitter sa maison et de se réfugier chez un voisin. Elle ne retournera dans sa maison qu'après que sa belle-fille en aura franchi le seuil. Les belles-mères sont souvent très redoutées de leurs belles-filles. C'est pour éviter à ces dernières l'impression qu'elles éprouveraient à la vue de celles qu'elles craignent dès leur entrée dans la maison de leur mari, impression susceptible de constituer un signe de mauvais augure, que les belles-mères prennent la précaution de se cacher, afin que tout sourie à la nouvelle mariée le jour de son mariage.

Des domestiques ou des amis se tiennent à l'entrée de la maison pour offrir la chique de bienvenue à toutes les personnes du cortège.

Il ne faut pas négliger de parler des pétards. Disons une fois pour toute qu'on en brûle en très grande quantité, non seulement pour saluer l'arrivée et le départ des cortèges, mais encore pour saluer l'arrivée et le départ des invités de marque qui viennent prendre part aux repas de noces. Le bruit des pétards éloigne les mauvais esprits; il est en outre un signe d'allégresse, double raison pour qu'on en brûle beaucoup.

En outre, un fourneau contenant des charbons ardents est placé sur le seuil de la porte. La fiancée doit passer au-dessus en entrant dans la maison ⁽²⁾, où une chambre a été spécialement aménagée pour qu'elle puisse se reposer.

(1) Le père et la mère de la jeune fille ne conduisent jamais celle-ci chez son futur époux.

(2) Nous n'avons pu avoir aucune explication bien nette au sujet de cette pratique bizarre. Il y a certainement là une idée de purification. La plus répandue des explications est que ces charbons ont pour but de purifier les trois âmes ou esprits vitaux mâles (*ba hòn* 三魂) et les sept âmes femelles (*bây via* 七魄) des époux.

Lorsque tout le monde est entré et a trouvé place où s'asseoir, les tasses de thé circulent, puis le père du marié invoque les mânes de ses ancêtres afin de les informer de ce qui se passe et les inviter à recevoir les prosternations des nouveaux mariés. Les prosternations faites, on procède à la célébration de la grande cérémonie dite *lê tơ hồng*, « cérémonie des fils rouges », en l'honneur du Vieillard de la lune, *ông nguyêt lão*, qui est censé, d'après la croyance, présider aux unions des humains. Nous décrirons sommairement cette cérémonie (1).

Le sacrifice n'est pas offert sur l'autel du temple ancestral, mais sur un petit autel dressé dans une chambre ou dans la cour ; on n'y dispose que les articles du sacrifice consistant en riz glutineux teint en rouge, un poulet, cent chiques de bétel et trois tasses d'alcool. Prennent seuls part au sacrifice : deux vieillards possédant encore leurs femmes et si possible jouissant d'une nombreuse progéniture, chargés d'officier l'un comme maître de cérémonie (*ông sưông lễ*) et l'autre comme lecteur des prières (*ông đọc văn lễ*), le marié, comme chef du sacrifice (*chủ lễ*), et enfin la mariée qui se tient derrière son mari. Après la lecture de la prière qui termine la cérémonie, l'une des trois tasses d'alcool est présentée au marié qui boit la moitié de son contenu et passe le reste à la mariée qui l'achève ou en fait le simulacre. Le riz, le poulet et les cent chiques de bétel du sacrifice sont mis de côté et réservés aux nouveaux mariés qui doivent les consommer entièrement, personne ne doit y toucher. Le chiffre cent étant employé pour exprimer l'idée de longévité, si quelqu'un détournait une des cent chiques, son action équivaldrait à priver d'une année de vie les deux époux.

Lorsque le sacrifice au Vieillard des fils rouges est achevé, les mariés vont se prosterner devant le père et la mère du marié, les père et mère de ces derniers, s'ils vivent encore, et enfin devant les oncles et les tantes (2). Si les parents ont l'intention de doter le jeune ménage, ils le font à ce moment ; en tout cas les compliments, les vœux et les petits cadeaux ne sont pas défaut.

La dernière prosternation faite, les cérémonies du mariage sont complètement terminées, et les époux définitivement unis. S'il y a un repas de noce, c'est le moment de se mettre à table.

Ces repas n'ont jamais lieu dans des établissements particuliers, mais dans la maison même de celui qui le donne. Lorsqu'il n'y a pas assez de place pour recevoir en une seule fois tous les invités, les invitations sont faites par séries et alors on établit un roulement de services de deux heures en deux heures ou à peu près. Il n'y a pas de bousculade parce que les Annamites n'ont pas d'habitude de rester longtemps à table après un repas sur invitation ; dès la dernière bouchée, et le thé bu, chacun salue et s'en va non sans une certaine précipitation.

Le lendemain du mariage, les époux ont encore à remplir la cérémonie dite *nhị-hỷ* 二喜, deuxième réjouissance. Elle a lieu au domicile des parents de la femme, chez qui le nouveau marié ou ses parents ont envoyé à l'avance les articles d'un sacrifice, riz glutineux teint en rouge, cochon rôti, etc., destinés à être offerts devant l'autel des ancêtres. Les gens peu fortunés offrent ce qu'ils peuvent, l'essentiel est que le sacrifice ait lieu. Au moment propice les parents de la femme envoient

(1) Cette cérémonie est décrite dans un petit livre intitulé 壽梅家禮 *Thọ mai gia lễ*, où l'on trouvera également les prières dites au moment du sacrifice.

(2) La femme ne se prosterne pas devant son mari, comme en Chine.

un messager, pour prier le gendre de venir, et deux ou trois dames pour accompagner la jeune mariée. Cette cérémonie est appelée en annamite *hai ngày lại mặt*, visite du deuxième jour. Elle aurait pour but d'informer les parents de la jeune fille de l'accomplissement définitif du mariage.

Durant les jours qui suivent, les nouveaux mariés vont rendre visite aux parents qui n'ont pu assister à la noce.

Quelques jours après le mariage (ou parfois quelques jours avant), le marié acquitte le droit de mariage appelé *cheo* ou encore *tiền lan giai*.

Ce droit, qui est très minime lorsque le marié épouse une fille de son village, est plus élevé lorsque la fille appartient à un village étranger : généralement, même dans ce dernier cas, il ne dépasse pas 5 piastres. Le versement de ce droit est destiné à assurer au mariage l'authenticité désirable par la publicité, car l'argent est accompagné d'un certain nombre de chiques de bétel qui sont distribuées aux notables à qui le porteur fait naturellement part de l'événement. En outre, le *lý-trưởng* délivre un reçu en règle de la somme qu'il reçoit, en mentionnant le motif du versement. Son cachet est apposé sur la pièce qui constitue un véritable acte de mariage. L'argent du *cheo* est conservé et employé à titre de fonds public.

Le droit de *cheo* a remplacé l'ancienne coutume qui consistait à arrêter le cortège de l'épousée par des cordes placées en travers de la route et à l'interroger pour savoir si rien ne s'opposait au mariage. Quelques ligatures distribuées çà et là levaient toutes les difficultés et le cortège finissait par se débarrasser des quémandeurs. Mais cette pratique louable n'était souvent qu'un prétexte pour extorquer de l'argent ; il arrivait parfois que par suite des exigences de ces prétendus représentants de la morale publique, des bagarres venaient troubler la noce. C'est pour supprimer ces inconvénients qu'à une époque que nous ne saurions préciser, cette coutume fut interdite et remplacée par le versement d'un droit au village.

Grâce à l'heureuse découverte faite à Hué par M. Maître des différents ouvrages que nous avons déjà signalés sur l'ancienne législation annamite, nous avons pu compléter cette note par la production d'une décision très importante de la période *Hồng-đức* fixant minutieusement toutes les *formalités du mariage*. Cette décision est contenue dans le *Thiên nam đư hạ tập*. Elle a été promulguée Lê Thành-Tôn mais ne porte pas de date certaine.

« 1^o De la détermination au mariage (*ngự-hôn* 議婚).

Les garçons, à partir de l'âge de 18 ans, et les filles, à partir de l'âge 16 ans, pourront se marier sous la réserve que ni eux ni les personnes de qui dépend le mariage (*chủ-hôn* 主婚) [c'est-à-dire le père et la mère ou le chef de la parenté] ne seront en deuil d'un deuil du deuxième degré (1) et au-dessus. On devra nécessairement, avant de procéder aux formalités de la fixation du mariage, charger une entremetteuse de se rendre chez les parents de la jeune fille) pour faire la demande et attendre que ceux-ci aient agréé la demande.

2^o Fixation du mariage (*định-thàn* 定親) [rite communément appelé « demande du nom », *vấn danh* 問名] (2).

(1) Deuil d'un an.

(2) Dans la langue parlée, *lê hỏi*.

Les parents du garçon (1) adressent une information rituelle, *cáo* 告, (aux ancêtres) dans le temple ancestral [s'il n'y a pas de temple ancestral, l'information a lieu dans la maison qui constitue le *hương hỏa* 香火 de la famille] puis se rendent chez les parents de la jeune fille avec les présents « de la demande du nom ». Le chef de la famille de la jeune fille sort pour saluer les arrivants. Après les avoir salués et introduits, il se rend avec les présents dans la salle ancestrale pour informer les ancêtres et procède ensuite à l'accomplissement du cérémonial des deux prosternations des visites (相見 二拜禮). Ces devoirs une fois remplis, un festin est servi en l'honneur de la famille du garçon. De retour chez elle, la famille du garçon informe ses ancêtres dans le temple ancestral (des démarches faites).

3^o Remise des présents de mariage (*nap chung* 納徵) [cérémonie communément appelée *hành xính* 行聘 (2)].

Avant le jour fixé (pour la remise des cadeaux de mariage), on charge l'entremetteuse de se rendre chez la famille de la fille pour l'en informer. Au jour convenu, la famille du garçon se rend chez la famille de la jeune fille. On observe le même cérémonial que pour la formalité de la fixation du mariage.

4^o Pour aller chercher la fiancée (*thân nghinh* 親迎) [cérémonie communément appelée *nghinh hôn* (3)].

Au jour fixé, la personne de la famille du garçon dont dépend le mariage (男家主人) adresse l'information rituelle dans le temple ancestral, puis fait boire (*tiêu* 醮) son fils et lui donne l'ordre d'aller chercher sa fiancée [*tiêu* 醮 signifie faire boire une tasse de vin au garçon. Voici les termes de l'ordre: Va chercher ta compagne pour prendre la charge des affaires de ma famille (4). Efforce-toi de te conduire avec respect (envers la femme); observe toujours les devoirs dictés par la loi naturelle. Le garçon répond: Oui, je ne crains que d'être incapable (de ne pouvoir remplir ces devoirs); je n'oserai pas oublier vos ordres].

Arrivé chez la jeune fille, le gendre attend dans la salle d'honneur (堂 *đương*). Le chef de la famille de la jeune fille informe les ancêtres (de cette démarche) dans le temple ancestral, puis fait boire la jeune fille et lui adresse ses injonctions [*tiêu* 醮 signifie faire boire une tasse de vin à la jeune fille. Ces injonctions sont les suivantes: Sois respectueuse, sois circonspecte. De jour et de nuit ne désobéis jamais aux ordres de tes beaux-parents. La mère à son tour lui adresse les recommandations suivantes: Sois diligente, sois respectueuse. De jour et de nuit n'oublie jamais tes devoirs d'épouse et de mère. La mère conduit sa fille hors de la maison. Le gendre marche devant sa femme.]

Lorsque le cortège arrive à la maison du garçon, on fait entrer la (jeune) épouse. Le chef du mariage (du garçon) sort pour recevoir (les arrivants). Le gendre entre. On fait l'offrande de l'oie (奠 鴈 *diện nhạn*). Le gendre et sa femme se font mutuellement deux prosternations, puis vont s'asseoir, pour prendre part au festin. Le chef du mariage offre à titre de remerciement à chacun de ses hôtes un morceau de soie [du satin ou de la soie teinte, selon la situation]. Le lendemain matin, à la pointe du jour, la (nouvelle) épouse va rendre visite à ses beaux parents. Le troisième jour (après le

(1) Le texte porte *nam gia* 男家: la famille du garçon. C'est évidemment la personne qui remplit les fonctions de « chef de mariage ».

(2) Et dans la langue parlée, *dân cưói*.

(3) Dans la langue parlée, cette cérémonie s'appelle *dôn nàng dâu*, aller chercher la belle-fille.

(4) 承我尊事, c'est-à-dire perpétuer le culte de ma (ou de notre) famille.

mariage), le chef du mariage présente la nouvelle épouse dans le temple ancestral. Le lendemain (de ce jour), le gendre va rendre visite au père de sa femme.

MARIAGE DANS LES FAMILLES DE MANDARINS

Présents de la fixation du mariage. — Princes (*công* 公), marquis (*hầu* 侯) et mandarins du 1^{er} degré : 4 pièces de satin (*doan* 緞) ; 4 pièces de soie pour doublure (*li quyên* 裏絹) ; 2 chèvres ; 2 cochons ; 1 couple d'oies ; 10 amphores de vin ; 4 plateaux de noix d'arec ; 14 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 2^e degré : 2 pièces de satin ; 2 pièces de soie pour doublure ; 2 chèvres ; 1 cochon ; 8 amphores de vin ; 8 plateaux de noix d'arec ; 8 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 3^e degré : 1 pièce de soie ; 1 pièce de soie pour doublure ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 6 amphores de vin ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 4^e degré : 1 pièce de satin ; 1 pièce de soie pour doublure ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 6 amphores de vin ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins des 5^e et 6^e degrés : 1 pièce de satin ; 1 pièce de soie pour doublure ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 4 amphores de vin ; 4 plateaux de noix d'arec ; 4 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins des 7^e et 8^e degrés : 2 pièces de soie unie de couleur ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 3 amphores de vin ; 3 plateaux de noix d'arec ; 3 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 9^e degré : 1 pièce de soie unie de couleur ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 2 amphores de vin ; 2 plateaux de noix d'arec ; 2 plateaux de chiques de bétel.

Cadeaux de mariage. — Princes, marquis et mandarins du 1^{er} degré : 10 pièces de satin ; 10 pièces de soie pour doublure ; 10 taëls d'or ; 10 taëls d'argent ; 50 ligatures ; 1 paire de bracelets en or ; 1 paire de pendants d'oreilles en or du modèle dit « fleur de nénuphar » ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en argent ; 1 boîte en corne de rhinocéros ; 1 boîte à parfums ; 10 chèvres ; 10 cochons ; 10 amphores de vin ; 30 plateaux de gâteaux de riz glutineux ; 20 plateaux de noix d'arec ; 20 plateaux de chiques de bétel ; 1 pièce de satin pour étreindre l'ouverture des plateaux.

Mandarins du 2^e degré : 6 pièces de satin ; 6 pièces de soie pour doublure ; 4 taëls d'or ; 10 taëls d'argent ; 30 ligatures ; 1 paire de bracelets en or ; 1 paire de pendants d'oreilles en or du modèle dit « fleur de nénuphar » ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 coffret en argent ; 1 boîte à parfums ; 6 chèvres ; 6 cochons ; 15 amphores de vin ; 15 plateaux de noix d'arec ; 15 plateaux de chiques de bétel ; 20 plateaux de riz glutineux ; 1 pièce de soie pour étreindre l'ouverture des plateaux.

Mandarins des 3^e et 4^e degrés : 4 pièces de satin ; 4 pièces de soie pour doublure ; 2 taëls d'or ; 8 taëls d'argent ; 20 ligatures ; 1 paire de bracelets en or ; 1 paire de boucles d'oreilles en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en corne ; 1 boîte à parfums ; 4 chèvres ; 1 cochon ; 20 amphores de vin ; 15 plateaux de gâteaux de riz glutineux ; 10 plateaux de noix d'arec ; 10 chiques de bétel ; 1 pièce de satin pour étreindre l'ouverture des plateaux.

Mandarins des 7^e et 8^e degrés (1) : 1 pièce de satin ; 1 pièce de soie pour doublure ; 12 ligatures ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 paire de pendants d'oreilles en argent ;

(1) Le passage contenant l'énumération des cadeaux fixés pour les mandarins des 5^e et 6^e degrés est omis.

1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en ivoire ; 1 boîte à parfums ; 2 chèvres ; 2 pores ; 10 amphores de vin ; 6 plateaux de chiques de bétel. 1 pièce de soie pour étreindre l'ouverture des plateaux.

Mandarins du 9^e degré : 2 pièces de soie teinte ; 10 ligatures ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 paire de pendants d'oreilles en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en ivoire ; 1 boîte à parfums ; 2 chèvres ; 2 pores ; 10 amphores d'alcool ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Cadeaux pour aller chercher la fiancée. — Princes, marquis et mandarins du 1^{er} degré : 1 pièce de satin.

Mandarins du 5^e degré et au-dessus : 1 pièce de soie teinte.

MARIAGES DANS LES FAMILLES DES SIMPLES HABITANTS

Cadeaux pour la fixation du mariage. — Familles riches : 1 pièce de soie de couleur ; 1 cochon ; 2 amphores de vin ; 2 plateaux de noix d'arec. 2 plateaux de chiques de bétel.

Familles de condition ordinaire [les gens pauvres feront selon leur convenance] : 1 cochon ; 2 amphores de vin ; 1 plateau de noix d'arec ; 1 plateau de chiques de bétel.

Cadeaux de mariage. — Familles riches : 2 pièces de soie de couleur ; 10 ligatures ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en ivoire ; 1 boîte à parfums ; 3 cochons ; 10 amphores de vin ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Familles de condition ordinaire [les pauvres feront selon leur convenance] : 1 pièce de soie de couleur ; 5 ligatures [ou 3] ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 2 cochons ; 8 amphores de vin ; 4 plateaux de noix d'arec ; 4 plateaux de chiques de bétel.

Cadeaux pour aller chercher la fiancée. — Familles riches : 1 pièce de soie de couleur.

Familles ordinaires : selon leur convenance.

D'après les règles tracées aux magistrats par le code de procédure pour l'information des procès relatifs aux mariages, il ressort que les preuves du mariage résident dans l'accomplissement des cérémonies fixées par la loi et surtout dans le versement du droit *lan giai* ou *tiên cheo*. — Voici comment s'exprime le code de procédure dans son paragraphe sur les « règles générales de procédure ».

Art. 7. — Lorsque des plaintes et mémoires seront adressés par des plaideurs, en matière de... mariages contractés sans cérémonies ni acquittement du *lan giai*, les tribunaux ne devront pas les recevoir ni donner suite à l'affaire (... 婚娶無聘禮蘭佳... 並不得受勘).

Art. 12. — Les principes de droit en matière de procès sont invariables... ; en matière de mariage, l'acquittement du *lan giai* fera foi (婚娶以蘭佳爲據, *hôn thú dĩ lan giai vi cứ*).

Enfin un passage du paragraphe concernant spécialement les règles de procédure en matière de mariage stipule que «... lorsqu'il n'y aura encore eu que des pourparlers engagés par les entremetteurs et acceptation de produits de peu de valeur tels que chiques de bétel, poulets, vin, et que le mariage n'aura pas encore été fixé, on ne devra pas, d'une façon générale, parce que les pourparlers auront été rompus, adresser une plainte (勘訟事條例 *Khám tụng sự diều lệ*, et *Hiển chương*, l. XXXVIII).

Au sujet de ce *lan giai*, le 4^e article d'un édit pronulgué le 7 du 8^e mois de la 16^e année *Vinh-thinh* 永盛 (1719) stipule ce qui suit :

« Relativement aux droits de *lan giai* à acquitter par ceux qui prennent femme, on doit se conformer aux réglemens établis qui fixent ce droit à 1 ligature ancienne monnaie, et à un pot d'alcool. Les familles riches pourront donner de l'alcool et des viandes en plus, mais pour une valeur qui ne devra pas dépasser 3 ligatures. On ne devra pas, selon les anciennes habitudes vicieuses des villages, exiger des droits considérables. Ceux qui contreviendront à ces prescriptions seront punis (*Quốc triều đìều lệ* 國朝條例).

V. — DES MARIAGES DISPARATES (1)

Le *Dir hạ tập* contient un règlement relatif aux mariages disparates spécifiant les mariages qualifiés. Il est daté de la 4^e année *Quang-thuân* (1463), et intitulé : Règlement concernant les mariages disparates 嫁娶非類例.

« Les mariages sont interdits entre personnes d'une même famille, parentes entre elles à un degré impliquant le port d'un des cinq vêtements de deuil, — entre personnes appartenant à la même souche, parentes à un degré éloigné n'impliquant plus le port du deuil, mais portant le même nom de famille, — entre enfants issus de frères et sœurs ou de deux sœurs, — entre personnes de conditions élevées et basses. Les mariages entre petits-enfants de frères et sœurs ne sont pas interdits. Ceux qui épouseront une tante, sœur du père ou de la mère, une sœur aînée ou cadette, une belle-fille ou une parente, personnes avec lesquelles il y a incompatibilité d'union, seront punis d'après les dispositions relatives à la fornication ».

Une loi promulguée la 5^e année *Hồng-dức* (1474), contenue dans le même ouvrage, édicte que « les personnes portant le même nom de famille (同姓) qui contracteront des mariages ensemble, seront punies de 80 coups de *trượng* et séparées ».

Malgré les défenses, les mariages entre cousins germains issus de frère et sœur ou de deux sœurs devaient être assez fréquents, car, parmi les nombreuses prescriptions promulguées à différentes époques pour le relèvement des mœurs, on trouve généralement un article pour rappeler que ces sortes de mariages sont contraires aux bonnes mœurs et aux lois et les interdire de nouveau. Tel est le sujet du 1^{er} article des prescriptions publiées le 7 du 8^e mois de la 16^e année *Vinh-thinh* (1729) (*Quốc triều đìều lệ diên chử*).

Aux termes de l'article 36 des lois promulguées la 25^e année *Hồng-dức* (1494), « un garçon fils d'une épouse décédée peut se marier avec la fille issue d'un autre lit de la seconde épouse de son père, parce que ces enfants ne se doivent mutuellement aucun deuil ».

L'article 63 de ces mêmes lois stipule : « Un enfant d'un premier mari peut se marier avec l'enfant issu d'une (autre) épouse ou concubine du second mari parce qu'ils n'ont pas à porter le deuil l'un pour l'autre ».

C'est le même cas au fond que celui de l'article 36. Dans l'un, il s'agit du mariage d'un beau-fils avec la fille issue d'un premier mariage de sa belle-mère, dans l'autre du mariage d'un beau-fils ou d'une belle-fille avec la fille ou le fils issu d'un premier mariage du beau-père.

(1) Cf. art. 518.

VI. — DES DIVERSES CATÉGORIES DE TERRES (1)

Voici quelques renseignements sur la condition des terres à cette époque.

Le premier soin de Lê Lợi 黎利, après avoir chassé les Chinois de l'Annam, s'être proclamé Empereur et avoir pris le titre de période de *Thuận-thiên* 順天 (1428), fut de procéder à un partage des terres.

« Après que Lê Thái-Tổ 黎太祖 eut assuré l'ordre et la paix dans le royaume, il résolut de faire un partage général des terres. En conséquence, il ordonna à tous les *phủ* et *huyên* de mesurer les terres domaniales et privées et d'établir des rôles fonciers. Puis il invita les ministres à discuter et à déterminer la part qui devait être attribuée à chacun d'après sa situation, et procéda à un partage général de toutes les terres entre les mandarins, les militaires et les simples particuliers. Tout le monde fut compris dans le partage, même les femmes, les enfants, les orphelins et les faibles » (*Cang mục*, XV, p. 17 a).

Phan-huy-Chú, qui rapporte cet événement dans la partie de son ouvrage relative au régime foncier en Annam, dit dans les considérations qui suivent ce passage : « Il n'est pas possible de connaître exactement dans quelles conditions s'opéra ce partage, mais très probablement, on ne dut pas prendre les terres particulières appartenant aux habitants pour les soumettre au partage général, et seules les terres appartenant à l'Etat durent être l'objet de cette mesure » (*Hiển chương*, 國用, XXX : 田土制).

Quoi qu'il en soit, les premières lois sur la propriété se ressentent des circonstances particulières dans lesquelles elles furent promulguées. Destinées à assurer la stricte observation d'un régime foncier nouveau, elles ont presque toutes trait aux terres publiques et contiennent fort peu de dispositions relatives à la propriété privée. On verra plus loin que cette lacune ne tarda pas d'ailleurs à être comblée.

Il y avait à cette époque quatre grandes catégories de terres :

1^o Les terres domaniales (官田土 *quan điền thổ*) cultivées et affermées par l'Etat ;

2^o Les terres domaniales données temporairement par l'Etat aux membres de la famille royale, aux dignitaires et employés comme émoluments ou à titre de récompense (官授田土 *quan thụ điền thổ*) ;

3^o Les terres de partage (均分田土 *quân phân điền thổ*) qui, domaniales à l'origine, furent attribuées en toute propriété aux villages pour assurer la subsistance de leurs habitants et devinrent terres communales. Ces terres étaient réparties entre tous les habitants, et tous les quatre ans (à cette époque) on procédait à une nouvelle répartition. Les terres domaniales et les terres communales n'étaient jamais confondues. Si un village n'avait pas assez de terres pour nourrir ses habitants, on pouvait lui donner une partie de terres domaniales dépendant des villages voisins dont il pouvait être disposé en sa faveur, mais on ne touchait pas aux terres communales de ces villages. Ces terres étaient si bien considérées comme propriété collective privée, que les habitants de certains villages contractèrent l'habitude de les vendre entre eux, ainsi qu'il ressort d'un passage d'un règlement sur la propriété foncière promulgué la 7^e année *Vĩnh-thịnh* (1711) où il est dit : « En ce qui concerne les villages

(1) Cf. art. 541.

où s'était établie la coutume de vendre et d'acheter les terres de partage (c'est-à-dire les terres communales), on continuerait à tolérer ces agissements pour la commodité des habitants » (*Cang-mục*, XV, p. 17 a);

4° Les terres privées (私田 *tư điền*).

Il existait encore d'autres espèces de terres, mais elles pouvaient toutes rentrer dans l'une de ces quatre grandes catégories.

Il est peut-être intéressant de signaler qu'à l'époque où ces lois furent promulguées, il n'y avait que les terres domaniales et communales qui fussent imposées; ce n'est que très longtemps après, la 3^e année *Vĩnh-thịnh* (1707), qu'on songea à imposer les terres particulières (*ibid.*).

Disons encore que, la 17^e année *Hồng-dức* (1486), une ordonnance parut, enjoignant de délimiter et de borner toutes les terres, tant domaniales que particulières. En ce qui concernait les terres particulières, le bornage devait se faire sous la surveillance des mandarins des *phủ* et *huyên* et d'après les rôles fonciers.

Le bornage des terres domaniales et communales devait être fait par les soins de l'administration locale, sur les indications des notables et chefs de villages convoqués à cet effet (*ibid.*).

Actuellement il n'existe plus que trois catégories de terres : les terres inoccupées, appartenant de ce fait à l'Etat, mais que l'Etat ne fait pas travailler et dont tout le monde peut acquérir la propriété moyennant l'exécution de certaines formalités et le paiement de l'impôt; les terres communales (*công điền* et *công thổ*) et enfin les terres particulières (*tư điền* et *tư thổ*).

LOIS ADDITIONNELLES SUR LA PROPRIÉTÉ

Art. 373. — Lorsqu'un mari qui a eu un ou plusieurs enfants de sa première femme et n'en a pas eu de sa seconde, ou lorsqu'une femme qui a eu un ou plusieurs enfants de son premier mari et n'en a pas eu de son second mari, précéderont sans laisser de testament et que leurs biens devront revenir aux enfants de la première femme ou aux enfants du premier mari, si la seconde femme ou le second mari ne se conforment pas à la règle, [la règle est : lorsqu'il y aura un enfant de la première femme, alors que la seconde femme n'en aura pas, les biens de famille du mari (夫尊田產 *phu tôn điền sản*) devront être divisés en trois portions qui seront dévolues comme suit : deux à l'enfant de la première femme et une à la seconde femme. S'il y a deux enfants et plus de la première femme, la part de la seconde femme sera égale à une part d'enfant. La seconde femme pourra avoir la jouissance sa vie durant de la part qui lui sera attribuée, mais elle ne pourra pas en faire un bien particulier. En cas de décès ou de remariage, sa part devra revenir à l'enfant ou aux enfants du mari. — Lorsque la femme précédera, le second mari se conformera à cette règle, mais il ne sera pas tenu compte de la restriction prévue en cas de remariage. S'il y a des biens acquis en communauté (辦造田宅 *biện tạo điền trạch* ⁽¹⁾) avec la première femme, ils seront divisés en deux

(1) Le *Hiển chương* et le *Hồng-dức thiện chính thư* portent 新造田產 *tân tạo điền sản*, biens nouvellement acquis.

portions devant revenir, l'une à la première femme et l'autre au mari. La part de la première femme sera attribuée en totalité à ses enfants et la part du mari sera divisée comme il a été indiqué plus haut. S'il s'agit de biens nouvellement acquis en commun avec la seconde femme, ils seront également partagés en deux portions, revenant l'une à la deuxième femme, l'autre au mari. La part du mari sera partagée comme il a été dit plus haut⁽¹⁾. La seconde femme sera autorisée à faire de sa part un bien particulier. En cas de prédécès de la femme, le second mari se conformera à cette règle] ils seront punis de 50 coups de rotin et abaissés d'un degré. Lorsque les père et mère seront encore en vie, il sera statué différemment ⁽²⁾.

Art. 374. — Lorsque deux époux étant sans enfants, l'un des deux prédécédera sans laisser de testament et que les biens devant revenir à l'époux survivant ou devant être conservés comme part de culte (de l'époux décédé) n'auront pas été partagés conformément à la règle, [la règle est que les biens de famille du mari doivent être partagés en deux parts : une part devant revenir à la famille du défunt pour l'entretien de son culte, et l'autre part devant revenir à la femme. Celle-ci aura droit à la jouissance de sa portion sa vie durant, mais elle ne pourra pas en faire un bien particulier. A sa mort ou en cas de remariage, sa part retournera à la famille du mari. Si le père et la mère du défunt sont en vie, la totalité des biens leur reviendra. En cas de prédécès de la femme, le mari se conformera à cette règle, mais il ne sera pas tenu compte cependant de la restriction prévue en cas de remariage. Pour les biens nouvellement acquis depuis le mariage, ils seront divisés en deux parts revenant, l'une au mari, l'autre à la femme. La femme sera autorisée à faire de sa portion un bien particulier. La portion du mari sera encore divisée en trois parts : deux parts seront attribuées à la femme, l'autre part sera conservée pour l'entretien du culte et du tombeau du défunt. La femme aura droit sa vie durant à la jouissance de ces deux parts, mais elle ne pourra pas en faire un bien particulier ; à sa

(1) Le code et le *Hiên chung* portent tous deux : 其前妻分歸夫子分又分如前 « la part de la première femme reviendra (ou sera ajoutée) à la part du mari et des enfants et sera partagée comme il a été indiqué plus haut ». Malgré cette coïncidence très étrange, cette leçon est certainement fautive, car de quelque façon qu'on lise le texte, en modifiant la ponctuation, il ne présente aucun sens admissible en harmonie avec le sens général de l'article. Nous sommes persuadé qu'il y a une interversion fâcheuse des caractères 夫, mari et 子, fils. En rétablissant ce que nous croyons être l'ordre, c'est-à-dire en plaçant le mot 子 avant le mot 夫 et en ponctuant la phrase comme suit : 其前妻分歸子, 夫分又分如前, le sens nous paraît très clair et bien en harmonie avec le sens général de l'article. De même que la 2^e femme a droit à la propriété personnelle de la moitié des biens acquis par elle en communauté avec son mari, de même les enfants de la 1^{re} femme doivent être seuls à pouvoir prétendre à la propriété de la moitié des biens acquis en communauté par leur mère.

(2) Les législations chinoises, tant anciennes que modernes, ne possèdent absolument aucune disposition sur les successions. Tous les articles de cette section sont particuliers à la législation des Lê. En raison de l'extrême complication que paraissent présenter au premier abord les règles de partage fixées par ces articles, nous avons pensé qu'il ne serait pas inutile de les développer séparément selon les cas auxquels elles s'appliquent. Cf. Appendice.

mort ou en cas de remariage, elles feront retour à la part de tombeau du mari. Si le père et la mère de ce dernier sont encore en vie, ils auront la propriété (主之) des biens de tombeau ; s'ils sont décédés, la famille en aura la gestion (監之). En cas de prédécès de sa femme, le mari se conformera à cette règle pour le partage des biens, sauf en ce qui concerne la restriction relative au cas de remariage] la peine sera de 50 coups de rotin et un abaissement d'un degré. La gestion des biens sera retirée au membre de la famille coupable (1).

Art. 375. — Lorsque deux époux auront eu des enfants issus de leur union, que l'un des deux époux prédécédera et que les enfants viendront ensuite à mourir, auquel cas les biens doivent revenir à l'époux survivant, si les familles ne se conforment pas à la règle, [la règle est : en cas de décès de la femme, ses biens devront être partagés en trois portions, deux portions devant revenir à son mari et une portion à sa famille. Si ses père et mère sont encore en vie, ces biens seront partagés en deux portions qui reviendront l'une à ses père et mère, l'autre au mari. Le mari aura droit à la jouissance de sa portion sa vie durant, mais ne pourra pas en faire un bien particulier. A son décès, cette portion de biens devra faire retour aux père et mère de la femme ou à la famille. En cas de décès du mari, la femme se conformera à cette règle pour le partage des biens. Elle les rendra également en cas de remariage] les coupables seront punis de 50 coups de rotin et d'un abaissement d'un degré. Ils perdront leur part de biens (2).

Art. 376. — Lorsqu'un mari en mourant laissera des enfants jeunes et que la mère remariée vendra privément les biens de ses enfants, elle sera punie de 50 coups de rotin. On poursuivra le remboursement de l'ancien prix de vente qui sera rendu à l'acheteur, les biens vendus seront rendus aux enfants. En cas de nécessité, il sera permis d'en référer à la famille ou à l'autorité et de vendre dans les limites des dépenses à couvrir. — Si le second mari vend privément ces biens en inscrivant faussement les noms du premier mari et des enfants sur l'acte de vente, le coupable ainsi que celui qui aura rédigé l'acte et les témoins, seront punis chacun de 60 coups de *truong* et d'un abaissement de 2 degrés. — Ceux qui auront acheté en connaissant la nature de la transaction, seront punis de 80 coups de *truong*. Ils perdront l'argent versé. Les rizières seront rendues aux enfants. — Toutes les fois qu'une belle-mère vendra les biens d'un enfant d'une femme précédente, on prononcera d'après les dispositions ci-dessus (3).

(1) Cf. Appendice.

(2) Cf. Appendice.

(3) Article particulier au code des Lè. Bien que la vente des biens de mineurs opérée sans l'assentiment de la famille, aussi bien par un beau-père ou une belle-mère que par une mère remariée, soit en principe interdite, il ne semble pas que le fait soit spécialement prévu par le code actuel. Il n'existe pas en effet d'article visant ces cas particuliers.

L'article 87 sur les ventes illicites de biens et habitations (Phil., I, 459) dit bien : « Quiconque sans droit vend des rizières ou des habitations d'autrui sera puni comme suit :... », mais on ne saurait affirmer que le législateur ait voulu comprendre dans « les biens d'autrui » ceux des

Art. 377. — Les enfants qui, du vivant de leurs parents, vendront frauduleusement des rizières et des biens, seront punis : les garçons de 60 coups de *truong* et d'un abaissement de 2 degrés, les filles de 50 coups de rotin et d'un abaissement d'un degré. On poursuivra la restitution du prix de la vente qui sera rendu à l'acheteur. Les biens seront rendus aux parents. [Le cas des parents plus jeunes ou de rang inférieur demeurant ensemble qui vendront frauduleusement des biens appartenant au chef de la famille sera assimilé à celui-ci]. Ceux qui auront acheté en connaissant la nature de la transaction, perdront l'argent versé. La personne qui aura rédigé l'acte pour le vendeur et les témoins qui auront prêté leur concours en connaissant la nature de la transaction, seront chacun punis de 50 coups de rotin et d'un abaissement d'un degré. S'ils n'ont pas eu connaissance de la nature de la transaction, ils ne seront pas incriminés (1).

Art. 378. — Les membres de la famille qui vendront sans motif valable les biens d'enfants ou de petits-enfants dont les grands-parents ou les parents sont décédés, seront punis de 60 coups de *truong* et d'un abaissement de 2 degrés. On poursuivra la restitution de l'ancien prix de vente qui sera rendu à l'acheteur. Les coupables seront en outre tenus au paiement d'une somme égale aux deux dixièmes du montant de la transaction, qui sera attribuée moitié à l'acheteur, moitié aux fils ou aux petits-fils. Les biens seront rendus aux fils ou aux petits-fils. Ceux qui auront acheté en connaissant la nature de la transaction perdront l'argent primitivement versé pour l'achat. S'il y a des dettes

mineurs. A la rigueur le mot « autrui » pourrait s'appliquer à un mineur par rapport à un beau-père ou une belle-mère, mais non par rapport à sa mère. Il y a encore l'art. 241 (id., II, 95) qui traite des parents qui se volent entre eux et le dernier paragraphe de l'art. 245 (id., II, 108) qui prévoit le cas de ceux (ainsi que des parents) qui auront revendiqué sans droit la propriété d'autrui, ou bien qui, usant de manœuvres artificieuses et de pièges, se seront emparés de valeurs ou d'objets d'autrui. Cf. Appendice.

(1) Cet article est particulier au code des Lê. L'article 83 du code actuel « Des parents de rang inférieur ou plus jeunes qui usent sans autorisation des biens de la famille » (Phil., I, 591), ne prévoit formellement que « l'usage sans autorisation » et non la vente, mais, d'après les commentaires officiels, il doit s'appliquer également à la vente de ces biens. Voici comment s'expriment les commentaires à ce sujet : « Si on se reporte à la disposition qui dit que les parents de rang inférieur ou plus jeunes qui conduisent des étrangers pour voler les biens de la famille seront punis des peines édictées dans le cas d'usage sans autorisation des biens de la famille augmentées de deux degrés (art. 241), on en déduit que s'ils volent eux-mêmes et emploient furtivement ces biens, ils sont seulement punis de la peine édictée contre l'usage sans autorisation. En effet dans les biens de la famille, ces parents de rang inférieur ou plus jeunes ont aussi un droit de propriété ». La vente des biens des parents par une fille nous paraît être un cas bien extraordinaire. Nous croyons même pouvoir affirmer que la chose serait presque impossible aujourd'hui.

Peut-être cet article visait-il également la vente des biens donnés en partage aux enfants par leurs parents de leur vivant. Comme on le verra plus loin, cette coutume, en effet, existait déjà à cette époque. Actuellement la loi ne défend pas et la coutume ne réprovoque pas la vente des biens reçus en partage du vivant des parents. Les enfants sont libres d'en disposer à leur gré.

anciennes, la famille pourra vendre sous la garantie de tous ses membres atin de les payer (1).

Art. 379. — Lorsque des enfants adoptifs auront été adoptés par contrat avec stipulation de donation de biens, et que les parents adoptifs viendront à décéder sans laisser de testament, auquel cas leurs biens doivent revenir en partie au fils légitime issu de droite lignée et en partie au fils adoptif, si les membres de la famille ne se conforment pas à la règle, [la règle est : les biens doivent être partagés en trois parts : deux parts pour le fils issu de droite lignée, et une part pour le fils adoptif. S'il n'y a pas d'enfant issu de droite lignée et que l'enfant adopté soit demeuré chez ses parents adoptifs depuis son enfance, la totalité des biens lui reviendra. Lorsqu'il n'aura pas demeuré depuis son enfance avec ses parents adoptifs, deux parts reviendront au fils adoptif et une part reviendra à la famille] ils seront punis de 50 coups de rotin et d'un abaissement d'un degré. Cette loi ne sera pas applicable toutes les fois qu'il n'y aura pas eu stipulation de donation de biens (2).

Art. 380. — Lorsque des enfants adoptifs adoptés dans une famille de nom différent, (異姓養子 *dị tính dưỡng tử*) revendiqueront en outre (3) des biens de parents de leur propre souche décédés sans postérité, il pourra leur être accordé une part diminuée, égale à la moitié de celle de la parenté de

(1) Avec cet article qui est particulier au code des Lè, on revient encore à la vente de biens de mineurs. Il s'agit cette fois-ci de mineurs orphelins de père et de mère, également privés de leurs grands-parents et placés sous la tutelle de la parenté. Quoique la vente ne soit pas qualifiée de frauduleuse, mais simplement de « vente sans motif valable », le fait n'en est pas moins puni plus sévèrement puisque des dommages-intérêts viennent s'ajouter à la sanction purement pénale.

On aura sans doute remarqué l'augmentation graduelle des pénalités prévues pour la vente des biens des mineurs, selon la qualité des vendeurs. De 50 coups de rotin, lorsque la vente est faite par la mère des mineurs, la peine s'élève immédiatement à 60 coups de *trượng* et un abaissement de 2 degrés lorsqu'il s'agit du beau-père et de la belle-mère. Enfin cette dernière peine s'aggrave du paiement d'une somme égale aux deux dixièmes de l'ancien prix de vente, à titre de dommages-intérêts, lorsque la vente a été opérée par un membre de la parenté.

Par « ancien prix », il faut entendre le prix reçu par le vendeur au moment de la transaction. La vente pouvant n'être attaquée que longtemps après sa conclusion et la valeur des terrains ayant pu changer depuis, la loi ne base pas le montant de la somme qui doit être rendue à l'acheteur pour arriver à la restitution des terres sur leur valeur actuelle, mais fait simplement rendre la somme versée.

Les descendants étant tenus au paiement des dettes de leurs ascendants, on peut vendre valablement des terres pour éteindre ces dettes s'il y en a, mais sous la garantie de tous les membres de la famille. C'est un des « cas de nécessité » prévu par l'article 576.

(2) Cf. Appendice.

(3) 復爭 *phục chanh*, cet « en outre » indique évidemment qu'ils ont déjà reçu des biens de leur famille adoptive, ou que tout au moins ils ont des droits nettement établis à l'héritage de leurs parents adoptifs.

leur souche. Ceux qui contreviendront à ces dispositions seront punis de 80 coups ⁽¹⁾ de *trưong*. Cette loi ne sera pas applicable à ceux qui n'auront reçu aucun bien à titre d'enfant adoptif ⁽²⁾.

Art. 381. — Ceux qui vendront frauduleusement des terres ou des rizières appartenant à autrui, seront punis d'une peine d'abaissement. A partir de 10 *mẫu*, on prononcera contre les coupables une peine de servitude. On poursuivra contre eux la restitution de l'ancien prix de vente qui sera rendu à l'acheteur; ils seront en outre tenus au paiement d'une somme égale au dixième du montant de la transaction, qui sera attribuée moitié au propriétaire, moitié à l'acheteur. Les terres et les rizières seront rendues à leur légitime propriétaire. Si l'acheteur a eu connaissance de la nature frauduleuse de la transaction, il sera condamné à 80 coups de *trưong*. Il perdra l'argent primitivement versé ⁽³⁾.

Art. 382. — Ceux qui, ayant déjà donné des terres et rizières en nantissement à quelqu'un, les vendront à titre définitif à une autre personne avant d'avoir remboursé au créancier nanti l'argent qu'ils en avaient primitivement reçu, seront punis de 50 coups de rotin et d'un abaissement d'un degré. On poursuivra la restitution de l'ancien prix convenu, qui sera rendu à la personne primitivement nantie. Les vendeurs qui usurperont des terres ou rizières appartenant à autrui, afin d'augmenter la superficie de leur propre bien, seront punis de la même peine. Ils seront en outre tenus au paiement d'une somme égale au dixième de la valeur du terrain usurpé, qui sera donnée au légitime propriétaire. On autorisera la confection d'un autre acte de vente ⁽⁴⁾.

(1) Le *Hiền-chuong* dit 60.

(2) Cet article est particulier au code des Lè. Cf. Appendice.

(3) Ce cas, qui fait partie dans le code des T'ang de l'article relatif à ceux qui émettent faussement des droits sur la propriété d'autrui (XIII, 2 a), avait été supprimé par les législateurs annamites dans l'article faisant partie de la 1^{re} série de lois promulguées sur la propriété (cf. art. 345). Il correspond dans le code actuel à l'un des nombreux délits prévus par l'art. 87 « Ventes illicites des rizières et habitations » (Phil., I, 439). Mais le code actuel ne prévoit que la restitution du prix de vente au véritable propriétaire et le paiement d'une indemnité égale aux fruits et aux revenus que ces terres ou habitations frauduleusement vendues auraient dû produire pendant tout le temps que ce propriétaire a été privé de son bien. Il s'ensuit donc que si ce bien a été vendu à un prix dérisoire, ce qui doit être généralement le cas dans ces sortes de vente, le propriétaire n'a droit qu'à ce prix.

Il est vrai qu'en vertu du principe de l'application des lois « par extension et assimilation », et avec un peu de bonne volonté de la part du juge, le véritable propriétaire pourrait se prévaloir de l'article 91 « Jeter ou détruire des objets, plantations ou récoltes » (Phil., I, 477), pour réclamer au vendeur à titre de dommages et intérêts supplémentaires la différence entre le prix qu'il reçoit et la valeur réelle du bien. Ce ne serait d'ailleurs que justice. Cf. Appendice.

(4) Article particulier au code de Lè. Cf. Appendice.

Art. 383. — Ceux qui ne voudront pas consentir au rachat de terres ou de rizières qui leur auront été données en nantissement, alors que le propriétaire de ces biens voudra les racheter, ainsi que ceux qui useront de violence pour forcer le propriétaire du bien donné en nantissement à le racheter contre son gré, seront, chacun, punis de 80 coups de *truong*. Si, après que les délais fixés pour le rachat des biens donnés en nantissement sont expirés, le propriétaire de ces biens use de violence pour les racheter, il sera puni de la même peine. Le rachat ne sera pas autorisé. [Ces délais sont fixés au 15^e jour du 3^e mois pour les rizières d'automne et au 15^e jour du 9^e mois pour celles d'été]. Si, dans les délais fixés, le propriétaire du bien est venu offrir l'ancien prix convenu ou s'il s'est adressé aux tribunaux qui lui ont donné gain de cause et que le créancier nant occasionne intentionnellement des retards à l'effet de laisser passer les délais, ce dernier sera puni de 80 coups de *truong*; il devra accepter le rachat et sera tenu au remboursement des intérêts. Mais en dehors de tous ces cas, lorsque les délais de prescription seront expirés, le rachat ne sera pas permis. [Ce délai est fixé à trente ans]. Ceux qui voudront user de violence après ce délai pour racheter leur bien, en s'adressant à l'autorité, seront punis de 50 coups de rotin et d'un abaissement d'un degré (1).

Art. 384. — Ceux qui revendiqueront des rizières et des terres en se faisant faussement passer pour membres de la famille seront punis de 50 coups de rotin et abaissés d'un degré. Ceux qui dans le même but, dénieront délibérément leur parenté, seront punis de 60 coups de *truong* et abaissés de deux degrés. On poursuivra en outre contre eux le paiement d'une somme de 30 ligatures à titre de droit de réparation (謝錢) (2).

Art. 385. — Les esclaves des deux sexes qui vendront frauduleusement des terres et des rizières appartenant à leurs maîtres, seront condamnés à 90 coups de *truong*, à la marque de 6 caractères sur la figure et à l'exil dans une région rapprochée. Les terres et rizières seront rendues à leur propriétaire. On poursuivra le remboursement du prix de la vente qui sera rendu à l'acheteur. Si l'acheteur a eu connaissance de la nature de la transaction, il sera condamné à 50 coups de rotin et à un abaissement d'un degré. On poursuivra la restitution de l'argent versé qui sera confisqué au profit de l'État.

(1) Article particulier au code des Lè. Cf. Appendice.

(2) Cet article est très embarrassant pour nous; et nous ne sommes pas certain de l'avoir parfaitement compris, en raison de son manque de clarté, tout au moins dans sa deuxième partie. Voici le texte: 諸爭田土而出假尊人者答五十貶一資卽故斷却者杖... Quoique par scrupule nous n'osions garantir notre traduction, nous ferons remarquer néanmoins que le sens que nous donnons à ce passage est bien en harmonie avec l'esprit général de la loi. Si en effet une personne a intérêt à se faire passer faussement comme membre d'une famille, elle peut avoir un intérêt aussi grand à dénier cette parenté à cause de la prescription en matière de possession qui est fixée à trente ans pour les parents et à vingt ans seulement pour les étrangers.

Art. 386. — Les garçons à partir de l'âge de 16 ans, et les filles à partir de l'âge de 20 ans, dont les terres ou rizières seront cultivées et occupées par des membres de leur famille ou par des personnes quelconques et qui feront valoir avec violence leur droit de propriété sur ces terres après l'expiration des délais de prescription, [délais qui sont fixés à 30 ans, lorsqu'il s'agit de membres de la famille et à 20 ans lorsqu'il s'agit de personnes quelconques], seront punis de 80 coups de *truong*. Ils perdront leurs terres ou rizières. Cette loi ne sera pas applicable pour ceux qui seront nouvellement de retour chez eux après avoir été à l'armée ou dispersés (1).

DÉCRETS COMPLÉMENTAIRES SUR LE HUONG-HỎA 增補香火令

Art. 387. — Lorsqu'un père et une mère seront tous deux décédés en laissant des rizières et des terres pour la disposition desquelles ils n'auront pas eu le temps de transmettre leurs dernières volontés par un testament, et que les frères et les sœurs procéderont au partage entre eux, ils devront réserver la vingtième partie de ces biens à la constitution du *huong-hỏa* destiné à assurer le culte de leurs parents. Cette part sera attribuée au fils aîné qui en aura l'administration et la garde. Ils se partageront le surplus. Les enfants des femmes de 2^e rang et de rang inférieur recevront une part d'enfant de femme principale diminuée dans de justes proportions. Lorsqu'on se trouvera en

(1) Voilà bien, avec cet article, la prescription par l'occupation en matière de propriété. Elle est fixée à trente ans lorsque l'occupant est un parent du propriétaire ou prétendu tel et à vingt ans seulement lorsque cet occupant est un étranger. Si, contrairement à notre droit, la prescription court également contre les mineurs, néanmoins elle se trouve suspendue jusqu'au jour où ils atteignent, les garçons, 16 ans, et les filles, 20 ans. Enfin la prescription ne court pas contre les absents pour cause de service militaire et les habitants dispersés, nouvellement de retour chez eux.

Cette dernière stipulation est une porte grande ouverte à la chicane, car elle permettra toujours au propriétaire primitif de réclamer son bien. Les habitants, dans certaines régions, ne se dispersent pas seulement parce que leurs régions sont ravagées par la piraterie ou rendues inhabitables par des calamités naturelles, mais pour toutes sortes de motifs. C'est d'ailleurs la menace qui termine toutes leurs requêtes lorsqu'ils ont à se plaindre de leurs *ly-truong*, chef de canton, mandarin ou même de l'augmentation des impôts : « et s'il n'est pas fait droit à notre requête, nous en serons réduits à la triste nécessité de nous disperser ».

Un propriétaire, chassé à la vérité à un moment donné de sa propriété, mais qui aurait pu un ou deux ans après y retourner en toute sécurité, pourra donc se fixer d'une manière qu'il espère être définitive dans un lieu quelconque. Si, pour une raison ou pour une autre, il se trouve ruiné dans son village d'adoption et qu'il lui prenne fantaisie de se souvenir qu'il avait possédé des terres dans son village d'origine, il pourra donc, trente ans, quarante ans après, se prévaloir de la restriction qui termine cet article pour réclamer ses terres que d'autres avaient pu croire leurs, les ayant trouvées abandonnées et les ayant travaillées durant de longues années.

présence d'instructions formelles des parents ou d'un testament, on se conformera aux règles (1). Ceux qui contreviendront à ces dispositions perdront leur part d'héritage.

(Décret de la 2^e année *Quang-thuận* 光順, 1461) (2).

Art. 388. — Dans toutes les familles, aussi bien celles des hauts dignitaires et des mandarins que des simples particuliers, on ne devra pas, en ce qui concerne les fils et les petits-fils appelés à assurer le culte des ancêtres, considérer l'âge, ni s'attacher à la situation, mais observer les règles imposées par la loi naturelle. En conséquence, cette charge devra être dévolue au fils aîné issu de droite lignée (*dich tử* 嫡子). Si le fils aîné de droite lignée est mort, on prendra le petit-fils aîné. Dans le cas où il n'y aurait pas de petit-fils aîné de droite lignée, on se servira d'un fils cadet. Si l'épouse principale n'a pas d'enfants, on choisira alors un fils bien doué d'une femme de 2^e rang. Si les fils et petits-fils de droite lignée sont atteints d'infirmités ou convaincus d'indignité et incapables de rendre le culte, on informera le mandarin de la localité et on choisira un autre fils ou un autre petit-fils. Les membres de la famille seront admis à dénoncer ceux qui contreviendront à ces dispositions au Tribunal local qui adressera un rapport sur ces faits au Trône. Les coupables seront incriminés pour crime de lèse piété filiale et manque de concorde par infraction et inobservation des lois rituelles. (Décret de la 3^e année *Hồng-thuận* 洪順, 1511) (3).

Art. 389. — Lorsqu'un père et une mère jugeront opportun, par suite de leur grand âge, de faire leur testament, le parent ayant rang de chef de famille (爲族長者 *vị tộc trưởng giả*) procédera au partage égal des biens existants et établira le testament. La part du *huong-hỏa* sera constituée conformément à la règle en réservant le vingtième de la totalité des biens. Si le père est le chef de la famille, il désignera lui-même les portions de terres qu'il désire affecter à la part du *huong-hỏa*. Lorsqu'un fils sera chef de famille, il fera masse des terres et des rizières ayant constitué la part du *huong-hỏa* du père avec les parts de tous les enfants, et, après calcul, réservera le vingtième de ces terres pour l'affecter à la part du nouveau *huong-hỏa*. Lorsque le petit-fils sera le chef de la famille, il procédera de la même façon. Néanmoins, si les membres de la famille sont en grand nombre, et les rizières en petite quantité, la famille sera autorisée à disposer de ses biens et à fixer la part du *huong-hỏa* comme elle l'entendra, pourvu que tout le monde acquiesce aux dispositions qui auront été prises. Chaque famille sera libre d'agir à sa guise, à condition qu'aucune contestation ne soit soulevée (4).

(1) 卽依如例. Les règles qui disent qu'on doit se conformer aux volontés des parents (?)

(2) Cf. Appendice.

(3) Cf. Appendice.

(4) Cf. Appendice.

Art. 390. — Lorsque dans une famille il y aura un enfant mâle aîné, on lui attribuera l'administration et la garde des biens *hương-hỏa* ; lorsqu'il n'y aura pas d'enfant mâle aîné, la garde de ces biens sera confiée à la fille aînée. Il sera permis de prendre le vingtième de la totalité des terres et rizières pour constituer la part du *hương-hỏa*.

(Décret de la 2^e année *Quang-thiệu* 光紹, 1517) (1).

Dispositions complémentaires sur le hương-hỏa fixées par jugements (ayant force de lois), 增補參酌校定香火.

Art. 391. — Lorsqu'un fils aîné étant convaincu d'indignité ou atteint d'infirmité, incapable de rendre le culte des ancêtres, les parents auront attribué l'administration et la garde de la part du *hương-hỏa* au fils cadet, on respectera la décision des parents. Mais, si ce fils cadet n'a ni enfants ni petits-enfants mâles et que le fils aîné de droite lignée convaincu d'indignité ou atteint d'infirmité vienne à avoir des enfants et petits-enfants mâles de droite lignée, on devra rendre à ces enfants et petits-enfants mâles la part du *hương-hỏa* dont il s'agit (2).

Art. 392. — Lorsqu'un père aura eu de sa première épouse un enfant mâle auquel aura été donné la garde et l'administration des biens *hương-hỏa* et que cet enfant mâle de la première épouse n'aura donné naissance qu'à une fille, s'il arrive que le père, ayant épousé une concubine ou une esclave, en a un enfant mâle atteint de maladie et que ce fils donne naissance à un petit-fils, les terres et rizières constituant ce *hương-hỏa* devront être rendues à ce petit-fils issu de l'enfant atteint de maladie, afin de mettre en lumière le principe que la descendance d'une famille ne doit jamais s'éteindre (3).

Art. 393. — Relativement aux fils aînés et petits-fils aînés qui auront déjà été mis en possession d'une part de *hương-hỏa*, si ces fils aînés et petits-fils aînés, par suite de leur pauvreté et de l'insuffisance de leurs ressources, quittaient leur foyer pour aller vivre dans d'autres localités, abandonnant complètement durant de longues années, la célébration des anniversaires funèbres et des sacrifices du nouvel an, la famille sera autorisée à exposer la situation par requête à l'autorité et à charger provisoirement un membre de la famille du soin de rendre le culte. Mais lorsque ces fils ou petits-fils aînés reviendront prendre possession de leur patrimoine, la portion de biens *hương-hỏa* en question devra leur être

(1) Cf. Appendice.

(2) Cf. Appendice.

(3) Cet article confirme les points déjà fixés, à savoir : 1^o que l'incapacité du père ne pèse pas sur ses descendants ; 2^o qu'à défaut de descendants mâles, la branche aînée doit céder le *hương-hỏa* à une branche cadette, fût-elle issue d'une concubine.

rendue pour qu'ils en aient l'administration et la garde. Les membres de la famille ne pourront pas s'obstiner à les retenir (1).

Art. 394. — Lorsqu'un père et une mère auront eu deux enfants mâles, un fils aîné n'ayant engendré qu'une fille et un fils cadet ayant donné naissance à un enfant mâle à qui la part du *huong-hỏa* aura été dévolue, si l'enfant mâle du deuxième fils ne donne naissance qu'à une fille, le *huong-hỏa* en question devra être rendu à la fille issue du fils aîné (2).

Art. 395. — Phạm-Giáp 范甲 ayant engendré un fils aîné, Phạm-Át 范乙, et un second fils, Phạm-Bính 范丙, et ayant affecté 2 *mẫu* de terres et de rizières à la constitution d'un *huong-hỏa* dont il a transmis l'administration à son fils aîné Phạm-Át, si Phạm-Át, à un moment donné, a incorporé ces deux *mẫu* de rizières à ses propres terres et a opéré le partage de la totalité des terres entre ses enfants, ne conservant (de l'ancien *huong-hỏa*) que 5 *sào* qu'il a laissés à son fils pour servir de *huong-hỏa* et s'il arrive par la suite que les enfants de Phạm-Át n'ont que des filles et que le fils cadet de Phạm-Bính ait des enfants et des petits-enfants mâles, les 5 *sào* de rizières représentant la portion actuelle du *huong-hỏa* devront être dévolus aux enfants et petits-enfants mâles de Phạm-Bính. Ils ne pourront pas, sous prétexte que la

(1) Le détenteur d'un *huong-hỏa* qui a négligé même pendant de longues années de faire les sacrifices rituels aux ancêtres par suite d'une absence due à des motifs sérieux et légitimes, conserve donc tous ses droits sur les biens qui lui avaient été dévolus et les reprend lorsqu'il revient dans ses foyers. Les perd-il lorsque les motifs de son absence ne sont pas sérieux et légitimes ? C'est probable, mais il faudrait que ceux qui prétendent qu'il est déchu de ses droits pussent prouver leur affirmation et eussent fait établir en temps utile un procès-verbal de constat certifié par l'autorité.

L'art. 48 des lois promulguées la 2^e année *Hồng-đức* est beaucoup plus sévère pour les enfants légataires d'un *huong-hỏa* qui négligent et abandonnent le culte de la personne au nom de laquelle le *huong-hỏa* a été institué. Cet article est ainsi conçu : « Lorsqu'un fils aîné abandonnera (le culte dont il était chargé) et ne demeurera pas sur les lieux pour faire les sacrifices, la parenté sera autorisée à adresser une plainte contre lui. La part de biens qu'il détenait comme *huong-hỏa* lui sera retirée et on prononcera contre lui une peine pour manque de piété filiale ».

(2) Cet article est la confirmation du 2^e principe que nous avons formulé plus haut : si, à un moment donné, il n'y a plus d'enfants mâles se trouvant dans les conditions requises pour rendre le culte, le *huong-hỏa* doit être donné à la fille ou aux filles (s'il y a plusieurs sœurs) qui y ont le plus de droit par le rang de naissance de leur ascendant appartenant à la même génération que celui qui avait transmis le *huong-hỏa*.

La fille du fils aîné ayant été justement dépouillée du *huong-hỏa* parce que le fils cadet avait des enfants mâles, il n'y a pas de raison en effet, au cas où les enfants mâles de ce fils cadet ne donneraient naissance à leur tour qu'à des filles, pour que la fille aînée ne reprenne pas les droits qu'elle tient de son père, l'aîné par rang de naissance.

portion du *huong-hỏa* primitivement laissée par le grand-père était de 2 *mẫu*, réclamer le surplus et soulever des revendications (1).

Art. 396. — Un aïeul Trần-Giáp 陳甲 ayant eu deux enfants, un garçon et une fille, le fils aîné Trần-Ất 陳乙, père d'une fille Trần-thị-Đinh 陳氏丁, et la fille Trần-thị-Bính 陳氏丙, si par suite de la mort prématurée de Trần-Ất, père de Trần-thị-Bính et de l'extrême jeunesse de celle-ci, l'aïeul Trần-Giáp laisse par testament l'administration et la garde de la part de terres et de rizières affectées au *huong-hỏa* à sa fille Trần-thị-Bính, à la mort de cette dernière, les terres et rizières constituant le *huong-hỏa* devront être rendues à Trần-thị-Đinh, la fille du fils aîné Trần-Ất (2).

Art. 397. — Un arrière-grand-père ayant deux enfants mâles et l'administration et la garde de la part de terres et rizières constituant le *huong-hỏa* ayant été données au fils aîné qui a transmis à son tour ses droits au petit-fils aîné, si ce petit-fils aîné n'a que des filles et que le deuxième fils de l'arrière-grand-père ait des enfants et petits-enfants mâles, le *huong-hỏa* dont il s'agit devra retourner aux enfants et petits-enfants du deuxième fils, afin que le culte des ancêtres soit toujours assuré (3).

Art. 398. — Lorsqu'il s'agira d'un *huong-hỏa* provenant d'un trisaïeul, c'est-à-dire d'un ascendant à la cinquième génération, les sentiments d'affection

(1) Cet article établit sous une forme un peu diffuse un principe très important au sujet des modifications qui peuvent être apportées dans la contenance du fonds primitivement transmis comme *huong-hỏa*. Il ressort de cet article que les descendants mâles d'une branche collatérale, héritant d'un *huong-hỏa* par suite de l'extinction de toute postérité mâle dans une branche aînée, doivent accepter ce *huong-hỏa* tel qu'il se trouve au moment où il passe dans leurs mains. Il leur est interdit de soulever des revendications dans le cas où la contenance du *huong-hỏa* actuel ne serait pas celle du *huong-hỏa* primitif, légué par le premier fondateur, pourvu que ces modifications aient été faites régulièrement au cours des transmissions successives et alors que rien ne faisait prévoir que le bien dût passer entre les mains des descendants d'une autre branche.

Cet article n'est qu'une modification de l'article 65 de la série d'articles de lois promulguées la 25^e année *Hồng-dức*. Le nom de famille et la contenance supposée du bien *huong-hỏa* diffèrent, mais le fond est le même. Cependant l'article 65 contient une disposition supplémentaire qui n'a pas été conservée. Nous n'en donnons pas la traduction littérale parce que le texte est trop fautif pour pouvoir être traduit correctement ; néanmoins il en ressort clairement que si Phạm-Ất 范乙 (dans le *Thiện chính thư*, il y a Trần-Ất 陳乙) n'avait pas fait masse des terres et rizières constituant le *huong-hỏa* légué par son père, et l'avait légué à son tour (ou conservé intact), et que si, pour une raison majeure, ce *huong-hỏa* avait par la suite été vendu, le cas serait assimilé à celui où le *huong-hỏa* aurait été partagé, et les enfants et petits-enfants de Phạm-Bính ne sauraient être admis à réclamer la contenance primitive.

(2) Le principe énoncé dans cet article est la répétition sous une autre forme du principe fixé par l'article 394.

(3) Cet article ne fait encore que confirmer sous une autre forme les principes posés par les articles 391 et 392.

et de reconnaissance que nous devons à nos parents s'arrêtant là où s'arrête l'obligation de porter le deuil, la parenté ne devra pas en ce cas se partager la part de terres constituant ledit *hurong-hỏa*, afin d'éviter les inconvénients déplorables qui résultent des revendications embrouillées (1).

Art. 399. — Les enfants et petits-enfants tombés dans la pauvreté et l'indigence ne pourront pas vendre de leur propre autorité les terres et les rizières constituant la part d'un *hurong-hỏa* dont ils auront reçu l'administration et la garde. Ceux contre qui il sera porté plainte en infraction de ces dispositions seront poursuivis pour crime de lèse-piété filiale (不孝之罪 *bất hiếu chi tội*). Si c'est un membre de la famille qui a acheté le *hurong-hỏa*, il perdra l'argent donné pour l'achat, si c'est une personne étrangère à la famille qui l'a acheté, le rachat sera autorisé sans que cette personne puisse s'y opposer (2).

(1) Cf. Appendice.

(2) « Ces articles de loi en matière de *hurong-hỏa* ont été fixés par les divers souverains qui se sont succédé sur le trône ; on n'en trouve aucun dans les anciennes législations. Mûrement délibérées et sagement pesées, leurs dispositions prévoient et solutionnent tous les cas se rattachant à cette question. Il est à remarquer en effet, que la majeure partie des procès sont provoqués par des compétitions au droit de remplir la charge de « chef des sacrifices » (主祀一事) et, entre Giáp et Ất, celui-ci et celui-là, cette question soulève facilement des contestations. S'il n'y a pas de lois pour élucider clairement ces questions, sur quel principe les gens ignorants pourraient-ils s'appuyer pour 'savoir à quoi s'en tenir ? Aussi il arrive que les familles se séparent, que les propriétés se divisent dans des conflits interminables. N'est-il pas plus facile de faire connaître clairement à l'avance aux gens leurs droits et leurs devoirs que de se donner la peine de les fixer ensuite par des jugements ? Ces décrets et articles ont pour but de combler une lacune des lois et servir de règles aux populations » (Remarque de Phan-huy-Chú).

LES SONGES ET LEUR INTERPRÉTATION

CHEZ LES REUNGAO

Par M. KEMLIN,

de la Société des Missions Etrangères de Paris

Les Rongao concluent en songe avec des esprits, soit séparés, soit animant un corps, des alliances de forme totémique. L'étude de cette croyance exige comme préliminaire indispensable quelques mots sur les songes et sur les diverses espèces d'alliances connues de ce clan. J'insisterai un peu sur le premier point, car l'idée que ces Moï et leurs voisins se font du songe est d'une importance capitale dans leur philosophie et leur religion. Une notion bien exacte de leur mentalité à ce sujet est donc nécessaire à qui veut pénétrer l'âme de ces primitifs ; et elle ne sera pas superflue pour ceux qui suivent de près le folk-lore des autres tribus Moï, Kha ou Ponong, habitant l'hinterland indochinois. Au point de vue ethnique et linguistique, tous ces groupes sont trop apparentés pour que dans un sujet aussi fondamental, leurs conceptions diffèrent substantiellement. Et sans la connaissance de leur psychologie, impossible de rien comprendre à leurs tabous, à leurs observances rituelles, à leur thérapeutique, à leur notion de la mort et de la vie future, et enfin à leur confiance illimitée dans les passes de leurs *bojâu* ⁽¹⁾ ou sorciers guérisseurs.

Tout d'abord une remarque préliminaire s'impose. Chez les Rongao, si tout songe est un rêve, tout rêve n'est pas un songe, tant s'en faut. Ils distinguent en effet parfaitement le *tou* ⁽²⁾ « rêve », du *hopu* ⁽³⁾ « songe ». Le premier est un simple écho dans nos organes, pendant le sommeil, des actions que nous avons accomplies à l'état de veille. C'est quelque chose comme l'impression, le tintement prolongé, qui reste dans notre oreille après que nous avons entendu

(1) *Bojâu* de *xâu* « voir » ; formé avec préfixe à labiale et changement de la dentale. Comparer le cas de *xók* « joyeux », dont on a fait *bojók* « réjouir ». *Bojâu* signifie donc essentiellement « voyant ». Nous verrons que le rôle joué par ces personnages répond à cette étymologie. Comparer aussi avec le *çam pajâu*.

(2) Même mot chez les Jaraï, les Bahnar et les Sedang. Le P. DOURISBOURE ne donne pas cette forme.

(3) Sedang, *pu* ; Bahnar, *apō* ; Jaraï, *hopoi. ropoi*. C'est le même mot avec simple changement de préfixe (qui dans le cas est purement euphonique) et tonification de la voyelle finale.

un coup de feu, une sonnerie de gong, ou un roulement de tambour ⁽¹⁾, impression que les Rongao appellent *tonôr* ou *tonuâr* ⁽²⁾ et les Jaraï ⁽³⁾ *uât*. Toute la journée s'est passée à piocher la terre, à faire une partie de pêche ou de chasse, à discuter une affaire ; pendant la nuit on a le sommeil agité, il semble qu'on retourne à la glèbe, qu'on jette les filets, qu'on parcourt les halliers, qu'on palabre avec entrain. Ce qui se produit alors est un simple *tou*, causé, disent les Rongao, par un afflux du sang dans les membres fatigués, *maham jur* ; ce n'est pas un véritable songe, *hopu*. Que quelqu'un vienne à rêver cette nuit-là de sept vaches grasses et de sept vaches maigres, de sept épis pleins et de sept autres vides, il ne peut être question de *tonuâr*, de *uât*, ou d'impression reçue, puisqu'il a vu des images qui n'ont aucun rapport avec les actions de la journée. On se trouve donc en face d'un vrai songe. Alors que tous les *tou* possibles étant regardés comme des effets normaux ne préoccuperont personne, le *hopu* au contraire méritera attention ; on l'examinera, et à l'aide des principes de la sagesse antique transmis de génération en génération, on étudiera les rapports qu'il peut avoir avec l'avenir du songeur ou de son entourage ⁽⁴⁾.

Pour bien saisir ces rapports, quelques principes de psychologie moi sont nécessaires. Tout homme en bonne santé a au moins une âme ⁽⁵⁾ ; les Rongao l'appellent *mohol*, les Bahnar *poŋgol* ou *pongol*, les Sedang-Dodrah *mohua*, et les Jaraï *mongat* ⁽⁶⁾. Je dis au moins une âme, car

(1) C'est la comparaison que donnent les Rongao. Autant que possible je tâcherai d'employer leurs propres figures. Car pour ces peuples qui ne raisonnent que par énumération et analogie, ce dernier élément a la valeur de notre syllogisme.

(2) *Tonuâr, tonôr* : formé, par infixation, de *tur* « pénétrer à l'intérieur, gagner, devenir contagieux », mot qui répond au *bât* Bahnar et Jaraï.

(3) Quand je parle du Jaraï, j'entends toujours le dialecte des Jaraï-Arâp de la rive droite de la Se-San.

(4) Voilà la théorie ; mais au premier jour du défrichement par exemple, au *cham muih* (cf. B. E. F. E.-O., *Rites agraires des Rongao*, IX (1909), 496 sqq.) le chef de maison fait fréquemment le vœu suivant :

« Txũ! jäng äü muih jék da kô « erih rông chông ka » hopu kô äü lêm ! jäng
 « Txũ! si je défriche ce champ-ci que je vive et mange, que je rêve bien ! si
 tokät chonĩ jĩ jôr hnhê hnam chãm tonõ
 j'ai la fièvre, si je suis malade ou souffrant, ma maison et mon champ
 hopu kô äü mè ! »
 que je rêve mal ! »

On pourrait se demander en toute logique si ce n'est pas alors un pur *tou* que l'on obtiendra.

(5) Il sera question plus loin du « double », *mohol blo*.

(6) Sauf peut-être pour le Jaraï, c'est essentiellement le même mot ; le changement d'infixe amène le changement de la labiale initiale. Pour le sedang, il y a chute de la finale, ce qui est l'ordinaire dans ce dialecte, et tonification de la voyelle ; cette tonification pourrait être l'intermédiaire qui mène de *pongol* à *mongat* ou *bongat*. La racine du mot m'échappe ; est-ce *bol* « s'efforcer » ? *hol* « instrument à vent » ?

d'aucuns (1) prétendent que les riches en ont jusqu'à une centaine, qui toutes se font leurs pourvoyeurs et les défendent contre quiconque en voudrait à leurs biens. Les âmes ne seraient pas étrangères à l'impression que l'on ressent devant un personnage important, impression qui glace la parole sur les lèvres et empêche de faire valoir les meilleures raisons, fussent-elles irréfutables. Ce sentiment serait en effet le résultat de la violence que l'on subit de la part de ce petit bataillon de lutins, qui semblables à d'intelligents serviteurs, se jettent sur l'importun et le baillonnent littéralement, en appuyant sur la machoire inférieure, *kang*, dont ils paralysent les mouvements (2). Ceux qui parviennent à un âge avancé le devraient aussi à la pluralité de leurs âmes ; lorsqu'il arrive malheur à l'une, quelque autre la remplace aussitôt sans autre changement. En cas de multiplicité des *mohol*, une seulement garderait, *uei*, le corps et l'animerait, les autres parcourraient la forêt et le voisinage sous forme de sauterelles, *hodro*, de grillons, *grai*, *grot*, *chǎng ket*, (3), etc., de mouches, *roi*, d'araignées, *tóng pèng*, et joueraient le rôle de policiers ou de sentinelles avancées.

Quoiqu'il en soit de ce point qui serait à étudier de plus près, il n'en reste pas moins vrai que tout corps est animé par un principe subtil plutôt que spirituel, image de nous-même, analogue à celle que nous renvoie un miroir. Ce principe est la source, sinon immédiate, du moins première, de notre vie. A l'état de veille et de bonne santé, il réside dans notre tête, debout au milieu du front. C'est là que les *bojâu* l'aperçoivent sous la figure d'un lutin, *kon ngai*, ou d'une des bestioles que je viens de nommer ; c'est là qu'ils le redressent, *boráng*, lorsqu'il est tombé, *glôh*, à la suite par exemple de quelque frayeur, *brāl* ; là qu'ils le replacent lorsqu'ils ont pu, soit le ramener de la forêt où il errait sous la forme d'un insecte, soit le délivrer de la captivité des esprits séparés ou des âmes des défunts.

Cette tendance de l'âme à élire domicile dans le voisinage de la chevelure force précisément à prendre certaines précautions lorsqu'on veut couper celle-ci. D'abord on ne doit jamais laisser tomber à terre les cheveux coupés, mais toujours les déposer sur un objet élevé. Pendant les premiers jours en effet tant que l'âme n'a pas pris de nouvelles habitudes, elle commence par chercher sa demeure dans leur voisinage ; si on venait à les enterrer, elle pourrait croire son suppôt mort et s'en aller ; et si quelque animal allait se vautrer sur ces

(1) Dans la légende de « Dam dok peau de singe », lorsque celui-ci arrive aux enfers, *atau bō*, toutes les âmes qu'il rencontre se disent l'âme d'un *potau*, « roi », qui vient de mourir (légende *jarai*).

(2) D'autres attribuent cet effet à l'*ai*, au mana ; voir plus loin. Je me demande si l'on n'est pas en face de deux croyances superposées. Cf. plus loin note sur les croyances des Sedang-Dodrah.

(3) Diverses espèces de grillons.

cheveux coupés, on n'en serait pas quitte à moins de convulsions ou de crises hystériques. Plus tard, peu importe qu'ils viennent à tomber, aucun accident n'est plus à redouter. Défense aussi d'offrir sa tête aux ciseaux pendant qu'on est à l'étranger : le *mohol* s'y attarderait et ne retrouverait pas les traces du corps. Enfin couper une mèche des cheveux de quelqu'un et l'enterrer, c'est presque fatalement amener la mort de cette personne. C'est pourquoi lorsque quelque esclave refuse d'obéir, on pratique sur lui cette opération, et on le tient sans cesse sous la menace de cet enterrement symbolique s'il recommence.

Le *mohol* n'est pas tellement fixé en nous qu'il ne puisse s'extérioriser. Il le fait généralement chaque nuit durant le sommeil, lorsqu'il se transforme en l'un des insectes nommés plus haut, mouches, araignées, grillons, etc. (1). C'est par suite de cette croyance qu'on n'ose pas toucher aux insectes qui, le soir ou la nuit, volent et courent dans les maisons, de crainte de nuire à l'âme d'un frère ou d'une sœur (2). Le tabou d'ailleurs n'existe plus pour les bestioles que l'on rencontre la nuit dans la forêt : il n'y a en effet aucun danger à redouter. De même personne ne sera assez hardi plus oser s'endormir lorsqu'on entend dans le voisinage le cri lugubre de l'effraie, *klang kũ ngõ*, l'oiseau cher aux goules, *deng* ou *pippop* (jarai. *tai bolai*), ou lorsqu'aboie le *chó arã*; le chien garou, limier des esprits malfaisants habitant les cieus sous le gouvernement de leur roi. le Tõdam lãng In ; ce serait exposer certainement son âme à devenir la proie de ces garous en quête de gibier ; on aurait à peine fermé les yeux que les oiseaux de malheur viendraient se poser sur le toit de la case.

L'âme est aussi absente du corps durant la maladie. D'abord sa manie de voyager la nuit l'expose à s'égarer dans la forêt, *halong pò gung*, ou à tomber dans les pièges des ombres, *kiãk rup*, ou des mauvais esprits, *iãng rup*, qui la retiennent captive. Le corps privé de son principe de vie, va toujours s'affaiblissant et finit par mourir, si le *bojãu* ne rappelle l'absent, *lõng mohol* ou *xõ mohol*, ou ne le rachète, *hoai mohol*, avec des figurines de cire, *rum*, représentant un buffle surmonté de son gardien, lequel porte sur son dos un jeu de gong. Pour les *iãng* on se sert de cire d'abeille, et pour les *kiãk* on emploie la cire noire de l'abeille mouche, *pêt halang* (3).

Mais alors même que l'âme habite le corps, elle n'y est pas plus à l'abri des esprits étrangers qu'un homme ne l'est dans son village, quelque fortifié qu'il soit. Qu'elle offre un motif quelconque de plainte aux *iãng* animant certains arbres ou certains animaux, ceux-ci s'assureront aussitôt de sa personne et se chargeront eux-mêmes de la remplacer, faisant ainsi subir au corps les tortures

(1) Dans beaucoup de légendes, lorsqu'un individu passe de l'autre monde à celui-ci, on ne se trouve plus en présence que d'une sauterelle. C'est toujours aussi sur un de ces insectes que les maléficiers, *deng*, pratiquent leurs envoûtements, *diã*.

(2) Je fais remarquer ce commencement de métempsychose aux amateurs d'ethnologie.

(3) Annamite, *ong ruõi*.

qu'il souffrirait s'il se trouvait à la place des objets animés par l'esprit ; ainsi, tombé sous la puissance de l'esprit d'une liane, il serait soumis à d'épouvantables torsions, etc. ; c'est le *doih*. Autant d'esprits différents animant les objets, autant d'espèces de *doih*. Pour chacun d'eux, pas d'autres remèdes que d'aller délivrer l'âme, *poleih*, ou si le *iäng* est récalcitrant, d'aller lui verser une drogue qu'il a en horreur et qui lui fera lâcher prise, *aráh*. Il peut se faire aussi qu'un parent soit endetté, *honoh*, envers un esprit ou un mort, d'une poule, d'un porc, d'un buffle ou d'un bœuf, suite d'une promesse ou d'une obligation rituelle, *long ding*, négligée. Dans ce cas l'unique solution est de payer si on connaît la dette. Si on l'ignore, tous les *bojáu* (1) ont dans leur répertoire les recettes nécessaires pour fournir les renseignements voulus (2).

Pour résumer le tout en un mot, on peut poser en principe que toute maladie a pour cause l'absence ou le déplacement de l'âme, absence et déplacement qui sont toujours provoqués par des motifs d'ordre spirituel. Lorsque l'absence devient définitive, c'est la mort naturelle ; mais elle est loin d'être définitive de prime abord. L'âme en effet est prise simplement comme gage par ses créanciers ; ce n'est que lorsque ceux-ci ont perdu tout espoir de recouvrer leur dû qu'ils s'emparent définitivement de la caution. A moins de faute grave irrémédiable, *hodri kán* (violation d'un tabou important), ou bien d'un accident comme par exemple la prise de l'âme par les *chô arā*, chiens rabatteurs des esprits, lesquels dévorent toujours leur proie, on a généralement le temps suffisant pour s'acquitter de ses obligations. L'âme en effet quitterait le corps une année environ avant la mort corporelle ; celle-ci n'arriverait que lorsque l'âme aurait eu son premier enfant de la nouvelle union qu'elle a contractée avec un esprit dès sa descente aux Champs Elysées. Le délire final, *poi uonh*, qui précède l'agonie n'est autre chose qu'une scène de l'autre vie, une conversation de l'âme avec les morts, les *kiák* (3).

(1) On distingue en effet plusieurs espèces de *bojáu* : le sorcier briseur d'œufs, *bojáu potuh kotap ir* ; le sorcier mesureur, *bojáu plaih, bojáu hoda* ; et le sorcier voyant, *bojáu chol*. Les plus en vogue pour les maladies sont les deux derniers. Voir pour plus de détails, *Mœurs et superstitions Bahnars* par le P. GUERLACH, *Missions Catholiques*, 1887.

(2) L'unique but de ce paragraphe étant de fournir des preuves de ce que j'avance sur l'extériorisation de l'âme pendant la maladie, je ne fais qu'effleurer en passant ces pratiques dont l'étude rentre plutôt dans le chapitre de la thérapeutique ou de la sorcellerie rongao. Les quelques mots que j'en dis suffisent d'ailleurs pour faire comprendre combien l'art du *bojáu* est dans la logique de la philosophie moi. Ils expliquent aussi pourquoi la foi aux sorciers, si saugrenue qu'elle nous paraisse, est peut-être de toutes les croyances superstitieuses de ces tribus la plus tenace et la plus indéradicable. On la retrouve presque intacte chez des catholiques de plusieurs générations.

(3) De là l'expression : *Gè xang gung gei boih*, « il est de la forêt », déjà il est du nombre de ceux qui habitent dans la forêt, c'est-à-dire des morts que l'on enterre dans la brousse. On dit aussi : *Bi xé poi monuih poi gung gei boih*, « il ne parle plus comme un homme, mais comme ceux qui habitent la forêt ».

Mais comment la vie peut-elle donc subsister étant donnée l'absence de son principe, du *mohol*, se demandera-t-on. Comment l'arbre une fois abattu peut-il garder sa verdure assez longtemps ? répondra le Moï. Si on le pousse plus à fond, il aura recours à l'analogie du *tonuär*, de l'*uüt* (1), autrement dit de l'impression reçue, du mouvement acquis. L'effet persistant dans le corps à la suite d'une impression prolongée est bien supérieur à celui que produirait une simple chiquenaude donnée en passant. C'est donc toute sa force vive que le *mohol* laisse après lui (2) ; les Rongao comparent cette vertu, soit à la dépouille que laisse un serpent ou une araignée après sa mue, soit surtout à ces flammèches éteintes, restes de feuilles brûlées, que le vent emporte, *hoiok un*. Celles-ci gardent si bien la forme des herbes ou des feuilles qu'on peut presque en compter toutes les nervures ; elles ne sont pourtant que des objets vides, un peu de cendre. De là le nom de *mohol blo* (3) « âme-cendre » qu'on donne à cette force rémanente. Elle conserve les apparences de la vie, mais elle est très faible et finit elle-même par disparaître, comme les *hoiok un*. Nous pouvons donc en toute justesse l'appeler le « double » de la personne ; il en joue en effet complètement le rôle. Aux approches de la mort d'un ami, les Rongao prétendent quelquefois l'apercevoir sous forme de fantôme ressemblant parfaitement à la personne que l'on connaît ; toute la différence est qu'il ne parle pas, marche la tête de côté et les yeux renversés. Cette attitude indique précisément que le fantôme appartient déjà au monde des morts qui est essentiellement le monde à l'envers. Ce fantôme est connu sous le nom de *kiäk pôk honah* (4). C'est également au double que l'on attribue tous les autres phénomènes de télépathie

(1) Voir plus haut l'explication de ces mots donnée à propos du *lou*.

(2) Voir plus loin un autre aspect de cette force vive appelée aussi *ai*.

(3) En bahnar, *pohngol tonuh* ; en halang, *monoih*. Les Jarai n'ont pas d'expression équivalente ; ils ne connaissent que le *ai*. Leur *bodruth* correspond au *bodrah* des Rongao. Ce fait entre pour une part dans les motifs qui me font croire à une superposition de croyances. Rien d'étonnant qu'au point de vue des croyances, les Rongao aient fait des emprunts très importants à leurs voisins du Sud. Le culte des morts qu'on trouve dans ces tribus est en particulier tout différent de celui qu'on rencontre dans les tribus plus septentrionales. Les Rongao, population habitant la frontière jarai, n'ont pu que se laisser influencer par une civilisation supérieure à la leur. Pour retrouver le fond des croyances des vrais autochtones môn-khmer, il faudrait donc étudier exclusivement les familles qui ont été le plus à l'abri de toute influence extérieure. Les Sedang retirés dans leurs montagnes seraient un sujet d'études de premier ordre.

(4) Traduction littérale « fantôme séparé aux yeux renversés » ; *honah* signifie proprement tesson, brisure, débris. Je dois avouer que d'après quelques Rongao, le *bodrah* et le *kiäk pôk honah* seraient attribuables au *mohol ling* ; mais l'opinion que je donne me paraît la plus autorisée et celle qui rentre le mieux dans la logique du système. Je ferai remarquer à l'occasion la difficulté énorme qu'on a de trouver des renseignements précis sur des sujets que l'esprit du Moï est si peu habitué à approfondir. Que de fausses pistes on prend dans ce dédale de solutions absolument contradictoires que l'on recueille ici et là, avant d'arriver au vrai fondement de ces pratiques et de ces croyances si étranges pour notre mentalité européenne !

qui présagent le décès d'un être qui nous est cher : dans ce cas on l'appelle *bodrah*. Après la mort, c'est lui qui continue d'habiter un certain temps avec le cadavre, lui qui effraie les vivants sous forme de revenant, lui qui pendant longtemps revient visiter les lieux témoins d'un crime ou d'une mort violente, lui enfin dont le retour à la maison est si redouté pendant les six jours qui suivent l'enterrement.

L'existence du double explique aussi bien la persistance du *jehém*, « souffle vital », pendant le sommeil que durant la maladie. 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 faire dans la vie réelle avec le concours du corps. Même dans les rêves les plus étranges, cette manière de faire est constante. Parfois nous avons conscience de ces actions accomplies en songe, parfois nous en perdons absolument tout souvenir, parfois aussi nous arrivons à déduire l'existence de ces tournées clandestines par le profit que nous en tirons. Aujourd'hui par exemple je rends visite à un ami ; je le trouve justement occupé à dépouiller un superbe cerf pris aux lancettes la nuit dernière. D'où me vient cette bonne aubaine ? L'explication est très simple : c'est mon âme qui pendant ses pérégrinations a vu la bête morte, ou plutôt qui a vu un festin des *iāng* dont l'âme de l'animal en question faisait les frais. Les événements qui se produisent dans le monde des corps ont toujours en effet été précédés d'événements correspondants dans le monde des âmes. Cette manière d'expliquer les coïncidences heureuses se rend par ces dictons qui reviennent à chaque instant dans la conversation des Rongao : *Mohol* ⁽¹⁾ *ăũ boih*, « c'est mon âme » (sous-entendu qui a voulu cela) ; *Mohol kə ăũ boih*, « j'ai donc bien une âme » (puisqu'elle a prévu la chose). On dira aussi en spécialisant davantage : *Mohol ăũ ou ka nhăm*, « mon âme voulait se gorgier de viandes ».

Tang devait partir hier en voyage ; un motif imprévu l'a retenu chez lui. Aujourd'hui il apprend qu'il l'a échappé belle : les Sedang en embuscade sur la route l'auraient infailliblement fait prisonnier. *Mohol kə ăũ jāt*, ou bien *Mohol ăũ kán jāt*, « j'ai une âme de premier ordre, une âme très habile », dira-t-il, puisqu'elle a vu le danger.

(1) C'est dans ce sens uniquement que le mot *mohol* a la signification de « destin, fortune », que donne le P. DOURISBOURE à son correspondant *pəhngol* (*Dictionnaire Bahnar-Français*, p. 250). Le vrai sens de fatalité s'exprime par l'expression *mohol təl* (bahnar, *pəhngol təl*), « l'âme a répondu ainsi ». Les Moï prétendent que lorsqu'un homme vient en ce monde, toutes les causes de mort se présentent à lui et l'appellent ; il répond à l'une d'elles, et par là se trouve déterminé le genre de mort que choisit le nouveau-né, genre de mort qu'il ne pourra éviter quoi qu'il fasse (voir DOURISBOURE, *op. cit.*, p. 506). C'est sans doute aussi dans ce sens qu'il faut entendre le mot *bonga* (*id.*, p. 42) traduit par « destin, fatalité ». Ce mot paraît bien apparenté au jarai *məngăt*, qui a le même sens que les mots correspondants bahnar *pəhngol* et rongao *mohol*.

Xèt a une course à faire ; il est précisément favorisé par un temps splendide. *Mohol ga oa kò hiòk*, « son âme voulait lui rendre le voyage agréable ». Est-il au contraire pris par un orage qui l'accompagne jusqu'au terme de son trajet ? Tout le monde dira : *Gé bi mohol*, « il n'a pas d'âme », son âme ne l'inspirait pas, ne l'accompagnait pas ; ou bien encore : *Mohol bi polâp, mohol ga ba kò tonap*, « son âme n'a pas voulu lui être agréable, elle a voulu au contraire le faire souffrir ».

Ces exemples suffisent pour montrer comment nous pouvons être amenés à conclure que notre âme ne reste pas inactive pendant notre sommeil, bien que nous n'en ayons pas conscience.

Il n'est pas toujours nécessaire d'ailleurs, de recourir au rêve subconscient pour expliquer nos bonnes et nos mauvaises fortunes. L'âme, placée comme une sentinelle avancée au milieu du front, fait office d'ange gardien ; elle prévoit les dangers et les écarte au moment voulu, elle éclaire l'intelligence, le *don*, agit sur la volonté, le *jehém*, le *monuh*, pour qu'on adopte les entreprises qui ont chance de succès et qu'on rejette les autres. Cela s'exprime d'un mot : *Mohol uei*, « notre âme nous garde ». Que pour une cause ou une autre, l'âme suive la personne au lieu de la précéder, on marchera comme à l'aveuglette, trébuchant et se blessant à chaque racine d'arbre et à chaque caillou du chemin, on ira tomber dans les lancettes et les pièges destinés aux cerfs ou aux sangliers ; et s'il est une entreprise hasardeuse, dangereuse, irréalisable, c'est celle-là qu'on voudra tenter ; en un mot on jouera de malheur. Il en est de même à plus forte raison lorsque l'âme n'accompagne pas son suppôt, soit qu'elle veuille rester à la maison, soit qu'elle soit retenue prisonnière par quelques génies malfaisants. C'est le sens de *mohol bi uei*, « mon âme ne me garde pas », et de *ăũ monuih bi mohol*, « je suis un homme qui n'ai pas d'âme » (sous-entendu pour m'éclairer).

Le *mohol* exerce son influence sur les personnes et les objets qui l'entourent, au moyen d'une force mystérieuse distincte de lui-même, une sorte de périsprit, qui est comme le « rayonnement », le *hoiuh* de l'âme. C'est cette force que les Rongao et les familles environnantes Bahnar, Jaraï, Halang, désignent par le mot *ai*. C'est le « mana » de ces populations. L'*ai* diffère d'une personne à une autre. Dans une des *hamon Diông*, « légendes de Diông » (1), où l'on chante comme d'ordinaire les épisodes des luttes gigantesques livrées par ce héros à son redoutable ennemi Jaraï-Lao, ce dernier fait venir le *bojâu* le plus renommé pour connaître la destinée. Le sorcier, à la lumière de sa bougie sacrée, examine l'*ai* des deux adversaires. Celui de Jaraï-Lao atteignait les nuages tandis

(1) Ces légendes, dont le nombre dépasse la dizaine, sont toutes bahnar. Elles se récitent en chantant. Comme dans toutes les légendes, les personnages sont plutôt des types que des individualités réelles. Leur but paraît être de redire les luttes des populations bahnar contre les envahisseurs, Jaraï, Annamites et Laotiens.

que celui de Diông pénétrait jusqu'aux cieux profonds. Devant cet oracle, Jarai-Lao n'osa entamer un combat aussi inégal.

Cette inégalité de l'*ai* est précisément ce qui explique comment une personne peut en imposer à une autre, l'impressionner de façon à lui ôter presque l'usage de la parole, l'empêchant ainsi de faire valoir ses raisons, alors même que la justice et le droit sont de son côté (1). Un *ai* tout puissant permet à celui qui le possède de commettre les injustices les plus criantes ; il n'aura rien à redouter, tant qu'il ne rencontrera pas plus fort que lui. Un Européen aura confiance dans son étoile, le Moï l'aura dans son *ai*. C'est lui en effet qui permettra d'acheter à bon prix une marchandise de valeur en impressionnant, *pojuã*, le vendeur pour l'amener ainsi à se dessaisir de sa propriété et à désirer les marchandises d'échange, quelque viles qu'elles soient. Cet *ai* pourra même exercer son influence sur des êtres appartenant au monde animal, et qui plus est au monde purement matériel. Par exemple, il aveuglera un sanglier au moment où celui-ci se prépare à foncer sur l'homme ; de cette manière l'élan de la bête portera à faux et l'animal passera à côté de celui qu'il voulait attaquer. L'*ai* du chasseur étourdira le cerf de façon à l'empêcher d'entendre le bruit des pas sur la feuillée, il le distraira pour qu'on puisse l'approcher, et à l'occasion il l'attirera même mystérieusement pour amener la rencontre désirée.

La force qui retient l'arbre en train de tomber et préserve le passant de l'écrasement, celle qui fait dévier la balle du fusil et préserve ainsi une partie vitale, celle qui amortit les coups de sabre et arrête la pointe de la lance à fleur de peau, l'obstacle qui s'oppose à la détente du piège lorsqu'on a touché le dé clic, le talisman puissant qui permet de marcher ou même de courir indemne à travers un semis de lancettes, tout cela n'est qu'une émanation de l'*ai* et doit s'expliquer par lui.

En général tout individu sanguin a un *ai* puissant, dont son teint florissant n'est que le rayonnement, et sa force l'influx permanent. Comme la timidité n'est pas ordinairement le fait des gens de ce tempérament, ils n'ont pas peur de se lancer et font ainsi de bonnes affaires. C'est une raison de plus de croire à la puissance de leur mana. Les teints pâles au contraire sont très mal doués sous ce rapport ; ils sont faibles, timides, manquent d'initiative, se laissent facilement impressionner. Rien d'étonnant qu'ils réussissent peu.

Il peut arriver que pour une cause ou pour une autre une individualité puissante perde son *ai* (2) ; *ai ga tui boih*, « son *ai* est fini » dit-on. Sa santé s'affaiblit, ses belles couleurs disparaissent, ses forces diminuent, il n'a plus de

(1) Voir plus haut une autre explication de ce phénomène par la pluralité des âmes. Je juxtapose simplement ces deux données sans trop essayer de les accorder.

(2) Voici, d'après le P. HUTINET, missionnaire chez les Moï du haut Blah, ce que les Jolong et les Sedang-Dodrah habitant cette région entendent par le mot *ai* et le mot *poñgol*. Cette différence de conception n'est pas pour infirmer mon hypothèse d'une superposition de croyances

goût à rien et ne réussit plus à rien ; la moindre écorchure devient plaie ; la moindre peccadille est punie de très fortes amendes ; en un mot il est dans une série noire. Tout le mal vient de ce que l'*ai* est tombé, *kodung* ; il se trouve comprimé et retenu, *hokôm*, dans quelque partie inférieure du corps. Cette situation est assez dangereuse ; l'action de l'âme étant dépendante de celle de l'*ai*, comme l'agent de l'instrument, celle-ci tend alors à laisser de côté un outil impuissant et à se dégager de sa prison, de même qu'un fleuve dont un barrage refoule les eaux cherche à se creuser un lit nouveau. La cause la plus fréquente de ce dépérissement de l'*ai*, serait surtout la présomption, *be rolau ai tola*. « agir au delà de son mana », autrement dit trop embrasser (1). Les *bojâu* les plus habiles arrivent à le combattre par l'opération magique connue sous le nom de *bodâng ai*, « redresser l'*ai* ». Le mana, de même que le *mohol* son principe, est en effet une entité subtile qui rentre dans le champ de vision des voyants, *bojâu*, et sur laquelle par conséquent ils ont un certain pouvoir.

D'autre part, l'*ai* peut aussi dépasser la capacité du corps qu'il anime. Dans ce cas celui-ci fait comme une machine soumise à une force disproportionnée,

chez les Rongao : on voit que chez ces familles le mana proprement dit n'existe plus. Les mots en italiques sont bahnar.

« Par ici, m'écrit le Père, *ai* serait à peu près synonyme de *pohngol honguang*, « âme voyageuse », *pohngol jong ti*, « âme des pieds et des mains, âme servante ». Contrairement à l'âme principale, *pohngol tonuh mã pserih bon*, « âme-cendre qui nous fait vivre », qui nous est transmise par *mě bá*, « nos parents », par une espèce de partage de leur âme, qui anime le corps dès la naissance et reste en lui toute la vie, ne le quittant qu'à la mort pour aller ou essayer d'aller au *Mang Lung*, « Champs Elysées », ces âmes secondaires ne sont données à l'enfant que vers deux ou trois ans. C'est le sorcier qui va les chercher dans un banian ou une cascade, les apporte dans un morceau de toile, et les infuse à l'enfant par le haut du crâne. Cette cérémonie s'appelle *iok ai*, « prendre l'*ai* ». Ces âmes accompagnent le corps plutôt qu'elles ne l'habitent ; elles vont volontiers se promener « par monts et par vaux », *tor kong tor dāk*, elles y acquièrent des connaissances variées grâce auxquelles elles peuvent mouvoir leur corps, l'engager à se rendre à la pêche ou à la chasse dans tel ou tel endroit où il pourra *jomo*, « réussir », à aller faire le commerce en tel ou tel village où il fera de bonnes affaires, etc., etc. . . Un homme qui a la guigne dans le commerce, la pêche, la chasse, qui est malade, qui n'a pas de riz, etc., doit attribuer cela à cette âme qui veut divorcer d'avec lui et qui a besoin d'être rappelée au logis par le sorcier. L'âme principale n'aurait rien à faire avec ce dernier. Les gens qui réussissent en tout ont ce *pohngol*, cet *ai*, *tih*, « grand » ; ceux qui ont peu de chance l'ont débile, et les enfants ainsi que les fous n'en ont pas. Cette âme quitte définitivement le corps à la grande maladie qui précède la mort ; elle devient *atu*, « larve ». Seules les âmes *tonuh* des riches et des puissants deviennent esprits célestes, *iâng tor plenh* (on invoque ces âmes dans les sacrifices) ; celles des gens du commun vont au *Mang Lung*, « Champs Elysées », et celles des femmes succombant de male-mort deviennent épouses du *Todam lāng In* ».

Ceci explique la croyance des Sedang qui voient dans les petits moucheron, *komrôï*, qui voltigent autour des jarres, autant d'*ai* à la recherche du bon vin.

(1) Par exemple, faire un champ énorme amènera la famine ; construire une maison beaucoup trop grande étant donné le nombre de ceux qui y demeurent, aura comme conséquence l'extinction de la famille, etc.

il s'affole, et devient *haueng*, « furieux », à la moindre occasion. Voilà pour-quoi certains ont le vin mauvais ou se laissent aller à des colères terribles.

Lorsqu'un homme meurt soit d'accident soit de mort naturelle, on entend souvent dire : *Ai ga dang ei boih*, « sa puissance de vie allait jusque là » ; et quand on voit apparaître la sueur froide et la pâleur caractéristique de l'agonie, tout le monde fait remarquer que *ai loh boih*, « la force vitale vient de sortir ». Bien que d'après la croyance générale, l'âme proprement dite, le *mohol ling*, parte pour l'autre monde un an avant le *koték jehêm* (1), « le dernier soupir », cependant la force vitale, *ai*, reste ; elle va s'affaiblissant il est vrai, mais elle demeure avec sa puissance offensive et défensive ; alors elle ne diffère pas du *mohol blo*, de l'âme-cendre.

L'*ai* étant essentiellement la force de rayonnement de l'âme, tout objet qui possède une âme a par conséquent un *ai* correspondant à la puissance de cet élément. Or comme le Moï ne conçoit rien sans principe d'existence, sans *mohol*, il trouve très naturel que tout animal, toute plante, tout objet même inanimé ait son *ai* (2), son mana particulier. Si cet *ai* a les mêmes intérêts que l'*ai* de l'homme, il sera une force qui se surajoutera à celle-ci ; s'il a au contraire des intérêts opposés, il combattra ce dernier de tout son pouvoir. Le sanglier qui aura dû à son *ai* de sentir la présence du chasseur avant qu'il soit à portée de fusil, s'enfuira naturellement pour échapper à son ennemi. Celui-ci devra même tellement s'attendre à une résistance de la part de l'*ai* en question, qu'il comptera toujours sur une déviation de la balle produite par elle. Pour bien connaître une arme, le degré de déviation qu'elle supporte devient ainsi un des facteurs nécessaires. Le fusil lui aussi a son *ai* : lorsque celui-ci est dégagé de toute entrave, ses blessures sont généralement mortelles, car il donne un *dāk hobih*, un « poison » particulier aux balles. Mais si par malheur l'*ai* est neutralisé par suite d'un charme, *góm*, l'arme ne tue plus, bien qu'elle continue d'atteindre le gibier : elle n'a en effet plus de venin, *bi i dāk hobih* ; on dit alors qu'elle est *hagáu*, sous l'influence de la guigne.

D'ailleurs pour qu'on ait un bon fusil ou une bonne arbalète, il est nécessaire que son *ai* soit *toiang* à l'*ai* du chasseur, c'est-à-dire lui soit proportionné, assorti, en sorte qu'une sympathie mutuelle règne entre les deux. Sans cela

(1) Mot-à-mot, « le souffle se brise ». Les Rongao n'ayant naturellement aucune idée de la circulation du sang, voient dans la vie comme le « souffle », *jehêm*, pénétrant le corps entier jusqu'aux extrémités des doigts et des orteils. Plus le souffle est puissant, plus l'homme a de force. A la suite d'un effort épuisant, celui-ci sort par le nez et les oreilles, d'où le tintement particulier qu'on entend alors. A la mort, le *jehêm* sort, partie par la bouche, partie par l'anus ; il est donc brisé en son milieu, d'où le nom de *koték jehêm*, « brisement du souffle », donné au dernier soupir ; la signification du jaraï *toi prân*, est la même.

(2) Par extension, ce mot *ai* s'emploie aussi pour indiquer la valeur d'un objet ; on dira : l'*ai* de telle marmite est de tant ; telle jarre à laquelle il manquera une oreille, aura perdu son *ai*, etc.

l'âme du fusil ne s'entendra jamais parfaitement avec l'âme du chasseur, si bien que si par exemple cette dernière accompagne son maître à la chasse, la première restera à la maison, ou si elle se décide à le suivre, elle demeurera bien loin en arrière. L'effet du reste sera le même : jamais on ne goûtera du gibier, qui échappera toujours quelles que soient ses blessures. Si au contraire l'âme de l'arme part seule, le chasseur a beau battre les endroits les plus giboyeux, jamais il ne rencontrera rien, ou s'il aperçoit quelque animal, celui-ci sera toujours hors de la portée de son arme, comme pour le narguer.

D'après une autre explication, lorsque les deux *ai* ne sont pas assortis, l'*ai* le plus fort *pojuă*. « écrase », neutralise l'*ai* le plus faible. Celui-ci cessant d'agir, les effets qu'on vient de dire se produisent tout naturellement.

Quand il y a sympathie entre les deux *ai* ou les deux *mohol*, on dit alors que les deux êtres sont *konōp* (1), « assortis », appariés; de là des expressions comme celles-ci : *Phao kō konōp pāng ăă*, « ce fusil me va »; *Monĕng meh bi konōp pāng ăă*, « cette arbalète ne me va pas du tout », je n'en tire rien.

Cette affinité du mana a lieu à plus forte raison entre les personnes. Un mariage par exemple ne réussira que si l'*ai* des deux époux est absolument *konōp*; s'il n'en est pas ainsi, l'*ai* le plus fort chassera, *pojuă*, l'*ai* le plus faible, ce qui amènera tôt ou tard la mort d'un des conjoints; et si celui-ci résiste, les enfants eux pâtiront; on dit alors que l'âme a un rayonnement trop fort, *daih ang*.

Toujours d'après le même principe, l'*ai* personnel seul ne suffit pas pour réussir soit dans la culture du riz, soit dans le commerce, soit à la guerre; il faut que cet *ai* soit *konōp*, en sympathie avec les génies préposés dans le pays tant aux céréales qu'au commerce et à la protection du village (2). L'alliance totémique ne fait pas exception à cette règle: elle ne produira d'heureux effets que si le mana de l'âme s'accorde avec celui du totem. Que pour un grief quelconque la bonne entente cesse, alors le *iāng hau*, le génie protecteur nous prend en dégoût, et pour employer la forte expression *rōngao*, il « nous tourne le derrière », *iāng am krel*. Tous les avantages qu'on espérait retirer de l'alliance se changent ainsi en déboires. Le *konōp* en effet semble bien renfermer une amitié spéciale faite de mutuels services entre notre âme et certains esprits animants ou séparés, et comme toute amitié il demande la fidélité. A chaque

(1) *Konōp*, de *kop*, *akop*, « réunir, appairer ». L'usage a restreint l'emploi de ce mot au sens superstitieux dont je parle.

(2) Ces esprits sont, pour les céréales, outre l'esprit du riz, *Să Pōm*, *Bor-dao* et *Bô Brōk* (Cf. *Rites agraires des Rōngao*, B. E. F. E.-O., IX, 495). Les esprits du commerce, *iāng bōdro*, n'ont pas de noms connus. Quant aux génies qui donnent la victoire, ils ne sont autres que ceux dont les fétiches sont gardés à la maison commune, au *jong*. Remarquer aussi que chaque village, chaque pays a ses esprits particuliers, réclamant des rites spéciaux; de là les changements de tabous d'un village à un autre et même souvent de maison à maison dans le même hameau. Les *Moï* trouvent cela tout naturel.

sacrifice, *xoi*, on se gardera donc bien d'oublier le généreux protecteur qui nous comble de ses largesses, si celui-ci s'est fait connaître. Pour ce qui est des armes, à chaque capture un peu importante on sacrifie une poule et on en prend le sang pour frotter l'instrument fidèle.

L'*ai* ne doit pas être confondu avec certains génies, *iāng*, et certaines ombres désincarnées, *kiäk*, connus sous le nom de *roiāng* ou de *toriāng*, qui viennent aussi habiter avec l'âme, et répandent sur celle-ci une lumière plus ou moins vive, que distingue parfaitement le *bojâu*. Il y a deux espèces de *roiāng* parfaitement distinctes et reconnaissables à la lueur qui émane de chacun d'eux. Les uns sont les *roiāng jah dram*, les *roiāng* de la richesse ; ils émettent une lumière vive et éclatante ; les autres sont les *roiāng hlät mé*, les esprits de male-mort, reconnaissables à leur reflet blafard et irisé qui rappelle celui de l'arc-en-ciel (1). Les premiers sont des *iāng* ou esprits séparés, tandis que les seconds ne sont que des ombres. Les génies de la richesse se spécialisent à leur tour suivant leurs attributs particuliers. Les uns tiennent une corde à la main ; ce sont ceux qui donnent les troupeaux de buffles et de bœufs ; d'autres portent un manche de piochette, *bèu nék* ; ils assurent l'abondance et la richesse fruit des produits de la terre ; ceux-là enfin offrent un morceau de bambou à lancette, *rojél*, et font les heureux Nemrods. La prospérité que procurent tous ces *roiāng* est moins stable que celle qui dépend uniquement de l'*ai* : elle est en effet subordonnée à la présence de l'esprit dans le corps, et celle-ci est essentiellement accidentelle et à la merci d'un changement d'idée de cet être toujours capricieux. Cette inconstance est moins à redouter de la part de l'*ai*, surtout lorsque son pouvoir est corroboré par quelque alliance totémique.

Les esprits de male-mort sont ceux qui provoquent les morts violentes, c'est-à-dire les morts accompagnées d'effusion de sang, comme les morts en couches et celles qui proviennent d'une blessure grave ou d'une hémoptysie. Les accidents mortels sont leur œuvre ; ils feront par exemple dévier un coup de hache ou pousseront ceux qu'ils hantent dans les pièges ou dans les lancettes. Leur présence il est vrai n'implique pas nécessairement une mort imminente, car ils peuvent attendre des années avant d'agir ; on a vu en effet des gens que les *bojâu* avaient déclarés possédés du *roiāng* dès leur tendre enfance parvenir à un âge très avancé. Fatalement tout de même ils agiront un jour ou l'autre, et après avoir tué leur suppôt, ils en chercheront un autre. Le but de tous les

(1) L'arc-en-ciel, celui du matin surtout, est toujours regardé comme une apparition de ces esprits de male-mort qui descendent boire ; les Moï osent à peine le fixer. Les irisations que l'on remarque continuellement sur les grandes chutes d'eau s'expliquent par le nombre des cadavres qui vont s'y broyer ; les esprits qui ont causé leur mort s'échappent des corps en ce moment précis et restent dans les alentours : de là la terreur que toutes les chutes inspirent aux riverains.

rites du *borda* (1) qui a lieu après les accidents de male-mort est précisément de prémunir les vivants contre ces esprits.

Dès que leur présence dans le corps d'une personne a été décelée par un *bojâu*, on peut avoir recours à l'art de celui-ci pour s'en débarrasser. Les sorciers les plus habiles savent en effet les chasser, *prah*, en les refoulant du milieu du corps vers les extrémités des pieds et des mains à l'aide d'une piochette, et en les forçant ainsi à sortir par dessous les ongles. Beaucoup cependant se refusent à subir cette opération, car ainsi qu'il a été dit, on ne meurt pas nécessairement tout de suite pour cette raison, tandis que ces lutins parfois soufflent à l'oreille de très utiles enseignements, et leur présence est souvent accompagnée de celle d'un *toriang* ami, lequel est un esprit proprement dit et un des génies de la richesse. Si l'un s'en allait, l'autre ne manquerait pas de le suivre. C'est ainsi que devant une série noire continue, plus d'une fois les *bojâu* ont été obligés d'essayer de ramener les lutins de male-mort de l'extrémité des doigts vers l'intérieur du corps ; on s'était trop hâté de les chasser, croyait-on, et on avait ainsi éloigné du même coup les *toriang*.

Bien que dans l'usage courant le mot *pün* accompagne généralement celui de *ai*, ces deux expressions désignent deux choses bien distinctes. Les assemblages comme celui-ci : *Äü monuüh bi ai bi pün*, « je n'ai pas de chance », ne sont qu'un *potih*, c'est-à-dire un redoublement de mots analogues dont le rongao et le jaraï, non moins que l'annamite, sont si prodigues dans le beau langage. Le *pün* est proprement une qualité de l'*ai* ; c'est cette vertu qui permet aux êtres qui nous environnent de vivre en paix en notre compagnie ; c'est lui donc qui se réjouit de voir grandir une nombreuse famille, qui a le don de nourrir des poules, des veaux, des bufflons, des porcs, et même qui se laisse approcher par les animaux de la forêt (2). Les Rongao en effet avec leurs habitudes d'anthropomorphisme, comparent le monde des âmes à celui qu'ils habitent ; or dans celui-ci il y a des gens très doux qui savent tout attirer à eux, et d'autres au contraire d'humeur acariâtre, qui se rendent insupportables et font le vide autour d'eux. On aura beau avoir un *ai* auquel rien ne résiste, si cet *ai* est tellement violent que personne n'ose entrer dans sa sphère d'influence, autant vaudrait presque qu'il n'existât point. L'âme qui le possède chassera toutes celles qui l'entourent en les frappant, ce qui entraînera inévitablement la mort de leurs

(1) Ces rites sont assez compliqués surtout chez les Sedang-Halang. Le fond de cette pratique consiste à aller, grands et petits, se baigner de grand matin avant l'aurore, puis à s'essuyer avec quelques feuilles de bambou qu'on rejette au courant de l'eau. Avant de rentrer les hommes mouillent le bout de leur langouti et les femmes le coin de leur jupette, et les tordent pour en faire dégoutter toute l'eau. Si les *toriang* s'y sont accrochés, ils lâchent prise alors.

(2) D'aucuns prétendent que ce dernier fait ne se rattache pas au *pün* ; je l'indique cependant bien qu'il soit sujet à contestation, parce qu'il n'est pas en dehors de la logique du système.

suppôts ; ainsi tous les enfants que l'on procréera mourront et les animaux domestiques qu'on essaiera de nourrir périront tous les uns après les autres d'accidents ou d'épidémies. L'expression consacrée est alors celle-ci : *Mohol ăũ bi pŭn*. « mon âme n'est pas *pŭn* ». Dans ce cas tout le mal vient de ce que l'âme est *daih ang*, de ce que son rayonnement est trop fort. Si on conduit successivement toutes ses femmes au cimetière, on dit que *mohol daih ang pojuă kodri*, « le rayonnement de l'âme écrase ses femmes ». Quelles que soient les compagnes que choisisse l'homme possédant un *ai* de cette nature, il en sera toujours ainsi. à moins qu'il n'en trouve une douée d'un mana qui ne craint pas la lutte. Alors les rôles pourront être changés ; si son *ai* est vaincu, c'est l'homme qui succombera. De là la réponse que font les femmes qui acceptent comme maris des hommes quatre ou cinq fois veufs : *Hagâm kô mohol plaih pang bi*, « Qu'en sait-on ? Cela dépend de mon âme qui peut avoir le dessus aussi bien qu'être vaincue ». Cette raison doit être sans réplique puisque les veufs de cette catégorie trouvent toujours à se remarier quand même. De quelqu'un qui perd ses enfants, on dit : *Daih ang pojuă mohol kon xeh*, « son âme écrase celle des enfants ».

Contre ce mal les *bojâu* sont impuissants : il leur faudrait *prah ai*, « chasser l'*ai* », ce qui aurait des conséquences terribles. Parfois ils essayent bien d'en enlever une partie, toujours en raclant le corps avec une piochette dans le sens des extrémités ; mais l'effet pratique est généralement nul. A défaut du sorcier, il est un remède à la portée de tout le monde, qui souvent est très efficace, dit-on ; il consiste à changer de nom. Pour cela une poule et une jarre de vin suffisent. Mari et femme font simultanément le sacrifice suivant les rites ordinaires (1), le mari parlant à l'intention de sa compagne et réciproquement. Voici à titre d'exemple la formule qu'emploie l'homme :

« Txũ! iāng iők ăũ xoi doblò
 « Txũ! que les esprits acceptent le sacrifice (que j'offre) pour changer
 « muh măt! Ăũ oa hanăn muh măt gê....., athai
 « son nom! Je veux appeler son nom (par exemple, Păn), afin qu'il soit
 « rongêp rōbông, bôî tũ hāng, bôî pojuă kon
 « rafraichissant, qu'il ne soit pas brûlant, qu'il n'écrase plus ses enfants
 « kōdrang iao! »
 « ni son mari! »

Après ce sacrifice, pour les esprits le vrai nom sera celui qui vient d'être nouvellement imposé. L'ancien nom ne sera pas pour cela interdit dans les relations ordinaires avec les parents et les voisins, car les esprits n'y verront plus qu'un sobriquet. Comme nouveau nom on choisira généralement celui d'un parent qui est regardé comme ayant beaucoup de *pŭn*, ou au moins un mot

(1) Cf. B. E. F. E.-O., IX (1909), *Rites agraires des Rongao*, 495 sqq.

apparenté, *jojoroh* (1), à ce nom. Par suite de l'association habituelle dans l'esprit des génies du nom et des qualités du personnage, il arrivera qu'en héritant du nom on héritera aussi des qualités et des vertus qui toutes sont présents des dieux (2).

Le moyen le plus ordinaire de tromper le *mohol* lorsque l'âme d'un des deux époux écrase celle des enfants, est de changer de mère. Je parlerai tout au long de cette pratique en étudiant les alliances

Cette digression un peu longue sur l'*pai* ou *mana moï* était nécessaire pour bien saisir la psychologie de l'alliance à forme totémique. Revenons maintenant au songe, objet de cet article.

Lorsqu'un *Moï* est demeuré conscient d'un rêve, il dit simplement : « J'ai vu ceci, j'ai entendu cela, il m'est arrivé telle aventure », absolument comme si l'incident s'était passé en réalité, tellement il est persuadé de l'objectivité de ses songes. Si son interlocuteur veut obtenir plus de précision, il devra lui demander si c'est *lang kô* ou *iôn kô*, « de ce côté-ci », dans ce monde-ci, que les choses ont eu lieu, ou bien si c'est *lang tau* ou *iôn tau* (3), « de l'autre côté », dans l'autre monde, autrement dit en détournant un peu les mots de leur acception ordinaire, si c'est au for interne ou au for externe que les événements se sont passés. Les mots *lang kô*, *lang tau*, *iôn kô*, *iôn tau*, d'un usage assez fréquent, n'ont que cette acception. Pour préciser à l'aide de quelques exemples, on dit que c'est *iôn kô*, *lang kô*, que les mourants voient soit les génies *iâng*, soit les mânes de leurs parents défunts qui viennent à leur rencontre pour le grand voyage ; c'est *iôn kô* qu'on voit ou qu'on entend les *kiäk* ou fantômes nocturnes ; *iôn kô* qu'on jette les mauvais sorts, *gôm* ; *iôn kô* que le *bojâu* aperçoit l'objet des dettes aux esprits (*honoh*, *hodri*, *doih*) causes des maladies ; tandis que c'est *iôn tau*, *lang tau*, que l'âme des maléficiers va tourmenter les corps dans le *deng* (4) ou mange le foie de leurs victimes ; c'est *iôn tau* que l'esprit des fétiches réclame tel culte ou telle offrande ; c'est *iôn tau* enfin que les *bojâu* pendant les crises cataleptiques de leur initiation font leur voyage soit chez *Bô Toròk*, dieu du Tonnerre (*bojâu* *Hodang*), soit chez *Nang Mrai*, l'esprit de la montagne qui porte ce nom (*bojâu* *Halang*), soit enfin chez la *Iã Nôm* ou la *Iã Chãu* dans les monts appelés ainsi chez les *Haban* (*bojâu* *Rongao* et *Jarai*).

(1) Dans une même famille le nom de tous les enfants commence généralement par une même lettre ; par exemple, *Mloih*, *Mlông*, *Mluih*, *Mlün*, *Mlä*, *Mlö*, *Mlang* ; on dit qu'ils sont *jojoroh dobal*, « apparentés ». Ces noms sont généralement apparentés d'ailleurs à celui d'un oncle, d'une tante ou d'un parent quelconque. Je dis généralement, car lorsqu'il y a eu un décès intermédiaire, on change la série ; et si les premiers enfants ne vivent pas, on donne comme noms aux suivants des mots servant à désigner des objets vils ou même obscènes.

(2) Cette cérémonie du *doblo muh mäl* n'est pas connue partout ; elle semble plutôt sedang ou halang que jarai.

(3) Les mots *iôn kô*, *iôn tau*, même sens que *lang kô*, *lang tau*, sont empruntés au jarai *iôn nai*, *iôn dih* ; ils sont peut-être d'un usage plus courant que les seconds.

(4) *Pippop* des *Rongao* et des *Sedang*, et *tai bolai* des *Jarai*.

Ión kó ou *ión tau*. d'un côté comme de l'autre, c'est l'âme qui voit et agit directement ou par l'intermédiaire du corps ; il y a donc autant de raisons de croire à la réalité de nos songes que de croire à l'objectivité de ce que l'on voit, entend ou fait à l'état de veille. Toutefois il importe de bien remarquer que le monde que l'âme perçoit en rêve n'est pas le monde des corps, mais bien celui des âmes. Rencontre-t-elle un cerf, ce n'est pas un vrai cerf en chair et en os qu'elle a devant elle, mais simplement l'âme d'un cerf. Monte-t-elle dans une case, tire-t-elle de l'arbalète, touche-t-elle à une jarre de vin, ce n'est pas à une vraie case, à une vraie arbalète, à une vraie jarre de vin qu'elle a affaire, mais simplement à l'âme de ces objets sous la forme qu'elle revêt dans le monde du *ión tau*, forme qui n'est pas précisément la représentation fidèle des objets, comme le serait leur image réfléchie dans un miroir, mais plutôt une chose ayant quelque analogie avec ces objets. Cette forme d'ailleurs est différente pour chaque catégorie d'êtres et toujours la même pour une même catégorie ; l'âme de la jarre par exemple sera toujours une simple gourde, celle des poissons un copeau, celle d'un esclave une poule, etc. La connaissance des formes de l'âme des différentes choses est précisément la clef qui sert à interpréter les songes. Or comme cette science est le privilège à peu près exclusif des *bojáu*, c'est toujours à eux que l'on a recours dans le doute et les cas difficiles.

Cette vue du monde des âmes dans le songe est une des grosses raisons qui font croire aux Rongao aussi bien qu'à leurs voisins que toute chose a une âme. S'il en était autrement, disent-ils, comment pourrait-on les voir en rêve ? Remarquons toutefois que le fondement de cette croyance est beaucoup plus profond et repose sur la conception égocentrique que le Moï se fait de l'univers. Voyant les nombreuses inégalités et les bizarreries de la nature qu'il ne s'explique pas, il en est venu naturellement à en imaginer la cause dans une impulsion intérieure. à chaque objet, impulsion qui change suivant les jours et les circonstances, comme l'humeur de l'homme ; en un mot, il a vu dans chaque être un individu animé comme lui et ayant les mêmes passions (1).

Le monde des âmes animant les êtres terrestres n'est pas le seul avec lequel notre âme entre en rapports pendant le songe. Les deux mondes des esprits séparés, *iāng*, et des ombres, *kiäk*, lui sont aussi ouverts. Or ces deux mondes sont tellement différents qu'on peut dire que le monde des esprits est le monde « à côté » du nôtre, tandis que celui des morts est le monde « à l'envers ». C'est ainsi que voir en rêve un inconnu ou un ami vivant dépecer un cerf, c'est assister au festin d'un esprit mangeant un buffle ; tandis qu'une ombre se livrant à la même opération apparaîtrait sous la forme d'un parent ou d'un ami défunt occupé à partager une gourde ; et cela parce que ce que nous

(1) Le culte de l'âme du riz sous le nom de *lāng Xori* fait particulièrement toucher du doigt la genèse de cette conception qui apparaît là dans tout son développement. Cf. B. F. F. E.-O., IX (1909), *Rites agraires des Rongao*, 495 sqq.

appelons cerf s'appelle buffle dans le monde des esprits, et que le buffle joue absolument chez eux le rôle du cerf dans notre monde; chez les morts au contraire, c'est la courge qui prend la place de cet animal.

De tout cela résulte une inextricable complication de formes qui rendrait l'interprétation des songes extrêmement difficile, si ceux-ci ne se présentaient ordinairement sous un aspect connu dont presque tout le monde a la clef.

La foi en la réalité des rapports que l'âme entretient avec les mânes durant le sommeil, est chez les Rongao l'unique motif de leur croyance à une seconde, troisième ou quatrième mort pour l'âme après des existences successives dans un autre monde. « Quand, disent-ils, on voit en rêve un parent défunt causer, travailler, faire son champ, nourrir des animaux domestiques ou une basse-cour comme il le faisait en ce monde, c'est signe qu'il est vivant; si au contraire on l'aperçoit étendu sur un grabat, la tête couverte de coton et entouré de pleureurs et de joueurs de gong, c'est la preuve qu'il vient de mourir de nouveau pour passer à une autre existence ». Enracinée à ce point, il est facile de voir l'obstacle qu'oppose cette persuasion aux enseignements des missionnaires sur les fins dernières. « Comment se fait-il que notre âme n'ait jamais vu cela ? » se demande toujours le Moï. De là la difficulté de faire disparaître chez les néophytes leurs pratiques traditionnelles concernant le culte des morts.

Reste maintenant à établir comment de tous ces rapports spirituels qui semblent exprimer des faits passés, on arrive à tirer des conclusions pour l'avenir et à prévoir les événements futurs. Le principe suivant donne la solution : tout événement qui arrive dans le monde des corps n'est que l'écho amplifié bien que très lointain de ce qui s'est passé dans le monde des âmes ou des esprits. Telle personne meurt aujourd'hui : c'est parce que son âme avait quitté son corps depuis longtemps déjà ; si un cerf a été pris au piège cette nuit, c'est que les esprits avaient mangé son âme auparavant, ou que celle-ci s'était laissé prendre naguère dans un piège magique. Le Rongao n'agit pas d'après un autre principe lorsqu'au premier jour des semailles il fait des pièges minuscules auprès du *bāk* (case du *lāng Xori*), en demandant aux esprits d'envoyer les âmes des cerfs et des sangliers s'y faire prendre afin que plus tard leurs corps tombent dans les vrais pièges dont on entourera le champ. A cette croyance se rattache aussi une coutume que l'on rencontre chez la plupart des Sedang-Dodrah habitant les montagnes qui séparent le bassin du Poi de celui du haut Blah. Ils taillent dans le bois de petites figurines, *rum*, de la grosseur du gros orteil ; celles-ci représentent les unes une jarre, *uó*, comme ils disent ⁽¹⁾, les autres une grossière figure d'homme ; ils attachent le *rum* de la jarre au dos de la figurine humaine, et fixent cinq ou six de ces objets à un bambou planté soit à l'entrée des champs, soit en pleine forêt. Leur but est d'acheter aux esprits l'âme des sangliers ; ils leur offrent en échange ces figurines qui sont des images, des

(1) Chez les Rongao, Bahnar, Jarai, on dit *drām*.

doubles de jarres, des ombres qui doivent bien suffire au monde des ombres. Plus il y aura de ces objets d'échange, plus Bô Tolum, l'Esprit Albinos et Iá Hotoi (1) céderont de têtes de leur troupeau, et plus par conséquent les pièges et les lancettes rapporteront de gibier.

Suivant les événements futurs qu'ils annoncent, les rêves sont favorables ou défavorables. Pour les songes favorables qui présagent soit une bonne chasse, soit un heureux marché, il ne faut pas les faire connaître : on pourrait en effet tomber sur une personne suspecte, atteinte de quelque souillure morale, *halám*, et par conséquent prise en dégoût, *hagáu*, par les esprits. Comme l'objet que nous communiquons à quelqu'un participe toujours un peu de la condition de celui à qui on s'adresse, les esprits refusant leurs faveurs, *hau*, les meilleurs rêves pourraient ne pas se réaliser. Pour les rêves se rapportant à des événements plus vagues, plus généraux, comme ceux qui annoncent une heureuse année, aucune interdiction n'existe de les divulguer.

Les songes défavorables doivent toujours être tenus cachés ; les publier serait leur donner une chance de plus de se réaliser. Ils deviendraient en effet une malédiction que l'on prononcerait contre soi-même. Comme toutes les malédictions, *hapah*, si personne ne les entend, il n'en est que cela ; si elles sont entendues d'un esprit, celui-ci se hâte d'obtempérer à l'ordre qu'il se croit intimé.

Les *hopu* qui présagent une mort prochaine et qui reposent sur la vision directe de l'âme intéressée dans le séjour des morts, sont presque infailliblement suivis de leur réalisation. Le seul moyen, très aléatoire d'ailleurs, de conjurer le présage, est de faire un vœu, *buán*, ou si le temps presse, de sacrifier immédiatement, *hoũ* (2), un animal dans le but d'inviter tous les bons génies à s'unir pour rappeler l'âme déjà partie au royaume des ombres.

Pour empêcher l'accomplissement des mauvais rêves ordinaires, c'est-à-dire ceux qui présagent une mauvaise chasse, une perte, une maladie ou quelque accident, il suffit de les confier à des objets de leur nature souillés, *halám*, et par le fait même excitant le dégoût des esprits et indignes de leurs faveurs. Ceux que l'on choisit ordinairement sont : 1° la traverse en bois ou en bambou qui forme le seuil de la porte, *konong mang*, que tout le monde enjambe et sur laquelle chacun essuie la boue et les ordures qui souillent ses pieds ; 2° le bois à brûler qui se trouve déjà sur le foyer ; c'est une chose dont personne ne veut plus puisqu'on la brûle ; 3° enfin le cadre du foyer lui-même où tout le monde crache. Chacun de ces objets cause tant d'horreur aux *iáng* que jamais il n'est permis de hacher ou de découper un morceau de viande ou de gibier

(1) Chez les Sedang, ce sont les deux génies préposés à la garde des certs et des sangliers ; c'est à eux qu'on sacrifie après chaque prise ; chez les Rongao c'est aux Drang bului, sortes de petits gnômes habitant les trous profonds.

(2) On dit aussi : *koh ko bräl*, « tuer à la suite de frayeur ».

quelconque sur lui ; ils n'ont droit absolument à rien. Quiconque violerait cette loi attirerait sur lui-même le dégoût qu'ils inspirent et deviendrait *hagǎu*, « maudit ». Donc confier ses pronostics à ces objets est le bon moyen de les empêcher de se réaliser. Aussi quand on a eu un mauvais rêve pendant la nuit, la première chose à faire au réveil, est de prendre un petit morceau de bois quelconque, d'en frapper à petits coups répétés le pas de la porte par exemple, en accompagnant cet acte de la formule suivante ou de toute autre équivalente :

« Txǔ ! ǎǎ hǒp kò : Bôi xit juäl !

« Txǔ ! j'ai rêvé ceci : (ici on raconte son rêve). Que (ce rêve) ne se réalise pas !

Hagǎu rau rok, thoi ǎǎ totuh kǒnong kò !

Qu'il soit maudit, exécré, comme le pas de la porte que je frappe (à vide) !

Kleih neih dang ei ! »

Que tout soit fini par là ! »

On peut aussi prononcer une formule semblable dans la forêt au moment précis où l'on satisfait aux nécessités naturelles. Sa vertu neutralisante n'en est que plus efficace. Plus simplement, il suffit de raconter son rêve au moment où l'on mange le riz ; Iāng Xorri lui enlève aussitôt la vie. On sait en effet que pour les sauvages de l'interland manger le riz est un acte religieux, qu'il est défendu de rire et de parler d'affaires pendant ce temps, sous peine de voir l'esprit du riz les faire manquer.

Malgré leur foi aux songes, les Rongao conviennent toutefois que ce qu'ils présagent n'arrive pas toujours. Pour l'expliquer ils recourent le plus souvent à l'intervention d'un *hagǎu* ou malédiction postérieure dont je viens de parler. Lorsque cette raison ne peut être invoquée, comme lorsqu'il s'agit des visions de l'autre monde, d'aucuns se retranchent derrière la pluralité des âmes ou même la duplicité du *mohol* ordinaire. Si les faits arrivent tels qu'ils ont été prévus, on dit que le songeur a une âme très droite qui ne trompe pas ; s'il en est autrement, on dit que *mohol polâm*, « l'âme a trompé », ou bien encore que la personne sur qui portait le rêve avait plusieurs âmes, et que l'une pouvait très bien être passée dans l'autre monde sans danger pour la vie du corps.

L'essai de clef des songes qui suit, précisera les données générales que je viens d'exposer, et fera mieux comprendre la mentalité moi sur le point qui nous occupe. Auparavant qu'on me permette de rapporter deux contes qui peignent au vif l'idée que les Rongao se font du songe. Comme il arrive souvent dans les contes, on ne donne pas le nom des personnages. Le premier est plus connu à Kon Guǎng ; il serait plutôt halang ; le second au contraire serait plus répandu dans les villages apparentés aux Jaräi.

« Autrefois, par une chaude après midi, un mari et sa femme se trouvaient dans leur chambrette. Le mari fatigué s'endormit ; sa femme resta près de lui à le regarder. Elle aperçut alors une sauterelle, *chǎng ket* (1), qui sortait de son

(1) Sauterelle volante que l'on voit surtout le soir.

oreille : la sauterelle voltigea un peu d'ici de là, puis passa par un trou du plancher et tomba par terre près d'une petite flaque d'eau qu'elle traversa en nageant avec force mouvements. Arrivée de l'autre côté, elle reprit son vol et vint se poser sur la tige d'un arbuste, *hopôï* (1), un peu plus loin ; elle essaya de grimper au sommet, mais le rameau sur lequel elle se trouvait se brisa. Malgré cela elle put parvenir au sommet et y resta quelque temps ; puis elle revint à la maison et rentra dans l'oreille du dormeur. Celui-ci se réveilla presque aussitôt ; puis il se mit à causer avec sa femme et lui dit : « J'ai eu un rêve étrange. Est-ce bon ou mauvais présage, je n'en sais rien. J'ai voyagé à l'étranger au loin et je suis arrivé à un grand fleuve ; n'y trouvant pas de barque, j'ai dû me jeter à la nage et tâcher d'atteindre l'autre rive. Je n'en pouvais plus. Je suis alors monté sur un banyan et me suis assis sur le sommet ». Sa femme lui répliqua : « Tu m'en contes ! Comme si je n'avais pas vu ! Tu n'as traversé que cette flaque d'eau sous la maison, et tu n'es monté que sur ce *hopôï*. Voilà encore le petit rameau que tu viens de briser ! » — « C'est toi qui m'en contes ! Je suis allé très loin ; j'en ai encore les membres raides ». — « C'est trop fort ! J'ai vu ton âme sous la forme d'une sauterelle sortir de ton oreille, faire ce que je t'ai dit, puis rentrer dans ton oreille ; c'est alors que tu t'es réveillé ». — « C'est bien étrange ». On dit que plus tard cet homme devint très riche (2) ».

Dans le second récit, c'est la même idée qui apparaît sous une forme un peu différente.

« Deux frères partirent pour leur champ et s'étendirent dans la case du champ. L'aîné s'endormit, et il rêva qu'il faisait le tour d'une montagne. Son frère vit une araignée sortir de son oreille, faire une fois le tour de la pierre à aiguiser sur l'avancée de la case et rentrer ensuite dans son oreille. Alors l'aîné se réveilla. « J'ai fait un très beau rêve ; j'en suis encore très fatigué ». Son frère lui demanda : « Quel rêve as-tu eu ? » Il répondit : « J'ai rêvé que je faisais le tour d'une montagne. C'était une très grande montagne ; je n'en pouvais plus ». Son frère lui dit : « Tu en contes ! » — « Comment en conteras-je ? »

(1) En annamite *tir bi*, d'après GÉNIBREL ; *pluchea dioscoridis*.

(2) Ce conte a été écrit par Xim. de Kon Gung. Voici à titre documentaire l'original avec traduction interlinéaire.

Hotêm brê kôdri kôdräng oei ah lăm dang hi.
D'abord femme et mari étaient dans leur compartiment pendant la journée.
 Hôi ! dah kô kôdräng kuy jāk kô brai. Kôdri gè oei ah ei iôh răp nhên ah ei.
Alors ! le mari s'endormit de fatigue. Sa femme était là regardant là.
 Gè hlo châng ket loh ing don bẽ ! Xăng ei, châng ket iông pâr potau iă,
Elle vit un châng ket sortir de l'oreille ! Après cela, le châng ket s'envola là un peu,
 potau iă, hloi mut bôluh hōdrih, hloi klich pơ king
là un peu, ensuite il entra dans un trou du plancher, ensuite il tomba sur le bord
 dak tong, oei ah kônám hnhê. Xăng ei, gè glâi mòi !
d'une flaque d'eau, se trouvant sous la maison. Après cela, il nagea d'abord !
 glâi mòi ! dal prang gah tau. Prang ioh ! gè
nagea d'abord ! jusqu'à ce qu'il eût traversé de l'autre côté. Après avoir traversé ! il

Son frère lui dit : « J'ai vu ton âme faire seulement le tour de la pierre à aiguiser ». — « Comment aurais-je pu faire le tour d'une pierre à aiguiser si grande? Elle était surmontée d'un rocher au milieu ». Son frère dit : « Mais je t'ai vu, je viens de le voir ». — « Tu en contes ! ». — « Comment ? j'en conte ! Je l'ai vu !, J'ai vu une araignée sortir de ton oreille, faire le tour de la pierre à aiguiser qui se trouve sur l'avancée ; après cela je l'ai vu rentrer dans ton oreille et tu t'es aussitôt réveillé (1) ».

iông ing meh, oei ah hopôi, chokang tel gè oei tohlah lāk ioh !
partit de là, alla sur un hopôi, la branche sur laquelle il était se brisa !
lông ing meh, hao pơ goi hopôi ti. Oei ah ei ioh ! Xăng ei
Partant de là, il grimpa sur le sommet du hopôi en haut. il resta là! Après cela,
ual pơ hnhè, mut pơ don kơrang ei nao. Xăng ei, kơrang gè
il entra à la maison, entra dans l'oreille du mari de nouveau. Après cela, le mari
phang ! tolang ing kuy ioh ! Gè ei xi rao deh kơri ga : « E ! ăũ kô hopu
phang ! se réveilla de son sommeil ! Il raconta à sa femme : « Hé ! moi j'ai rêvé
pha pha ! Lô lě ? ioi lě ? ăũ dōh .bi lo. ăũ brök
très extraordinairement ! Est-ce bien ? est-ce mal ? je n'en sais rien. Je suis parti
tomoi hongai, truh pơ krong kân, plung bi hlo ; konă ăũ glăi mòi !
à l'étranger loin, arrivé à un grand fleuve, de barque pas vue ; aussi j'ai nagé d'abord!
glăi mòi ! ngi mả prang. Ei boih brai jăt ! Xăng
nagé d'abord ! faisant en sorte de traverser. C'est à cela être très fatigué ! Après
ei, ăũ hao long jori, ăũ rup chokang gè, gè tohlah lāk ! lă tră hlăt,
cela, j'ai grimpé sur un banian, j'ai saisi un rameau, il s'est détaché ! J'ai failli mourir
chông hoai ! ăũ hao truh goi ti ». Kodri gè khan : « Nô
mais j'ai échappé ! J'ai grimpé jusqu'au sommet là haut ». Sa femme dit : « Tu en
ler ! nô glăi dak tong tau i ! Xăng ei, nô hao
contes ! tu as passé à la nage la flaque là bas ! Après cela, tu es grimpé sur ce
hopôi tau di ! Meh bi tel chokang nao tohlah ? » —
hopôi là bas ! Cela n'est-ce pas la trace du rameau qui vient de se briser ? » —
« Nô ler ! ăũ brök hongai, kei kơ ăũ mản brai ! » —
« Tu en contes ! je suis parti loin, puisque je me rappelle avoir été fatigué » ! —
« Dom mang ? ăũ hlo mohol nô giăng châng ket, loh ing don nô, glăi
« Combien de fois ? j'ai vu ton âme devenue châng ket, sortir de ton oreille, nager
dak tong, hao hopôi, xăng ei nhỗ ! mut don nô nao ;
sur la flaque, grimper sur le hopôi, après cela nhỗ ! entrer dans ton oreille de nou-
xăng meh nô rêu ». — « Phă lě ! » Buol khan mơnuih
veau ; après cela tu t'es réveillé ». — « C'est extraordinaire ! » On dit cet homme
meh xăng meh bơdrong.
après cela riche.

(1) Ce conte a été écrit par Got de P. Hơdráp.

Bar ngai brê oh da brê brök pơ jěk kuy ah hapam
Deux personnes les deux frères tous deux allèrent au champ, s'étendirent à la case
jěk. Dă ga kuy, gè hopu đar ngòk. Oh gè hlo
du champ. L'aîné s'endormit, il rêva faire le tour d'une montagne. Son frère vit une
tông pêng loh ing don gè, đar hmu kơling ah hochòk
araignée sortir de l'oreille de lui, faire le tour de la pierre à aiguiser sur l'avancée

CLEF DES SONGES

Remarquons d'abord que cette clef n'a aucune prétention ; elle se borne à l'interprétation de quelques songes, de ceux qui se présentent ordinairement et dont tout le monde connaît la signification. Comme le pronostic qu'ils portent avec eux dépend surtout des circonstances où ils se produisent, je les rattacherai aux principaux événements de l'existence du Rongao, c'est-à-dire : 1° à la culture du riz ; 2° au commerce ; 3° à la pêche ou à la chasse ; 4° à la construction d'un nouveau village ou d'une nouvelle maison ; 5° à la guerre ; 6° aux maladies ou à la mort ; 7° au mariage.

I. — RÊVES AYANT TRAIT A LA CULTURE DU RIZ

Soit lorsqu'on commence à défricher un champ nouveau, soit aux premiers jours des semailles, il est de mauvais augure de voir en songe une vieille tombe *kiäk xō*, *tonăp kiäk* ; c'est signe que le feu ne brûlera pas l'abatis, ou qu'une partie du terrain déboisé restera en friche, *ruh*, faute de temps pour en piocher l'herbe. Les vieilles tombes étant entourées de grands arbres sont toujours un symbole d'humidité ; dans le cas présent, elles présagent des pluies ou une année humide.

Voir un fleuve qui déborde est un bon signe : la moisson sera abondante, on ne saura où loger le riz. Rêver d'un étang présage un grenier bien rempli. Voir

môi leih : xăng ei ual, hlo nhöp ! mut pơ don, meh gè rêu.
une fois ; après cela elle revint, il vit nhöp ! entrer dans l'oreille, alors il se réveilla.
 « Ei boih äü hopu lêm jät ; äü boih brai jät ». Dah oh gè hoing :
 « *Cela être moi avoir rêvé très beau ; moi être très fatigué* ». Or son frère demanda :
 « Hopu nê ? » Gè khan : « Äü hopu dăr ngök ! Ei boih
 « *Qu'as-tu rêvé ?* » Il dit : « *J'ai rêvé faire le tour d'une montagne ! Cela être une*
ngök kân jät ! Bi khī iao dăr ! » Oh gè khan :
montagne très grosse ! Je ne pouvais plus faire le tour ! » Son frère dit :
 « Blăr ! » — « Euli lõ blăr ? » Oh gè khan : « Äü hlo
 « *Tu en contes !* » — « *Comment pourrais-je inventer ?* » Son frère dit : « *J'ai vu*
mohol nô dăr ah hmu koting d'êk ! » — « Euli lõ
ton âme faire le tour de la pierre à aiguiser seulement ! — « *Comment aurais-je pu*
dăr hmu koting kân keng hmu gūk ah nei ? » Oh gè khan :
tourner autour d'une pierre à aiguiser très grosse un rocher au milieu ? » Son frère dit :
 « Dom mang ! äü hlo meh lë ! äü hlo kô i ! » — « Nô blăr ! » —
 « *Combien de fois ! j'ai vu cela quoi ! je l'ai vu tout à l'heure !* » — « *Tu en contes !* » —
 « Dom mang äü blăr ! Äü hlo, äü hlo lóng pêng loh ing don nô,
 « *Combien de fois j'en conte ! Je l'ai vu, j'ai vu une araignée sortir de ton oreille,*
dăr hmu koting ah hochök ; xăng ei hlo gè nhöp !
faire le tour de la pierre à aiguiser sur l'avancée ; après cela j'ai vu elle nhöp !
mut pơ don nô, meh nô rêu ! »
entrer dans l'oreille de toi, alors tu l'es réveillé ! »

l'eau très basse dans un ruisseau ou une mare est au contraire signe d'une maigre récolte. Rêver qu'on construit un barrage dans un ruisseau est un bon signe, si on parvient à l'établir et à retenir l'eau ; si au contraire celle-ci trouve toujours un passage pour s'échapper, c'est signe de famine.

Rêver de cailloux ou de gravier signifie que le riz sera lourd et que les épis ne seront pas vides (1). Rêver d'un rocher fétiche, indique que l'*ai* est parvenu jusqu'aux esprits et qu'on a ceux-ci pour soi : donc, bon augure.

Rêver d'un banyan est un bon présage ; les étrangers viendront acheter du riz aussi nombreux que les oiseaux qui viennent manger les fruits de cet arbre. Si on brise un rameau de l'arbre, c'est signe qu'on pourra vendre suffisamment de riz pour se procurer un buffle et le manger.

Rêver qu'on reçoit un manche de piochette est signe d'abondance ; c'est toujours ce que les esprits livrent quand ils favorisent quelqu'un du don du riz.

Rêver de déjections humaines est un très mauvais présage ; comme il a été dit plus haut, les esprits vous tournent le dos (2).

Rêver qu'on mange un bœuf ou un cochon signifie qu'on mourra avant que la récolte soit terminée ; cette signification sera expliquée plus loin.

Rêver d'eau trouble présage ou une maladie ou un malheur pendant qu'on fera le champ ; les étrangers viendront vous mettre à l'amende par exemple. Rêver d'eau boueuse, *dak tráp*, est signe qu'on mourra cette année-là. Rêver d'eau couverte d'une couche ferrugineuse, *dak breng*, couleur de sang, présage une male-mort prochaine dans la famille.

Rêver qu'on vient voler votre riz est un présage de famine ; cela indique que l'esprit du riz, *Iāng Xori*, vous a quittés pour se fixer ailleurs.

Au moment de défricher, rêver qu'on porte à deux le cadavre d'un singe est de mauvais augure ; c'est signe qu'un des travailleurs sera écrasé par un arbre, et qu'on le rapportera à la maison comme le singe qu'on a vu (3).

Les rêves qui portent présage de mort font abandonner les cultures ; pour les autres on essaye de les neutraliser.

II. — RÊVES AYANT TRAIT AU COMMERCE

Lorsqu'on veut aller échanger un objet, réclamer une dette ou mettre quelqu'un à l'amende :

Rêver d'une gourde d'eau signifie qu'on aura des jarres, la gourde étant la forme de l'âme séparée de la jarre.

(1) Cf. *B. E. F. E-O.*, IX (1909), *Rites agraires des Rongao*, p. 515.

(2) Cf. ci-dessus p. 518.

(3) A ce propos, on me cite le fait d'un nommé Uap du village de Dak lō. Le premier jour du défrichement un de ses enfants eut le rêve qui vient d'être décrit. Le père en rit et continua son abatis malgré les remontrances de ses proches ; deux jours après, un arbre lui écrasait la poitrine.

Rêver qu'on cueille des feuilles dans la forêt pour assaisonner son riz annonce des couvertures et des toiles, l'âme de celles-ci ayant la forme de feuilles.

Rêver qu'on pêche ou même simplement qu'on voit une tortue d'eau ou une tortue de terre est comme si déjà on possédait un jeu de *gong* ou un jeu de *ching* suivant le cas, car on a vu l'âme de ces jeux.

Rêver qu'on cueille une courge, *bi dao*, prouve qu'on ramènera des marmites : on a vu en effet plus haut que c'est là leur symbole.

Rêver qu'on pêche à la ligne et qu'on prend un *ropông* ⁽¹⁾ signifie qu'on ramènera un buffle à la maison ; un autre gros poisson indique qu'on ramènera seulement un bœuf.

Rêver qu'on jette l'épervier et qu'on ramène du poisson est signe qu'on ramènera quelques marchandises, mais qu'on aura en même temps des pertes ; car le filet de l'épervier se déchire un peu à chaque coup.

Quand on rêve qu'on jette l'épervier, si celui-ci se déploie bien, on ne fera pas de dettes ; s'il se déploie mal, ou surtout s'il vient à s'embarrasser dans les racines de façon à ce qu'on ne puisse plus le retirer, c'est signe qu'on fera des dettes.

Rêver qu'on donne une poule à nourrir est signe qu'on obtiendra un esclave ; s'il y en a deux ou trois, ceux-ci seront nombreux. La poule en effet étant l'oiseau de basse-cour qu'on nourrit de grains, symbolise les serviteurs qu'on nourrit chez soi.

Rêver qu'on remonte un fleuve en barque signifie qu'on fera de bonnes affaires ; l'*ai* du vendeur sera plus fort que celui de l'acheteur.

Rêver qu'on fait naufrage présage une opération désastreuse ; la signification est claire.

Rêver qu'on descend le courant est signe qu'on n'obtiendra rien ; l'*ai* d'autrui sera plus fort que le nôtre.

Quand on va réclamer une dette, rêver qu'on descend le fleuve en barque est au contraire signe qu'on sera payé sans difficulté ; si on remonte le fleuve, c'est qu'on aura de la peine à recouvrer ses créances.

Rêver qu'on va dans la forêt pour satisfaire un besoin naturel et qu'on en revient le bout du langouti souillé, c'est la marque non équivoque qu'on sera malheureux dans les affaires, et même qu'on laissera des dettes à ses enfants.

Quand on assiste en rêve à un concours de joueurs de *gong*, on aura l'avantage, si ce sont les instrumentistes de son village qui ont la victoire ; si le contraire arrive, on aura le dessous.

Entendre frapper du *gong* en songe signifie que le village auquel on appartient sera mis à l'amende, et que celle-ci sera considérable ; si on aide à frapper du *gong* c'est qu'on sera avec ceux qui imposeront l'amende et qu'on aura sa petite part de l'aubaine ; sinon, on devra la payer soi-même. Ce pronostic

(1) En annamite, *cà vông*.

se fonde sur ce que l'usage est de frapper les pièces d'un jeu de gong qu'on achète afin d'en vérifier le son.

III. — RÊVES AYANT TRAIT A LA PÊCHE OU A LA CHASSE

Que l'on s'apprête à chasser au fusil, à lancer ses chiens ou à tendre des pièges, c'est un signe favorable de rêver qu'on cueille des feuilles dans la forêt et qu'on en rapporte une pleine hotte à la maison. Le présage est le même si on rêve qu'on arrache des ignames ou des taros.

Rêver qu'on prend le cochon d'un voisin signifie qu'on prendra bientôt un sanglier du troupeau que nourrissent les esprits de la chasse.

Rêver qu'on prend un cochon de la maison est signe qu'on mourra d'accident à la chasse : on vous transportera au village comme on transporte le gibier.

Rêver qu'on prend un petit goret indique qu'on aura un gros sanglier, tandis que si on prend une grosse bête, c'est signe que le sanglier sera tout petit (1).

Rêver qu'on tire un cercueil de la forêt (2) est un signe favorable ; si le cercueil est gros, le gibier sera petit et réciproquement.

Même présage quand on rêve qu'on enterre quelqu'un ; si le mort est un enfant, la bête sera de bonne taille ; ce sera le contraire si le défunt était d'âge mûr.

Rêver qu'on réclame une dette et qu'on réussit à se faire payer est bon signe : rêver qu'au contraire on nous réclame une dette à nous même est signe d'un prochain accident grave.

Rêver qu'on transporte un tambour est un excellent présage ; c'est signe qu'on aura un cerf, parce que les tambours sont recouverts de la peau de cet animal.

Rêver qu'on dépouille un buffle ou un bœuf est signe qu'on aura un grand cerf, cet animal étant le buffle ou le bœuf des esprits.

Rêver qu'on transporte une hotte de tabac est également signe que le gibier sera de conséquence.

Quand on chasse à l'arbalète les oiseaux, les écureuils ou les rats palmistes, rêver qu'on reçoit une pincée de tabac ou une chique de pulpe de bambou nicotinée, *nhik*, présage un petit oiseau ou un écureuil, autrement dit un animal dont on ne fera qu'une bouchée. S'il s'agit de quantités plus considérables, qu'on reçoive par exemple un chapelet de *nhik*, une poignée ou un tube

(1) Comparer cette croyance avec la formule du *xoi* qui suit chaque bonne chasse ; on y doit toujours dire que la bête prise était énorme, et on en demande une toute petite. Le monde des esprits est, on le sait, au rebours du nôtre.

(2) Les cercueils consistant en troncs d'arbres simplement creusés, on doit les tirer de la forêt à force de bras.

de tabac ⁽¹⁾, c'est l'annonce d'un animal un peu plus gros, comme le coq de bruyère, le faisan, le paon, le pangolin ou le porc-épic.

Entendre pleurer sur un mort est toujours de bon augure ; c'est signe qu'on aura bientôt à pousser le *hodruh*. cri qui célèbre la mort d'un animal d'assez forte taille, comme le chevreuil au moins. Le *hodruh* qui est plutôt en lui-même un cri de victoire, est considéré par les esprits comme le gémissement que l'on pousse en l'honneur d'un mort ; si on l'omettait jamais, ceux-ci ne donneraient plus rien. Dans les défrichements, quand on abat les grands arbres, on pousse également ce cri pour pleurer leur mort, afin que les âmes qui les habitent ne nuisent pas au bûcheron. Les esprits des animaux comme ceux des arbres, entendant ce cri, s'aperçoivent qu'ils sont bien morts et s'en vont.

Rêver qu'on aperçoit soit un *khan*, couverture blanche ou foncée dont le Moï s'enveloppe, soit une jarre, est un heureux présage : c'est comme si l'on voyait la peau ou le corps d'un cerf. Si le *khan* qu'on voit en rêve est déchiré, on aura bien une bête, mais le tigre y goûtera avant le chasseur ; c'est ce que présage la déchirure.

Rêver d'un régime de bananes est de bon augure ; si les bananes sont vertes, on mangera du gibier frais ; si elles sont mûres, c'est signe qu'on ne découvrira la bête que lorsqu'elle sera fortement faisandée, pour ne pas dire plus.

Quand on se prépare à faire des pièges, rêver qu'on reçoit un manche de hache, *blông chông*, et qu'on en frappe quelqu'un, signifie qu'on prendra un sanglier. Le manche recourbé de la hache ressemble en effet assez au ressort fortement arqué du piège à lance, *dăk*.

Rêver qu'on reçoit un morceau de bambou à lancettes est signe que celles qu'on taille ne seront pas inutiles et que le gibier viendra s'y embrocher.

Rêver d'eau et de pluie ce jour-là symbolise la raideur des membres glacés c'est signe que les pièges resteront froidement tendus sans rien prendre ; cela signifie aussi une douce fraîcheur ; les blessures que ces pièges feront au gibier ne seront pas mortelles et celui-ci s'en tirera toujours.

Rêver qu'on veille un mort, *bojôk kiăk*, est ordinairement favorable ; ce peut être aussi un présage équivoque : il y aura certainement du gibier, mais ou bien celui-ci restera mort sur le coup, ou bien il se réveillera après une faiblesse passagère et s'enfuira. Il arrive assez souvent en effet que ceux qu'on pleure se réveillent et reviennent à la vie.

Voir une jeune fille en songe est un présage franchement défavorable, surtout pendant le temps où l'on veille sur les champs. C'est signe que le gardien sera distrait quand entrera le sanglier et que celui-ci pourra ravager le riz à son aise et rentrer paisiblement à la forêt. Rien ne distrait en effet autant que la vue d'une jeune fille. On prétend que chaque fois que les veilleurs des champs ont ce rêve, ils sont certains d'avance que le sanglier est venu ; c'est,

(1) L'habitude est de conserver le tabac dans des tubes de bambou femelle.

dit-on, l'esprit pasteur de ces animaux qui est venu les distraire, afin que leur sommeil soit profond et qu'ils laissent le troupeau brouter en paix.

Avoir un rêve lubrique lorsque l'on se prépare soit à chasser, soit à tendre des pièges, soit à aller à la pêche ou à commercer, est la plus mauvaise aventure qui puisse arriver. C'est signe que l'âme est souillée, *halâm holû* ou *cholâm cholók*. Les esprits complices objets du rêve, iront accuser le coupable auprès des esprits protecteurs de la chasse, de la pêche ou du commerce; ceux-ci seront dégoûtés, *hau*, et le rêveur aura la guigne, *hagău* (1).

Pour la pêche, les rêves favorables sont : aller cueillir quelques feuilles dans la forêt, recevoir des pincées de tabac, du *nhik*, déterrer des patates; si les objets sont petits, on n'aura que du menu fretin : si la quantité est un peu plus forte, on aura de gros poissons.

IV. — RÊVES AYANT RAPPORT A LA CONSTRUCTION D'UN NOUVEAU VILLAGE OU D'UNE NOUVELLE MAISON.

Quand on a décidé de changer l'emplacement d'un village, on va toujours débroussailler l'endroit choisi avant de s'y transporter. La nuit qui suit ce travail, apercevoir un étang est signe de grande fraîcheur, c'est-à-dire de santé prospère.

Apercevoir du feu est un mauvais présage, signe de fièvre ou de male-mort; si on a devant soi un feu violent qui dévore les hautes herbes, c'est signe qu'une épidémie décimera le village.

Rêver d'ennemis qui nous font prisonniers est signe de mort; les esprits s'empareront de nous.

Rêver qu'on fait un prisonnier est présage de maladie; on aura bien à combattre contre les esprits, mais on sera vainqueur et on se relèvera.

Rêver d'une pierre ou de fer indique que la maison ou le village sera solide comme ces objets, et qu'on y vivra longtemps.

Rêver d'un banyan, *long jori*, est signe de prospérité; les étrangers se rendront à la maison ou au village aussi nombreux que les oiseaux vont sur cet arbre pour en manger les fruits.

Rêver d'eau trouble, d'eau ferrugineuse, d'eau boueuse, de filets d'eau, présage la maladie ou la mort, ainsi qu'on l'a déjà vu à propos des semailles.

Voir une eau peu profonde présage ou la ruine ou la dispersion prochaine de la maison ou du village.

(1) Ce pronostic est à rapprocher de l'interdiction d'avoir aucun commerce avec les femmes tant qu'on n'a pas fermé le cercle composé de pièges et d'abatis qui doit entourer le champ (cf. *B. E. F. E.-O. loc. cit.*).

Voir un tombeau abandonné, symbole de désolation, signifie que le village ou la maison n'ont pas grand avenir et que bientôt les arbres repousseront sur leur emplacement.

Voir un buffle blanc indique que l'endroit choisi est le séjour d'un de ces terribles esprits inférieurs appelés *kiäk tonoih*, âmes errantes dont l'unique occupation est de tourmenter les vivants.

Rêver d'un essaim d'abeilles qui nous poursuit et nous pique fait prévoir que les étrangers viendront nous attaquer dans le nouveau village ou la nouvelle maison.

La nuit qui suit immédiatement la décision de changer l'emplacement du village, rêver qu'on cherche des matériaux pour un abri provisoire, *hodrũ* ⁽¹⁾, pour soi ou pour un voisin, est signe qu'un décès se produira à brève échéance dans la famille ou dans le voisinage, suivant le cas.

V. — RÊVES AYANT RAPPORT AUX EXPÉDITIONS GUERRIÈRES

Avant de s'engager dans n'importe quelle expédition, on a toujours recours à l'augure des oiseaux ; mais l'espoir de la victoire sera fortifié si par exemple, on rêve qu'on prend un singe, une poule, ou une perruche : cela signifie en effet qu'on fera un prisonnier.

Rêver qu'on voit un étranger prendre le singe, la poule ou le perroquet, indique au contraire qu'on sera fait prisonnier.

Voir deux hommes portant un sanglier, c'est voir l'âme d'un homme enmenée par les esprits ; c'est donc mauvais présage.

Rêver d'un essaim d'abeilles qui fond sur nous indique qu'on tombera dans une embuscade de l'ennemi.

VI. — RÊVES AYANT TRAIT AUX MALADIES OU A LA MORT

Entendre en rêve *trôm* ou *hongõi*, c'est-à-dire les chants joyeux des jours consacrés à boire, est signe de mort ; chez les âmes habitant le monde à rebours des ombres, les lamentations lugubres, *hmoi*, des pleureurs sont les chants de joie, tandis que les *trôm* et les *hongõi* sont les lamentations lugubres.

Toujours d'après le principe du monde à rebours, rêver qu'on frappe des gongs autour d'un poteau fleuri auquel est attachée une bête devant faire les frais d'un festin, est également mauvais signe ; c'est le présage qu'on frappera bientôt du gong autour d'un cercueil. Si la bête attachée au poteau est une chèvre ou un buffle, la personne que l'on pleurera sera une notabilité du village ; s'il s'agit seulement d'un bœuf, le deuil sera moins cruel.

(1) On appelle ainsi les abris que l'on construit dans les nouveaux emplacements pour y habiter pendant qu'on bâtit les maisons.

Rêver qu'on tue un cochon, indique que bientôt on enterrera un de ses propres enfants. Ce rêve explique pourquoi, au moment de la chasse, la vue d'un mort présage un sanglier. Si en effet dans le monde à rebours des esprits inférieurs, l'âme de nos enfants fait figure d'un de ces animaux, réciproquement l'âme des vrais cochons prend figure humaine.

Rêver qu'on se livre à la pêche appelée *kru*, qui consiste à barrer un bras de rivière et à en empoisonner les eaux à l'aide de certains fruits ou de certaines racines, est un mauvais présage. Le menu fretin qu'on ramasse symbolise les copeaux d'un cercueil que dans quelques jours on va être obligé de creuser.

Rêver que tout le village à la fois va *kru* est plus mauvais encore; par là, comme par le feu qui dévore les hautes herbes, c'est une épidémie qui est annoncée: les esprits iront à la pêche dans le village et toutes les maisons paieront tribut.

Rendre visite en rêve à ses parents morts est mauvais si on se plaît chez eux et qu'on y reste; c'est signe que l'âme a quitté le corps; on succombera donc à la prochaine maladie. Si on ne s'y plaît pas, le rêve ne tire pas à conséquence.

Rêver qu'en se promenant dans la forêt, on rencontre une jeune fille qui plaît et qu'on la suit, signifie que l'âme a déjà trouvé un parti dans l'autre monde. Quand le mariage sera consolidé par la naissance d'un premier enfant, on mourra. Si on dit à la jeune fille: « Aujourd'hui je suis occupé, reviens une autre fois », on ne mourra qu'à la seconde maladie. Si la jeune fille ne plaît pas, c'est signe qu'on a encore de longs jours à couler sur cette terre (1).

(1) Voici deux récits qui montrent la réalisation des pronostics tirés de ce genre de rêve. Je les donne tels qu'ils m'ont été rapportés.

Un individu de Hamong-Kotol appelé Bui eut un jour en rêve la visite de deux jeunes filles d'une beauté très ordinaire. Todam lāng In les conduisait. Bui leur offrit une jarre de vin et une poule suivant les habitudes du pays. Les deux jeunes filles lui firent alors entendre un jeu de *gong* (an., *bộ chiêng*), et un jeu de *ching* (an., *bộ đờng la*), qui jouaient tout seuls. « Quel joli son, n'est-ce pas? lui dirent-elles. Eh bien! si tu voulais de nous pour femmes, tu les entendrai toujours! » — « C'est vrai, leur répondit notre homme, mais ma femme n'est pas morte malheureusement. Puis ce n'est pas tout d'entendre une belle musique, il faut encore vivre. Pouvez-vous au moins tisser le coton? » Chacune prit aussitôt une graine de coton, souffla dessus, l'applatit violemment entre ses deux mains, et il en sortit aussitôt deux couvertures d'étoffe blanche de plus de quatre empan de largeur. Ce fut leur réponse. Bui était émerveillé mais il se rappela à temps sa première épouse, heureusement pour lui.

Le nommé Biong du même village fut moins bien inspiré. A lui apparurent quatre fées toutes resplendissantes; deux se dirent fées du lāng-Bluh, et deux fées du lāng-Kuāl (Le lāng-Bluh et le lāng-Kuāl sont deux rapides du Pơ-kô (haut Se-San) en aval de Hamong-Kotol; les rapides sont presque toujours considérés comme le séjour d'esprits; de là le nom de lāng qui leur est donné). De même que Bui, Biong les reçut très bien. Les fées du lāng-Bluh s'offrirent les premières. « Je veux bien, leur dit Biong, mais pourriez-vous me faire une couverture de ce coton? » — « Evidemment, répondirent-elles, mais nous n'avons ici ni égreneur, ni cardeur, ni rouet, ni dévidoir, ni métier. — « Nous n'avons pas besoin de tout cela! » dirent les fées du lāng-Kuāl; et, prenant une graine de coton, elles se contentèrent de l'applatir. Biong se donna aussitôt à ces dernières et accepta d'elles un rendez-vous dans six nuits. A son réveil il raconta son rêve; et sept jours après il mourait subitement.

Rêver qu'on descend le fleuve sur une barque neuve, indique que le corps est encore en pleine vigueur. Descendre le fleuve sur une vieille barque est plutôt mauvais ; l'augure signifie qu'on n'a plus de force, et qu'on arrivera vite au terme du voyage, comme lorsqu'on suit le courant. Remonter le fleuve dans les mêmes conditions est moins défavorable ; cela présage une longue maladie qui toutefois ne sera pas mortelle.

Voir un jeune homme ou une jeune fille la tête entourée d'un morceau d'andrinople rouge, est très redouté ; c'est signe que le *toriang* de la male-mort a pénétré dans le logis ; quelqu'un mourra bientôt d'accident.

Même présage quand on voit apparaître Bia Arā Boxah, la déesse qui prend pour époux tous les hommes qui périssent de mort violente et les abandonne après cinq nuits. Celle-ci se présente généralement sous la forme d'une femme nue ; elle vient séduire ses amants, dit-on.

Il faut en dire autant pour les femmes enceintes qui voient apparaître un homme nu ; c'est Todam lāng In, qui joue pour les femmes le rôle de Bia Arā Boxah par rapport aux hommes. La visionnaire ne survivra pas à ses couches.

Entendre en rêve aboyer un chien est un présage très funeste : ce qu'on a entendu c'est l'aboiement du *chó arā*, le chien limier des esprits inférieurs qui est venu chasser l'âme du songeur.

Rêver qu'on se casse une dent signifie qu'un membre de la famille, la femme ou un enfant, mourra sous peu.

Rêver qu'on mange des aubergines, de la canne à sucre, des bananes mûres, est signe qu'on va être enrhumé (1).

Rêver qu'on mange des fruits du *roiau* (2) ou des mangues vertes, indique qu'on va avoir une fluxion de poitrine.

Rêver qu'on va cueillir des concombres *pia* (3), signifie qu'on va être atteint de la gale, autrement dit, qu'on aura la peau toute tachetée comme celle de ce fruit.

VII. — RÊVES AYANT TRAIT AU MARIAGE

Rêver que l'un des conjoints entre en fureur indique que son compagnon mourra bientôt. Ceci est conforme à ce qui a été dit précédemment du *pūn* et du *daih ang*. C'est signe en effet que l'âme de l'un ne supporte personne près d'elle.

Rêver de *jeih*, « glu », est également un mauvais présage ; cela indique que les époux seront toujours englués entre eux et qu'ils se débattront comme les oiseaux pris au piège, autrement dit, qu'ils ne s'entendront pas et finiront par se séparer.

(1) Cf. *Mélanges Japonais*, n° 15. *Dictions japonais*. G. CESSÉLIN, p. 540.

(2) Fruits très acides ressemblant assez à de petits raisins.

(3) Annamite, *dua nróc*.

Rêver de feu est également signe de mésintelligence entre les deux époux, tandis que rêver d'eau est un présage de douce fraîcheur, de paix et de bonne entente.

Rêver qu'on reçoit quelque cadeau, du tabac, des feuilles ou des fruits, est signe de richesse et de prospérité ; on pourra ne pas s'entendre et même se séparer, les affaires n'en iront pas plus mal pour cela.

Les autres rêves favorables sont les rêves déjà indiqués, d'eau profonde, de pierre, etc. Les mauvais présages sont donnés par les songes ayant trait à la boue, à l'eau trouble, à l'eau couverte d'une couche ferrugineuse, à un ruisseau à moitié desséché, etc.

Rêver qu'on se voit nu signifie que sous peu on commettra l'adultère ou la fornication, et qu'il y aura des suites, *prei*. Si l'on aperçoit une autre personne en cet état, c'est signe qu'elle se conduit mal ⁽¹⁾.

(1) Dans certains villages sedang-halang où les habitudes de la jeunesse sont assez libres, les jeunes gens sortent ordinairement la nuit de leur maison commune, vont à la recherche d'une jeune fille, et même au vu et su de ses parents, l'amènent dans leur salla et lui font partager leur natte. Au premier chant du coq, ils la reconduisent chez elle. Comme je manifestais mon étonnement de cette coutume devant les notables d'un de ces villages : « Rassurez-vous, me dirent-ils, il n'y a pas de danger que les enfants s'amuse, car ils savent qu'ils ne peuvent le faire sans que nous voyions les coupables en rêve. C'est tellement certain que lorsque nous les accusons à la suite d'un songe, ils paient l'amende sans discuter ». Evidemment !

LE PROTECTORAT GÉNÉRAL D'ANNAM

SOUS LES T'ANG (I)

ESSAI DE GEOGRAPHIE HISTORIQUE

Par M. H. MASPERO,

Pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

La géographie historique ancienne de l'empire d'Annam est à peu près inconnue. Les historiens annamites ne s'en sont jamais souciés et n'ont que rarement pris note des changements survenus dans la nomenclature et dans la situation des districts. Or les modifications incessantes que subissent les noms des circonscriptions administratives en Extrême-Orient rendent indispensable leur enregistrement scrupuleux. Les Chinois n'ont pas manqué de le faire, et c'est pourquoi la géographie de leur pays est dans son ensemble connue exactement depuis l'ère chrétienne et même pour les derniers siècles qui la précèdent. Mais dans toutes les régions où ce travail pour quelque raison n'a pu être exécuté ou a dû être interrompu, qu'elles fassent partie intégrante de l'empire chinois actuel, comme le sud et l'ouest du Yun-nan, ou qu'il s'agisse de pays vassaux comme le Turkestan chinois, ou de pays devenus indépendants comme l'Annam, l'identification des noms de lieux anciens est extrêmement difficile.

Au Tonkin, les seules bases solides de la géographie historique sont la réorganisation des circonscriptions territoriales par les Chinois après la conquête du début du XV^e siècle, et peut-être plus encore le remaniement qui suivit presque immédiatement leur expulsion, et qui est exactement connu par le *Du địa chí* de Nguyễn Trãi 阮鵬, composé en 1435, la plus ancienne géographie de l'empire d'Annam composée par un Annamite qui ait été conservée. A partir de cette époque, toutes les modifications ont été notées soigneusement, et les résultats de ce travail ont été conservés. Bien que les dates exactes manquent encore un peu trop souvent, on peut dire que la géographie historique de la dynastie Lê, et à plus forte raison de la dynastie Nguyễn, est bien établie. Encore faut-il remarquer que les modifications apportées aux limites des huyện, des phủ et même des provinces ne sont que bien rarement connues avant le XIX^e siècle, et il y a très peu de chefs-lieux dont on sache l'emplacement antérieurement au XVII^e siècle. Ce n'est pas à dire que la géographie historique du Tonkin commence avec le XV^e siècle. Les divisions établies par les Ming avaient remplacé

celles de la fin des Trăn, que les Hồ n'avaient pas eu le temps de transformer, et dont les noms ont été conservés. Mais on ne trouve plus de tableau d'ensemble comme le *Dư địa chí*, et il y a déjà bien des lacunes. Elles vont se multipliant à mesure que l'on recule dans le temps. Au début des Trăn il n'y a plus qu'un nombre restreint de noms de lieux dont la localisation soit parfaitement sûre, soit qu'ils n'aient pas été modifiés pendant toute la durée de la dynastie, soit que les changements aient été, par extraordinaire, notés par les historiens. Sous les Lý, les noms des vingt-quatre cercles, *lộ* 路, dont se composait l'empire, ne sont même pas tous connus, et ceux qui le sont ne peuvent pas tous être identifiés avec certitude ; quant aux phò, châu ou huyện, c'est à peine si quelques noms ont survécu. Avant cette dynastie il n'y a guère que Cồ-loa, Hoa-lư et Thăng-long dont l'emplacement soit connu grâce à la tradition, et peut-être aussi trois ou quatre provinces, Diên-châu, Ai-châu, Cửu-chân, Phong-châu.

Quand les historiens annamites commencèrent à annoter leurs Annales, au XVII^e siècle, dans le *Đại-việt sử kí toàn thư*, et surtout sous Trư-dức en composant le *Việt sử thông giám cương mục*, ils furent frappés de cette pénurie de renseignements géographiques et cherchèrent à y suppléer par tous les moyens possibles. Grâce aux inscriptions, aux traditions locales et surtout à la persistance de temples funéraires commémoratifs et de noms de villages, etc., ils réussirent à identifier un certain nombre de localités : c'est ainsi qu'ils retrouvèrent plusieurs des chefs-lieux des douze sừ-quản 使君, par exemple. Les auteurs du *Cương mục* utilisèrent aussi certains ouvrages chinois, mais leur choix ne fut pas toujours très judicieux : et les opinions du *Tou che fang qu kí yao* 讀史方輿記要 et du *Ta-ts'ing yi t'ong tche* 大清一統志, deux livres modernes publiés l'un en 1667, l'autre en 1764, furent trop souvent adoptées sans contrôle, surtout pour la période de la domination chinoise, tandis que des livres de première importance leur restaient inconnus. Mais le principal défaut des notes géographiques du *Cương mục* est le manque d'ensemble des recherches. Les auteurs ont tâché d'identifier les noms à mesure qu'ils se présentaient dans le récit, parfois sans confronter les résultats des recherches nouvelles avec ceux des recherches antérieures, de sorte que certaines localisations ne concordent pas entre elles et que l'ensemble est plutôt incohérent. Ils avaient cependant occasion de faire ce travail d'ensemble, puisqu'ils ont extrait du *Heou Han chou* et du *Sin T'ang chou* les listes des circonscriptions du Tonkin sous ces deux dynasties ; mais ils n'en ont pas profité. Le seul tableau général de la géographie administrative de l'Annam du *Cương mục* est celui du début des Lê.

Les livres géographiques n'offrent pas plus de renseignements. Sans prétendre à faire une bibliographie géographique de l'Annam, je donnerai ici sur les principaux ouvrages de cette catégorie, dans leurs rapports avec la géographie historique, quelques notices que la rareté des livres annamites rend indispensables.

Le plus ancien texte géographique écrit par un Annamite qui ait subsisté, est le premier chapitre de l'*An-nam chí lược* 安南志畧 (1333), qui donne une

liste très abrégée des divisions administratives, des montagnes et des fleuves célèbres, des lieux archéologiques les plus importants. Il faut y ajouter la fin du chapitre quinzisième, sur les productions du pays. Le tout est malheureusement très court, mais sa date ancienne lui donne un intérêt particulier. Ce livre qui fut publié en Chine ne paraît pas avoir été jamais connu des Annamites (1).

Une centaine d'années plus tard, en 1435, parut le premier livre exclusivement géographique écrit par un Annamite. Le *Dư địa chí* 輿地志 (2), qui est extrêmement bref (en tout 33 pages), fut composé par Nguyễn Trãi, un des mandarins les plus illustres du XV^e siècle, avec l'aide de ses contemporains et amis Nguyễn-thiên-Túng 阮天縱 (docteur en 1429), Nguyễn-thiên-Tích 阮天錫 (docteur en 1431) et Lý-tử-Tân 李子晉 (docteur en 1400). C'est une dissertation littéraire sur le modèle et dans le style du célèbre chapitre *Yu kong* 禹貢 (Tribut de Yu) du *Chou king*. Chaque province y est caractérisée en deux ou trois phrases, donnant les noms de sa montagne ou de son fleuve le plus important, la couleur et la qualité du terrain, et les produits de l'impôt. Par bonheur, à ce petit discours insignifiant (l'ouvrage est présenté comme un discours prononcé devant l'empereur Thái-tổ 太祖), l'auteur et ses collaborateurs ont ajouté, sous forme de commentaire, de notes et de compléments, quelques détails précis, bien que trop peu nombreux, la liste des phủ et huyện de chaque province avec le nombre des communes de chacun d'eux, et de-ci de-là quelques notes sur les noms anciens d'une province, ou quelques légendes de génies célèbres ; le résumé de la géographie historique de l'Annam en deux pages placé en tête, n'est guère qu'une série de listes de noms et n'a pas d'intérêt. En somme cet ouvrage, très intéressant pour la géographie administrative du Tonkin dans les premières années des Lê, ne peut en rien être utile pour celle d'une époque plus ancienne.

Entre le XV^e siècle et le règne de Gia-long, pendant toute la dynastie des Lê, il ne fut composé que peu de livres géographiques. Le principal ouvrage qui soit parvenu jusqu'à nous est le *Toàn tập thiên nam tứ trí lộ đồ thư* 纂集天南四至路圖書, recueil d'itinéraires qui paraît dater de la fin du XVII^e ou des débuts du XVIII^e siècle (3) : Hanoi au Champa, Hanoi à K'in-tcheou ou

(1) Sur cet ouvrage, qui a été traduit par SAINSON sous le titre de *Mémoires sur l'Annam* (1896), voir CADIÈRE et PELLICOT, *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*, B. E. F. E.-O., IV (1904), n^o 55.

(2) Il forme le 6^e chapitre de la collection des œuvres complètes de Nguyễn Trãi, le *Ức-trai tập* 抑齋集, en six quyển (Ức-trai est le hiệu de Nguyễn Trãi). Bibl. E. F. E.-O., fonds annamite, n^o A. 159.

(3) Il me paraît impossible de dater exactement ce document. Un des deux exemplaires complets qu'en possède l'École française d'Extrême-Orient (fonds annamite, A. 75, dans le *Đại-nam tổng hội đồ lục* 大南總會圖錄) renferme la préface de l'auteur ; mais celui-ci, qui a pour nom de famille Đỗ 杜 et pour hiệu Đạo-phủ 道甫, ne fait pas connaître

plutôt à la frontière de Chine, Hanoi à Lạng-sơn, Hanoi au Yun-nan. Une copie isolée du premier des quatre itinéraires a été publiée par Dumoutier. Ce n'est qu'une série de cartes qui ne peut pas fournir de renseignements sur la géographie historique ancienne. Quant à l'*An-nam nhất thống chi* 安南一統志 composé, par Ngô-thi-Sĩ 吳時仕 à la fin du XVIII^e siècle, ce n'est qu'une liste de noms sans intérêt (1).

C'est aux auteurs chinois qu'il faut s'adresser pour trouver des renseignements. Le *Ta-ming yi l'ong tche* 大明一統志 (1461), le *Tou che fang yu ki yao* (1667), le *Ming che* 明史, le *Ta-ts'ing yi l'ong tche* 大清一統志 (1764), contiennent tous une description de l'empire d'Annam naturellement assez courte, mais donnant des notices archéologiques et historiques sur les villes, les montagnes, les fleuves, etc. Un ouvrage entier avait même été consacré au Tonkin par un Chinois, vraisemblablement dans les dernières années du XVII^e siècle : c'est le *Ngan-nan tche yuan* 安南志原 (2). Il offre cette particularité d'être l'unique livre perdu en Chine et conservé partiellement en Annam. Il en subsiste encore le discours général sur l'histoire des relations avec la Chine et la description géographique; mais tout le reste, y compris la section archéologique, a disparu. J'ai déjà dit combien le *Tou che fang yu-ki yao* et le *Ta-ts'ing yi l'ong tche*, le premier surtout, ont été utilisés par les lettrés annamites

son personnel; de plus cette préface n'est pas datée. Le P. CADIÈRE, dans ses articles sur *Les lieux historiques du Quảng-binh* et *Le Mur de Đông-hói* (B. E. F. E.-O., 1905 et 1906), a déjà fait remarquer que les fortifications élevées aux limites des territoires des Trịnh et des Nguyễn y étaient dessinées en détail. Mais ce n'est pas tout : le huyện de Hậu-lộc 厚祿, dans le Thanh-hoá, y est appelé Thuần-lộc 淳祿 (*Portulan*, planche VI, n^o 109); ce nom lui fut donné en 1645 à l'avènement de Chàn-tông 眞宗, en remplacement du nom ancien Thuần-hựu 淳祐, qui contenait le nom personnel de l'empereur, Duy-hựu 維祐. Au Sud, dans le domaine des Nguyễn, on trouve marquées toutes les capitales de ces princes, même la dernière Phú-xuân 富春 (*Portulan*, XVII, 477, écrit 浮春營; tous les autres exemplaires donnent l'orthographe correcte), qui ne fut fondée qu'en 1687 (*Nam-Việt thực lục* 南越寔錄, *tiền biên*, q. 6, 4 b). D'autre part dans la copie du même ouvrage que contient le *Kiến khôn nhất lãm* 乾坤一覽 (fonds annamite, A. 414), chaque chapitre a été daté, à la fin, par le copiste : 昭統丁未仲秋東野樵摹, ce qui équivaut à l'année 1787.

L'ouvrage complet forme quatre quyển, un pour chaque itinéraire; c'était, déclare l'auteur dans sa préface, le premier livre de cette nature qui eût été composé en Annam. Le premier chapitre a été publié par DUMOUTIER sous le titre de *Étude sur un Portulan annamite du XV^e siècle* (*Bull. de géographie historique et descriptive*, 1896). Des copies séparées de cet itinéraire circulent en assez grand nombre; c'est évidemment une d'elles qui a servi à cette publication; une autre se trouve à l'École française d'Extrême-Orient (fonds annamite, n^o A. 343). Tous ces exemplaires diffèrent les uns des autres pour certains détails; mais ces divergences sont peu nombreuses et peu importantes, et la communauté d'origine n'est pas douteuse.

(1) Sur ce livre, voir CADIÈRE et PELLIOU, *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*, n^o 51 (B. E. F. E.-O., IV). Il est mentionné dans le *Lịch triều hiến chương loại chi* 歷朝憲章類志, q. 45, 138, qui l'attribue à Ngô-thi-Sĩ.

(2) Bibliothèque de l'E. F. E.-O., fonds annamite, A. 67.

modernes : avec le *Ngan-nan tche yu an* et le *Dư địa chí* de Nguyễn Trãi, on peut dire qu'ils constituent presque tout le fonds d'après lequel ils ont reconstruit leur géographie historique ancienne. Tout ce qui ne sort pas de là vient de quelques recueils de légendes comme le *Việt diên u linh tập lục* 粵甸幽靈集錄 ou le *Lĩnh nam trích quái liệt truyện* 嶺南摭怪列傳 qui n'ont aucune valeur historique. Sauf les auteurs du *Cương mục*, les lettrés annamites ne connaissent guère les historiens chinois que par les citations du *Tou che fang yu ki yao*. Cette énorme compilation, souvent très bonne pour les provinces de la Chine propre, l'est naturellement beaucoup moins pour les pays extérieurs comme l'Annam.

C'est seulement au XIX^e siècle que l'on retrouve des ouvrages géographiques écrits par des Annamites. Encore le *Nhất thống dư địa chí* — 統輿地志, composé en 1806 par ordre de Gia-long, est-il surtout un routier, donnant la liste complète des relais sur toutes les routes de l'empire, avec l'indication des distances, des ponts, des gués, etc. Les autres renseignements, souvent fort intéressants, sont dispersés sans ordre dans les notes qui accompagnent le texte, si bien que le livre est assez difficile à consulter. Certains ordres de faits manquent complètement : il est peu parlé des montagnes, et pour les fleuves, les lacs et les lagunes, les profondeurs sont souvent données là où les routes les croisent, mais le cours en est rarement décrit ; l'archéologie n'y est pas représentée non plus. En fait, le livre a été composé dans le but précis de faire connaître à l'empereur les voies de communication de tout l'empire annamite, et ce n'est qu'au hasard et sans plan défini qu'y ont été mentionnés des faits d'un autre ordre

Le *Bắc thành địa dư chí* 北城地輿志⁽¹⁾, qui date probablement des dix dernières années de Gia-long, était une description complète du Tonkin en 12 chapitres. L'ouvrage était déjà du type qui a prévalu jusqu'à Tự-dức, et faisait une part beaucoup trop grande aux légendes locales ; mais il contenait aussi nombre de renseignements précis et importants : liste des cantons et des communes de chaque huyện, notices sur les principales pagodes, sur les forces militaires, etc. ; enfin chaque chapitre débutait par un historique de la province donnant la série des noms anciens connus. Malheureusement il n'existe plus au complet aujourd'hui. Le Sủ-quần, à Hué, n'en possède que sept chapitres en trois volumes⁽²⁾ ; il n'a pas été possible jusqu'ici de les faire copier, et la Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient n'a pu se procurer qu'un exemplaire encore plus incomplet, contenant seulement les deux premiers chapitres : ville de Hà-nội et province de Hải-dương, sans préface ni table des matières.

(1) Bibliothèque de l'E. F. E.-O., fonds annamite, A. 87.

(2) Sur cet exemplaire, voir CADIÈRE et PELLIOU, *Sources annamites*, n° 19.

Le *Hoàng-việt địa dư chí* 皇越地輿志, publié en 1833 (1), est une géographie générale de l'empire d'Annam en deux chapitres. L'ouvrage, extrêmement bref, ne contient guère que la liste des phủ et des huyện accompagnée de légendes historiques ou religieuses sur les pagodes, les montagnes, les fleuves. Le grand nombre de légendes qu'il a recueillies lui a donné une grande vogue auprès des Annamites ; il a été imprimé, chose rare en ce pays, et a eu trois ou quatre éditions au moins depuis sa publication.

L'ouvrage le plus complet est l'*An-nam nhất thống chí* 安南一統志 (2), géographie générale de l'empire d'Annam faite sur le plan de celle de l'empire chinois, le *Ta-ts'ing yi t'ong tche* 大清一通志. La composition en fut ordonnée par Tự-đức en 1865, et l'ensemble lui fut présenté en 1882. L'empereur, considérant que depuis dix-huit ans la géographie politique de l'empire avait beaucoup changé, qu'on avait créé de nouvelles provinces, transformé des huyện en phủ, etc., ordonna la composition d'un supplément enregistrant les modifications survenues jusqu'en 1882. L'ordre impérial fut rapidement exécuté. Il paraît que le livre fut de ceux qu'emporta la cour lors de la fuite de l'empereur Hàm-nghi (juillet 1885), et c'est de cette époque que daterait la perte de quelques chapitres et de tout le supplément (3). A chaque province est consacré un chapitre contenant une série de notices pareilles à celles du *Ta-ts'ing yi t'ong tche*, mais beaucoup moins développées : d'abord la province en général, limites, situation astronomique, modifications au cours de l'histoire ; puis des notices sur chaque phủ et sur les huyện qui en dépendent (limites et histoire), description physique générale (au point de vue géomantique), climat, coutumes locales, liste des villes fortifiées avec les dimensions des remparts et des fossés, écoles, total de l'impôt foncier de la province, liste des montagnes et des fleuves avec notices historiques, géographiques et légendaires, temples funéraires, monastères bouddhiques, biographies, productions. Toutes ces notices sont malheureusement très courtes ; sous la rubrique « Coutumes », les auteurs écrivent trois colonnes de banalités générales sans aucune précision, aussi bien lorsqu'il s'agit des Thổ, des Mường ou des Mỗi que des Annamites. Dans la section « Archéologie » de chaque chapitre, les notices ne sont guère que la copie de celles du *Tou che fang yu ki yao*, dont les identifications sont presque toujours acceptées aveuglément, quelque invraisemblables qu'elles soient (4) ;

(1) L'École française d'Extrême-Orient en possède deux exemplaires : 1° une copie manuscrite d'un exemplaire imprimé de l'édition de 1855 (A. 71^{bis}) ; 2° un exemplaire imprimé (éd. 1897), en tête duquel a été ajoutée à la main la copie de la préface de 1855 (A. 71). Les deux exemplaires sont identiques, la réédition de 1897 reproduisant jusqu'aux particularités typographiques et aux erreurs de celle de 1855.

(2) Bibliothèque de l'E. F. E.-O., fonds annamite, A. 69.

(3) *Bai-nam thực lục*, 大南實錄, *tứ kỷ* 四紀 (Tự-đức), q. 68, 1 b.

(4) Voir par exemple les chapitres consacrés aux provinces de Hà-nội, de Bắc-ninh, de Sơn-tây.

et les notices qui ne proviennent pas de ce livre se composent généralement de quelques phrases du *Sử kí* copiées sans aucun commentaire et sans aucun essai de localisation ; il est très rare que des ruines ou antiquités réellement subsistantes soient décrites : d'ordinaire les auteurs (comme font souvent, du reste, les Chinois) se contentent de copier quelques passages de vieux livres sans chercher où les objets décrits se trouvent, sans même s'occuper de savoir s'ils existent encore. Quant aux biographies, la plupart traitent de personnages ou de fonctionnaires de la dynastie actuelle ou des Lê, quelquefois des Trần, rarement des temps antérieurs.

En résumé, l'examen des livres géographiques aussi bien que celui des livres historiques, conduit à la même conclusion, qui est le peu d'ancienneté des traditions relatives à la géographie historique de l'Annam : dès qu'on cherche à remonter plus haut que le XIII^e siècle, le silence de la tradition est presque complet. Avant cette date tout travail sur ce sujet doit être une reconstruction historique et archéologique, qu'on ne saurait mieux comparer qu'à une étude sur une province de l'empire romain, par exemple, et où il s'agit de faire concorder les descriptions des textes géographiques anciens et les documents archéologiques avec la géographie moderne du pays. Encore faut-il tenir compte des changements constants dans la toponymie chinoise et annamite, dont les résultats sont tels que, malgré le bouleversement introduit dans celle de l'Espagne, de l'Algérie et de la Tunisie par la conquête arabe, ces pays comptent aujourd'hui encore plus de noms de lieux dérivés de ceux de l'époque romaine, que le Tonkin actuel ne présente de noms de lieux remontant à la dynastie des Han ou même à celle des T'ang, bien plus moderne cependant.

Les Annamites n'ont jamais composé aucun livre de géographie historique, ou du moins, s'ils l'ont fait, le souvenir même s'en est perdu. Cependant tout récemment, en 1907, M. Nguyễn-tuy-Chàn 阮萃珍⁽¹⁾ a composé le *Đai-việt cổ kim duyên cách địa chí* 大越古今沿革地誌, en un chapitre⁽²⁾. L'intérêt de ce livre est surtout d'être unique dans la littérature de l'Annam⁽³⁾. Malgré

(1) Nguyễn-tuy-Chàn, originaire de Đa-ngư 多牛, huyện de Văn-giang 文江, province de Bắc-ninh, est un commerçant annamite de Nam-dinh ; il n'a pas passé d'examen littéraires, et le titre de Hàn-lâm viện đãi chiếu 翰林院待詔 qu'il prend en signant sa préface a été acquis par achat.

(2) Le livre n'a pas été imprimé. La Bibl. de l'E. F. E.-O. (fonds ann. A. 77) en possède une copie manuscrite.

(3) Il me paraît impossible de considérer comme géographie historique le chapitre préliminaire du *Phuong-dinh địa chí loại* 方亭地志類 de Nguyễn-văn-Xiêu 阮文超. Ce n'est qu'une réédition pure et simple de quelques-unes des notices chinoises les plus importantes sur l'Annam, depuis le *Ts'ien Han chou* jusqu'au *Tou che fang yu ki yao*, sans aucun essai d'identifier les noms cités. A ce point de vue, la section sur l'Annam du *T'ou chou tsi tch'eng* 圖書集成 (*Pien yi tien* 邊裔典, k. 90-95) est supérieure, tant par le nombre, la variété et la valeur des extraits, que par le soin avec lequel le texte en a été

l'effort considérable de l'auteur, l'ouvrage est en effet assez médiocre. En ce qui concerne la période de la domination chinoise, la plupart des identifications sont en contradiction avec les textes, souvent avec ceux mêmes qu'il cite à l'appui de ses théories ; ce défaut provient souvent de ses connaissances très rudimentaires de la topographie réelle de l'empire d'Annam (1) ; il vient aussi de ce que certains textes d'une importance capitale lui ont échappé, le *Yuan-ho kiun hien tche* par exemple ; il vient surtout de ce qu'il cite presque toujours les textes chinois anciens de seconde main (généralement d'après le *Tou che fang yu ki yao*), sans prendre la peine de vérifier la citation. Pour le début de l'indépendance annamite il n'est pas meilleur, et ce n'est guère qu'à partir des Trăn et surtout des Ming qu'on peut l'utiliser avec sécurité.

En résumé, pour la géographie ancienne du Tonkin, d'une part on ne peut être guidé par une tradition continue qui fasse connaître, comme en Chine, les changements survenus, celle-ci ne remontant pas si haut ; et de l'autre, aucun ouvrage indigène n'a jamais été composé sur cette question, à l'exception d'un livre tout récent, assez médiocre, et qui du reste n'a jamais été imprimé. Il n'y a donc que très peu de compte à tenir des opinions des lettrés annamites dans un travail de cette nature.

Il nous reste cinq descriptions géographiques du Protectorat d'Annam sous les T'ang, deux publiées sous leur règne, une qui date de la période des Cinq Dynasties, et les deux dernières des Song : la plus moderne est de deux cents ans postérieure à la fin des T'ang.

1° *T'ong tien* 通典, k. 184, 23 a et suiv.

2° *Yuan-ho kiun hien tche* 元和郡縣志, k. 38.

3° *Kieou T'ang chou* 舊唐書, k. 41, 33 a et suiv.

4° *T'ai-p'ing houan yu ki* 太平寰宇記, k. 170 et 171.

5° *Sin T'ang chou* 新唐書, k. 43 上, 7 b et suiv.

Le *T'ong tien*, publié au milieu du VIII^e siècle, donne une liste de noms plutôt qu'une description. Mais il est précieux en ce qu'il paraît avoir utilisé des documents contemporains. En effet il attribue à l'empire chinois la division en commanderies 郡 (et non en départements 州), qui dura quelques années à peine, de 742 à 758. Il nous fait connaître du reste le document dont il s'est servi, en déclarant que la division de l'empire entier en 328 commanderies et 1573 sous-préfectures (division qu'il a adoptée) provenait d'un rapport du début de la période *lien-pao* (742-756) (2). Mais c'est certainement une erreur, car le recensement de 742

établi, car le *Phuong-dinh dia chi loai* est criblé de fautes d'impression. Dans le corps de l'ouvrage, on trouve sur les noms de lieux anciens le même genre de renseignement que dans l'*An-nam nhât thong chi*, mais en général avec beaucoup moins de précision ; il y a cependant quelques régions qui sont décrites en grand détail.

(1) Malgré la date récente, l'auteur n'a pas connu et ne s'est pas servi des cartes françaises.

(2) *T'ong tien*, k. 172, 5 a.

comptait 362 commanderies et 1528 sous-préfectures (1) ; celui de 754, seulement 321 commanderies et 1538 sous-préfectures (2) ; et il n'y eut pas d'autre recensement pendant la période *t'ien-pao*. D'autre part le *T'ang chou* et le *Tseu tche l'ong kien* attribuent ces chiffres à un rapport de la 28^e année *k'ai-yuan* (740) (3) ; c'est de celui-ci que s'est servi le *T'ong tien*, ainsi que le prouve une longue citation qui se trouve à la fois dans ce livre et dans le *Kieou T'ang chou*. Mais comme en 740 les circonscriptions de l'empire s'appelaient *tcheou* et non *kiun*, il faut admettre que le *T'ong tien* n'a pas copié ce texte sans quelques modifications. Le document en tous cas remonte au milieu du VIII^e siècle. Outre sa liste de noms, le *T'ong tien* donne des indications sur la distance de chaque commanderie à ses voisines. Ces indications, qui diffèrent considérablement dans chacun de nos cinq textes, pourraient remonter aussi au rapport de 740. Il ajoute enfin quelques notes sur l'histoire des circonscriptions depuis les Han ; mais celles-ci, assez nombreuses sur la Chine propre, sont très rares dans les pages consacrées au Tonkin.

Le *Yuan-ho kiun hien tche* fut achevé et présenté à l'empereur en 812 ou en 814 selon les auteurs. Il paraît du reste avoir été retouché après cette date, car on y trouve mentionnés des faits de l'année 815 (4). Mais comme l'auteur, Li Ki-fou 李吉甫, mourut en cette année 815, il n'y a pas grande importance à attacher à ces différences, l'écart maximum ne pouvant dépasser trois ans. Li Ki-fou déclare dans sa préface s'être servi de tous les ouvrages géographiques antérieurs. Le livre est très utile pour les renseignements précis qu'il renferme, principalement sur les cours d'eau et les montagnes. Il donne les chiffres de deux recensements : l'un de la période *k'ai-yuan* (713-741), dont la date exacte est inconnue (5), et l'autre de la période *yuan-ho* (806-820). Il donne, comme le *T'ong tien*, la distance de chaque département aux voisins et aux capitales ; de plus il ajoute la distance de chaque sous-préfecture au chef-lieu du département détail qui ne se trouve que dans ce livre et dans le *T'ai-p'ing houan yu ki*.

Le *Kieou T'ang chou*, qui fut composé sous les Tsin Postérieurs (936-946), emploie dans ses chapitres géographiques des documents extrêmement variés. Sa liste des circonscriptions est établie d'après le recensement de 742, qu'il cite soigneusement, et par suite diffère quelque peu de celle du *T'ong tien*. Le choix d'un document aussi ancien s'explique si l'on songe qu'il marque la dernière période de grande extension de l'empire des T'ang. Mais le *Kieou T'ang chou* a ajouté à

(1) *Tseu tche l'ong kien* 資治通鑑, k. 215, 5 a.

(2) *Ibid.*, k. 217, 5 a.

(3) *Kieou T'ang chou*, k. 58, 4 a, où le 三 de 528 est écrit par erreur 二 ; *Tseu tche l'ong kien*, k. 214, 10 b.

(4) Voir sur cette question *Sseu k'ou ts'uan chou tsong mou*, k. 68, 4 a et suiv.

(5) Ce n'est pas celui de 740 connu par le *T'ong tien* ; peut-être faut-il y voir celui de 726 que mentionne le *Tseu tche l'ong kien*, k. 215, 2 a.

cette liste un relevé des modifications des territoires ou simplement des noms des circonscriptions depuis le début jusqu'à la fin de la dynastie ; il a également introduit dans la liste les noms de certains départements qui furent créés au IX^e siècle ; enfin au recensement de 742 il a ajouté les chiffres d'un recensement antérieur dont il ne donne malheureusement pas la date⁽¹⁾. En un mot il a complètement transformé le document qui lui sert de base ; certains détails néanmoins le trahissent encore : c'est ainsi que dans la notice du département de Kiao (Giao) 交州, il ne décrit pas la sous-préfecture de Nan-ting (Nam-dinh) 南定, qui avait été supprimée en 722 et ne fut rétablie qu'en 792⁽²⁾. De même, énumérant les six sous-préfectures du département de Ngai (Aï) 愛州, il cite celle de Wou-pien (Vô-biên) 無編 ; celle-ci qui existait en 740-742, ainsi que le montre la liste du *T'ong tien*⁽³⁾, fut supprimée dans la seconde moitié du VIII^e siècle (le *Yuan-ho kiun hien tche*⁽⁴⁾ ne la mentionne pas et ne connaît que 5 sous-préfectures dans ce département) ; et lorsqu'elle fut rétablie par la suite, elle reçut le nom nouveau de Tch'ang-lin (Trưông-lâm) 長林⁽⁵⁾.

Il est assez difficile de préciser les rapports du *Kieou T'ang chou* et du *T'ai-ping houan yu ki*. Cet ouvrage, qui est en principe une géographie de l'empire des Song pendant la période *t'ai-p'ing-hing-kouo* (976-984), a dû nécessairement se servir, pour le Tonkin, de documents anciens, puisque ce pays s'était définitivement séparé de l'empire chinois au début du X^e siècle, à la fin des T'ang. De fait, dans ses descriptions des départements de cette région, si on laisse de côté les notices de rivières ou de montagnes qui lui sont propres, son texte est généralement identique à celui du *Kieou T'ang chou*, sans qu'il soit possible de savoir s'il s'est servi de ce livre, alors tout récent, ou si les deux ouvrages ont copié une même source ; sa liste de noms est la même, bien que l'ordre en soit différent ; le recensement de *k'ai-yuan* qu'il indique est (pour le Tonkin) identique à celui du *Kieou T'ang chou*. Enfin ils ont des erreurs communes⁽⁶⁾. Quoi qu'il en soit, le *T'ai-ping houan yu ki* est extrêmement précieux par la masse de renseignements nouveaux qu'il apporte. Dans chaque sous-préfecture il donne une liste de montagnes, de fleuves, de lieux célèbres

(1) Ce recensement diffère à la fois de celui du *T'ong tien* (740) et de celui de *k'ai-yuan* du *Yuan-ho kiun hien tche*.

(2) Sur cet arrondissement, voir ci-dessous, p. 566. — La liste du *Kieou T'ang chou* ne cite que 6 noms après en avoir annoncé 7 ; le nom de l'arrondissement de T'ai-p'ing (Thái-binh) 太平 manque en effet, bien qu'il existât sûrement à cette époque, puisque le *T'ong tien* le mentionne. Mais le *Kieou T'ang chou* semble le confondre avec celui de Wou-p'ing (Vũ-binh) qu'il appelle Long-p'ing (Long-binh), ce qui est l'ancien nom de T'ai-p'ing (Thái-binh). Cf. ci-dessous p. 579.

3) *T'ong tien*, k. 184, 24 b.

(4) *Yuan-ho kiun hien tche*, k.

(5) *Sin T'ang chou*, k. 43 上, 8 b. La date du changement de nom n'est pas donnée.

(6) Par exemple le nom de la commanderie de T'ang-tsiuan 湯泉 qu'ils écrivent tous deux 溫泉, celui de la sous-préfecture de Wou-k'in 武勤 qu'ils écrivent tous deux 武勒, etc.

dont les noms sont souvent suivis de notices ; malheureusement, la source n'est pas toujours citée, et il est parfois difficile de savoir si les passages sont extraits de livres de la dynastie des T'ang ou d'époque antérieure.

Enfin le *Sin T'ang chou* de Ngeou-yang Sieou 歐陽修 (1160) semble avoir voulu donner la géographie de l'empire à la fin de la dynastie des T'ang. Du moins les noms et les divisions sont-ils ramenés à cette date. Mais comme l'empire était beaucoup moins étendu à cette époque que deux siècles plus tôt, et que l'auteur n'a pas voulu exclure de sa description les territoires perdus, il y a fait entrer des notices sur des départements disparus depuis longtemps en 934, ce qui lui donne un certain flottement. Les notices sont exclusivement consacrées aux changements de noms survenus pendant la dynastie ; sur ce point elles sont très précieuses, car les autres géographies sont souvent inexactes.

Avant de commencer cette étude, il est nécessaire de dire quelques mots du système adopté pour la prononciation et la transcription des noms propres. Il s'agit de géographie et d'histoire provinciale chinoise en pays annamite ; on peut donc admettre *a priori* aussi bien la prononciation chinoise que la prononciation annamite, puisqu'il s'agit de l'histoire de l'un et l'autre pays. J'ai suivi les règles suivantes :

1° Pour les noms de personnes, les titres de livres, les périodes de règne, j'ai adopté la prononciation chinoise pour les personnages, livres, périodes chinois, et la prononciation annamite (Hà-nôi) pour les personnages, etc., annamites.

2° Pour les noms des lieux anciens et modernes situés en Chine, la prononciation chinoise est seule donnée ; pour les noms anciens des lieux situés en Annam, les deux prononciations sont toujours données côte à côte, la prononciation chinoise la première, la prononciation annamite entre parenthèses (1). Pour les noms modernes, à partir de l'époque de l'indépendance annamite, la prononciation annamite est seule donnée.

3° Pour les noms de peuples étrangers à la Chine et à l'Annam, la prononciation chinoise est seule donnée.

4° Pour les noms de fonctions, les titres, etc., la transcription chinoise est seule adoptée pour la période d'occupation chinoise ; pour la période d'indépendance annamite, la prononciation annamite est adoptée pour les fonctionnaires, etc., annamites, et la prononciation chinoise pour les fonctionnaires, etc., chinois.

Les mots désignant les divisions administratives des T'ang sont toujours traduits, à cause des différences des prononciations chinoise et annamite. Le mot *tcheou* (châu) 州 est rendu par *préfecture* ou *département* ; le mot *hien* (huyên) 縣 par *sous-préfecture* ou *arrondissement* ; le mot *kiun* (quân) 郡 par *commanderie* ; le mot *hiang* (hương) 鄉 par *canton*. Le mot *fou* (phủ) 府 ne désignait

(1) La seule exception est pour le nom 安南 qui est toujours transcrit à l'annamite, *An-nam*, à cause de la fortune que ce dernier nom a eue en français.

pas alors une circonscription administrative spéciale: l'expression *tou-tou fou* (dô-dôc phũ) 都督府 est traduite par *Gouvernement général*, et *tou-hou fou* (dô-hô phũ) 都護府 par *Protectorat général*.

Les limites du Gouvernement Général de Kiao (Giao), créé par les T'ang en 622, transformé en Protectorat Général de Ngan-nan (An-nam) en 679 ou 681 (1), varièrent fréquemment par suite des nécessités politiques; mais l'étude de ces changements ne pourra être faite qu'à la fin de ce travail. De même les subdivisions intérieures furent remaniées assez fréquemment, tantôt, comme en 621 et en 627, par suite d'une réorganisation complète de l'empire chinois, tantôt pour des raisons locales, comme lors de la création du département de Tchang (Trông) 長州, ou de celui de Yen (Diên) 濱州. Je me suis conformé en principe au *Sin T'ang chou*, d'abord parce que sa liste ayant été adoptée par les auteurs du *Cuong muc* qui l'ont copiée en l'abrégant, a passé de là dans les livres d'histoire annamite écrits en français; et surtout parce que cet ouvrage décrivant le Protectorat Général d'Annam à la fin des T'ang, laisse en dehors de ses limites certains territoires comme Lei-tcheou 雷州, Lien-tcheou 廉州 et l'île de Hai-nan, qui avaient dépendu du Protectorat Général d'Annam jusqu'à la fin du VIII^e siècle, mais qui font partie intégrante de l'empire chinois actuel.

La province ainsi décrite représente à peu près le Tonkin actuel avec le Nord de l'Annam jusqu'au Hoành-sơn. Les plaines étaient soumises à l'administration chinoise dans les mêmes conditions que les provinces du reste de l'empire. Les régions montagneuses étaient organisées tantôt en préfectures chinoises, tantôt en districts spéciaux dont le commandement était laissé aux chefs indigènes, suivant le système adopté pour tous les pays de l'empire habités par des tribus barbares.

Les plaines formaient en tout sept départements :

Plaine du Tonkin. — Kiao (Giao) 交.

Fong (Phong) 峯.

Tch'ang (Trông) 長.

Plaine du Nord-Annam. — Ngai (Ái) 愛.

Houan (Hoan) 驩.

Yen (Diên) 濱.

Fou-lou (Phúc-lộc) 福祿 (2).

(1) Par décret impérial du 7^e jour du 5^e mois de la 1^{re} année *t'iao-lou* (*T'ang houei yao* 唐會要, k. 75, 17 a). Le *Hong kieu lou* 弘簡錄, k. 2, 17 b, place le fait au 8^e mois de la 1^{re} année *k'ai-yao* (681). Cf. *Kieou T'ang chou*, k. 5, 7 b.

(2) On verra plus loin que ce département, que les lettrés annamites placent à Sơn-tây, parce que le huyện actuel de Phúc-thơ 福壽 a porté jusqu'au siècle dernier le nom de Phúc-lộc, était en réalité dans la province actuelle de Nghê-an.

Dans les régions montagneuses se trouvait un département qui resta toujours soumis à l'administration chinoise, Lou (Lục) 陸, qui s'étendait sur la côte et les îles de la baie d'Along, et aussi un nombre considérable de départements et d'arrondissements, les uns soumis à l'administration chinoise, les autres simples territoires laissés au gouvernement des chefs indigènes (ki-mi tcheou 羈糜州, ki-mi hien 羈糜縣), dont le nombre, le nom et les limites varièrent si souvent qu'un grand nombre d'entre eux étaient déjà oubliés au Xe siècle, et qu'il me paraît inutile d'en donner ici une énumération nécessairement inexacte (1). Les plus importants d'entre eux seront étudiés plus loin, en même temps que les populations barbares au milieu desquelles ils avaient été établis.

DELTA TONKINOIS.

I. — DÉPARTEMENT DE KIAO (GIAO) 交州.

Le Kiao (Giao) comprenait toute la partie orientale du delta tonkinois, en aval des provinces de Vinh-yên et de Sơn-tây. Il était divisé en huit sous-préfectures :

- 1 Song-p'ing (Tống-binh) 宋平.
- 2 Kiao-tche (Giao-chi) 交趾.
- 3 Nan-ting (Nam-định) 南定.
- 4 Long-pien (Long-biên) 龍編.
- 5 P'ing-tao (Bình-đạo) 平道.
- 6 Wou-p'ing (Vũ-binh) 武平.
- 7 T'ai-p'ing (Thái-binh) 太平.
- 8 Tchou-yuan (Chu-diên) 朱鳶.

1. *Arrondissement de Song-p'ing (Tống-binh) 宋平.* — Song-p'ing (Tống-binh) tirait son nom d'une ancienne commanderie dépendant du Kiao tcheou (Giao châu), créée au cours du Ve siècle (2), puis supprimée par les Souei qui en firent une sous-préfecture à laquelle ils conservèrent le nom de l'ancienne commanderie, et qui y adjoignirent le territoire du *hien* de Nan-ting (Nam-định) qu'ils supprimèrent. En 621, quand les T'ang démembrement la commanderie de Kiao-tche (Giao-chi) des Souei en douze petits départements, Song-p'ing (Tống-binh) en fut un sous le nom Song 宋 (Tống), changé l'année suivante en

(1) Voir *Sin T'ang chou*, k. 45 下, 12 b, qui en donne une liste assez longue, bien qu'incomplète.

(2) Elle n'est pas mentionnée au chapitre géographique du *Song chou*; toutefois le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 6 a, en attribue la création aux Song. Elle se trouve dans celui du *Nan-ts'i chou*, k. 14, 14 a. — Les auteurs chinois, et après eux les auteurs annamites, répètent que cette commanderie prit la place d'un arrondissement de même nom détaché de Je-nan (Nhật-nam) 日南 par Hiao-wou ti 孝武帝 des Tsin (376-396). Je n'ai pu découvrir l'origine de cette erreur.

Nan-song (Nam-tống) 南宋; on le divisa en trois sous-préfectures: Song-p'ing (Tống-binh), Hong-kiao (Hoảng-giáo) 弘教 appelé aussi Hong-yi (Hoảng-nghĩa) 弘義, formé du démembrement de l'ancien hien de Song-p'ing (Tống-binh), et enfin Nan-ting (Nam-dinh) qui fut rétabli (1). La situation de ce dernier fera plus loin l'objet d'une étude spéciale. De Hong-kiao (Hoảng-giáo) ou Hong-yi (Hoảng-nghĩa), il ne m'a pas été possible de déterminer la situation précise. Le nouveau Song-p'ing (Tống-binh) se trouva réduit aux environs de son chef-lieu; il fut du reste supprimé l'année suivante et son territoire partagé en deux nouvelles sous-préfectures, celle de Kiao-tche (Giao-chỉ) 交趾 et celle de Houai-tô (Hoài-đức) 懷德 (2).

Ce sont les Souei les premiers qui, pendant la période *ta-ye* (605-618), en organisant à nouveau le Tonkin reconquis, mirent à Song-p'ing (Tống-binh) la capitale du Tonkin, qui reprit le nom de commanderie de Kiao-tche (Giao-chỉ) ainsi qu'au temps des Han (3). En 622, les T'ang créèrent le Protectorat général du département de Kiao (Giao) 交州都護府, dont le siège fut placé dans le département de Song (Tống), à la sous-préfecture de Kiao-tche (Giao-chỉ), créée à cette occasion (4). En 627, les divisions administratives de l'empire tout entier furent encore une fois remaniées: nombre de tcheou furent abaissés au rang de hien, et beaucoup de hien furent supprimés. A ce moment on s'avisa que le chef-lieu du Kiao-tche (Giao-chỉ) créé en 622 n'était pas situé à l'emplacement du chef-lieu de la commanderie de même nom des Han Antérieurs; on donna alors le nom de Kiao-tche (Giao-chỉ) au département de Ts'eu (Tì) qui fut abaissé au rang d'arrondissement, son territoire répondant sans doute mieux aux théories archéologiques des lettrés chinois de l'époque et surtout ayant déjà porté le nom de Kiao-tche (Giao-chỉ) sous les Souei (5); en même temps le territoire du Kiao-tche (Giao-chỉ) de 622 rentra dans le Song-p'ing (Tống-binh) reconstitué (6). De ces modifications compliquées il faut retenir que le nom de Kiao-tche

(1) *Sin T'ang chou*, k. 43 上, 7 b; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 2 b.

(2) *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 170, 6. a. — Hoài-đức est aujourd'hui le nom d'un phũ dont le siège est situé à 7 lý à l'ouest de Hanoi. Il n'y a aucun rapport entre le nom moderne et le nom ancien. Le nom de Hoài đức fut donné par Gia-long en 1805 à Hanoi (en tant que phũ), à la place de celui de Phong-thiên phũ 奉天府 qu'elle portait depuis le XV^e siècle (*Nhất thống du địa chí*, q. 4, 30 b; *An-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 3 a). A cette époque le siège du phũ était à Hanoi même, à Chiêu-hội thôn 招會村, un hameau dont le nom disparut au cours du siècle dernier (*Bắc-thành địa dư chí*, q. 1, 3 b), un peu à l'ouest de l'emplacement de la cathédrale. C'est seulement en 1831 qu'il fut transféré à son emplacement actuel (*An-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 5 b).

(3) *Souei chou*, k. 31, 6 a.

(4) *Sin T'ang chou*, k. 43 上, 7 b; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 2 b; *Kieou T'ang chou*, k. 41, 33 b.

(5) *Kieou T'ang chou*, k. 41, 33 b; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 b. — Cf. *Souei chou*, k. 31, 6 a.

(6) *Sin T'ang chou*, k. 43 上, 8 a; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 2 b.

(Giao-chi) fut attribué successivement par les T'ang à deux sous-préfectures qui, pour n'être pas très éloignées l'une de l'autre, n'en sont pas moins distinctes :

1^o de 622 à 627, arrondissement du département de Song (Tóng) formé du démembrement de l'ancien arrondissement de Song-p'ing (Tóng-binh).

2^o après 627, arrondissement du département de Kiao (Giao), correspondant à l'ancien département de Ts'eu (Tür) tout entier.

Que devint la capitale au milieu de ces changements ? Aucun texte ne nous le dit expressément. Elle ne fut certainement pas transférée au nouveau Kiao-tche (Giao-chi). Un itinéraire de la fin du VIII^e siècle traduit par M. Pelliot en est la preuve : puisque pour aller de la capitale du Protectorat au tcheou de Fong (Phong) il fallait passer par Kiao-tche (Giao-chi), c'est que la capitale n'y était pas (1). De plus le *T'ong tien* et le *Yuan-ho kiun hien tche*, qui sont l'un et l'autre antérieurs à l'année 825, donnent la distance depuis la capitale du Protectorat général jusqu'à Kiao-tche (Giao-chi), ce qui est une autre preuve non moins péremptoire. Donc la capitale ne suivit pas le déplacement du nom de Kiao-tche (Giao-chi) : comme aucun transfert ne nous est signalé, il est vraisemblable qu'elle fut laissée à son ancien emplacement qui était le Kiao-tche (Giao-chi) de 622 : après comme avant 627 ce territoire resta le siège du Protectorat général. Ce n'est que deux siècles plus tard que celui-ci fut déplacé, lorsqu'en 825 le Protecteur général Li Yuan-hi 李元喜 le transporta sur la rive Nord du fleuve (2). Mais il n'y resta que peu de temps et revint presque immédiatement à l'emplacement primitif (3), après quelques mois semble-t-il, puisque c'est cette même

(1) PELLIOU, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle*, B. E. F. E.-O., IV (1904), p. 354.

(2) Le rapport (pour le transfert sur la rive Nord) fut présenté en 825, au jour *keng-wou* du 5^e mois de la 1^{re} année *pao-li* (*Kieou T'ang-chou*, k. 17, 4 b; *T'ang houei yao*, k. 75, 18 b, qui n'indique que le mois et l'année, mais non le jour). Cf. *An-nam chi lưoc*, q. 9, 5 a.

(3) *Ta-lo tch'eng tche* 大羅城志, apud *Tou che fang yu ki yao*, k. 112, 26 a. « L'ancienne ville fut fondée par Tchang Po-yi 張伯儀, ts'eu-che sous les T'ang; elle se trouvait primitivement au sud du fleuve. La 1^{re} année *pao-li* (825), le Protecteur général Li Yuan-chan 李元善 demanda l'autorisation de transférer la ville sur la rive nord du fleuve. Au bout de peu de temps, on revint à l'ancien emplacement. » — Cf. *Sin T'ang-chou*, k. 43 上, 8 a, qui place le transfert à Song-p'ing (Tóng-binh), c'est-à-dire le retour sur la rive droite, en 825, ce qui confirme le *Ta-lo tch'eng tche* et laisse supposer que le siège du Protectorat général ne resta que quelques mois sur la rive nord.

Le *Việt sử lược*, ainsi que le *Đại-việt sử kí toàn thư* (*ngoại kí*, q. 5, 7 b), ignorent tous deux ce transfert sur la rive nord du Fleuve. Les historiens annamites ont adopté un récit tout différent qui paraît être l'écho d'une légende locale. Le *Đại-việt sử kí toàn thư*, *ngoại kí*, q. 5, 7 b, raconte de la façon suivante le déplacement de la capitale par Li Yuan-hi, en le datant de 824 : « Année *kia-chen* 甲辰, 4^e année *tch'ang-k'ing* de Mou-tsong 穆宗 des T'ang (824) : en hiver, le 11^e mois, Li Yuan-kia 李元嘉, considérant qu'à la porte de la ville, il y avait un cours d'eau défavorable (逆水), et craignant que les habitants n'eussent souvent des idées de révolte, transporta la ville à son emplacement actuel. Quand Li Yuan-kia transféra sa capitale au bord du Sông Tô-lich 蘇歷江, il construisit une petite ville. Un diseur de bonne aventure lui dit : « Vos forces ne sont pas suffisantes pour bâtir une grande ville ; dans cinquante ans il y aura un homme nommé Kao qui établira

année que le siège du Protectorat d'Annam fut transporté à Song-p'ing (1). C'est là qu'il resta jusqu'à la fin de la domination chinoise, dans la citadelle de Ta-lo

« ici le siège du Protectorat général. » Et en effet pendant la période *hien-l'ong*, Kao P'ien agrandit la ville de Lo 羅城, exactement comme il avait été prédit. »

Le texte le plus ancien qui donne une version de cette légende est le *Viêt diên u linh tập lục* (p. 10 a) de 1529, qui cite à ce sujet un certain *Giao-châu kí* 交州記 de maître Triêu 趙公, qui est inconnu comme tous les livres annamites anciens, et qui paraît avoir été une histoire de l'Annam sous la domination chinoise, car toutes les citations qui en sont faites se rapportent à cette période, tandis que les légendes de dates postérieures sont tirées du *Sử kí* 史記. La date est indiquée de façon vague. « Pendant la période *tch'ang-k'ing* de Mou-tsong des T'ang, le Protecteur général Li Yuan-hi voyant qu'au nord de Long-thành 龍城 il y avait un cours d'eau défavorable, choisit par la géomancie un terrain pour y transporter la capitale. Ce terrain fut l'ancienne demeure du roi ; il fit un rapport demandant qu'on lui donnât le titre de Thành-hoàng-thần 城隍神, et il fonda un temple funéraire pour lui faire des sacrifices ». Le roi 王 dont il s'agit « a pour nom de famille Tô 蘇 et pour nom personnel Lịch 歷 ». C'est lui qui d'après la légende a donné son nom au Sông Tô-lich aux bords duquel il habitait de son vivant. Quant à Long-thành, c'est le nom que donna à la ville impériale l'empereur Thành-tông des Lý. Il s'agirait donc de Hanoi. Un peu plus tard le *Linh-nam trích quái liệt truyện* raconte que « pendant la période *tch'ang-k'ing* de Mou-tsong des T'ang, Li Yuan-kia était Protecteur général et avait sa capitale à Long-pien (Long-biên). Comme au nord de la ville il y avait un cours d'eau défavorable, etc. . . » Cette indication concorde assez bien avec la précédente. En effet, bien que Long-pien (Long-biên) ait été situé en réalité assez loin de Hanoi, une théorie certainement ancienne des lettrés annamites identifie les deux villes, probablement à cause des légendes de dragons qu'on rapporte sur l'une et sur l'autre. Elle est exprimée déjà dans le *Dư địa chí* de Nguyễn Trãi de 1435 : « Long-pien (Long-biên) c'est la ville actuelle de Thăng-long 昇龍城 (*Ưc-trai tập*, q. 6, 5 a) ; et plus loin ce passage qui, bien qu'il ne cite pas le nom de Long-pien (Long-biên), est néanmoins presque aussi explicite : « Thượng-kinh 上京 est la capitale de l'Empereur. Au temps des Wou, le roi Che 士王 (Sĩ-vương), préfet de la commanderie (de Kiao-tche, Giao-chi) établit sa capitale en ce lieu. Au temps des T'ang, le roi Kao 高王 (Cao-vương) fonda en ce lieu la ville fortifiée de Đại-la 大羅城. Depuis les Lý jusqu'aujourd'hui, c'est aussi en ce lieu qu'a toujours été située la capitale ». (*Ibid*, 6 b.)

D'autre part la capitale de Li Yuan-hi n'était certainement pas Long-pien (Long-biên), mais si les textes chinois le prouvent avec certitude, les extraits de ces textes que les lettrés annamites ont réunis pour composer leur histoire ne sont pas aussi clairs : la construction de Đại-la par Tch'ang Po-yi (767) est racontée comme s'il s'agissait non de la capitale, mais d'une citadelle quelconque, et le seul transfert noté est précisément celui de Li Yuan-hi en 824. Il ne semble pas que les anciens historiens annamites aient connu le déplacement de la capitale effectué à la fin des Souei, de Long-pien (Long-biên) à Kiao-tche (Giao-chi) ; en tous cas, ils n'en ont pas parlé. La question d'ailleurs était de peu d'importance pour eux, puisqu'ils plaçaient Long-pien à Hanoi, comme le montre bien les deux passages de Nguyễn Trãi cités ci-dessus.

Le *Cương mục* a ajouté assez maladroitement à la fin de cette légende annamite le fait historique du transfert du Protectorat à Song-p'ing (Tông-binh) en 825, qu'il a tiré du *Sin Tang chou*.

Le Protecteur général de Ngan-nan à cette époque s'appelait Li Yuan-hi 李元喜 (*Kieou Tang chou*) ; le *Viêt sử lược* l'appelle Yuan Yuan-hi 阮元喜 pour éviter le nom de famille Lý 李 proscrit par les Trần. Mais son nom est estropié par tous ceux qui le citent. Le *T'ang houei yao* et le *Ta-lo tch'eng tche* écrivent Li Yuan-chan 李元善 ; l'*An-nam cht lược*, Li Yuan-chan 李原善 ; le *Đại-việt sử kí toàn thư* et le *Cương mục*, Li Yuan-kia 李元嘉.

(1) *Sin Tang chou*, k. 45 上, 7 b.

(Đai-la) 大羅城. Hanoi étant au sud du Fleuve Rouge, le transport de la capitale à Song-p'ing ne peut être identifié au transfert au nord de cette rivière, et marque certainement le retour de la capitale au sud du Fleuve Rouge. Le *Ta-lo tch'eng tche* nous dit formellement qu'on revint alors à l'ancien emplacement : l'ancien Kiao-tche (Giao-chi) serait donc identique à Song-p'ing (Tống-binh) ou, comme l'on appelait à la fin de la dynastie, à Ta-lo tch'eng (Đai-la thành). Or l'emplacement de Đai-la thành est bien connu : c'était à peu près la ville actuelle de Hanoi, et les énormes levées de terre qui l'entourent en ont gardé le nom et sont appelées aujourd'hui encore La-thành. Mais si l'on veut tenter de localiser l'ancienne ville des T'ang sur le terrain, on se heurte à de graves difficultés.

La capitale du Protectorat Général, bien qu'ayant été déjà quelque temps celle de la commanderie de Song-p'ing (Tống-binh), ne doit pas avoir été une ville très importante avant les T'ang ; du moins le fait qu'elle n'est même pas citée à propos de la défaite de Lý Bôn 李贲 en 545 à la bouche du Sông Tô-lich, c'est-à-dire tout près de son emplacement, semblerait l'indiquer. C'est après la pacification du pays que les Souei en firent le chef-lieu de la préfecture de Kiao-tche (Giao-chi) qu'ils réorganisèrent. Elle fut presque aussitôt fortifiée par le préfet de la commanderie de Kiao-tche (Giao-chi), Kieou Ho 丘和, qui, nommé par les Souei, eut à se défendre contre l'agression du préfet de Ho-pou 合浦 nommé par les Heou-leang 後梁, Ning Tchang-tchen 寧長貞. Kieou Ho bâtit alors (621) une petite citadelle de 900 pas de tour qui reçut le nom de Tseu-tch'eng (Tử-thành 子城) ⁽¹⁾ ; mais ces défenses ne paraissent pas avoir été très fortes, car elles n'empêchèrent pas la ville d'être saccagée par deux fois lors de révoltes des indigènes : en 687, le Protecteur général Li Yen-yeou 李延祐 fut assiégé dans sa capitale par les rebelles, et après une courte résistance, la ville fut prise et Li Yen-yeou tué ⁽²⁾. En 722, un chef indigène révolté, Mai Thúc-loan 梅叔鸞, avec l'aide des Cambodgiens et des Chams, réussit également à s'emparer de la capitale du Protectorat ⁽³⁾.

C'est probablement cette insuffisance des fortifications qui amena en 767 le Commissaire Impérial 經畧使 Tchang Po-yi 張伯儀 à abandonner l'ancienne ville pour la reconstruire sur un autre emplacement à 200 pas au nord du Sông

(1) *Đai-việt sử kí toàn thư, ngoại kí*, q. 5, 3 a.

(2) *Sin T'ang chou*, k. 4, 2 o. ; *Tseu tche l'ong kien*, k. 204, 1 b ; *Việt sử lược*, q. 1, 9 b (sans date) ; *Đai-việt sử kí toàn thư, ngoại kí*, q. 5, 4 a.

(3) *Sin T'ang chou*, k. 207, 1 b ; *Kieou T'ang chou*, k. 8, 8 a ; *ibid.*, k. 184, 2 a ; *Tseu tche l'ong kien*, k. 212, 6 b ; *Hong kien lou 弘簡錄*, k. 64, 21 b ; *Đai-việt sử kí toàn thư, ngoại kí*, q. 5, 4 b ; *Cuong mục*, trad. Des Michels, p. 165. — Un temple funéraire de Mai Thúc-loan existe actuellement au village de Hương-lâm 香攬 du huyện de Nam-dương 南塘, près de Vĩnh (province de Nghệ-an) ; l'emplacement du tombeau serait tout près de ce temple (*An-nam nhất thống chí, Nghệ-an*, 64 b).

Tô-lich⁽¹⁾ ; puis il fit entourer cette nouvelle ville d'une levée de terre haute de quelques pieds. Un peu plus tard, entre 808 et 819, Tchang Tcheou 張舟, jugeant ce rempart trop faible, le refit complètement : il éleva une nouvelle enceinte, haute de vingt-deux pieds ; la ville avait trois portes, dont deux, celles de l'est et de l'ouest, avaient trois entrées, tandis que celle du sud en avait cinq. A l'intérieur de cette citadelle, il fit construire dix casernements pour les gardes de droite et de gauche. Elle porta le nom de Ngan-nan lo-tch'eng (An nam la-thành) 安南羅城, qui semble avoir été déjà donné à l'enceinte élevée au même endroit par Tchang Po-yi⁽²⁾. Li Yuan-hi la transporta un instant sur la rive gauche en 825, mais il revint presque immédiatement sur la rive droite où il la rebâtit, probablement encore sur un emplacement nouveau. Ces déplacements, bien que la date de quelques-uns soit sujette à discussion, sont certains⁽³⁾. En effet, lorsqu'en 863 les troupes des Nan-tchao vinrent assiéger le Protectorat général d'Annam, il y avait dans cet espace assez étroit trois enceintes au moins : la première était le Protectorat général lui-même ; c'est la seule que défendirent les Chinois. La seconde, l'ancienne ville du Sông Tô-lich 蘇歷江舊城, fut occupée par les barbares Ho 河蠻, qui y campèrent pendant le siège⁽⁴⁾. La troisième, Tseu-tch'eng (Tũ-thành) 子城, qui datait de 621, servit aussi de campement aux Nan-tchao, et lorsqu'après la prise de la ville par ceux-ci, un retour offensif des derniers soldats chinois survivants amena le massacre des troupes qui avaient déjà occupé la capitale du Protectorat, c'est de Tseu-tch'eng (Tũ-thành) que sortirent les troupes qui mirent fin à cette dernière tentative désespérée⁽⁵⁾. Cette citadelle qui subsista après la reconstruction de Đai-la par Kao P'ien devait être tout près de la capitale. C'est là qu'en 880 se fortifièrent les soldats chinois révoltés contre le *tsie-tou-che* 節都使 Tseng Kouen 曾衰 qu'ils forcèrent à s'enfuir⁽⁶⁾.

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 3 b, où 蘇晉江 est à corriger en 蘇歷江.

(2) Ces détails sont tirés d'un rapport envoyé par Tchang Tcheou en 809, qui a été conservé dans le *T'ang houei yao*, k. 75, 17 b (on le trouve aussi dans l'*An-nam chi lược*, q. 9, 3 b-4 a, mais le texte est criblé de fautes).

(3) Il y eut certainement deux déplacements du Protectorat général entre 621 et 665, comme on le verra plus loin ; mais leur date n'est pas certaine. La capitale que le *Yuan-ho kiun hien tche* place, en 814, à 200 pas seulement du Sông Tô-lich est certainement le Sou-li kiang kieou tch'eng (Tô-lich giang cũ thành) du *Man chou*. On pourrait donc attribuer le transfert à Tchang Tcheou et non à Tchang Po-yi ; mais le premier, dans son rapport (qui a été conservé), ne fait mention que de reconstruction sans parler de transfert : c'est pourquoi j'ai préféré attribuer à Tchang Po-yi ce déplacement de la capitale. Il faut ajouter qu'en 814 les travaux de Tchang Tcheou étaient achevés depuis cinq ans à peine, et qu'il serait possible que Li Ki-fou eût ignoré des événements aussi récents dans une partie aussi lointaine de l'empire.

(4) *Man chou* 蠻書, k. 4, 5 a. L'auteur du *Man chou* était secrétaire de Ts'ai Si 蔡襲, le Commissaire Impérial de 865 ; à la fin du siège, il réussit à s'enfuir en traversant le Fleuve Rouge à la nage. Ce livre, qui malheureusement ne nous est pas parvenu complet, est donc particulièrement précieux pour cette époque.

(5) *Ibid.*, k. 4, 8 b.

(6) *Tseu tche l'ong kien*, k. 255, 9 b.

Il n'est pas possible de localiser exactement ces enceintes, sur lesquelles nous possédons trop peu de renseignements. La ville du Sông Tô-lich était peut-être à l'extrémité ouest du Ngoai-la-thành, près de la pagode Balny. Elle était en effet à 200 pas du Sông Tô-lich, et à 2 li au nord de la rivière de Ts'eu-lien (Tư-liêm), qui est le Sông Nhuệ; cette rivière passe en réalité sensiblement plus loin, mais l'angle sud-ouest du La-thành est le point où elle s'en approche le plus. Cette ville était sans doute assez petite, car les deux ou trois mille barbares Ho qui y étaient installés y étaient seuls, alors que les Mang 茫, qui, eux aussi, campaient au bord du Sông Tô-lich, étaient restés au dehors. Quant au Protectorat général, il me semble qu'il devait être à l'ouest de la ville du Tô-lich, beaucoup plus près du Fleuve Rouge. En effet, lorsque la ville, assiégée de près par les Nan-tchao, ne fut plus tenable, les dernières troupes chinoises résolurent de gagner le Fleuve Rouge où elles espéraient trouver refuge sur la flotte; mais celle-ci, qui était probablement en grand danger, avait dû se retirer, et les soldats chinois, après avoir percé les lignes ennemies, atteignirent la rive juste à temps pour voir les vaisseaux disparaître au loin. Alors ils rebroussèrent chemin, rentrèrent dans la ville par la porte Est, et se mirent à massacrer les barbares qui y étaient entrés après leur retraite (1). La ville ne peut avoir été loin du Fleuve Rouge pour qu'il ait été possible d'accomplir ce double trajet au milieu des troupes victorieuses.

Après la reprise du Tonkin sur le Nan-tchao, Kao P'ien rebâtit le capitale, peut-être encore sur un nouvel emplacement (866). Le nouveau rempart, haut de 26 pieds, eut 3.000 pas de tour (2) suivant les uns, ou 19.805 pieds suivant les autres (3), ce qui revient à peu près au même, le pas valant alors six pieds. En avant et tout autour de cette muraille, il éleva un premier ouvrage de défense, une simple levée de terre de 15 pieds de haut et 21.258 pieds de long. Cette circonvallation extérieure était tout près de l'enceinte intérieure, on le voit, puisque leurs différences de longueur indiquent un écartement moyen de 180 pieds seulement: c'était une distance suffisante pour mettre l'intérieur de la seconde enceinte à l'abri des flèches et des traits d'arbalète.

Ces mesures représentent une assez petite ville. On sait que le pied était sous les T'ang plus court qu'il n'est aujourd'hui et valait un peu moins de 30 centimètres. L'enceinte extérieure avait environ six mille deux cents mètres de tour: c'est une longueur sensiblement moindre que celle du rempart de la citadelle de Hanoi construite par Gia-long (4). L'enceinte intérieure était plus petite encore,

(1) *Tseu tche l'ong kien*, k. 250, 6 a; *Man chou*, k. 4, 8 a.

(2) *Tseu tche l'ong kien*, k. 250, 9 b.

(3) *Việt sử lược*, q. 1, 12 b; *Đại việt sử kí toàn thư, ngoai kỉ*, q. 5, 14 a-15 b. — Cf. *Cương mục*, trad. DESMICHÈLS, p. 207.

(4) Elle avait 1958 tầm 尋, 2 pieds 5 pouces de long (6895^m 26), d'après le *Bắc thành địa dư chí*, q. 1, 1 b.

et sa longueur n'atteignait pas six kilomètres. Le Đai-la de Kao P'ien, ainsi que celui de ses prédécesseurs, devait être simplement une forteresse dans le genre des citadelles annamites actuelles. Comme celles-ci, elle devait contenir les palais des fonctionnaires, le trésor et les greniers, et les cantonnements de la troupe; c'est aux soldats qu'étaient destinés les cinq mille logements (1) que fit construire Kao P'ien, et non aux habitants. La population vivait, comme aujourd'hui encore, en dehors de la ville murée, dans la campagne environnante.

Ainsi, il n'est pas possible d'identifier l'enceinte de Kao P'ien aux énormes levées de terre qui, sur une longueur de 15 à 20 kilomètres, entourent la ville de Hanoi à l'ouest et au sud, ni davantage avec la partie occidentale de cette enceinte, le Ngoại-la thành 外羅城. Les lettrés annamites du reste n'admettent pas toute cette identification, et si le *Bắc-thành địa dư chí* déclare que « le Ngoại-thành est l'ancien Đai-la thành » (2), si le *Đai-nam nhất thống chí* (de Hanoi) est situé à l'intérieur du Đai-la thành » (3), les auteurs du *Cương mục* sont d'un avis contraire: « Les retranchements en terre que l'on voit aujourd'hui sur les quatre faces à l'extérieur de la ville provinciale de Hà-nội ont été bâties depuis les Lý et les Trần, et cela non en une seule fois. Or le vulgaire les appelle aussi La-thành. Si on voyait dans tous les ouvrages que nous venons de citer des vestiges des travaux de Kao P'ien, on commettrait une erreur » (4).

En fait la tradition est muette sur une période aussi lointaine et nous n'avons affaire qu'à des interprétations de lettrés, à qui l'identité des noms ancien et moderne a suffi pour conclure que l'enceinte moderne représentait exactement la ville ancienne. Cette hypothèse est contredite par tous les textes anciens. On a vu que la ville de Kao P'ien n'était guère plus grande que la citadelle de Hanoi; d'ailleurs ce n'est pas une ville, mais trois au moins qu'il faudrait chercher entre le Fleuve Rouge et le Sông Tô-lich. Ni l'examen du terrain, ni les découvertes archéologiques (5) n'ont rien apporté de

(1) *Việt sử lược*, q. 1, 12 b. — Le *Tseu tche l'ong kien*, k. 250, 11 b, écrit « plus de quatre cent mille » 四十餘萬間, et cette erreur a passé de là dans le *Đai-việt sử kí toàn thư, ngoại kí*, q. 5, 15 a. Ce chiffre est trop fort pour la superficie peu étendue de la ville, et le *Cương mục* en fait remarquer avec raison l'in vraisemblance. D'après le règlement de 755, la Commissaire Impérial de Tchen-nan 鎮南經略使 avait sous ses ordres 4.200 hommes canonnés au Protectorat général d'Annam (*Yuan-ho kiun hien tche*, k. 55, 2 b).

(2) *Bắc thành địa dư chí*, q. 1, 5 a.

(3) *Đai-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 14 b.

(4) *Cương mục, tiền biên*, trad. DESMICHELIS, *Annales Impériales de l'Annam*, p. 210.

(5) Il y a une dizaine d'années, en creusant les fondations du nouveau Champ de Courses, on découvrit un certain nombre de fragments de briques sculptées, de poteries et de monnaies; le tout est actuellement déposé au Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient, quelques briques sont inscrites, mais aucune n'est datée. Les fragments de poterie offrent tous les caractères de la porcelaine des Song. Les monnaies ont été trouvées enfermées dans deux

précis jusqu'ici. Quiconque s'est promené autour ou à l'intérieur du Ngoại-la thành sur la digue Parraud et la route de Sơn-tây, et autour du Champ de Courses, n'a pu manquer d'être frappé de l'aspect déconcertant des anciens remparts. De tous côtés à l'intérieur on rencontre des fragments de levées de terre qui se suivent parallèlement pendant quelques centaines de mètres ou au contraire se coupent, s'entrecroisent sans aucune raison apparente; la plupart commencent brusquement et finissent de même, sans se rattacher à rien. La seule hypothèse qui rende compte d'un pareil désordre est celle de constructions successives sans aucun plan d'ensemble: aux anciennes citadelles des T'ang, vinrent s'ajouter les capitales des Lý et des Trần, et surtout les palais, les parcs impériaux enclos de murs, en dehors de la capitale. A une époque inconnue, mais avant le XIV^e siècle, on fortifia la ville en l'entourant d'une enceinte continue. Celle-ci sans cesse modifiée, remaniée, agrandie subit des restaurations fréquentes: la dernière en date est du milieu du XVIII^e siècle.

Les renseignements précis manquent pour faire l'histoire de tous ces travaux. Lorsqu'en 1011 Thái-tổ 太祖 transféra la capitale de la nouvelle dynastie Lý à Hanoi, il changea le nom de l'ancien Đai-la thành et l'appela Thăng-long thành 昇龍城. Mais on ne sait s'il se contenta de remettre en état l'ancienne citadelle chinoise, abandonnée depuis soixante ans, ou s'il la déplaça encore une fois. Quoi qu'il en soit, le Thăng-long thành 昇龍城 ne renfermait pas la capitale, mais seulement les palais impériaux. La description qui est donnée des constructions qui y furent faites en cette même année 1011, me paraît indiquer assez nettement que le peuple n'habitait pas là (1). C'est ce que prouve mieux encore un fait un peu postérieur: « La 3^e année *thuận-thiên* (1012), l'empereur fit bâtir le palais Long-đức 龍德宮 en dehors de l'enceinte, afin d'y loger le prince impérial, car il désirait que celui-ci connût la vie du peuple » (2). Si le Thăng-long thành avait contenu autre chose que les palais impériaux, quel besoin y avait-il de loger le prince à l'extérieur? On ne voit même pas clairement ce qu'aurait cherché l'empereur en logeant son fils hors de la ville, à la campagne, afin qu'il se mêlât de plus près au peuple. Ce n'est que quelques années plus tard, en 1014, que la ville elle-même fut, à ce qu'il semble, enclose: elle fut entourée d'une levée de terre (3). L'empereur Thái-tông 太宗 (4) qu'une révolte

grandes jarres; elles sont toutes chinoises, et je n'en ai vu aucune qui soit annamite; elles remontent presque toutes à la dynastie Song: les plus modernes sont de la période *siuan-ho* (1119-1126). C'est donc vraisemblablement au milieu du XII^e siècle qu'il faut faire remonter leur enfouissement.

(1) *Việt sử lược*, q. 2, 2 b, 3 a; *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 1, 5 a.

(2) *Việt sử lược*, q. 2, 3 a.

(3) *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 2, 7 a.

(4) Le caractère 宗, qui se prononce *tông*, étant le nom personnel de l'empereur Thiệu-trị ne doit plus être écrit; les Annamites le remplacent par le caractère 尊 *tôn* dans tous les livres récents; de plus, quand ils le rencontrent dans un livre ancien, ils l'écrivent 宗 et lui

de son frère le jour même de son avènement (1) avait rendu méliant. transforma le palais en caserne, et installa dans la ville impériale dix corps de gardes chargés spécialement de sa défense; puis il restaura et agrandit l'ancien palais Kiên-nguyên 乾元殿 alors abandonné, qui paraît avoir été au centre même de la ville impériale, et le fit lui-même entourer d'un rempart qu'il appela Long-thành 龍城 (2) Le palais des Lý était situé sur l'emplacement de la citadelle actuelle. Le Tam-sơn 三山, une colline aujourd'hui rasée, qu'on voyait il y a quelques années encore à l'intérieur de la citadelle, tout près du mur d'enceinte, à l'est de la porte Chính-bắc 正北門 (3), passait pour avoir été élevé sous cette dynastie pour servir d'« oreiller » (枕) au palais (4), situé un peu au sud sur le Nùng-sơn 濃山, un autre monticule à peine perceptible, sur lequel s'élève aujourd'hui la Direction de l'Artillerie (5). Les deux grands dragons de pierre qu'on y voit encore passent pour dater des Lý, et Gia-long avait fait élever une stèle commémorative près de là. Ils sont probablement ce qui reste de l'ancien Long-chi 龍墟, des Lý (6). Quant à l'enceinte extérieure, il est impossible de savoir où elle se trouvait.

Je n'ai pas l'intention de faire ici l'histoire détaillée de la ville de Hanoi: ces quelques indications sur les travaux effectués pendant les premières années de la dynastie Lý suffisent à montrer quels remaniements constants en a subis l'enceinte; il me paraît inutile de continuer ce travail. Du reste l'œuvre des Trần 陳 fut à peu près la même. Le fondateur de la dynastie agrandit le Đại-la thành, qui paraît bien n'avoir été à ce moment que le nom de la ville impériale (7). Au milieu du XIV^e siècle, l'enceinte extérieure qui portait le nom de La-thành avait trente lý de tour (8); sa porte sud, où était situé l'autel du dieu du sol et du dieu

donnent la prononciation du caractère *tôn* au lieu de sa prononciation normale *tông*. Il n'y a aucune raison pour les auteurs européens de se conformer à cette habitude, ni surtout d'écrire, comme on le fait souvent, le caractère 宗 en le transcrivant *tôn*.

(1) Sur cette révolte, qui ne donne malheureusement aucun renseignement permettant de préciser la topographie d'Hanoi, voir *Việt sử lược*, q. 2, 4 b; *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 2, 19 b.

(2) *Việt sử lược*, q. 2, 5 a; *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 2, 20 a.

(3) C'est la seule porte de la citadelle qui subsiste aujourd'hui, boulevard Carnot.

(4) *Đại-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 19 b; *Hoàng-việt địa dư chí*, q. 1, 19 a.

(5) *Hoàng-việt địa dư chí*, q. 1, 18 b; *Đại-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 19 b.

(6) *Đại-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 19 b. Cf. *Việt sử lược*, q. 2, 5 a.

(7) *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 5, 6 a.

(8) Le *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện*, q. 2, 19 b, dans sa légende du Tô-lịch giang, déclare que « Kao P'ien connaissait l'astrologie et la géomancie; après avoir examiné l'aspect du terrain, il fonda à l'ouest du Fleuve Rouge la ville de Đại-la qui avait 50 lý de tour, et y résida. Il y avait un petit fleuve (le Sông Tô-lịch) qui sortait du Fleuve Rouge et coulait au nord-ouest (de la ville), en faisait le tour et passait au sud, enfin, après avoir fait le tour du La-thành, rentrait dans le grand fleuve. . . ». La longueur de 50 lý est inexacte pour la ville de Kao P'ien qui avait à peine 20.000 pieds de tour; ce chiffre qui représente assez exactement la longueur du La-thành actuel, doit avoir été déjà celui de cette enceinte au XIV^e siècle.

des moissons, le Xā-tắc đàn 社稷壇 fondé en 1048⁽¹⁾, paraît être la porte Sud actuelle qu'on appelle aussi porte de Thịnh-hào 盛豪門⁽²⁾, et où passe la route de Sinh-tử. Au nord elle était bordée par le Sông Tô-lich. Toutes ces indications correspondent point pour point au La-thành actuel.

Les habitations du peuple devaient occuper assez exactement l'emplacement de la ville indigène actuelle, au bord du Petit-Lac, qui s'étendait alors plus au Nord, et sur les rives du Sông Tô-lich, dont le cours est actuellement comblé dans cette partie, entre la ville impériale et le Fleuve Rouge. L'une des pagodes les plus importantes des Lý et de Tràn, le Báo-thiên-tự 報天寺, s'élevait à peu près sur l'emplacement de la cathédrale actuelle⁽³⁾. La pagode de Bạch-mã

Trần-thế-Pháp serait ainsi le premier auteur connu qui ait confondu le La-thành moderne et la ville ancienne. — Au sujet de la longueur du La-thành de Hanoi à cette époque, il faut remarquer que Hồ-quì-li 胡季釐, en fondant une capitale nouvelle au Thanh-hóa, l'entoura, elle aussi, d'une immense muraille d'une vingtaine de kilomètres de long, qu'il appela également La-thành.

(1) *Việt điện u linh tập lục*, 6 b. Ce livre (Bibl. E. F. E.-O., fonds annamite A. 471), composé par Lý-tế-Xuyên 李濟川 en 1529, est le plus ancien livre subsistant qui ait été écrit par un Annamite. Il se compose d'une série de notices biographiques des principales divinités auxquelles des titres honorifiques avaient été accordés par les Tràn. Une suite de quatre biographies a été composée par Nguyễn-văn-Hiến 阮文賢 sous le titre de *Tục việt điện u linh tập lục* 續粵甸幽靈集錄. Une refonte complète de l'ouvrage fut publiée en 1774 sous le titre de *Tân định hiệu bình việt điện u linh tập* 新訂較評越甸幽靈集. Ce livre nouveau est en 4 quyển et contient 41 biographies. Quelques-unes de celles de l'ouvrage primitif, qui avaient été déjà republiées de façon plus détaillée par le *Lĩnh-nam trich quai liệt truyện*, ont été laissées de côté. Les autres ont été refaites et complétées d'extraits des histoires; la chronologie a été soigneusement ajoutée. Enfin une trentaine de biographies sont tout à fait nouvelles. (Bibl. E. F. E.-O., fonds ann., A. 555).

(2) Le Xā-tắc đàn est cité par une inscription de 1692, célébrant l'érection du dinh de Thịnh-hào (Musée Ecole française Extrême-Orient, coll. estampages annamites, nos 360 et 365) parmi les lieux fastes voisins qui font de l'emplacement de ce dinh un terrain particulièrement heureux. Il subsiste encore tout près de là, sur le territoire du hameau dit Trung-thôn 中村 du village de Xā-dàn 社垓, dans la zone suburbaine d'Hanoi. C'est un tertre bas, planté de grands arbres, situé à une vingtaine de mètres à l'Est de la route de Sinh-tử, un peu au Nord du dinh de Nam-dông 南同. On y fait encore les sacrifices annuels au dieu du sol sous le titre de Thiên-tổ-địa-chủ 天祖地主 qui lui a été décerné par l'empereur Nhơn-tông 仁宗 des Tràn en 1288 (*Việt điện u linh tập lục*, 6 b). Sur cet autel, cf. *Đại-nam nhất thống chí, Hà-nội*, 52 b. — Le Xā-tắc đàn de la province de Hà-nội sous la dynastie actuelle avait été élevé en 1859, dans la partie ouest de la citadelle; il est aujourd'hui rasé.

(3) *An-nam chí lược*, q. 1, 5 b: 蘇歷瀘江分爲繞羅城江. etc. Le texte est évidemment fautif. Il s'agit du Sông Tô-lich, comme le montre la notice; la correction la plus simple me paraît être d'ajouter le mot 江 après 蘇歷 et de faire passer les deux mots 瀘江 au commentaire: 蘇歷[江]. 瀘江分爲繞羅城江. — Cf. *Lĩnh nam trich quai liệt truyện*, q. 2, 19 b.

(4) Sur cette pagode, voir DUMOUTIER, *Les pagodes d'Hanoi*. Cf. *An-nam chí lược*, q. 1, 6 b; *Việt sử lược*, q. 2, 10 b; *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 5, 1 b; *Hoàng-việt địa dư chí*, q. 1, 25 a; *Đại-nam nhất thống chí, Hà-nội*. 54 b.

白馬祠 était dès ce temps comme aujourd'hui au plein cœur de la ville, et l'on considéra comme un miracle le fait que lors des trois grands incendies qui dévorèrent la capitale sous les Trăn, elle fut chaque fois épargnée⁽¹⁾.

L'enceinte extérieure, le La-thành, paraît n'avoir jamais eu aucune valeur défensive : sous les Trăn, lors des deux expéditions des Mongols, ni les Annamites ni leurs adversaires ne défendirent jamais la ville de Hanoi. En 1284 les Mongols qui avaient occupé Gia-lâm, Vĩ-ninh et Đòng-an le 12^e jour du 1^{er} mois⁽²⁾, en repoussant devant eux les troupes annamites, franchirent le fleuve le lendemain après une courte résistance de l'empereur annamite qui tenta en vain d'empêcher le passage, et Toghouen 脫懼 qui les commandait donna un banquet le jour même dans le palais impérial⁽³⁾. Les Chinois ne la défendirent pas davantage et leur défaite à Churong-dương 章陽⁽⁴⁾, au sud-est de Thưng-tín 常信 le 10 du 5^e mois, amena l'abandon immédiat de la capitale par Toghouen et ses troupes qui passèrent sur la rive gauche du Fleuve Rouge⁽⁵⁾. De même en 1287, quand les troupes chinoises remontant le Canal des Rapides eurent dispersé à Gia-lâm 嘉林⁽⁶⁾ les Annamites qui s'efforçaient d'arrêter la flotte et de l'empêcher de déboucher dans le Fleuve Rouge, le 23 du 12^e mois, les Annamites se retirèrent sans défendre leur capitale, où les Chinois entrèrent quatre ou cinq jours plus tard. Quelques mois après, en 1288, les Chinois, vaincus à leur tour, ne songèrent pas plus que la première fois à défendre la ville et l'abandonnèrent avant même d'avoir été attaqués⁽⁷⁾. Un siècle plus tard, quand les Chinois, pendant leur courte annexion du Tonkin au XV^e siècle, organisèrent les fortifications de Hanoi, ils négligèrent complètement ces immenses levées de terre impossibles à défendre et se contentèrent d'occuper l'ancienne ville impériale qu'ils agrandirent et appelèrent Đòng-quan (Tong-kouan) 東關 et où ils résistèrent énergiquement aux attaques de Lê Lợi. Ces faits qui pourraient paraître singuliers s'expliquent aisément : l'enceinte resta toujours ouverte du côté de l'Est, et aucun rempart ne fut élevé au bord du Fleuve Rouge avant la fin du XVIII^e siècle. C'est seulement en 1749 que pour mettre en état de défense la

(1) *Việt điện u linh tập lục*, 16 b. Sur cette pagode, voir DUMOUTIER, *loc. cit.*

(2) *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 5, 45 b.

(3) *An nam chí lược*, q. 4, 2 a.

(4) Le village existe encore sous ce nom, non loin du Fleuve Rouge ; c'est un chef-lieu de canton du huyện de Thưng-phúc 上福 (province de Hà-dông). On écrit parfois aussi 彰陽.

(5) *Đại-việt sử kí toàn thư, bản kỉ*, q. 5, 49 a.

(6) *An-nam chí lược*, q. 4, 4 a, où les deux caractères 葉林, qui sont incompréhensibles (SAINSON, p. 194, traduit « qui s'étaient cachés dans la forêt », ce qui est impossible), doivent, je pense, être corrigés en 嘉林. Quoi qu'il en soit de cette correction, l'endroit où se livra la bataille est le lieu de séparation du Fleuve Rouge et du Canal des Rapides.

(7) *An-nam chí lược*, q. 4, 4 a. — Le *Đại-việt sử kí toàn thư* n'a mentionné aucun de ces événements : il ne semble avoir connu aucune des victoires des Chinois pendant cette seconde campagne ; et leur occupation éphémère de la capitale reste ignorée de lui. Le *Cương mục*, q. 8, 5 a, les note d'après le *Yuan che lei pien* 元史類編.

capitale menacée par la révolte de Nguyễn-hữ-Câu 阮有求, on fit restaurer le Nội-la thành, et on fit construire une levée de terre nouvelle le long du fleuve, un peu en arrière de la digue actuelle (1). La porte Jean-Dupuis est aujourd'hui le seul vestige subsistant de ce travail.

En résumé Đại-la, qui, à la fin des T'ang, était une petite ville de six kilomètres de tour environ, ne peut être identifiée au La-thành actuel que dans les conditions où on identifie la Lutèce romaine au Paris actuel. La ville de Kao P'ien qui devait occuper sensiblement la situation de la citadelle moderne dont elle avait à peu près l'étendue, avait été précédée par d'autres petites citadelles qui, après avoir été quelque temps capitales du Protectorat général d'Annam, avaient été complètement abandonnées dès le IX^e siècle.

2. *Arrondissement de Kiao-tche (Giao-chỉ) 交趾*. — J'ai dit ci-dessus les vicissitudes de ce nom sous les T'ang et qu'il fut porté successivement par deux territoires différents. Je ne reparlerai plus du Kiao-tche éphémère qui fut établi dans le département de Song (Tống) de 622 à 627, et ne m'occuperai que de l'arrondissement qui, rétabli en 627, dura jusqu'à la fin de la dynastie. Le territoire commençait à 10 li à l'Ouest de Hanoi, et le chef-lieu était situé à 70 li au Nord-Ouest. Cet arrondissement, qui datait des Souei (2), devint en 621 un tcheou qu'on appela Ts'eu (Tù) 慈, puis Nan-ts'eu (Nam-từ) 南慈, et qui comprit trois hien : Ts'eu-lien (Tù-liêm) 慈廉, Wou-yen (Ô-duyên) 烏延 et Wou-li (Vũ-lập) 武立 (3). Je n'ai pu trouver de renseignements sur ce dernier. Quant à Ts'eu-lien (Tù-liêm), dont le nom avait persisté jusqu'aux Lý, il devint sous les Trăn un châu (4); les Ming l'abaissèrent au rang de sous-préfecture, qu'il a gardé depuis ce temps jusqu'à nos jours sans changer de nom; la sous-préfecture actuelle se trouve sur la route de Hanoi à Sơn-tây. Sous les T'ang, il fut d'abord le chef-lieu du tcheou de Ts'eu (Tù); quand ce département fut abaissé au rang de sous-préfecture sous le nom de Kiao-tche (Giao-chỉ), la sous-préfecture de Ts'eu-lien (Tù-liêm) fut supprimée, mais le chef-lieu du Kiao-tche resta à son emplacement. Il était situé à 40 pas au sud de la rivière Ts'eu-lien

(1) *Lê hoàng triêu kỉ* 黎皇朝紀, 20 a. — Le *Lê hoàng triêu kỉ* est une histoire du règne de Hiên-tông (1740-1786). Ce livre qui n'a ni préface, ni nom d'auteur, est certainement antérieur à l'avènement de Gia-long, car les Nguyễn y sont toujours appelés Nguyễn-thị 阮氏, sans aucun titre honorifique, et le récit de la campagne de 1776 est fait dans un esprit défavorable à ceux-ci. Une note placée à la fin de l'ouvrage en attribue la composition à Ngô-thì-Sì, 吳時仕, en faisant remarquer un passage de l'année 1780 où sont racontées en détail des affaires secrètes dont celui-ci était chargé (page 90 a). L'attribution paraît vraisemblable (Bibl. E. F. E.-O., fonds annamite, A. 4.)

(2) Avant les Souei, le nom de Kiao-tche (Giao-chỉ) n'avait jamais été appliqué à un arrondissement particulier, mais seulement à la commanderie toute entière.

(3) *Sin T'ang chou*, k. 45 上, 8 a; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 b.

(4) *Việt sử lược*, q. 5, 50 a; *Đại việt sử kí toàn thư*, q. 5, 5 a.

(Tư-liêm)⁽¹⁾. Cette rivière, après avoir traversé Kiao-tche (Giao-chi), entrait dans le Song-p'ing (Tống-binh), et passait à 2 li au Sud de son chef-lieu⁽²⁾. Des trois rivières qui peuvent avoir passé ainsi du Kiao-tche (Giao-chi) dans le Song-p'ing (Tống-binh), deux doivent être écartées de suite: le Fleuve Rouge, parce qu'il était au Nord de Song-p'ing; et le Sông-Đáy, parce qu'il ne coule nulle part au Sud de Hanoi; il est du reste beaucoup trop éloigné de cette ville. Le Sông Nhuệ seul pourrait être identifié à la rivière Ts'eu-liên (Tư-liêm): il est vrai que lui non plus ne passe pas à 2 li (moins d'un kilomètre) au sud de Hanoi; du moins en est-il tout proche. Le Tư-liêm moderne, qui est sur le bord de cette rivière, doit donc occuper à peu près le territoire de la sous-préfecture des T'ang.

Wou-yen (Ô-duyên) était un ancien arrondissement qui reparut temporairement lors de la création du département de Ts'eu (Tư). D'après la tradition, il avait servi quelque temps de résidence à Lý Phật-tử 李佛子, après qu'il eut partagé le Tonkin avec Triệu Quang-phục 趙光復 qui résida à Long-pien (Long-biên) et garda la partie orientale du delta. Après la défaite de ce dernier, Lý Phật-tử transporta sa capitale à Fong-tcheou (Phong-châu), laissant à Wou-yen (Ô-duyên) le général Lý Phò-đĩnh 李普鼎, tandis qu'il chargeait son frère aîné Lý Đại-quyền 李大權 de garder Long-pien (Long-biên). Mais ces faits ne sont pas tous très sûrs, et de plus aucun d'eux ne permet de préciser la situation de Wou-yen (Ô-duyên). D'après le *Dư địa chí* de Nguyễn Trãi⁽³⁾, cette ville se trouvait dans le huyện de Tư-liêm. Le village de Hạ-mỗ 下姥 (huyện de Tư-liêm) au bord du Fleuve Rouge, contient un temple de Nhã-lang 雅郎⁽⁴⁾, un fils de Lý Phật-tử, qui d'après la légende épousa la fille de Triệu Quang-phục et vola l'arc magique qui le rendait invincible. Aussi le *Hoàng-việt địa dư chí* et plus récemment le *Cương mục*⁽⁵⁾ ont-ils conclu à l'identification de Wou-yen (Ô-duyên) et de Hạ-mỗ. Cette identification est vraisemblable et ne soulève aucune difficulté. Mais Nhã-lang semble bien être un personnage purement légendaire, et même s'il a existé, sa biographie est inconnue; il n'est pas possible de savoir quel lien le rattachait à Wou-yen (Ô-duyên)⁽⁶⁾. Cet arrondissement donnait son nom à la rivière qui, après avoir traversé Kiao-tche (Giao-chi), allait arroser Long-pien (Long-biên). On verra plus loin⁽⁷⁾ que la rivière de Wou-yen (Ô-duyên) était le Fleuve Rouge lui-même, prolongé par le Canal des Rapides.

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 5 a.

(2) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 5 b, où 慈廣 est à corriger en 慈廉.

(3) *Ưc-trai tập*, q. 6, 6 a.

(4) *Hoàng-việt địa dư chí*, q. 1, 43 a.

(5) *Cương mục*, trad. DESMICHÈLS, p. 147.

(6) *Cương mục*, trad. DESMICHÈLS, p. 148 — La légende de Nhã-lang est ancienne et se retrouve dans le *Việt điện u linh tập lục*, 6 a, mais sans aucun rapprochement avec le village de Hạ-mỗ.

(7) Voir ci dessous, p. 571 et suiv.

La sous-préfecture de Kiao-tche (Giao-chi) était donc située (sauf entre 621 et 627) à l'ouest de Hanoi, entre le Fleuve Rouge et les montagnes; à l'ouest, elle touchait au département de Fong (Phong), dont le Sông-Đáy la séparait peut-être. Son chef-lieu était situé sur la route qui menait de ce département au Protectorat général (1), à 15 li de Hanoi (2), sur la rivière de Ts'eu-lien (Tù-liêm) ou Sông-Nhuê, assez près sans doute du chef-lieu actuel du huyện de Tù-liêm. L'arrondissement, dont les limites exactes ne peuvent être indiquées, représentait à peu près la partie occidentale de la province de Hà-đồng, avec la partie orientale de celle de Sơn-tây (3).

(1) *Sin T'ang chou*, k. 45 下, 15 a. Cf. PELLIOU, *Deux itinéraires de Chine en Inde*, B. E. F. E.-O., IV, p. 554.

(2) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 5 a. — Le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 b, le place à une distance de 70 li; mais c'est une erreur. La route du Protectorat Général à Fong (Phong), après Kiao-tche (Giao-chi), passait à T'ai-p'ing (Thái-binh) qui était situé à 60 li du Protectorat général. Les deux chiffres sont contradictoires, et l'un des deux est sûrement inexact. Mais comme T'ai-p'ing (Thái-binh) était certainement, on le verra plus loin, situé à l'est du Song Cà-lô, et que la longueur totale de la route n'était que de 150 li, il n'est pas possible de supposer une erreur sur le chiffre de la distance de T'ai-p'ing (Thái-binh), tout en restant d'accord avec les données de la géographie réelle.

(3) Le *Yuan-ho kiun hien tche*, loc. cit., mentionne une troisième rivière dans Kiao-tche (Giao-chi), le Po-kiang (Bac-giang) 白江: c'est probablement le résultat d'une erreur. Cette rivière en effet est donnée comme venant de Tch'ong-p'ing (Xung-binh) 崇平, et de là entrant dans Kiao-tche (Giao-chi). Tch'ong-p'ing (Xung-binh) était un arrondissement dépendant du département de Ngai (Ai); mais sa situation géographique empêche d'en tenir compte. C'est aussi le nom que reçut de 590 à 598 la partie septentrionale de Wou-p'ing (Vũ-binh), divisé en deux parties (voir ci-dessous p. 578). Ce nom n'ayant duré que ces huit ans, il faut admettre que le *Yuan-ho kiun hien tche* cite dans ce passage un livre composé pendant cette courte période: or cette hypothèse soulève une difficulté: à cette époque la sous-préfecture de Kiao-tche (Giao-chi) n'existait certainement pas: la date de sa création n'est pas donnée par le *Souei chou*, mais on sait que c'est seulement en 607 qu'eut lieu la réorganisation complète de la géographie administrative de l'empire que décrit cet ouvrage: les anciens départements (*tcheou*) furent supprimés; les commanderies devenues indépendantes prirent leur place et furent agrandies; beaucoup d'entre elles furent supprimées, tandis que les arrondissements à leur tour étaient complètement remaniés et agrandis. Jusque-là les Souei avaient à peu près conservé les divisions administratives des dynasties précédentes: la création d'un grand arrondissement comme Kiao-tche (Giao-chi), à l'époque des petites commanderies et des petites sous-préfectures qui précéda la réforme de 607, est tout à fait invraisemblable. Dès lors, le *Yuan-ho kiun hien tche* se trompe manifestement. D'ailleurs, il faut noter que Tch'ong-p'ing (Xung-binh) et Kiao-tche (Giao-chi) étaient séparés l'un de l'autre par Long-p'ing (Long-binh) qui devint plus tard T'ai-p'ing (Thái-binh), et que la manière de s'exprimer de Li Ki-fou est assez singulière. Enfin Tch'ong-p'ing (Xung-binh) est au nord et Kiao-tche (Giao-chi) au sud du Fleuve Rouge. Il me semble que le moyen le plus simple de résoudre ces contradictions est de corriger légèrement le texte en remplaçant le caractère 崇 par 宋; la rivière Po (Bac) sera ainsi décrite comme passant de Song-p'ing (Tông-binh) dans Kiao-tche (Giao-chi). Il serait nécessaire d'admettre en même temps que ce passage est extrait d'un livre antérieur aux T'ang (ce qu'il faudrait en tout cas faire, même si l'on prétendait garder la leçon actuelle); la rivière Po (Bac) serait ainsi décrite comme passant de la

3. *Arrondissement de Nan-ting (Nam-dinh) 南定縣*. — Cet arrondissement eut sous les T'ang une histoire aussi compliquée que le précédent. Il avait été créé par les Wou sous le nom de Wou-ngan (Vũ-an) 武安. Sous les Tsin, son ancien nom fut changé en Nan-ting (Nam-dinh). Il paraît avoir été supprimé par les Souei, car le *Souei chou* ne le mentionne pas : son territoire fut probablement réuni à celui de Song-p'ing (Tống-binh) dont il était tout proche. En 621 il fut rétabli et placé sous la dépendance du tcheou de Song (Tống) 宋州, qui avait son chef-lieu à Hanoi : lorsque celui-ci fut supprimé en 627, Nan-ting (Nam-dinh) subsista : il dépendit du Kiao (Giao). En 722 l'arrondissement de Nan-ting (Nam-dinh) fut supprimé de nouveau, peut-être à l'occasion de la création du département de Tchang (Trường) 長州, qui semble avoir été formé à ses dépens. Soixante-dix ans plus tard, en 792 ou 793, on créa un nouvel arrondissement qui portait le même nom, mais était situé à 200 li de l'ancien (1). Il est donc nécessaire de distinguer suivant l'époque deux arrondissements de Nan-ting (Nam-dinh). Ni l'un ni l'autre n'a rien de commun avec la province actuelle de Nam-dinh. Le Son-nam hạ lộ 山南下路, créé en 1741, reçut en 1822 le nom de Nam-dinh trấn 南定鎮, qui paraît à cette date pour la première fois dans le bas-delta (2).

1° *Ancien Nan-ting (Nam-dinh) jusqu'en 722*. — Aucune géographie des T'ang antérieure à 722 n'ayant subsisté, on ne peut connaître de façon sûre la situation de l'ancien Nan-ting (Nam-dinh) par rapport à la capitale. Cependant, comme on sait qu'il était situé près du Tchang (Trường) et que celui-ci était

commanderie de Song-p'ing (Tống-binh), qui occupait les environs de Hanoi, dans celle de Kiao-tche (Giao-chí), dont la capitale, Long-p'ien (Long-biên), se trouvait dans la région de Bắc-ninh ; il s'agirait alors du Canal des Rapides. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse (qui a contre elle le fait que le texte dit expressément 崇平縣), il est sûr que le passage du *Yuan-ho kiun hien tche* ne nous est pas parvenu intégralement : « 泊江水西北自崇平縣界流入至此 (交趾) 故名 » ; la phrase se traduit facilement, mais isolée comme elle est, elle ne présente aucun sens, et est certainement tronquée. — Le *T'ai-p'ing houan yu ki* place dans Kiao-tche (Giao-chí) deux montagnes, le Yin-chan 引山 et le Leou chan 樓山, que je n'ai pas retrouvées ; il est impossible du reste de savoir si elles étaient vraiment dans la sous-préfecture des T'ang et non dans la commanderie des dynasties précédentes. La question ne se posait pas pour les rivières de Ts'eu-lien (Tù-liêm) et de Wou-yen (Ô-duyên), qui ont l'une et l'autre donné leur nom à des sous-préfectures du département de Ts'eu (Tù).

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 4 b, 7^e année *tchen-guan* (792) ; *T'ang houei yao*, k. 71, 27 a, 6^e mois de la 8^e année *tchen-guan* (793). — D'après le *Sin T'ang-chou*, k. 45 上, 8 a, il aurait été supprimé la 5^e année *ta-li* (770). C'est une affirmation inexacte : cet arrondissement n'existait déjà plus en 752, puisque le *Tong-lien*, qui s'appuie sur le recensement de cette année, ne le mentionne pas (voir k. 184, 25 b), non plus que le *Kieou T'ang-chou*.

(2) Le P. DE LA BISSASCHÈRE, dans son *Etat actuel du Tunkin, de la Cochinchine et des royaumes de Camboge, Laos et Lac-cho*, t. 1, p. 74 (1812), parle de Nam-dinh, comme de l'une des plus grosses villes du Tonkin, sous le nom de Vi-hoàng 渭潢, que porte encore le canal qui l'arrose.

situé au sud-ouest de cette ville, c'est évidemment de ce côté aussi qu'il faut chercher cette sous-préfecture. Elle était contiguë à Song-p'ing (Tống-binh), puisqu'elle avait fait partie du même département entre 621 et 627. Le *T'ai-p'ing houan yu ki* cite pêle-mêle une série de noms de fleuves et de rivières qui se trouvaient dans les deux arrondissements qu'il ne distingue pas, et il est très difficile de savoir auquel se rapporte chacun d'eux. Le mont Fou-che (Phù-thạch) 浮石山, se trouvait certainement dans l'ancien Nan-ting (Nam-dinh), car sa description est tirée du *Kiao tche ki*, ouvrage antérieur aux T'ang. C'était un rocher de plusieurs centaines de pieds de haut, en pleine mer, ce qui indique que le territoire s'étendait jusqu'au Golfe du Tonkin. C'est aussi à l'ancien Nan-ting (Nam-dinh) qu'il faut attribuer la mention du Sông Tô-lich (1), ce qui concorde très bien avec la proximité de ce *hien* et de celui de Song-p'ing (Tống-binh). En somme la sous-préfecture primitive devait être située au sud-ouest de Hanoi, et son territoire s'étendait probablement sur les deux rives du canal de Phù-lý et sur la rive droite du Fleuve Rouge jusqu'à la mer.

2° *Nouvel arrondissement de Nan-ting (Nam-dinh) après 792.* — Il est fort difficile de faire concorder les divers documents relatifs à cet arrondissement. Le *Yuan-ho kiun hien tche* le place à 200 li au Nord-Ouest de l'ancien arrondissement, ce qui conduirait à le chercher au nord ouest de Hanoi dans la région de Son-tây; mais d'autre part le même ouvrage et le *T'ai-p'ing houan yu ki* affirment qu'il se trouvait à 60 li au sud-ouest de la capitale du Protectorat général. Aucun ancien document ne permet de le localiser même approximativement.

Parmi les montagnes que cite le *T'ai-p'ing houan yu ki* (2), il y en a une qui, par sa situation géographique, ne me paraît pas avoir pu faire partie de l'arrondissement primitif: c'est le Tong-kou chan (Đông-cứu sơn) 東究山 ou Tong-hiue (Đông-huyệt-sơn) 東穴山, qui est à 5 li au nord-ouest du chef-lieu du huyện actuel de Gia-binh 嘉平, au bord du Canal des Rapides, sur la rive droite de cette rivière. On l'appelle aussi Đông-cao sơn 東臯山 et surtout mont Thiên-thai 天台山. Cette montagne paraît avoir été autrefois assez célèbre: elle porte un stûpa qui, d'après la tradition, y avait été élevé par Kao P'ien (3); deux siècles plus tard, sous les Lý, comme l'hiver de l'année 1055 était extrêmement rigoureux, l'Empereur Thành tông 聖宗, qui était fervent bouddhiste, après avoir ordonné des distributions gratuites de nourriture et de vêtements dans toutes les provinces, décida de consacrer la moitié des impôts en argent de l'année à la construction de deux monastères, dont l'un, celui de Tĩnh-lự tự

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 b.

(2) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 b.

(3) *An-nam nhất thống chí*, Bắc-ninh, p. 15 b. — Le texte le plus ancien qui mentionne cette tradition est le *Ta-ming yi l'ong tche* 大明一統志, k. 90, 5 b. — Cf. *Ngan-nan tche guan* 安南志源 (fin du XVII^e siècle) et *Tou che fang yu ki yao*, k. 112, 26 b.

靜慮寺, était situé sur cette montagne (1). Etant donné la distance qui sépare cette montagne de la région où se trouvait l'ancienne sous-préfecture, il me paraît difficile d'admettre qu'elle y était située; si ce n'est pas une erreur de l'auteur chinois, on pourrait supposer qu'il s'agit de l'arrondissement créé en 772. On devrait alors chercher Nan-ting (Nam-dinh) sur la rive droite du Canal des Rapides et du Sông Thái-binh, à l'ouest de Hải-dương (2).

Peut-être l'histoire de la campagne de Kao P'ien fournirait-elle quelques renseignements: on sait qu'en 865 celui-ci, au début de son expédition contre le Nan-tchao, surprit l'ennemi occupé à la moisson près de Nan-ting (Nam-dinh), et lui infligea une sanglante défaite. Malheureusement le détail de la campagne est trop mal connu pour qu'il soit possible de tirer de ce fait une indication précise (3). Il est probable que Kao P'ien venait de l'embouchure du Bạch-đàng, qui était l'unique point de débarquement des Chinois; mais les opérations de ce général pendant les huit mois qui séparent sa victoire de Nan-ting (Nam-dinh) de celle de Fong tcheou (Phong châu), qu'il remporta l'année suivante, ne sont pas connues (4).

(1) *Việt sử lược*, 7. 2, 10 b. — On trouve encore ce nom mentionné à cette époque comme lieu d'origine de Lê-văn-Thịnh 黎文盛 « du village de Đông-huyêt dans le huyện du Gia-dinh 嘉定 », qui devint docteur en 1076 (*Đặng khoa lục* 登科錄, q. 首, 1 a).

(2) C'est l'opinion adoptée dans le *Cương mục*. Cf. trad. DESMICHELIS, p. 204.

(3) Une erreur de DESMICHELIS dans sa traduction du *Cương mục* pourrait faire croire qu'à une certaine époque, Fong tcheou (Phong châu) dépendit de Nan-ting (Nam-dinh), ce qui est inexact (un tcheou ne pouvant dépendre d'un hien), et par suite faire tirer de ce texte un renseignement précis que malheureusement il ne donne pas. Voir *Les Annales Impériales de l'Annam*, p. 204: « Dans le neuvième mois, Cao-biên arriva à Phong-châu de Nam-dinh. Les troupes barbares au nombre de près de cinquante mille hommes venaient de faire la moisson dans les rizières. Cao-biên les attaqua à l'improviste et leur infligea une sanglante défaite. » La phrase chinoise est 九月高駢至南定峯州蠻衆迎五萬穫田駢掩擊大破之; il faut couper entre 南定 et 峯州 et traduire « Kao P'ien arriva à Nan-ting. Les barbares du Fong tcheou, au nombre de près de cinquante mille... » Le commentaire du *Tseu tche l'ong kien* (k. 250, 8 b), d'où le passage du *Cương mục* est copié par l'intermédiaire du *T'ong kien kang mou* (k. 50, 20 a), cite un autre auteur qui construit la même phrase d'une façon qui ne laisse place à aucune amphibologie: « 九月高公力戰破峯州蠻于南定縣 ».

(4) Kao P'ien quitta Hai-men 海門 au 7^e mois de la 6^e année *hien-l'ong* (865), passa la mer et alla débarquer au Tonkin. La victoire de Nan-ting (Nam-dinh) fut remportée à la fin du 9^e mois de cette même année (*Tseu tche l'ong kien*, k. 250, 8 b). Il semble que le faible effectif de ses troupes (il n'avait que cinq mille hommes sous ses ordres) et le manque des secours que Li Wei-tcheou 李維周, avant son départ de Hai-men, lui avait promis d'envoyer, le réduisirent à l'inactivité pendant tout l'hiver. En tous cas il ne crut pas pouvoir assiéger la capitale du Protectorat général, et il paraît bien s'être contenté, comme l'en accusait Li Wei-tcheou, de s'installer à Fong tcheou (Phong châu), à la pointe du delta, pour intercepter les communications avec le Nan-tchao. Il vainquit là l'armée de secours envoyée par les barbares au début de la 7^e année (866), mais sans pouvoir l'arrêter complètement. Il livra une série de combats en reculant devant elle, et après le dernier, qui fut une grande

Il me paraît impossible de déterminer la situation de cette sous-préfecture. La seule chose qui soit certaine, c'est qu'à partir de 792 elle n'occupe plus son ancien emplacement, et qu'on ne peut pas tirer parti des documents antérieurs à cette date pour identifier le champ de bataille de Kao P'ien.

4. *Arrondissement de Long-pien (Long-biên)* 龍編. — Long-pien était l'ancien Long-yuan (Long-uyèn) 龍淵 des Han qui avait été le chef-lieu de la commanderie de Kiao-tche, puis du département de Kiao depuis le milieu du I^{er} siècle. Elle se vantait d'être la plus ancienne ville fortifiée du Tonkin, ayant reçu son mur d'enceinte en 144 quand Tcheou Tch'ang 周敞⁽¹⁾, devenu préfet de Kiao-tche, y transporta la capitale de sa commanderie. Mais la ville avait été légèrement déplacée depuis cette époque : à la fin du III^e siècle, T'ao Heng 陶橫 l'avait reconstruite à 14 li à l'ouest de son ancien emplacement⁽²⁾. Les Souei, après avoir reconquis le Tonkin, lui enlevèrent son rang de chef-lieu et en firent une sous-préfecture de la commanderie de Kiao-tche (Giao-chi) dont le chef-lieu fut transporté à Song-p'ing (Tống-binh). En 621, elle devint le chef-lieu du département de Long (Long) 龍州, qui dépendait du Protectorat général de Kiao (Giao), puis en 627 fut réduite définitivement au rang de simple arrondissement dépendant d'abord du département de Sien (Tiên) l'ancien hien de P'ing-tao (Binh-dạo), puis après la suppression de ce dernier, du Kiao (Giao). La ville déclina rapidement : il n'en est plus question dans l'histoire du Tonkin après le VII^e siècle.

victoire sous les murs mêmes de Ta-lo (Đài-la), il investit la ville le 5^e mois de la 7^e année *hien-l'ong* (*Ibid.*, 8 a ; cf. *Sin T'ang chou*, k. 222 4^a, 2 b, qui dit 6^e mois). Le siège, retardé par la disgrâce de Kao P'ien, fut repris vivement quand celui-ci eut repris le commandement, et la ville se rendit au 10^e mois de la même année (*Tseu tche l'ong kien*, k. 250, 8 b ; *Sin T'ang chou*, k. 9, 2 a) ; Kao P'ien envoya alors un rapport où il déclarait la pacification achevée (*Tseu tche l'ong kien*, k. 250, 8 b). On voit qu'il n'y a rien dans ce récit qui permette de préciser la situation de Nan-ting (Nam-dinh). — Sur les difficultés que soulève la chronologie de cette campagne, voir le commentaire du *Tseu tche l'ong kien*, *loc. cit.*

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a. Pour la date, voir *Tsin chou*, k. 15, 8 b. Le *Cuong mục*, *tiên biên*, q. 2, 16 a (cf. trad. DESMICHELIS, p. 66) place cet événement à la 1^{re} année de la période *yong-ho* (156), mais c'est une erreur. Ce n'est pas la seule de ce genre : toute la chronologie de cette époque est complètement bouleversée par le *Toàn thư* et le *Cuong mục* (celui-ci ne fait du reste que copier les erreurs des annales composées antérieurement) : l'ordre de succession des gouverneurs est fréquemment interverti, et la plupart des dates sont fausses.

(2) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 5 b. T'ao Heng fut envoyé en 272 par les Wou pour reconquérir le Kiao-tcheou (Giao-châu), que Yang Tsi 楊稜 venait de leur enlever pour le compte des Tsin. Plus tard, ceux-ci ayant détruit la dynastie Wou, il se soumit à eux et son commandement lui fut conservé. Ses descendants lui succédèrent et gouvernèrent la province pendant une cinquantaine d'années, formant une sorte de dynastie qui ne prit fin qu'en 525. Dans l'état d'anarchie de la Chine aux III^e et IV^e siècles, et par suite de l'impuissance des empereurs, l'hérédité dans les grands gouvernements provinciaux n'était pas rare.

Les lettrés annamites ont admis anciennement l'identification de Long-pien (Long-biên) et de Long-thành ou Hanoi, et j'ai cité ci-dessus les plus anciens textes qui en fassent mention. Cette hypothèse est insoutenable : on sait que la capitale du Protectorat général, Đai-la-thành, qui est Hanoi, se trouvait à Song-p'ing (Tống-binh); cette sous-préfecture est parfaitement distincte de Long-pien (Long-biên); le seul fait que les géographes des T'ang portent les deux noms séparément sur leurs listes de sous-préfectures du département de Kiao (Giao) suffirait à le prouver, si nous n'avions une preuve plus précise, le chiffre de la distance qui les séparait l'une de l'autre. Il n'y a donc pas à s'occuper de cette identification qui n'est qu'une des nombreuses théories fausses des lettrés annamites sur la géographie ancienne de leur pays. On peut d'autant plus justement s'étonner qu'elle ait été adoptée par les auteurs du *Cuong mục* que ceux du *Đại-nam nhất thống chí* l'ont rejetée et ont localisé cette ville de façon plus vraie, dans la province de Bắc-ninh.

Lorsque Long-pien (Long-biên) fut élevé au rang de département, sous le nom de Long tcheou (Long-châu) 龍州, on le divisa en trois sous-préfectures : Long-pien (Long-biên), Wou-ning (Vũ-ninh) 武寧, et P'ing-lo (Binh-lạc) 平樂⁽¹⁾. La première comprenait le chef-lieu et ses environs immédiats. Wou-ning (Vũ-ninh) est un des rares noms de la géographie ancienne du Tonkin qui ait duré jusqu'à nos jours : cette sous-préfecture, fondée au III^e siècle sous les Wou⁽²⁾ en même temps que la commanderie de Wou-p'ing (Vũ-binh) dont elle dépendait, supprimée au VI^e siècle, probablement par les Souei⁽³⁾, rétablie pour quelques années par le premier empereur des T'ang, reparut après la chute de la domination chinoise : elle forma sous les Lý et les Trần un châu qui, redevenu un huyện sous les Lê, ne changea de nom que récemment⁽⁴⁾; ce nom a été encore conservé à une montagne, le Vũ-ninh sơn, appelé aussi Trâu-sơn 鄒山, à 12 li à l'est de Quế-dương 桂陽⁽⁵⁾. C'était le territoire des huyện actuels de Quế-dương et de Vũ-giang 武江. Quand à P'ing-lo (Binh-lạc), je n'ai pu trouver aucun renseignement permettant de l'identifier. Ces deux sous-préfectures furent supprimées en 627 et incorporées à Long-pien (Long-biên), qui reprit ses anciennes limites⁽⁶⁾.

(1) *Kieou T'ang chou*, k. 41, 34 a; *Sin T'ang chou*, k. 43 上, 8 a; *Tai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a. Ce dernier saute constamment le caractère 樂 du nom de 平樂.

(2) *Tsin chou*, k. 15, 8 b-9 a.

(3) Elle est encore citée dans le *Nan-ts'i chou*, k. 14, 14 a, et n'est plus mentionnée par le *Souei chou*, k. 51, 6 a, dans la liste des arrondissements de la commanderie de Kiao-tche (Giao-chi).

(4) *An-nam nhất thống chí*, Bắc-ninh, 2 a. La date exacte n'est pas conservée, mais est certainement antérieure à Gia-long, car le *Nhất thống dư địa chí* mentionne le huyện de Vũ-giang (voir par exemple q. 4, 34 a).

(5) *Ibid.*, 15 b.

(6) *Sin T'ang chou*, k. 43 上, 8 a; *Tai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a.

Le territoire de Long-pien occupait donc la région environnant Bắc-ninh ; il s'étendait encore à l'ouest puisqu'il renfermait le mont Fo-tsi (Phật-tích) 佛跡山 (1) qu'on retrouve encore sous ce nom dans le huyện de Tièn-dū 僊遊, près d'un village appelé aussi Phật-tích : c'est un des principaux rochers du massif qu'on appelle ordinairement mont Tièn-du 仙遊山 (2). De ce côté il était limitrophe de P'ing-tao (Bình-đạo) 平道, puisqu'il fut quelques années sous la dépendance de cet arrondissement, alors préfecture sous le nom de Sien (Tièn) 仙州 (3). A l'Est il devait s'étendre jusqu'aux montagnes : c'est de ce côté qu'on trouvait le Wan-tch'ouen t'ai (Vạn-xuân thai) 萬春臺, qui passait pour avoir été bâti par Lý-Bôn en 540 (4). Cette terrasse donna son nom à un village qui au XII^e siècle était devenu le siège d'un chàu. C'était alors la dernière étape avant d'arriver à Hanoi, lorsqu'on venait par eau de K'in-tcheou 欽州 (5). Le voyage ne dépassait pas cinq jours en tout ; comme on ne peut songer à faire descendre l'arrondissement de Long-pien (Long-bien) jusqu'au Canal des Bambous, le seul fleuve qui avec le Canal des Rapides permette de passer du Bạch-đăng dans le Fleuve Rouge, c'est certainement par le Canal des Rapides que se faisait le trajet. De plus, étant donnée la longueur des étapes de ce voyage, c'est, je pense, vers le confluent de ce canal et du Sông Thái-bình qu'il faut placer le chàu de Vạn-xuân des Lý, et par suite la terrasse de Wan-tch'ouen (Vạn-xuân) des T'ang.

L'arrondissement de Long-pien (Long-biên) était arrosé par la rivière Wou-yen (Ô-duyên) qui en amont arrosait également Kiao-tche (Giao-chi), ainsi qu'on l'a vu plus haut. Or l'un se trouve au sud et l'autre au nord du Fleuve Rouge ; comme aucune rivière ne traverse ce fleuve, c'est de lui et de lui seul qu'il peut s'agir, sous le nom de Wou-yen (Ô-duyên). Mais d'autre part Long-pien (Long-biên) ne touchait pas au Fleuve Rouge et en était séparé par l'arrondissement de P'ing-tao (Bình-đạo). C'est donc le Fleuve Rouge prolongé par son effluent de la rive gauche, le Canal des Rapides. Le Canal des Rapides en effet n'est pas un canal récent creusé sous Tự-đức, ainsi qu'on l'admet trop généralement. Déjà en 1829, on l'avait approfondi afin de détourner une partie des eaux du Fleuve Rouge et de protéger le centre du Tonkin contre des inondations constantes (6). C'est le manque d'entretien durant les troubles de la fin des Lê qui avait causé son obstruction à la sortie du Fleuve Rouge : pendant les premières années de Gia-long, les bateaux ne pouvaient franchir ce passage qu'à la saison des

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a.

(2) *Hoàng-việt địa dư chí*, q. 1, 33 a ; cf. DUMOUTIER, *Hoa-lư*, p. 4.

(3) Voir ci-dessous, p. 576.

(4) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a. — Cette date est certainement inexacte, la révolte de Lý-Bôn étant de 544 seulement (*Leang chou*, k. 5, 9 a).

(5) *Ling wai tai ta 嶺外代答*, k. 2, 1 b.

(6) *Bại-nam thực lục, chính biên, nhị kỷ* 大南實錄正編二記, q. 64, 38 a

pluies (1). Le canal existait déjà à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle : le *Toan tấp thiên nam tứ trí lộ đồ thư*, qui est de cette époque, en marque bien la tête en face de Hanoi dans l'itinéraire de Hanoi à K'in-tcheou. On trouve également sur la carte d'Annam du *Fang yu ts'üan l'ou tsong chouo* 方輿全圖總說, une rivière qui, se détachant du Fleuve Rouge près de Hanoi, se dirige vers l'est par Thuận-an 順安 (aujourd'hui Thuận-thành 順城) et Thượng-hồng 上洪 (aujourd'hui approximativement Binh-giang 平江), et rejoint près de là le Sông Thái-binh qui vient du confluent que les Annamites appellent « Rivière à six têtes », Lục-dầu giang 六頭江. Il est possible que dès ce temps il n'ait plus été navigable, du moins aux grosses jonques de mer : l'itinéraire de Hanoi à K'in-tcheou du *Toan tấp thiên-nam tứ trí lộ đồ thư* divise le trajet en trois tronçons : par terre jusqu'à Hải-dương, par rivière jusqu'à Đò-son et par mer jusqu'en Chine. Le voyage de Fan T'ing-kouei 番鼎圭 en 1688, bien qu'assez intéressant par ailleurs, n'apprend rien sur ce point, car s'il décrit longuement la baie d'Along, il ne donne pas assez de détails sur le reste de son itinéraire pour qu'on reconnaisse la route qu'il suivit (2). Un rapport de Tchang Yo 張岳 (ou plus exactement 嶽), préfet de Lien-tcheou fou de 1535 à 1539, décrivant les routes d'accès au Tonkin (3), montre que les bateaux chinois qui remontaient jusqu'à Hanoi suivaient deux routes principales : les uns entraient par le Cửa Thái-binh (Thái-binh hải-khẩu), ou parfois par le Cửa Van-ức (Đa-nghê hải-khẩu 多漁海口); de là ils gagnaient le Canal des Bambous (Hồng-giang 洪江) et le suivaient jusqu'au Fleuve Rouge qu'ils remontaient jusqu'à Hanoi. Le principal entrepôt était Hâm-tử quan 鹹子關 dans le châu de Khoái 快州, en face de l'île de Tự-nhiên 自然洲, laquelle est aujourd'hui un village du huyện de Thượng-phúc 上福 (province de Hà-dông), et c'est là que se trouvait le principal poste de douane (4). Cette route est celle que suivaient au XVII^e siècle les navires européens. Les autres jonques chinoises entraient par le Cửa Nam-triều (Bạch-dăng), ou par le Cửa Cam (An-dương hải-khẩu 安陽海口),

(1) *Nhất thống dư địa chí*, 一統輿地志, q. 10, 23 a.

(2) La relation de ce voyage, qui a pour titre *Ngan-nan ki yeou* 安南記遊, a été conservée dans le *Chouo ling* 說鈴.

(3) *T'ien hia kiun kouo li p'ing chouo* 天下郡國利病說, k. 118, 15 b. Tchang Yo y est simplement appelé « un préfet de la période *kia-tsing* (1522-1566) ». Les dates et le lieu de sa préfecture sont tirés du *Kouang-tong l'ong tche* (éd. de Yuan Yuan), k. 38, 4 a. — Dans tout ce passage les noms donnés dans le texte sont les noms vulgaires modernes ; les noms du rapport de Tchang Yo sont écrits entre parenthèses à leur suite.

(4) Sur l'importance de Hâm-tử quan, cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 112, 28 a, qui déclare que « c'était le lieu où se ressemblaient tous les vaisseaux étrangers venus du sud-est ». — L'île de Tự-nhiên est aujourd'hui reliée à la terre ferme, mais ses contours sont encore parfaitement reconnaissables, grâce aux digues qui entourent le village qui en a gardé le nom. Tự-nhiên dépendait anciennement de Khoái-châu, qui est sur la rive gauche ; ce n'est que sous Minh-mạnh en 1856 que, devenu village de la rive droite, il fut rattaché administrativement à Thượng-phúc.

parfois aussi par le Cũa Lach-tray (Đồ-son hải-khẩu 塗山海口), et remontant l'un des bras du Sông Thái-binh jusqu'à Tri-linh 至靈, gagnaient Hanoi par le Canal des Rapides. Il n'est du reste pas étonnant que le Canal des Rapides ait été navigable en 1535, car une vingtaine d'années plus tôt, il avait été remis en état par les Chinois, après la conquête du Tonkin. Les Annamites, en défendant leur capitale contre le flotte ennemie, en avaient obstrué l'entrée, mais les Chinois vainqueurs l'avaient aussitôt fait recréuser, de façon à rétablir les communications (1).

L'*An-nam chi lược*, qui remonte à la première moitié du XIV^e siècle, déclare que « le cercle de Bắc-giang 北江路 est en face de La-thành, sur la rive droite du Fleuve Rouge : celui-ci se divise pour se jeter dans la mer. Le (Bắc-) giang a dix ponts, qui sont tous couverts d'ornements merveilleux » (2). Il s'agit certainement du Canal des Rapides, que l'on désigne souvent sous le nom de Bắc-giang qu'il portait avant les Lý, et qui se sépare du Fleuve Rouge en face de Hanoi. Il était alors navigable, et en 1287, lors de la deuxième expédition mongole en Annam, la flotte remonta le Canal des Rapides, appuyée sur l'armée de terre qui la protégeait, et après un combat où les Annamites furent dispersés, déboucha dans le Fleuve Rouge (3). Un siècle plus tôt, il était déjà la route ordinaire des jonques chinoises venues de K'in-tcheou, qui, on l'a déjà vu, entraient par le Bạch-dâng et passaient par Vạn-xuân châu.

C'est cent cinquante ans environ avant cette époque, en 1010, qu'il avait reçu de Thái-tổ des Lý le nom de Thiên-đức giang 天德江. Le canal existait donc dès le début des Lý, et même avant, car il ne fut pas creusé à ce moment ; nous arrivons ainsi à l'époque de la chute de la domination chinoise au Tonkin. Sous les T'ang, on sait qu'en 863, lors de la prise de Đai-la par les gens de Nan-tchao, une flotte chinoise stationnait devant cette ville ; mais on ignore quel trajet elle avait suivi. La mention de la rivière de Wou-yen (Ô-duyên) à la fois dans Kiao-tche (Giao-chí) et dans Long-pien (Long-biên), est le seul témoignage précis de l'existence du Canal des Rapides sous cette dynastie. Antérieurement encore, au VI^e siècle, le *Chouei king tchou* 水經注 décrit ainsi l'hydrographie du Tonkin : trois rivières, les trois rivières de Si-souei 西隨, se réunissent en un seul canal à Mi-ling 滄冷 (vers Viêt-tri, mais à peine réunies elles se séparent de nouveau en cinq bras, auxquels le *Chouei king tchou* ne donne pas de noms, mais seulement des numéros. Avant de se jeter dans la mer (ou plus exactement dans la rivière de Yu-lin 鬱林, qui n'est autre que le Si-kiang actuel, mais que le *Chouei king tchou* prolonge le long de la côte méridionale de la Chine, le faisant passer entre la presqu'île de Lei-tcheou et Hai-nan, puis dans le golfe du Tonkin et même le long de la côte d'Annam), les cinq bras se réunissent de nouveau en trois rivières.

(1) *Tu-ming yi l'ong tche* 大明一通志, k. 90, 4 a.

(2) *An-nam chi lược*, q. 1, 1 b.

(3) *An-nam chi lược*, q. 4, 4 a.

Sans faire ici une étude détaillée de ce chapitre du *Chouei king tchou*, étude d'autant plus difficile que le texte n'est pas toujours très sûr, je me contenterai d'indiquer que « les deux rivières septentrionales », qui enveloppent Fong-k'i (Phong-khè) et Long-pien (Long-biên) entre elles deux, sont certainement : l'une, qui porte le nom de « rivière de gauche des deux rivières septentrionales » 北水左水, le Sông Cà-lỗ prolongé par le Sông-Cầu et le Sông Thái-bình ; l'autre, appelée « rivière du sud des deux rivières septentrionales » 北水南水, le Fleuve Rouge lui-même prolongé par le Canal des Rapides. En fait ce que nous appelons improprement *Canal* des Rapides est un bras du Fleuve Rouge qui a existé de tout temps, bien que son chenal, comme celui de Đáy, se soit parfois ensablé.

En somme, l'arrondissement de Long-pien (Long-biên), qui paraît avoir été assez petit (il ne comptait que deux cantons), devait occuper à peu près la partie septentrionale de la province de Bắc-ninh, au bord du Sông-Cầu et du Canal des Rapides. Il se trouvait donc au Nord-Est de Hanoi. Cependant les géographes chinois en placent le chef-lieu au Sud-Est du Protectorat général, à 45 li (1). Cette orientation est certainement incorrecte, comme il arrive si souvent. On sait en effet par le *Chouei king tchou* que Long-pien (Long-biên) était situé au Sud de « la rivière de gauche des deux rivières septentrionales 北二水左水 » (2) et au Nord de « la rivière du sud des deux rivières septentrionales 北二水南水 » (3). Ceci nous reporte dans la région de Bắc-ninh, puisque ces deux rivières sont, ainsi que je l'ai déjà dit, le Sông-Cầu et le Canal des Rapides. De plus, la rivière de Tchou-yuan (Chu-diên) 朱鸞 passait tout près du chef-lieu. C'est sur cette rivière que, en 411, Tou Houei-tou battit Lou Siun 盧循 qui s'était révolté et rendu à peu près indépendant dans le Tonkin : les jonques annamites furent brûlées et détruites par les Chinois qui les criblaient de flèches enflammées, et le chef rebelle qui, blessé d'une flèche, avait tenté de se sauver à la nage, se noya. Ceci se passait tout près de l'ancienne ville de Long-pien même, au gué méridional 南津 (4). Les deux gués de Long-pien sont célèbres : lorsque la capitale du Tonkin fut placée en cet endroit, on vit un dragon à chacun de ces deux gués, et c'est à la suite de ce prodige que le nom de la ville fut changé en Long-pien (5). En 411, la ville était déjà transportée quelque peu

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 5 a ; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 6 b.

(2) *Chouei king tchou*, k. 377, a.

(3) *Ibid*, 7 b.

(4) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 5 b ; cf. *Chouei king tchou*, k. 37, 8 a. (éd. Wang Sien-k'ien, Chang-hai, 1897).

(5) *Chouei king tchou*, k. 37, 7 b-8 a ; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a. La légende est rapportée à diverses époques par les différents textes. Tous s'accordent à placer ce prodige à l'époque où la ville devint capitale ; mais, tandis que le *Chouei king tchou* adopte la date de la création du tcheou de Kiao (Giao), en 219, le *T'ai-p'ing houan yu ki* fait remonter la légende jusqu'au transfert du chef-lieu de la commanderie à Long-pien (Long-biên) par Tcheou

(environ cinq kilomètres) à l'Ouest de ce point, et c'est en essayant de la protéger contre les Chinois qui, arrivés par mer, remontaient le fleuve, l'armée et la flotte se soutenant mutuellement, que Lou Siun fut battu et tué. Entre le Sòng-Câu et le Canal des Rapides, il n'y a pas de rivière navigable pour des jonques de mer, mais tous deux le sont également, et c'est à l'un d'eux qu'il faut identifier la rivière de Tchou-yuan. Or cette rivière qui tirait son nom d'une autre sous-préfecture dont il sera question plus loin, « était une des sources de la rivière Ye-yu 葉榆 »⁽¹⁾, un des noms que le *Chouei king tchou*⁽²⁾ donne au Fleuve Rouge (ou plutôt à l'ensemble des fleuves du Tonkin), c'est-à-dire qu'elle devait descendre des montagnes du Yun-nan. C'est donc probablement le Sòng-Câu qui est désigné ici sous le nom de rivière de Tchou-yuan. Il est vrai que cette rivière est toute entière tonkinoise et qu'elle ne pénètre pas jusqu'au Yun-nan; mais les Chinois ont eu longtemps des idées assez peu exactes sur l'hydrographie de cette région, et ont supposé entre les rivières des communications qui n'ont jamais existé: quelques siècles plus tard leurs historiens racontent que Nong Tche-kaou 農智高, après sa défaite, s'enfuit *par eau* jusqu'auprès de l'actuel Yun-nan fou, ce qui est impossible.

Le chef-lieu de Long-pien (Long-biên) devait donc se trouver sur la rive droite du Sòng-Câu non loin du chef-lieu actuel de la province de Bắc-ninh: celui-ci en effet est à 26 kilomètres de Hanoi, ce qui ne diffère guère des 45 li des géographes anciens.

5. Arrondissement de Ping-tao (Binh-dao) 平道. — Le chef-lieu de cet arrondissement est placé par le *Yuan-ho kiun hien tche*⁽³⁾ et le *T'ai-p'ing*

Tch'ang en 142-145. Cette dernière date marque certainement le début de la fortune de Long-pien. La question est du reste sans importance; l'une et l'autre date sont antérieures au déplacement de Long-pien (Long-biên) par T'ao-Heng.

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 5 b.

(2) Le *Chouei king tchou*, k. 57, 1 b-sqq., écrit 葉榆. C'est le nom général qu'il donne aux rivières du Tonkin, considérées comme un seul fleuve qui, par trois sources, descend du Yun-nan au Tonkin. Les trois bras se réunissent en un seul canal à Mei-ling, à la pointe du delta; celui-ci se subdivise bientôt en cinq branches qui se réunissent de nouveau en trois rivières pour atteindre la mer. Le *Yuan-ho kiun hien tche* considère la rivière de Tchou-yuan (Chu-diên) comme une des trois sources qui descendent du Yun-nan au Tonkin. Si cette phrase est une interprétation du *Chouei king tchou*, elle en est une interprétation inexacte, car cet ouvrage réunit les trois sources à Mei-ling, du côté de Viêt-tri et de Bach-hac. Mais il est possible que ce soit une allusion à quelque texte aujourd'hui perdu. On sait que la véritable rivière Ye-yu est un affluent du Yang tseu kiang dont le *Chouei king tchou* considèrerait le Fleuve Rouge comme une dérivation: d'après lui cette rivière a deux bras, l'un qui va se jeter dans le Fleuve Bleu, l'autre qui se déverse dans le golfe du Tonkin. Ce nom de Ye-yu est donc un nom savant, qui n'a jamais été porté réellement ni par le Fleuve Rouge ni par aucun de ses affluents, mais qui était en même temps le véritable nom d'une rivière yunnanaise. Il me paraît impossible que ce nom de source de la rivière Ye-yu ait pu être appliqué à un simple affluent du Fleuve Rouge, comme le Canal des Rapides.

(3) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58. 4 a.

houan yu ki ⁽¹⁾ au sud-est de la capitale, à 50 li suivant le premier, à 60 li suivant le second. Mais il est difficile de tenir grand compte des directions indiquées par ces ouvrages, car elles sont bien souvent inexactes : c'est ainsi que Long-pien (Long-biên) est placé par eux au sud-est de la capitale, comme P'ing-tao, et qu'en revanche le chef-lieu du département de Ngai (Ai) est déclaré au sud-ouest. La situation du chef-lieu de P'ing-tao (Binh-đạo) n'est pas moins mal désignée. P'ing-tao (Binh-đạo), qui faisait primitivement partie de Fong k'i (Phong-khê) 封溪 des Han, fut créé à la fin des Wou, lorsqu'on réorganisa le territoire reconquis sur les barbares Fou-yen (Phù-nghiêm), et il fit alors partie de la commanderie de Wou-p'ing (Vũ-binh) ⁽²⁾. Au début des T'ang, en 621, on créa le département de Tao (Đạo) 道州, qui comprenait, outre P'ing-tao (Binh-đạo), divisé en deux arrondissements, P'ing-tao (Binh-đạo) et Tch'ang-kouo (Xương-quốc) 昌國, le lieu voisin de Wou-p'ing (Vũ-binh) 武平; un peu plus tard, en 623, il reçut le nom de Nan-tao (Nam-đạo), puis presque immédiatement, cette même année, celui de Sien (Tiên) 仙. Quand en 627 le département de Long (Long) redevint l'arrondissement de Long-pien (Long-biên), il fut mis sous la dépendance de Sien ⁽³⁾. Pour toucher à la fois à Wou-p'ing (Vũ-binh) et Long-pien (Long-biên) et représenter une partie de l'ancien Fong-k'i (Phong-khê), P'ing-tao (Binh-đạo) devait être au sud de la première et au nord de la seconde de ces deux sous-préfectures, c'est-à-dire entre le Fleuve Rouge et le Sông Cà-lồ, aux bords du Canal des Rapides. Cette région (qui n'est pas au sud-est, mais bien au nord-est et au nord d'Hanoi) est bien celle où nous reportent tous les documents.

Sur le territoire de cet arrondissement se trouvait une montagne appelée « mont des Immortels », Sien-chan (Tiên sơn) 仙山 ⁽⁴⁾, qui sous les Han avait fait partie de Long-pien (Long-biên) ⁽⁵⁾. C'est celle qu'on appelle aujourd'hui Tiên-du sơn: outre la ressemblance des noms, les légendes des deux montagnes sont presque identiquement pareilles ⁽⁶⁾. J'ai déjà montré que le mont Tiên-du

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 a.

(2) *Yuan-ho kiun hien tche*, loc. cit.

(3) *Sin T'ang chou*, k. 45 上, 8 a; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 2 b.

(4) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 b.

(5) *Heou Han chou*, k. 55, 7 b.

(6) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 b : « Le mont Sien (Tiên). Les vieillards racontent qu'autrefois un homme qui était monté sur cette montagne pour couper du bois rencontra des immortels qui jouaient aux échecs sous un térébinthe. La racine de cet arbre subsiste encore ». — *An-nam nhất thống chí*, Bắc-ninh, 12 b : « Le mont Lan-kha 爛柯. — A 4 li au sud du huyện de Tiên-du. Sur cette montagne, il y a des dragons et des quadrupèdes en pierre. Au sommet, il y a un rocher en forme d'échiquier. On rapporte que Vương-Chi 王質 étant monté sur cette montagne vit deux vieillards qui jouaient aux échecs sous un pin. Il s'appuya sur sa hache pour les regarder; si longtemps que le manche (柯) de la hache pourrit (爛) entièrement sans qu'il s'en aperçût. D'où le nom de Lan-kha 爛柯 (manche pourri). On l'appelle aussi mont Tiên-du. » — Cette montagne Tiên-du a été célèbre anciennement dans le bouddhisme en Annam. Le monastère Kim-nguru 金牛寺 prétend avoir été

n'était autre que le mont Phật-tích de Long-pien (Long-biên). Cette colline qui se trouvait à la fois dans deux arrondissements différents, semble par là avoir servi de limite entre eux. A 13 li à l'ouest de cette montagne était la sous-préfecture. Bien qu'on ne puisse en déterminer exactement l'emplacement, ces renseignements nous reportent au nord ou au nord-est de Hanoi, mais certainement pas au sud-est.

Le *T'ai-p'ing houan yu ki* mentionne encore dans P'ing-tao (Binh-đạo) « l'ancienne enceinte du roi An-dương » 安陽王故成⁽¹⁾, que le *Yuan-ho kiun hien tche* place dans Song-p'ing (Tống-binh) à 30 li au nord-est du chef-lieu⁽²⁾. L'identification du lieu n'est pas douteuse : il s'agit du village actuel de Cỗ-loa, dans le huyện de Đông-khê, à une douzaine de kilomètres au Nord de Hanoi, sur la rive gauche du Fleuve Rouge : ce village, où se trouve le temple funéraire du roi An-dương, est entouré de levées de terre concentriques qui passent, aujourd'hui encore, pour les ruines des anciens remparts de la capitale de ce roi. Avant les T'ang, Cỗ-loa faisait partie de P'ing-tao : ce fait est affirmé par le *Chouei king tchou* d'après le *Kiao-tcheou wai yu ki* 交州外域記⁽³⁾, un ouvrage du IV^e siècle. Comme le *T'ai-p'ing houan yu ki* cite à ce sujet le *Nan-yue tche* 南越志, sa localisation pourrait bien, comme dans le cas de Kiao-tche, n'être que le résultat d'une méprise. D'autre part P'ing-tao (Binh-đạo), sous le nom de Tch'ang-kouo (Xương-quốc) 昌國, fit partie de la commanderie de Song-p'ing (Tống-binh). Cỗ-loa s'est donc trouvé au VI^e siècle dans Song-p'ing (Tống-binh), non dans la sous-préfecture qui n'existait pas encore, mais dans la

fondé par Kao P'ien (*An-nam nhất thống chí, Bắc-ninh, 12 b*), mais l'attribution est loin d'être sûre. En tous cas un monastère, le Trọng-tiên-tự 重先寺, existait déjà en 1054, puisque l'empereur Thái-tông 太宗 y résida cette année-là et y fit construire une salle neuve, la salle Trưng-lương 重興殿 (*Việt sử lược, q. 2, 6 a*). En 1066 Thánh-tông 聖宗 y fit élever un stūpa (*Ibid., 15 a*). Le monastère Vạn-phúc 萬福 remonterait aussi à cet Empereur (*An-nam nhất thống chí, Bắc-ninh, 29 a*). En 1100 Nhân-tông 仁宗 y fonda le monastère Vĩnh-phúc 永福寺 (*Việt sử lược, q. 2, 19 a*), et en 1121 le monastère Quảng-giáo 廣教寺 (*Ibid., 22 b*), etc. Il ne faut pas le confondre avec le mont Xài-son 柴山, anciennement appelé Phật-tích, qui est situé dans le huyện de Yên-son 安山 de la province de Sơn-tây.

(1) Le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 7 a, la place également dans l'arrondissement de Kiao-tche (Giao-chỉ), mais il cite à ce propos un passage du *Nan-yue tche* 南越志, un ouvrage aujourd'hui perdu, composé probablement au V^e siècle, et que cite à plusieurs reprises le *Chouei king tchou* (k. 37, 26 b, 27 a, etc.). C'est ce livre qui place la ville du roi An-dương dans Kiao-tche (Giao-chỉ). Or comme, avant les Souei, ce nom n'a jamais désigné un arrondissement particulier, mais une commanderie qui comprenait suivant les époques le Tonkin tout entier ou la partie est de son territoire, avec Long-pien pour chef-lieu, la localisation du *T'ai-p'ing houan yu ki* qui repose seulement sur l'identité des noms est certainement erronée. D'ailleurs c'est dans P'ing-tao (Binh-đạo) que le *Nan-yue tche* lui-même plaçait ces ruines (*T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 a).

(2) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 5 b.

(3) *Chouei king tchou*, k. 37, 7 b.

commanderie. Il se peut que le *Yuan-ho kiun hien tche* ait tiré ses renseignements d'un ouvrage de cette époque. Il n'y a aucune preuve que l'arrondissement de Song-p'ing (Tóng-binh) ait jamais dépassé le Fleuve Rouge, et il est au contraire très vraisemblable que le Tch'ang-kouo (Xuong-quốc) de 621 devait occuper le même territoire que celui du VI^e siècle : or il fut en 636 incorporé à P'ing-tao. De plus la distance de Cỗ-loa au mont Phât-tích est si courte qu'il est difficile de placer celui-ci dans P'ing-tao (Binh-đạo) et l'autre dans Song-p'ing (Tóng-binh). Ces raisons ne paraissent suffisantes pour préférer l'opinion du *T'ai-p'ing houan yu ki*, bien que la situation de « l'ancienne ville du roi An-dương », parfaitement déterminée sur le terrain, reste quelque peu indécise entre ces deux arrondissements.

6. *Hien de Wou-p'ing (Vũ-binh) 武平*. — La sous-préfecture de Wou-p'ing était l'ancien chef-lieu de la commanderie de Wou-p'ing (Vũ-binh) créée en 271, après que T'ao Heng eut reconquis tout le pays au Nord du Fleuve Rouge, envahi par les sauvages Fou-yen (Phù-nghiêm) 扶嚴 (1). On fit du territoire réorganisé une commanderie distincte de Kiao-tche (Giao-chỉ) et on la divisa en sous-préfectures, parmi lesquelles celles de Wou-p'ing (Vũ-binh) et P'ing-tao (Binh-đạo). C'était un territoire montagneux, peuplé de Laô 獠人. Il abondait en serpents énormes que les sauvages mangeaient, et dont la graisse et le fiel avaient des vertus médicinales merveilleuses (2). Les Souei en 590 divisèrent cet arrondissement en deux parties : le Nord forma la sous-préfecture de Tch'ong-p'ing (Xung-binh) 崇平 et le Sud celle de Long-p'ing (Long-binh) 隆平. Mais ce partage paraît avoir duré peu de temps : quand on réorganisa la commanderie de Kiao-tche (Giao-chỉ) après la pacification du pays, les deux arrondissements furent de nouveau fondus en un seul, qui porta le nom de Long-p'ing (Long-binh) (3). Une nouvelle séparation eut lieu en 621, au début des T'ang : tandis que Long-p'ing (Long-binh), réduit à sa partie méridionale, formait sous ce nom le chef-lieu du département de Long (Long) 隆州, la partie septentrionale reprenait son ancien nom de Wou-p'ing (Vũ-binh) et était rattachée à celui de Tao (Đạo) 道州. Cette séparation était définitive, et même après la suppression de tous ces petits départements, les deux arrondissements ne furent plus réunis en un seul. Le chef-lieu était situé à 90 li au Nord-Est (4) de Song-p'ing (Tóng-binh). C'était l'arrondissement le plus septentrional du Kiao (Giao), et la source de la rivière Wou-ting (Vũ-định giang) 武定江, qui en marquait la limite ainsi

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 4 a.

(2) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 8 b, citant le *Kiao-tche ki*. Cf. *Chouei king tchou*, k. 57, 6 b.

(3) Le partage de Wou-p'ing en 590 est signalé seulement par le *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 4 b ; le *Souei chou*, k. 51, 6 a, ne le mentionne pas ; d'après lui, Wou-p'ing reçut en 598 le nom de Long-p'ing. Mais il faut se rappeler que ce livre décrit la géographie administrative de la fin des Souei seulement.

(4) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 4 b ; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 8 b.

que celle du Protectorat général, était située à 252 li au Nord de la capitale (1). Ce fleuve était probablement le haut Sòng-Câu ou l'un des torrents de la région de Thái-nguyên, qui prennent leur source non loin de la frontière chinoise; mais il n'est pas possible de reconnaître une rivière d'après un renseignement aussi vague. Au Sud, Wou-p'ing (Vũ-binh) touchait à T'ai-p'ing (Thái-binh) et à P'ing-tao (Bình-đạo), dont il dépendit de 621 à 636. Il touchait aussi à Long-pien (Long-biên), qui fut mis sous la dépendance du département de Sien (Tiên) en même temps que lui, en 627. Les situations respectives de ces territoires forcent à chercher Wou-p'ing dans le huyện de Yèn-thế de la province de Bắc-giang, et dans la province de Thái-nguyên, touchant au Nord à Cao-bàng, qui, on le verra plus loin, dépendait de Yong 邕.

Outre la rivière de Wou-ting (Vũ-định), cet arrondissement était arrosé par la rivière de Wou-p'ing (Vũ-binh), qui venait de T'ai-p'ing (Thái-binh) (2) et dont il sera question plus loin.

7. *Hien de T'ai-p'ing (Thái-binh) 太平*. — Cet arrondissement avait été détaché du précédent sous le nom de Long-p'ing 隆平 qu'il garda jusqu'en 713 (3). Il était à 60 li de Song-p'ing, sur la rive gauche du Fleuve Rouge, touchant à la rive même du fleuve puisqu'il était un des deux hien traversés pour aller du Protectorat général à Fong (Phong) (4) et que l'autre hien, Kiao-tche (Giao-chí), où l'on passait en sortant de Song-p'ing (Tống-binh) et avant d'arriver à T'ai-p'ing (Thái-binh), occupait, ainsi qu'on l'a déjà vu, la rive droite. Il était contigu au tcheou de Fong (Phong) : en 621, on fit de Long-p'ing un tcheou de Long 隆州, qui était divisé en trois sous-préfectures, Long-p'ing (Long-binh), Yi-lien (Nghĩa-liêm) 義廉 et Fong-k'i (Phong-khè) 封溪; cette dernière fut incorporée au hien de Kia-ning (Gia-ninh) du tcheou de Fong, lorsqu'en 627 on supprima le tcheou de Long (5); Long-p'ing (Long-binh et Kia-ning (Gia-ninh) sont donc contigus, chacun dans un département différent.

Cet arrondissement, ainsi que celui de Wou-p'ing (Vũ-binh), était arrosé par la rivière Lieou (Lậu) 漏, qui sortait de Long-p'ing (Long-binh) et, en coulant vers le Sud-Ouest, entraînait dans Wou-p'ing (Vũ-binh) dont elle prenait aussitôt le nom (6). Ce dernier nom subsista très tard : on le trouve encore dans une légende qui a été recueillie au début du XIV^e siècle ; il y est donné au Sòng-Câu

(1) *Kieou T'ang chou*, k. 38, 55 b ; *T'ai-ping houan yu ki*, k. 170, 5 b ; *T'ong tien*, k. 184, 25 a, qui ne mentionne pas le nom de la rivière et donne une distance de 250 li en chiffres ronds.

(2) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 a.

(3) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 38, 4 b. Sur ce partage voir ci-dessus p. 578.

(4) *Sin T'ang chou*, k. 45 下, 15 a. Cf. PELLIOU, *Deux itinéraires de Chine en Inde*, B. E. F. E.-O., IV, 554.

(5) *Sin T'ang chou*, k. 45, 上, 8 a.

(6) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9 a. C'est la seule mention de l'arrondissement de Long-p'ing (Long-binh) ou T'ai-p'ing (Thái-binh) que contient cet ouvrage.

ou au Sông Cà-lồ. D'autre part, la rivière Lieou (Lậu), qui en était le cours supérieur, avait son « embouchure » à la limite du hien de T'ai-p'ing (Thái-binh) et de celui de Kia-ning (Gia-ninh) (1). Ainsi cette rivière, bien qu'elle naquit dans T'ai-p'ing (Thái-binh) pour passer ensuite dans Wou-p'ing où elle devenait le Sông Cà-lồ ou le Song Cẩu actuel, avait son « embouchure » dans T'ai-p'ing (Thái-binh). Mais le caractère 口 n'a pas le sens un peu étroit de notre mot embouchure, et désigne aussi bien l'entrée d'un canal que sa sortie: il ne s'agit évidemment pas ici d'une embouchure par où les eaux du Song Cẩu se seraient déversées dans le Fleuve Rouge, car pareille rivière n'existe pas, mais au contraire d'une embouchure par laquelle les eaux du Fleuve Rouge se déversaient dans le Song Cẩu en formant la rivière Lieou (Lậu): celle-ci en est un effluent et non un affluent. Cet effluent existe encore, bien qu'il soit presque entièrement obstrué aujourd'hui: c'est la rivière Nguyệt-dức 月德江, à laquelle nos cartes ont donné son nom populaire (Sông Cà-lồ), et qui fait communiquer le Fleuve Rouge avec le Sông Cẩu. Cette identification est contraire à l'opinion courante qui veut que cette communication date seulement du milieu du XV^e siècle. Mais c'est là une erreur: quand en 1449 l'empereur Nhân-tông fit exécuter le travail que l'on considère comme l'origine de cette communication, il ne fit que remettre en état un ancien lit obstrué: le *Đại-việt sử kí toàn thư* écrit qu'« on rouvrit » le chenal (復開) (2), et le *Cương mục*, bien qu'il n'emploie pas le mot caractéristique 復 « de nouveau », exprime exactement la même idée: 浚平虜江, « on approfondit la rivière Binh-lâu » (3).

Le hien de T'ai-p'ing (Thái-binh) s'étendait donc entre le Sông Cà-lồ et le Fleuve Rouge. Son nom survécut aux T'ang; en 1006, à la fin des Lê, on changea le nom du vieux département de Fong (Phong): il reçut celui de Thái-binh phủ (4). Mais il paraît avoir été supprimé au bout de peu de temps et le nom de Thái-binh disparut définitivement de la région.

8. *Hien de Tchou-yuan (Chu-diên) 朱鷺 (ou 戴)*. — Tchou-yuan était un arrondissement considérable, qui ne comptait pas moins de huit cantons. Cependant il est un des plus difficiles à situer exactement. Certains textes le placent à 50 li au sud-est de Song-p'ing (Tống-binh) (5), d'autres à 5 li au

(1) *Ibid.*, 4 a: « (De Kiao-tcheou) au Nord-Ouest, jusqu'à l'embouchure de la rivière Lieou (Lậu), qui forme la limite de la sous-préfecture de Kia-ning (Gia-ninh) du département de Fong (Phong), par eau, 150 li. »

(2) *Đại-việt sử kí toàn thư*, *Lê kí*, q. 2, 42 a.

(3) *Việt sử thông giám cương mục*, *trình biên*, q. 18, 14 a.

(4) *Việt sử lược*, q. 1, 22. Il faut remarquer toutefois que le nom de Phong châu se rencontre encore fréquemment, au moins dans les titres d'apanages, sous les Lý. — Un huyện de Thái-binh est mentionné dans le *Đại-việt sử kí toàn thư*, *bản kí*, q. 2, 7 a (année 1015); un châu de ce nom est cité par le *Ling wai tai ta*, k. 2, 1 a. dans sa liste des circonscriptions administratives de l'Annam à la fin du XII^e siècle, mais il n'est pas possible d'en déterminer l'emplacement.

(5) *T'ai-p'ing houan yu kí*, k. 170, 6 b.

nord-ouest (1). Ce que l'un donne comme étant sa frontière méridionale (2) est indiqué par un autre comme sa limite septentrionale (3). Il est cité dans le *Chouei king tchou* (4), mais le passage est presque incompréhensible. D'ailleurs, s'il portait le nom d'un ancien hien des Han, suivant quelques auteurs il n'en occupait pas le territoire et représentait l'ancien hien de Kiun-p'ing (Quân-binh) 軍平 des Wou (5), tandis que, suivant un autre, il n'aurait jamais subi aucun changement (6).

Mais il est certain que le *T'ong tien*, le *Kieou T'ang chou* et le *T'ai-p'ing houan yu ki* se trompent tous également quand ils font du Tchou-yuan (Chu-diên) des T'ang l'ancien Kiun-p'ing (Quân-binh) des Wou. Kiun-p'ing (Quân-binh) reçut de Wou-ti des Tsin (265-290) le nom de Hai-p'ing (Hải-binh) 海平 (7), qu'il garda jusqu'à sa suppression : en 598, les Souei l'incorporèrent au hien de Hai-ngan (Hải-an) 海安 (8), dont le nom fut changé par les T'ang en celui de Ning-hai (Ninh-hải) 寧海 (757). Ning-hai était un arrondissement du tcheou de Lou (Lục) 陸州, et par conséquent n'avait rien de commun avec Tchou-yuan (Chu-diên) (9) qui dépendait de Kiao (Giao).

Quant à la situation du chef-lieu, l'histoire des défaites de Lý Bôn permet de la déterminer approximativement. En 544, Lý Bôn, après avoir chassé le gouverneur chinois du Kiao-tcheou et enlevé Long-pien, en fit sa capitale. Long-pien (Long-biên), on l'a vu, était dans la région environnant Bắc-ninh. En 545 le gouvernement chinois envoya contre lui Yang P'iao 楊驃, qui fut nommé gouverneur de Kiao, et Tch'en Pa-sien 陳霸先, qui reçut le titre de *sseu-ma* de Kiao (10). Celui-ci, envoyé en avant-garde, battit une première fois Lý Bôn à Tchou-yuan (Chu-diên). Lý-Bôn se retira aussitôt avec ses troupes jusqu'au près de la « bouche » du Sông Tô-lich 蘇歷江口, c'est-à-dire à l'endroit où cette rivière sort du Fleuve Rouge et où est aujourd'hui Hanoi : il y éleva une estacade en bois derrière laquelle il se retrancha (11). Encore une fois battu, Lý Bôn battit en retraite sur Kia-ning (Gia-ninh), qui était aux alentours de Bặch-hạc, ainsi qu'on le verra ci-dessous, puis cette ville ayant été prise par Yang

(1) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 4 b.

(2) *Kieou T'ang chou*, k. 41, 35 b.

(3) *T'ong tien*, k. 184, 22 a.

(4) *Chouei king tchou*, k. 57, 8 b.

(5) *T'ong tien*, k. 184, 25 b (où 軍晉 est à corriger en 軍平); *Kieou T'ang chou*, k. 41, 34 a; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 6 b.

(6) *Yuan-ho kiun hien tche*, k. 58, 4 b.

(7) *Tsin chou*, k. 15, 9 a.

(8) *Souei chou*, k. 31, 6 a. Cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 112, 25 b, qui, en essayant de rapprocher les textes relatifs à Tchou-yuan et à Hai-p'ing, arrive à une confusion complète. — Hai-p'ing, sous les Leang déjà, ne faisait pas partie du tcheou de Kiao (Giao), mais de celui de Houang (Hoàng) 黃, qui est à peu près le Lou-tcheou (Lục-châu) des T'ang.

(9) *Tch'en chou*, k. 1, 1 b; *Tseu tche l'ong kien*, k. 159, 1 b.

(10) *Tseu tche l'ong kien*, k. 159, 2 a.

(11) *Tch'en chou*, k. 1, 1 b; *Tseu tche l'ong kien*, k. 159, 2 a.

P'iao au début de 546, il s'enfuit à Sin-hing (Tân-hung), qui était à quelques li au nord-ouest de Kia-ning (Gia-ninh), et de là chez les Barbares Lao 獠⁽¹⁾, où il fut massacré l'année suivante⁽²⁾. La situation de Tchou-yuan (Chu-diên) ressort clairement de cette campagne : si cette sous-préfecture avait été au nord-ouest de Hanoi comme le prétend le *Yuan-ho kiun hien tche*, Lý Bôn, rejeté sur Hanoi par sa défaite, aurait été coupé du nord-ouest par l'armée chinoise victorieuse, et on ne saurait comprendre comment il se retira de ce côté après la défaite du Sòng Tô-lích. Si au contraire on la place au sud-est, comme fait le *T'ai-p'ing houan yu ki*, la campagne devient très claire : Lý Bôn se porta au devant des Chinois pour protéger sa capitale, puis battu, il se retira derrière le Fleuve Rouge, et de là après une nouvelle défaite, continua à reculer vers la pointe du delta et les montagnes du haut fleuve.

Tchou-yuan (Chu-diên) était donc à 50 li au sud-est de Song-p'ing (Tống-binh). C'est la même direction que Long-pien (Long-biên), au sud et à l'est duquel il était situé. Il semble en effet avoir occupé toute la partie basse du delta, jusqu'à la mer, sur les bords du Sòng Thái-binh. Il était traversé par la rivière de Tchou-yuan (Chu-diên), qui venait de Long-pien, où elle n'était autre que le Sòng Câu actuel⁽³⁾. Dans Tchou-yuan (Chu-diên), elle était probablement le Sòng Thái-binh ou du moins l'un de ses bras. La légende voulait que dans cette rivière fût coulée une des barques de bronze fondues par Ma Yuan 馬援 pour sa campagne⁽⁴⁾. C'est la même légende que raconte le *Kiao tcheou ki*, à propos du hien de Ting-ngan (Đĩnh-an) 定安, mais en attribuant la fonte de la barque aux gens de Yue⁽⁵⁾. Ting-ngan (Đĩnh-an), ancien arrondissement supprimé par les Souei, reparut en 621 quand Tchou-yuan (Chu-diên), élevé au rang de département de Yuan (Diên) 戴州, fut divisé en trois sous-préfectures : Tchou-yuan (Chu-diên), Ting-ngan (Đĩnh-an) et Kao-ling (Cao-lăng) 高陵. Il n'y a aucune raison de supposer que ce nouveau Ting-ngan (Đĩnh-an) ne correspondait pas au moins partiellement à l'ancien, et si l'on admet l'identité des légendes, il faudrait conclure que la rivière de Tchou-yuan (Chu-diên) est un nom moderne de l'ancien Tai-tch'ang kiang (Đái-trường giang) 帶長江 où était ensevelie la barque. Mais cette identification paraît peu soutenable : le Tai-tch'ang kiang (Đái-trường giang) du Ting-ngan (Đĩnh-an) doit être vraisemblablement le même que le Tai-kiang (Đái-giang) 帶江 du hien de Keou-lieou

(1) *Leang chou*, k. 5, 10 a ; *Tseu tche l'ong kien*, k. 159, 2 a ; k. 159, 4 a.

(2) *Tch'ên chou*, k. 1, 2 a.

(3) Sur cette rivière, voir ci-dessus, p. 574.

(4) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 6 b. — D'après la légende, Ma Yuan avait fondu cinq barques de bronze avant de partir pour son expédition contre le Tonkin révolté ; la première fut déposée dans un lac des environs de Lien-tcheou qui porte encore le nom de Tong-tchouan hou 銅船湖 (lac de la barque de bronze) ; les quatre autres furent emportées par lui au Tonkin et jusqu'au Lin-yi (*T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 169, 4 a).

(5) *Heou Han chou*, k. 55, 7 b. Cf. *Chouei king tchou*, k. 57, 8 b, qui l'attribue au « roi de Yue ».

(Càu-lậu) 句扁 : les deux hien étaient contigus l'un à l'autre et le dernier a laissé son nom à une montagne du huyện de Thạch-thất, dans la province de Sơn-tây. Le Tai-kiang (Đái-giang), qui passait à la fois dans Keou-lieou (1) et à l'ouest de Long-pien (Long-biên) (2), c'est-à-dire entre la région de Thạch-thất et celle de Bắc-ninh, était probablement le Fleuve Rouge, mais n'était certainement pas le Sông Thái-binh. D'autre part le Ting-ngan ancien paraît avoir été situé lui aussi dans la partie occidentale du Delta. Il était au sud du Tai-tch'ang kiang; il était situé au bord de la « rivière méridionale » (南水) du *Chouei hing tchou*, en aval de Keou-lieou (Càu-lậu), c'est-à-dire au bord de l'arroyo de Sơn-tây ou du Sông Đáy, en aval du huyện de Thạch-thất. Les ruines d'une ancienne ville, Ni-li (Ni-lê) 尼黎, et d'un ancien stûpa du roi Açoka 阿育王塔 qui y étaient situées, se trouvaient sous les T'ang dans le Song-p'ing (Tống-binh) (3). Tout ceci force à chercher l'ancien Ting-ngan (Định-an) entre le Đáy et le Fleuve Rouge au nord du Canal de Phủ-lý actuel et de l'ancien Nan-ting (Nam-định). Toutefois, il ne serait pas impossible que sa partie orientale eût été située à l'est du Fleuve Rouge : dans ce cas ce serait elle qui serait devenu le Ting-ngan (Định-an) de 621. De toutes façons il n'est pas loisible d'identifier le Tai-kiang et la rivière de Tchou-yuan, et les légendes, malgré leur ressemblance, doivent être séparées : nous avons là l'emplacement de deux des quatre barques légendaires de Ma Yuan.

Le chef-lieu de Tchou-yuan (Chu-diên) était situé à un li au sud de cette rivière; il faut probablement le chercher dans la région de Hải-dương 海陽. Les limites de l'arrondissement ne peuvent être déterminées que très approximativement. Au nord-est, il était limitrophe du département de Lou (Lục) 陸, qui s'étendait sur la côte depuis K'in-tcheou 欽州 jusqu'au Bạch-lãng giang : à l'est, il devait arriver jusqu'au bord de la mer. À l'ouest, il était peut-être limitrophe du département de Tchang (Trưởng) 長. Le *Tou che fang yu ki yao* le fait également contigu au Ngai (Ai); mais c'est une erreur causée par une faute d'impression du *Kieou T'ang chou* : celui-ci en effet place la limite de Kiao et de Ngai à l'embouchure de la rivière Siao-houang (Tiêu-hoàng) 小黃 dont il fait également la limite du Tchou-yuan (4); en réalité, la frontière de Ngai (Ai) est à l'embouchure de la rivière Siao-tcha (Tiêu-trích) 小乍口 (5). Les distances du reste suffisent à empêcher l'identification : malgré les erreurs fréquentes des chiffres, des erreurs et des directions, il est difficile d'admettre que la même rivière soit à 416 li à l'ouest de Hanoi comme limite de Ngai (Ai) et à 530 li à

(1) *Chouei king tchou*, k. 57, 9 a.

(2) *Heou Han chou*, k. 55, 7 b

(3) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 6 b ; *Chouei king tchou*, k. 57, 8 b.

(4) *Kieou T'ang chou*, k. 41, 55 b.

(5) *Tai p'ing houan yu ki*, k. 170, 5 b. — On verra plus loin que le tcheou de Tchang (Trưởng) à partir du VIII^e siècle s'interposa entre Kiao (Giao) et Ngai (Ai), qui cessèrent dès lors d'être limitrophes.

l'est de la même ville comme limite de Tchou-yuan. En fait, il est impossible de savoir à quoi correspondent les deux rivières dont l'embouchure sert de limite à Tchou-yuan, le Siao-houang et le Ngo-lao (A-lao) 阿勞 ou Ho-lao (Hà-lao) 何勞.

C'est peut-être dans cet arrondissement qu'il faudrait placer les marais appelés *Nhật-dạ trạch* — 夜池, qui servaient de refuge aux pirates. C'est là qu'au milieu du VI^e siècle, *Triệu Quang-phục* se serait retiré après ses défaites, d'après la tradition annamite, et aurait résisté plusieurs années aux Chinois qui n'osaient s'y aventurer. Ces marais étaient traversés par un bras du Fleuve Rouge, dont le courant leur permit de pénétrer et de battre le rebelle. Ils sont exactement localisés grâce à une légende ancienne que rapporte un ouvrage annamite de la fin du XI^e siècle, le *Lĩnh nam trích quái liệt truyện lục* 嶺南撫怪列傳錄⁽¹⁾ et qui a été traduite par DUMOUTIER⁽²⁾: ils se trouvaient près du Fleuve Rouge, en face de l'ancienne île (aujourd'hui village) de *Tự-nhiên* 自然州; il semble qu'ils correspondent au Bai-sai de la conquête française. Il faut noter toutefois que si l'histoire de *Triệu Quang-phục* n'est pas entièrement légendaire, il ne s'en faut guère, et il est bien difficile d'y discerner ce qui est historique de ce qui ne l'est pas. En particulier, sa retraite au *Nhật-dạ trạch* pourrait n'être qu'une répétition de l'histoire de *Lý Bôn* se retirant dans le lac *Tien-tch'ô* (Điền triệt) 典徹湖⁽³⁾. L'existence de ces marais à la fin du VI^e siècle est donc loin d'être sûre.

(A suivre)

(1) Le *Lĩnh nam trích quái liệt truyện lục* est un recueil de biographies des héros légendaires annamites; il est attribué par tous les exemplaires à un certain *Trần-thế-Pháp* 陳世法 qui n'est pas autrement connu. Il passe pour avoir été primitivement en 2 quyển contenant 22 biographies; au temps des *Mạc* 莫, un inconnu lui aurait ajouté un troisième chapitre, contenant 7 biographies, extraites d'autres ouvrages, principalement du *Việt điện u linh tập lục*. (*Lịch đại hiến chương loại chí* 歷代憲章類志, q. 45, 117; sur cette encyclopédie, voir *B. E. F. E.-O.*, VIII, 177-181). Cette histoire du livre est très hypothétique. En tous cas, la 22^e biographie citant la période *thiệu-phong* (1541-1557) de *Dụ-tông* 裕宗, il est impossible de le faire remonter plus haut que la fin des *Trần*. L'ouvrage passe pour avoir été révisé par *Vũ-Quinh* 武瓊, et la préface, malheureusement sans signature, datée de la 25^e année *hồng-đức* (1492), pourrait être de lui. L'École française d'Extrême-Orient (fonds annamite, n^o A. 55) en possède un exemplaire en 2 chapitres qui répond à la notice des deux premiers chapitres de l'édition décrite par le *Hiển chương*; en tête est inscrite la date « 18^e année *chính-hoà* » (1697); mais en 1767 un des copistes intermédiaires a ajouté, sous le titre de *Đại việt đế vương thế thứ* 大越帝王世次, une liste des empereurs d'Annam depuis les *Hồng-bàng* jusqu'à l'Empereur *Hiển-tông* 顯宗 des *Lê*, qui est appelé « l'empereur actuel 今上皇帝 ». — Cet ouvrage diffère du *Tham bổ lĩnh nam truyện văn thần dị trích quái liệt truyện lục* 參補嶺南傳聞神異撫怪列傳錄, décrit par *CANDIÈRE* et *PELLIOT*, *Sources annamites*, n^o 21.

(2) *Légendes Historiques de l'Annam et du Tonkin*, p. 16-20.

(3) La retraite de *Lý Bôn* au lac *Tien-tch'ô* (Điền-triệt) est mentionnée au *Tch'en chou*, k. 1, 1 b. Je n'ai trouvé nulle part chez les historiens chinois les noms de *Triệu Quang-phục* et du *Nhật-dạ trạch*.

NOTES ET MÉLANGES

SUPERSTITIONS ANNAMITES RELATIVES AUX PLANTES ET AUX ANIMAUX (1)

JUJUBIER

cây táo

Le jujubier se développe d'abord très rapidement, mais, un certain degré de croissance atteint, il est capable de vivre plusieurs siècles sans changements appréciables.

Voici deux dictons inspirés par ce fait :

Thật nguyệt thành táo, donner des jujubes sept mois après le semis.

Thiên niên bát lão, mille ans sans vieillir.

Une légende consacre aussi cette propriété que possède le jujubier de ne point vieillir :

Autrefois un homme s'égara sur une haute montagne où il rencontra des fées ; elles firent tant et si bien qu'elles le décidèrent à rester auprès d'elles. Notre homme goûta un tel plaisir à sa nouvelle existence qu'il en oublia d'abord totalement les siens ; mais, au bout d'un certain laps de temps qu'il évalua à une année, il éprouva le désir de revoir sa femme et ses enfants. Il réussit à s'échapper et retourna en hâte à son village. Mais il ne le reconnut plus : tout y était changé. Cependant, après avoir tourné et retourné, après s'être approché des maisons où ne lui apparaissaient que des visages tout à fait inconnus et des personnes qu'il n'osait interroger, il finit par reconnaître sa maison grâce à un jujubier qu'il avait lui-même planté devant la porte. Il entra, et, à sa grande surprise, trouva la demeure occupée par des étrangers. Revenu de son émotion et après s'être fait connaître, il leur demanda ce qu'étaient devenus les siens. Il apprit alors avec saisissement qu'il était au milieu de ses arrière-petits-enfants, lesquels lui témoignèrent mille marques d'amitié, d'empressement et de vénération.

Il était resté deux cents ans chez les fées !

Un an passé chez les fées, dit la légende annamite, équivaut à trois cents ans de vie terrestre.

C'est depuis lors que les Annamites se servent du bois de jujubier pour faire des tablettes (*thần chú*) sur lesquelles ils inscrivent le nom de leurs ancêtres. Ils entendent marquer ainsi que le souvenir de leurs ancêtres sera aussi durable en eux que la vie du jujubier est longue.

(1) Cf. B. E. F. E.-O., x (1910), p. 401-408.

PLAQUEMINIER. *Diospyros decandra*

cây thị

Les fruits de cet arbre, lorsqu'ils arrivent à maturité, développent une odeur très suave dont les effluves ont la propriété d'attirer les revenants. La légende dit en effet que, pendant la nuit, les fantômes aiment à venir se livrer à leurs ébats sous les plaqueminières. Pour être agréables à ces démons ou tout au moins pour éviter qu'ils ne s'irritent, les Annamites construisent, auprès des plus beaux pieds, de petits temples où les habitants des environs viennent brûler des bâtonnets parfumés et réciter des prières toujours accompagnées d'offrandes : babouches en papier multicolore, berceaux, etc. On peut voir un de ces temples, établi sous un très beau plaqueminière, à côté de la maison qui porte le n° 67, boulevard Doudart de Lagrée, à Hanoi.

On ne doit jamais faire usage de bois de plaqueminière dans la construction d'une maison, car les démons ne manqueraient pas de jouer les plus vilains tours à l'imprudent propriétaire qui s'en serait servi. Ce bois doit être exclusivement réservé pour faire des planches à imprimer et pour la fabrication des cachets des fonctionnaires.

A Tuyên-quang, il existe, près d'un logement militaire, un très beau plaqueminière ; M. le Commandant Révérony m'a raconté que, dès la tombée de la nuit, il a vu les mères interdire ce coin du jardin à leurs enfants.

FRANGIPANIER

cây đại

Les Annamites ne plantent jamais cet arbuste à côté de leurs maisons, car, disent-ils, il est toujours habité par les fantômes des filles mortes dans leurs jeunes années. C'est une plante de pagode qu'on vénère et sur les branches de laquelle on suspend de petits souliers et autres menus objets en papier.

Au Village du Papier, près de Hanoi, on peut voir sur le bord de la route, à côté de la ligne des tramways et près de l'arrêt du Champ de courses, deux frangipaniers très beaux sur lesquels se balancent de nombreux objets votifs et aux pieds desquels un petit temple a été construit.

Les jeunes gens et les jeunes filles qui désirent entrer en religion doivent — pour faire taire leur chair — boire l'eau qui, le matin de bonne heure, se trouve dans les fleurs du frangipanier.

STERCULIA ÉCAILLEUX

cây trò vảy

Le bois de cet arbre est si précieux que le Roi des Eaux, *Vua Thủy*, en fait tout particulièrement usage pour la construction de ses monuments, lesquels se trouvent sous l'eau à des profondeurs incalculables.

Les bûcherons ne doivent donc pas toucher à cet arbre, car il leur arriverait de terribles malheurs. Du reste le Roi des Eaux a des moyens pour empêcher qu'il ne soit de s'approprier le bois du *sterculia* : sur tous les fleuves il a établi une active surveillance, et de gros poissons sont chargés de veiller à ce que la défense du Roi des Eaux ne soit pas enfreinte. Dès qu'une bille de ce bois est signalée, le radeau où elle est placée est assailli, disloqué, et tous ceux qui le montent périssent noyés, pendant que la précieuse bille est entraînée au royaume du maître.

Ce puissant génie a encore un autre moyen fort original, mais bien digne d'un roi, pour recouvrer la propriété du bois de *sterculia* qu'on aurait pu lui soustraire : il fait tout simplement monter les eaux jusqu'au niveau de la maison où des pièces de ce bois ont été employées, puis vient à la tête de ses soldats les arracher lui-même.

Il s'est produit autrefois, à la pagode du *Thánh Chèm* (province de *Hà-đông*), un événement de ce genre. Toutes les colonnes de cette pagode étaient en bois de *trò vảy*. Un beau matin le gardien eut, à son réveil, la douloureuse surprise de constater que pendant la nuit les colonnes en *trò vảy* avaient été enlevées et remplacées par d'autres en bois ordinaire. Voici ce qui s'était passé : le Roi des Eaux avait ordonné une crue du Fleuve Rouge et était venu avec ses soldats pendant la nuit opérer la substitution. Le génie de la pagode lui opposa une vive résistance et réussit à l'empêcher d'enlever deux colonnes, celles entre lesquelles se trouve placé son siège. Sur les nouvelles colonnes, on peut encore de nos jours voir l'empreinte très nette des mains du Roi des Eaux.

GRAMINÉE AQUATIQUE

cỏ mồi

Cette graminée aquatique se rencontre un peu partout dans les mares, les lacs et sur le bord des cours d'eau. Elle donne des tiges qui peuvent atteindre jusqu'à 2 ou 3 mètres de longueur et qui s'étalent à la surface de l'eau ; elles s'y maintiennent au moyen de faisceaux de racines adventives très fines, et par conséquent très légères, qui se forment à chaque nœud de la tige.

Les sampaniers ont l'habitude d'éloigner leur embarcation de ces touffes au dessous desquelles — dit la légende — circulent des radeaux de *sterculia* écailleux destiné au Roi des Eaux. S'ils s'approchaient de trop près de ces radeaux, le roi *Thủy* pourrait bien faire sombrer leur sampan.

PERGULÈ ODORANTE. *Pergularia odoratissima*

cây hoa lý

C'est une belle liane d'ornement, à fleurs très odorantes, que les Annamites cultivent dans leurs jardins.

Si par hasard cette plante périt, le chef de la famille sera gravement malade ; si elle donne des fruits, un membre de la famille ne tardera pas à mourir. Fort heureusement cette plante est très vivace et donne très rarement des graines.

MAÏS, HARICOT NOIR, MILLET, PATATE

ngò, đậu đen, kê, khoai giây

Parmi les mets que les Annamites ont l'habitude d'offrir aux génies de leurs pagodes, ils ne font jamais figurer les graines de ces trois plantes ni les tubercules de patate. La raison en est qu'autrefois ces plantes furent introduites dans ce pays d'assez étrange façon.

Un haut mandarin annamite, chargé des fonctions d'ambassadeur en Chine, remarqua ces plantes dont les Chinois faisaient une culture très importante ; il eut l'idée de les introduire dans son pays où elles n'étaient pas encore connues. Mais comme une loi de l'Empereur condamnait à la peine de mort toute personne qui serait prise à emporter hors du royaume de Chine des semences de ces plantes, il convenait de prendre des précautions. Après mûres réflexions, l'intrépide ambassadeur ne trouva rien de mieux que de cacher, dans une partie de son individu que je n'ose désigner, quelques graines de chaque sorte de plante. Quant à la patate, il ne fallait pas songer à user du même moyen : aussi le dévoué mandarin se contenta-t-il d'enrouler à sa ceinture une liane de cette plante.

De retour dans son pays, il fit semer les précieuses graines et planter la tige de patate ; il obtint un plein succès.

KETMIE À FLEURS CHANGEANTES (PASSE-ROSE). *Hibiscus mutabilis*

cây phũ dung

Comme on le sait, la fleur de cet arbrisseau est blanche le matin, rose à midi et violet clair le soir ; d'autre part, elle est de très courte durée.

Les Annamites comparent cette plante à un diable dont la figure se métamorphose si souvent qu'il n'apparaît jamais sous le même aspect. Il est donc prudent de ne pas cultiver la passe-rose à côté de la maison que l'on habite, car il serait impossible dans son voisinage d'édifier une fortune durable. On dit en effet que d'avoir sous les yeux cette fleur continuellement changeante et qui, née le matin, tombe le soir, c'est s'exposer à voir sa prospérité subir des variations et une fin rapide.

Les femmes qui n'ont pu réussir à fixer le cœur de leur mari, de même que les veuves inconsolables, comparent l'existence de l'homme à la fleur de la passe-rose.

Voici ce qu'a dit à ce sujet une femme savante qui avait le cœur brisé par la disparition de son époux : « L'homme est comme la fleur de passe-rose : le matin on le voit encore, le soir il a disparu ! »

On comprend donc que les femmes tiennent particulièrement à ce qu'il n'y ait pas de passe-rose devant leur maison.

BAMBOU JASPÉ

tre đàng ngà

La légende annamite attribue à cette variété de bambou une origine que n'approuverait certainement pas la science, mais qui n'en est pas moins curieuse. Un homme, qui est aujourd'hui génie de la pagode de Gióng (province de Bắc-ninh), proposa autrefois au roi d'Annam d'aller repousser les ennemis, envoyés dans le pays par l'Empereur de la dynastie des Han, sous le commandement de vingt-huit jeunes filles. Cet homme se fit forger un solide cheval et une robuste épée, puis partit pour combattre les envahisseurs. Le cheval ne tarda pas à prendre une allure vertigineuse et pénétra bientôt avec une extraordinaire ardeur au milieu des ennemis ; il vomissait des gerbes de feu et la plupart des soldats chinois furent brûlés vifs. Pendant ce temps, son courageux cavalier fauchait avec une telle énergie la tête de ceux qui voulaient se sauver que son épée, malgré sa solidité, se brisa. Alors, enivré au milieu de la bataille, il arracha des touffes de bambou et en fustigea si cruellement les vingt-huit demoiselles et les quelques soldats qui protégeaient leur retraite que ces touffes furent tachées de sang. Puis, il les abandonna sur le terrain ; elles y ont poussé et se sont multipliées : c'est ainsi que nous avons le bambou jaspé.

Ce bambou possède, naturellement, des propriétés redoutables qu'il est bon de ne pas ignorer. On recommande aux femmes de n'y jamais toucher ; elles courraient le risque de demeurer stériles. Si l'on frappait les enfants avec ce bambou, on leur ferait des blessures très douloureuses, très longues à guérir et qui pourraient même devenir mortelles.

Il va sans dire qu'on ne doit pas faire usage de ce bambou pour la construction.

CUSCUTE

cây tơ hồng

D'après les croyances annamites, il existe dans le royaume des cieux, un vieillard appelé *Ông tơ hồng*, qui décide des unions entre jeunes gens et jeunes filles. Lorsqu'il a projeté d'unir une jeune fille à un garçon, il les attache ensemble au moyen de fils invisibles, semblables aux tiges grêles de la cuscute.

Le jour du mariage, on a l'habitude, pour honorer ce vieillard, de lui offrir, sur une table placée au milieu de la cour, un plateau chargé d'un chapon rôti entouré de riz gluant cuit à la vapeur. Les jeunes époux viennent se prosterner devant cette offrande et adressent leurs remerciements émus à *Ông tơ hồng*. Pour porter bonheur aux jeunes mariés, on a eu soin de placer à chaque extrémité de la table un vase orné d'une gerbe de cuscute.

La cuscute pousse abondamment sur une sorte d'arbuste de la famille des *composées* (*cây cúc tần*), dont les Annamites se servent beaucoup pour faire les haies dans l'intérieur des villages. Lorsque, par endroits, cette plante parasite se dessèche brusquement, c'est pour l'habitant le plus voisin d'un bien mauvais augure : il doit en effet s'attendre, pour lui et les siens, à de grands malheurs.

BÉTEL ET CALADIUM SAUVAGES

cây lá lốt và cây dáy dai

Lorsqu'une personne a le visage et le corps couverts de boutons, on fait usage, pour la guérir rapidement, du procédé ainsi désigné : *Đwa xám soan*, « accompagner le diable aveugle ».

Suivant que le malade est un homme ou une femme, on prépare sept ou neuf boules de riz cuit de la grosseur du doigt; on y joint un petit poisson salé divisé en sept ou neuf parties égales, et sept ou neuf masticatoires composées de bétel, de caladium sauvage (dans le caladium, on prend les pétioles qu'on coupe en petits morceaux imitant la noix d'arec), et d'un peu de bouse de vache en guise de chaux. Ces peu ragoutants produits — riz cuit, poisson salé, bétel et bouse de vache — sont placés dans un entonnoir formé d'une gaine de feuille d'aréquier enroulée.

Vers la tombée de la nuit, une vieille femme s'arme d'une branche de lilas des Indes en guise de bâton, et vient chercher l'entonnoir qu'elle recouvre d'un vieux chapeau annamite; elle se rend ensuite près du malade, le palpe, fait mine de ramasser les boutons et de les mettre dans son entonnoir, en répétant les paroles suivantes : « *cúa mậy, giá mậy*, ces boutons sont à toi, je te les rends ». La vieille femme se dirige ensuite vers une broussaille, elle y cache l'entonnoir, le bâton et le chapeau, et dit : « *chỗ mậy ở đây nậy*, ici c'est ta demeure ».

Cette opération terminée, elle s'en revient à toutes jambes vers sa maison, mais en prenant un chemin détourné afin de dérouter le *xám soan* qui ne peut ainsi ni l'attraper ni revenir à la maison du malade.

JASMIN SAMBAC

cây hoa nhài

Cet arbuste sarmenteux donne une belle fleur blanche très odorante, mais qui ne s'épanouit que pendant la nuit : on ne la voit donc pas s'ouvrir. Un curieux décida de veiller pendant toute une nuit, s'il le fallait, auprès d'un pied de jasmin en voie de floraison afin de voir la fleur s'épanouir; il plaça une lampe à côté de l'arbuste et regarda fixement un bouton. Vers minuit, la lampe fut éteinte par un coup de vent et, lorsque le veilleur l'eut rallumée, il constata, non sans surprise, que la fleur était éclose.

CHAUMES DE RIZ

cây dạ

On se sert de la cendre obtenue en brûlant des chaumes de riz, pris sur la toiture de la maison d'une femme veuve, pour guérir les petites cloques (*bông dạ*) dont se couvre souvent le corps des jeunes enfants. Le mode de traitement consiste tout simplement à saupoudrer les boutons avec un peu de cette cendre.

LATANIER

cây lá non

Lorsqu'on a des doutes sur les causes de la mort d'une personne, on doit rechercher si le moment où s'est produit le décès coïncide, sur le calendrier chinois, avec une heure faste ou néfaste. Il existe, dit-on, de mauvais génies qui ont l'habitude de torturer les cadavres pour se faire indiquer la résidence de leur famille et en faire mourir tous les membres les uns après les autres. Pour rendre sans effets les maléfices de ces démons, il n'y a qu'à mettre dans le cercueil du mort une feuille de latanier et un vieux pieu provenant de la porcherie.

BANANIER

cây chuối

Lorsqu'une personne meurt, son âme est condamnée à rester errante si l'on ne l'invite pas à descendre sur l'autel des ancêtres. Pour cette raison, les Annamites ont l'habitude, trois jours après le décès, de faire une cérémonie appelée *phục hồn* ou *chiêu hồn*, c'est-à-dire « appeler l'âme ».

Un sorcier, qui a été requis pour la circonstance, construit une petite échelle avec des pétioles et des nervures de feuilles de bananier et l'applique contre un chevron, sous la toiture, en faisant reposer le pied sur l'autel des ancêtres. L'âme doit se servir de cette échelle.

Quand, pendant trois années consécutives, il se produit des décès dans une famille, on dit qu'un génie malfaisant s'est introduit dans la maison et qu'il causera peu à peu la mort de tous les membres de la famille. Les personnes qui se suivent ainsi de près dans la tombe sont appelées par les Annamites *người chết cùng*, personnes dont la mort est due au même génie malfaisant.

Pour chasser ce mauvais génie de l'habitation où il s'est introduit, on fait une cérémonie spéciale, dite *lâm chay*, qui dure trois jours et trois nuits. Le sorcier à qui l'on a confié la direction de cette cérémonie, choisit un gros bananier à l'aide duquel il figure un diable : les racines imitent les cheveux ; sur la souche, on dessine la figure, et enfin la tige représente le corps ; on n'a plus, pour avoir le personnage désiré, qu'à planter deux morceaux de bois qui servent de bras et à habiller le tout de vêtements en papier qu'on s'est procurés à l'avance. Après s'être livré à divers sortilèges, le sorcier procède, la troisième nuit, à la décapitation du mannequin. Désormais, la famille peut vivre en paix : elle est hors de danger.

Ceci n'est qu'une figure de la cérémonie appelée *lâm chay* ; il y en a en effet beaucoup d'autres qui ont été créées pour des cas particuliers, mais qui sont, comme on va le voir, tout aussi compliquées.

Après le décès du père ou de la mère, on a l'habitude, dans les familles riches, de faire *lâm chay* pour racheter les fautes qu'auraient pu commettre les défunts et obtenir que leurs âmes ne soient pas retenues prisonnières aux enfers. Pendant la durée de la cérémonie, les sorciers et les bonzes se livrent à des pratiques singulières telles que :

Phá ngục, démolition des portes de la prison aux enfers, afin de porter secours aux âmes qui y sont détenues. On a construit, pour la circonstance, une petite prison en papier et on en enfonce les portes avec la même dépense d'énergie que si l'on opérait dans la réalité.

Thi thực, distribuer des aliments aux âmes pauvres. On a préparé divers mets appétissants qui, placés sur des plateaux, sont offerts aux âmes.

Cúng phật, adresser des prières aux buddhas, aux génies du ciel, de la terre et des eaux, etc., au nom des personnes qui ont fait beaucoup de bien et beaucoup d'aumônes, pour racheter les fautes ou les crimes qu'ont pu commettre leurs parents décédés.

Phóng đặng, rendre la liberté à des oiseaux et remettre dans l'eau des crabes et des escargots achetés pour la cérémonie. C'est à la fin de la cérémonie que le bonze procède à la mise en liberté de toutes les bêtes vivantes qui ont été offertes aux génies pour racheter les fautes des morts.

Le quinzième jour du septième mois, les bouchers et les charcutiers doivent se livrer à la cérémonie dite *lâm chay* pour prier les génies de ne pas les punir d'avoir abattu des animaux.

Les fabricants de fausse monnaie en papier et des diverses sortes d'objets votifs font également *lâm chay* pour le rachat des fautes qu'ils ont commises en se livrant à la fabrication d'objets imités.

Quand les gens sont riches, la cérémonie *lâm chay* a lieu dans leur maison ; pour les pauvres, elle se fait à la pagode.

NARCISSE

cây hoa thủy tiên

Tous les Annamites sans exception cultivent cette plante pour l'offrir, le jour du nouvel an, aux génies et aux ancêtres. Si les fleurs sont bien ouvertes ce jour-là, c'est un présage de prospérité pour l'année.

PRUNIER DE CHINE

cây bồ quân

Si les enfants mangent des fruits de cet arbre en grande quantité, ils auront beaucoup de furoncles.

Lys

lan báo hi

Cette variété de lys, que les Annamites cultivent comme plante d'ornement, ne donne, paraît-il, de fleurs qu'au moment où l'on va éprouver une grande joie, comme pour la naissance d'un garçon par exemple.

RIZ DE PRIMEUR

Les Annamites ont l'habitude, deux fois par an, d'offrir au génie de l'agriculture, *Vua thần nông*, les premiers grains de riz récoltés.

La première cérémonie a lieu dans le courant du septième mois annamite et est appelée *tê côm mớ*, offrir du riz cuit ordinaire récolté de primeur. La seconde, qui est fixée au neuvième mois, est dite *tê sòi mớ*, offrir du riz gluant de primeur cuit à la vapeur.

On fait aussi rôtir, pour la circonstance, un bœuf ou un buffle.

D'après les croyances populaires, à partir du 24 du cinquième mois jusqu'au 2 du septième mois, le génie de l'agriculture se tient pendant la nuit sous la voûte céleste et protège contre les revenants les agriculteurs qui se livrent de bonne heure, le matin, aux travaux des champs.

En l'honneur de l'agriculture, on fait encore, à la date du 24 du cinquième mois, une fête appelée *hạ điền*, « descendre dans la rizière ». Après une cérémonie célébrée à la pagode, on invite le premier notable du village à descendre dans une rizière pour y repiquer quelques pieds de riz et de tarots. Enfin, vers le 2 du septième mois, on fait une autre cérémonie dite *thượng điền*, « monter de la rizière ». Cette cérémonie correspond à la fin du repiquage.

SÉSAME

cây vừng

Les cultivateurs recommandent tout particulièrement de ne jamais semer le sésame pendant le troisième mois, car les pieds issus de semis effectués à cette date iraient souvent se promener à la pagode pour saluer les buddhas et ne produiraient que des capsules vides. C'est un vieux jardinier qui me fit connaître cette légende, — exactement le 24 du troisième mois annamite dernier. Au moment où je me préparais à faire un semis de sésame, il me dit : « Monsieur, attendez encore une semaine, autrement vous aurez une mauvaise récolte. »

ARBRES SACRÉS

FICUS DIVERS, FAUX COTONNIER

các cây đa, cây đề và cây gạo

Il existe un proverbe annamite qui dit : « *Thần cây đa ma cây gạo cú cáo cây đề*. Le génie habite chez le ficus, le revenant chez le faux cotonnier, le hibou et le renard chez le *ficus religiosa*. »

Ces arbres — *ficus species*, *ficus religiosa*, *bombax malabaricum* — sont particulièrement sacrés aux yeux des Annamites qui les cultivent dans les villages autour des pagodes ou près des temples. Les pieds qui se développent à l'état spontané sont

l'objet de la même vénération. Il est absolument interdit à qui que ce soit de couper ou de mutiler ces arbres. Tous les Annamites refusent de le faire, même si on leur en donne l'ordre. Je vais raconter à ce sujet le fait suivant qui s'est produit sous mes yeux : j'étais de passage à Việt-tri, le 19 juillet 1909, lorsque mon attention fut attirée par un groupement de coulis au milieu desquels gesticulait un caporal de la légion. Je m'approchai, et je compris que le militaire voulait faire enlever un très joli *ficus* qu'un typhon de la veille avait déraciné. Les coulis immobiles, les bras respectueusement croisés sur la poitrine, écoutaient les menaces du caporal, mais n'obéissaient toujours pas. Un chef intervint et, après des explications très longues et très animées, il fut décidé que ce travail serait fait par une corvée de légionnaires. Pour tous les arbres qui sont l'objet d'une superstition quelconque, il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de les faire abattre ou même tout simplement tailler. Les Annamites disent que s'ils touchaient à ces arbres, ils ne tarderaient pas à tomber gravement malades.

FLEURS, PLANTES ET FRUITS DESTINÉS AUX CÉRÉMONIES RELIGIEUSES

Les Annamites attribuent aux fleurs un rôle très important dans les cérémonies religieuses. Ils aiment à orner les temples de fleurs répandues à profusion. On choisit de préférence les fleurs les plus odorantes ou des couleurs les plus éclatantes. Tous ceux qui ont eu la curiosité d'entrer dans une pagode au moment d'une fête n'oublieront jamais le parfum qui se dégage des fleurs dont l'autel est chargé.

Voici la liste des fleurs, des fruits et des plantes employés dans le culte :

1^o Fleurs coupées avec leur tige pour être piquées dans les vases.

Lotus, *hoa sen* (lotus à fleur rose et lotus à fleur blanche).

Tubéreuse, *cây huệ*. Il se fait un commerce assez important de cette plante, qui, arrachée avec son bulbe au moment de la floraison, est placée dans un vase et peut ainsi durer une quinzaine de jours. Le village de Ngọc-hoá près de Hanoi se livre tout particulièrement à la culture de la tubéreuse.

Michelia champaca, *bạch ngọc lan*.

Camelia, *chà*.

Hải đường, sorte de camelia à fleur rouge.

Aglaia, *cây ngâu*. On dit que cette plante est souvent habitée par des revenants.

Pêcher à fleur rouge double, *bích đào*.

Œillet d'Inde, *cúc vạn thọ*.

Crête de coq, *mào gà*.

Orchidée, *hoa lan*.

Hibiscus, *râm bụt*.

Poincinia Gilliesi, *kim phượng*.

Frangipanier, *cây đại*.

Saraca indica, *vàng anh*.

Ixora, *mẫu đơn*.

2^o Fleurs cueillies sans tige pour servir à la décoration des plats contenant les mets ou les masticatoires (feuilles de bétel et noix d'arec), qu'on place sur les autels :

Tubéreuse, *cây huệ*.

Michelia champaca, *bach ngọc lan*.

Henné, *móng*.

Rosier, *cây hoa hồng*. On sème les pétales de roses sur le riz gluant cuit à la vapeur destiné à la cérémonie.

Hoa sói.

Áglaia, *hoa ngâu*.

Pergule odorante, *hoa lý*.

Œillet d'Inde, *cúc vạn thọ*.

Pamplemousse, *hướng*.

Balsamine, *móng nước*.

Artabotrys, *móng rồng*.

Frangipanier, *cây đại*.

On ne doit jamais sentir les fleurs destinées à une cérémonie : ce serait manquer de respect aux génies.

En général, on peut, sans trop d'inconvénient, se servir de toutes les fleurs odorantes pour les cérémonies religieuses ; il y a cependant une exception qu'il ne faut pas oublier de retenir : la fleur du jasmin dont les filles publiques (*con đĩ*) font fréquemment usage pour parfumer leur chevelure.

3° Plantes cultivées dans les vases pour la décoration des pagodes :

Camélia, *cây chà*.

Hai đường, (sorte de camélia).

Ixora, *mẫu đơn*.

Cactus de Chine, *xương rồng tàu*. En torturant cette plante, on arrive à lui donner différentes formes qui imitent un oiseau, ou un animal, ou un parasol, etc.

Cây mộc.

Cây hoa sói.

Rosier, *cây hoa hồng*.

Narcisse, *cây thủy tiên*. Un mois environ avant le *tết*, les Chinois vendent aux Annamites des quantités considérables d'oignons de narcisse ; ces oignons sont plantés entiers dans du sable humide, ou bien, ce qui est le plus fréquent, on les divise en plusieurs fragments dans le sens longitudinal, de manière à avoir une partie de l'œil qui est au centre, et on les fait germer en les plaçant dans un vase contenant de l'eau qu'on maintient à une douce température.

Lan, sorte d'orchidée.

Cycas, *vạn tuê*.

Tubéreuse, *cây huệ*.

Ficus benjamina, *cây si*, *cây sanh*. Ce ficus ayant une tige très flexible, on peut la tordre facilement et lui faire prendre différentes formes.

4° Plantes qu'on cultive autour des pagodes :

Saraca indica, *cây vàng anh*.

Manguier, *cây đuôm*.

Longanier, *cây nhần*.

Pin, *cây thông*. On dit que lorsque le pin a mille ans, on peut trouver de l'ambre autour de ses racines ; quand il a cent ans, on peut y rencontrer un petit tubercule appelé *phục linh*, très employé en médecine. Voici du reste, à ce sujet, le proverbe annamite : *Thiên niên hồ phách, bách niên phục linh*

Thuya, *cây chắc bách diệp*.

Podocarpus, *cây phật bà*.

Cyprès, *cây hoàng bá*.

Ficus religiosa, *cây đẽ*.

Baniam, *cây đa*.

Ficus benjamina, *cây sanh*, *cây si*.

Bombax malabaricum, *cây gạo*.

Jacquier, *cây mít*.

Plaqueminier, *cây thị*.

Michelia champaca, *cây bạch ngọc lan*.

Dracæna, *cây huyệt dụ*.

Arbre à lait, *cây sữa*.

Caryota, *cây móc*.

Aréquier, *cây cau*.

Févier de Chine, *cây bồ kết*.

Si la pagode est entourée de terrains assez vastes, on peut encore y cultiver divers arbres fruitiers tels que :

Bananier, *cây chuối*.

Wampi, *cây hồng bì*.

Pamplemousse, *cây bưởi*.

Citronniers divers, *cam*, *quit*, *chanh*.

Goyavier, *cây ổi*.

Prunier de Chine, *cây bồ quân*, etc.

Les maraudeurs les plus intrépides n'osent jamais voler les fruits ou des produits quelconques sur les terrains appartenant aux pagodes, car ils s'exposeraient à de très graves dangers.

Il y a un proverbe annamite qui dit : « *Của bụt mà một đền mười* ; le Buddha fait rembourser dix fois la valeur de ce qu'on lui vole. » Il s'ensuit, disent les Annamites, que le Buddha fait mourir non seulement le voleur, mais encore neuf de ses descendants.

Dans leurs sacrifices aux divinités, les Annamites emploient beaucoup les fruits. On ne doit offrir que des fruits précieux, décoratifs ou odorants.

5° Fruits qu'on met sur les autels :

Banane, *chuối*.

Kaki, *hồng*.

Orange, *cam*.

Mandarine, *quit*.

Pamplemousse, *bưởi*.

Citrus, *bông*, *thanh yên*.

Main de Bouddha, *phật thủ*.

Pomme cannelle, *na*.
Carambole, *khè*.
Goyave, *ôi*.
Papaye, *đu đú*.
Noix de coco, *rĩa*.
Fruit du jacquier, *mit*.
Pastèque, *rĩa hàu*.
Plaqueminier, *thị*.
Prune, *màn*.
Pêche, *đào*.
Letchi, *vái*.
Longane, *nhàn*.
Abricot, *mơ*.
Mangue, *muôm*.
Wampi, *hồng bì*.
Pomme-rose, *doi*.
Figue, *vá*.
Grenade, *lựu*.

6° Fruits de primeur.

Quand arrive la saison d'un fruit, on ne doit jamais y goûter avant d'en avoir offert aux ancêtres.

Si quelqu'un est invité à manger dans une famille et qu'on lui présente un fruit nouveau, il doit, par respect pour les ancêtres, l'élever au-dessus de sa tête avant d'y toucher. Il pourra se dispenser de ce geste, s'il s'est aperçu qu'on a placé sur l'autel des ancêtres une coupe garnie de ces mêmes fruits.

ARBRES CREUX — ARBRES FOUROYÉS

La foudre tombe quelquefois sur les vieux arbres creux qui se trouvent autour des pagodes. Cela se produit parce que les démons aiment, en temps d'orage, à venir se mettre à l'abri dans un creux d'arbre ; mais ils sont toujours aperçus par un génie céleste qui les foudroie.

Si l'on voit un arbre foudroyé près de son habitation, on doit, le plus tôt possible, acheter des objets votifs tels que papiers dorés, chevaux en carton, chapeaux, souliers, berceaux, et préparer des aliments en vue d'une cérémonie spéciale appelée *cúng tiên*. On fait venir un sorcier et on le charge de réciter des prières et de présenter toutes ces offrandes au génie céleste pour le remercier d'avoir tué le démon, qui ne s'était pas approché de la maison sans de mauvaises intentions.

ARBRE TROP AGÉ

Quand, parmi les vieux arbres placés autour du village ou près de la pagode, on en voit un qui dépérit brusquement et meurt en peu de temps, c'est un mauvais présage qui annonce pour bientôt le décès d'un des premiers notables.

BOIS SACRÉS

Les forêts sont l'objet d'un grand nombre de superstitions de la part des Annamites. On ne va pas dans certains coins de forêts, parce que des revenants ou des diables dangereux (*ma thiêng*) y habitent; on ne se livre pas à la coupe des bois sans avoir sollicité l'autorisation des Génies bons ou mauvais sous la dépendance desquels ils sont placés; on ne doit jamais abattre les arbres, ou même ramasser du bois mort, trop près des petits temples dressés sur les points les plus redoutables; on ne doit jamais rester dans les forêts après la tombée de la nuit, etc.

Indépendamment de ces superstitions dont toutes les forêts sont l'objet, il y a des bois, tels que les bouquets d'arbres près des villages, qui sont plus particulièrement sacrés. On y dresse de petits autels où l'on va faire de fréquentes cérémonies, et il est absolument interdit à la population d'y couper des arbres pour ne pas attirer de dangers sur le village.

D'après les croyances des Annamites, chaque forêt est administrée par une reine (*Bà chúa rừng*), à laquelle il convient d'adresser des prières et de faire des offrandes avant de s'engager trop avant sous les arbres. Si on ne prenait pas cette précaution, on serait exposé à de très graves dangers, sans compter qu'on pourrait être poursuivi et dévoré par des animaux féroces envoyés par les démons.

BUFFLE ET BŒUF

Lorsqu'on fait paître les bœufs et les buffles sur les accotements des digues, il faut bien veiller à ce que les voyageurs ne marchent pas sur les cordes qui servent à maintenir ces animaux; si, par ignorance de cette coutume ou par inattention, un passant vient à marcher sur une corde, on doit immédiatement l'arrêter pour l'y faire repasser dans le sens contraire. Dans le cas où on ne prendrait pas cette précaution, l'animal n'arriverait jamais à se rassasier.

Un buffle dont la langue est noire est destiné à succomber de la peste; celui dont la queue est blanche et fendue à l'extrémité rendra toujours son maître pauvre; celui qui a un collier blanc autour du cou craint beaucoup la chaleur.

On ne rencontre de buffles blancs que dans les régions pauvres; ces animaux occasionnent toujours de mauvaises récoltes. C'est pour cette raison qu'un buffle blanc est représenté sur la première page du calendrier chinois, lorsqu'on présume de très mauvaises récoltes pour l'année.

Lorsqu'on s'est blessé assez grièvement aux bras ou aux jambes, on ne doit pas manger de viande de bœuf. Cette nourriture causerait une contraction des nerfs, et par la suite on ne pourrait plus remuer le membre malade.

Quand un bœuf a marché sur votre pied, vous devez immédiatement, et de ce même pied, monter sur le sabot de l'animal. En même temps, vous prononcerez les paroles suivantes: « Tu montes sur mon pied, je monte sur le tien. *Mày dãm chân tao, tao dãm chân mày*. » Si l'on prend cette précaution, la douleur disparaîtra vite et la guérison se fera rapidement.

Pour empêcher les enfants de baver. — Quand un enfant bave, on lui fait perdre cette vilaine habitude en lui lavant les lèvres avec de l'écume prise autour de la bouche d'un bœuf.

Pour hâter l'accouchement. — Lorsqu'une femme est enceinte depuis plus de neuf mois et qu'elle n'a pas encore accouché, elle doit, si elle ne veut pas tarder davantage, se rendre en se dissimulant dans un endroit où il y a des buffles au pâturage; elle avise un de ces animaux, coupe une moitié de sa corde et le chasse loin devant elle. Cette femme revient ensuite à sa maison où elle ne tardera pas à accoucher. La corde peut être sans inconvénient abandonnée sur le terrain.

CHEVAL

Quand le cheval porte sur le milieu du front une petite touffe de poils réunis en un épi dont la pointe est tournée vers le haut, c'est un animal dangereux qui attirera toutes sortes de malheurs sur son maître. Cette malencontreuse mèche darde sa pointe sur le cavalier, et celui-ci en arrive à perdre la vue.

Si au contraire l'épi a la pointe inclinée en bas, le cheval est bon.

Quand, au milieu de chacun des flancs du cheval, il y a un épi bien dessiné, c'est un indice heureux; si l'épi est placé un peu au dessous du flanc, il indique un mauvais cheval.

Il faut bien prendre garde aux chevaux qui redressent la queue. S'il arrive qu'un cavalier soit touché par la queue de son cheval, il sera tué s'il est soldat, et s'il est fonctionnaire, il sera révoqué.

PORC

Lorsqu'on achète de jeunes porcs, il faut de préférence choisir ceux de la troisième ou quatrième portée; les premières gestations ne donnent que des produits difficiles à engraisser. Cette remarque est confirmée par la pratique, surtout lorsque les mères — comme c'est généralement le cas en Indochine — sont livrées trop tôt à la reproduction.

On peut déterminer de quelle portée provient un jeune porc en comptant sur la partie interne des pieds de devant le nombre de points — sortes de petites verrues — qui s'y trouvent; chacun de ces grains correspond à une gestation. Les truies qui donnent les porcelets les plus vigoureux sont celles qui ont de huit à dix mamelles; celles qui en ont douze fournissent des produits moins bons.

Quand on a acheté de jeunes porcs, on a l'habitude, avant de les mettre dans la porcherie, de les faire passer sur un feu de paille allumé devant la porte. Cette opération est confiée à une personne jouissant d'une très bonne santé, qui mange beaucoup et avec appétit. En même temps qu'elle passe le patient dans la flamme, elle prononce les paroles suivantes: « Que ce feu brûle les entrailles et le foie de toutes les personnes méchantes et cruelles qui ont regardé ce porc et l'ont injurié! *Đòt via, òt*

vang, đòt thàng rấn gan đòt con rấn ruôt. » Il peut se faire que le feu soit impuisant à conjurer le mauvais sort; dans ce cas, le porc restera toujours petit.

Après cette opération, et avant de lâcher l'animal dans l'étable, on lui fait sur l'épaule une marque avec de la chaux appliquée à l'aide de l'index de la main droite. Enfin, on place au dessus de la porte de la porcherie une branche d'épines qui a la propriété de rendre sans effets tous les maléfices.

Lorsque les porcs périclent du rouget, les Annamites disent que les plaques rouges qui caractérisent cette maladie sont l'empreinte du cachet apposé par les génies sur l'animal qu'ils ont voulu prendre. Il faut alors se rendre à la pagode pour adresser des prières aux divinités et leur présenter des offrandes. Malgré ces sacrifices, l'animal atteint périt presque toujours.

Quand, pendant l'hiver, on entend les porcs gratter le plancher de leur étable, c'est l'indice qu'il va faire très froid.

Si un convalescent qui relève d'une maladie grave, mange de la viande provenant d'un porc blanc, il ne tardera pas à retomber malade et plus gravement que la première fois.

Lorsqu'une mère n'a pas suffisamment de lait pour nourrir son enfant, elle doit manger des pieds de porcs accommodés de diverses façons.

Si un enfant grince des dents en dormant, on lui fait manger un cordon testiculaire de porc pour lui faire perdre cette mauvaise habitude.

Les Annamites considèrent les testicules du porc, de même que ceux de la plupart des autres animaux, notamment du bouc, comme un mets très fortifiant pour les vieillards.

CHIEN

Le chien blanc à nez rouge peut se transformer, vers la sixième année, en un monstre dangereux. Dans cette métamorphose, il conserve toujours sa forme de chien, mais la nuit venue, il met un chapeau sur sa tête, et, en marchant sur ses pattes de derrière, se rend chez les autres fantômes qu'il met au courant de toutes les affaires de son maître; il incite même ces démons, après leur avoir fait connaître les habitudes de la maison, à venir effrayer les membres de la famille et à les rendre gravement malades.

Le chien noir est au contraire très précieux pour éloigner des habitations les fantômes et les démons, qui en ont grand peur.

Lorsque dans une famille tous les enfants meurent dès leur jeune âge, on dit que ce sont des démons qui les ont fait périr. Pour préserver ses enfants contre les mauvais génies, la mère mange de la viande de chien noir et surtout de son sang sous forme de boudins. Dans le même but, elle enterre sous les pieds de son lit des os de chien noir.

Une maison qui possède un chien noir à quatre pattes blanches ne sera jamais prospère.

Le chien blanc à tête ou à queue jaune protège son maître contre toutes les infortunes.

Quand une chienne ne met bas qu'un seul petit, c'est pour son maître un bien mauvais présage : il doit s'attendre à de graves maladies et parfois même à la perte de ses biens. Il en est de même lorsque la chienne n'a mis bas que des femelles.

Aboiement du chien. — Si vers le milieu de la nuit qui précède le premier jour de l'an on entend beaucoup d'aboiements de chiens, c'est l'indice que l'année qui va commencer ne sera pas paisible ; des épidémies et des troubles sont à craindre.

Jeune chien. — Lorsqu'on craint, après l'enterrement d'une personne, que des démons ne viennent torturer son cadavre, on a l'habitude, trois jours après l'inhumation, de placer un petit chien, âgé d'un mois environ, dans un trou creusé dans la terre au-dessus du cercueil. Le pauvre petit animal crie tellement qu'il effraye les démons.

Chien enragé. — Il peut se faire, disent les Annamites, qu'un homme meure de la rage si un chien atteint de cette maladie a mordu son ombre par terre.

Chó lê trôn. — Quand un chien frotte son derrière par terre, c'est, pour ses maîtres, un bien mauvais présage : ils doivent s'attendre à être gravement malades. Aussi a-t-on l'habitude de sacrifier immédiatement l'animal qui est pris à se livrer à cet exercice.

Chien en pierre. — On place souvent à l'entrée des pagodes et des maisons d'habitation des chiens en pierre qui sont chargés d'éloigner les diables.

CHÈVRE ET BOUC

On a constaté qu'après avoir abattu une chèvre ou un bouc, les yeux de l'animal sacrifié ne se ferment jamais. C'est parce qu'il regrette amèrement de n'avoir pu brouter toutes les sortes de plantes.

Il n'y a rien de tel que du sang de vieux bouc, délayé dans de l'alcool de riz, pour fortifier les vieillards et leur rendre leur jeunesse. Les testicules de cet animal ne sont pas mauvais non plus pour donner de l'énergie à ceux qui en manquent.

CHAT

Suivant qu'on est au commencement, au milieu ou à la fin du mois, le chat mange une partie différente de la souris qu'il attrape ; il commence soit par la tête, soit par le corps, soit enfin par les pattes de derrière et la queue.

Quand un chat vient miauler chez quelqu'un, c'est un mauvais signe qui annonce une maladie grave.

Il en est de même quand une chatte étrangère vient mettre bas dans la maison.

POULE

La poule chante assez rarement, ce qui est heureux, car son cri est d'un mauvais augure. Quand elle donne une note, le village sera probablement attaqué par des pirates ; si son chant se prolonge, c'est au propriétaire du volatile de s'inquiéter. Il lui ouvre alors le bec pour examiner sa langue qui, si elle est rouge, annonce un incendie, si elle est blanche, présage une tentative de vol.

Si les élèves qui apprennent les caractères chinois mangent des pattes de poule, leur main tremblera et ils n'auront jamais une belle écriture.

Si celui qui est atteint de fièvre mange de la viande de poule, sa maladie s'aggravera.

Poussin. — Si l'on s'aperçoit qu'un aigle ou un corbeau a enlevé un poussin, il faut immédiatement appeler tous les enfants pour faire du bruit et empêcher ainsi l'oiseau de se poser à terre ; il cherche alors, lorsqu'il est fatigué de voler, à se percher sur un arbre, ce qui l'oblige à ouvrir ses serres et à lâcher le poussin. Dans le cas où le poussin serait encore vivant, il faut le prendre avec précaution et le bien soigner. Il sera plus tard un très bel animal, très vigoureux, et surtout très attaché à l'homme.

Poule blanche, gâ sôp. — La poule blanche à peau noire, est très précieuse, non seulement parce qu'elle est jolie, mais parce que ses excréments ont la propriété d'éloigner les termites et le pouvoir non moins singulier de chasser le diable qui fait pleurer les enfants. Pour en faire usage, il faut prendre entre le pouce et l'index une pincée d'excréments et l'introduire dans la bouche de l'enfant au moment d'une crise.

Poule crevée, gâ chêt dâ. — Si une poule crève de maladie contagieuse, on peut la manger — comme le font d'ailleurs souvent les Annamites. Mais il y a un inconvénient à cela : tout le reste du poulailler périra bientôt.

Pour plumer les volailles. — Pour aller plus vite et se fatiguer moins, les cuisiniers ont l'habitude d'ébouillanter les volailles afin que la plume soit plus aisément arrachée. S'ils ont pris la précaution de faire bouillir de l'eau ordinaire pour cette opération, leurs maîtres en seront quittes en donnant quelques coups de dents de plus ; mais s'ils ont fait usage de l'eau qui a servi à la cuisson du riz (riz cuit à la vapeur), ils seront punis eux-mêmes : ils ne pourront par la suite jamais élever de volailles, elles crèveront toutes les unes après les autres.

Plumes de volaille. — Il n'y a rien de tel pour purifier l'air dans la chambre d'un malade que d'y brûler un paquet de plumes de volaille.

Poule couveuse. — Lorsqu'une poule veut couvrir et qu'on n'a pas besoin de ses services ou qu'on n'a pas d'œufs à lui donner, on la plonge pendant un instant dans l'eau. On procède ainsi deux fois par jour et on fait durer ce traitement jusqu'à ce que l'envie de couvrir lui soit passée.

Œufs pourris. — Quand on a des raisons de croire que les arbres placés dans le voisinage de la maison sont habités par des fantômes, il n'y a qu'à ramasser de vieux œufs dans le poulailler et à les écraser sur le tronc de ces arbres. Il se dégage une odeur à laquelle les diables ne résistent pas.

OIE

Comme on le sait, les oies sont par instinct singulièrement méfiantes. Leur ouïe est délicate, leur vue excellente, et, au moindre cri que pousse l'une d'elles, la bande entière répète le cri d'alarme. La nuit, leur sommeil est si léger que toutes se lèvent et multiplient leurs clameurs.

Les Annamites aisés élèvent parfois quelques oies qui leur servent de vigilants gardiens. Malheureusement les voleurs ont trouvé un système pour empêcher les oies de crier : ils agitent sous leur ventre un pétiole de feuille de taro (*khoai so*) préalablement passé dans la flamme pour le durcir ; les oies, se croyant atteintes par des serpents, n'osent plus remuer ni crier. Cette légende est digne de figurer dans les « Contes de ma mère l'Oie ».

Lorsque deux oies couvent côte à côte, il arrive souvent, au cas où l'une d'elles s'absente, que l'autre, pendant ce temps, lui vole ses œufs ; mais l'oie ainsi dépouillée pousse des cris si assourdissants et si douloureux que l'homme doit intervenir et lui rendre ses œufs.

Quand on conduit de jeunes oies dans les champs, il faut bien veiller à ce qu'elles ne passent pas sur les tombeaux ; elles pourraient autrement prendre une forte toux et périraient bientôt.

PIGEON

Quand le pigeon se lave, c'est signe qu'il va tomber dans l'eau.

CANARD

Si on plume un canard par terre, le duvet pousse au fur et à mesure qu'on l'arrache, de sorte qu'on n'arrive jamais à plumer complètement le volatile. Il en est d'ailleurs de même si, pendant qu'on est en train de faire cette opération, un voisin plaisant vous dit : « *Kia nhiều lông mọc nhĩ!* Tiens, comme les plumes poussent ! »

TIGRE

Le tigre peut entendre tout ce que dit l'homme jusqu'à mille lieues de distance ; il garde rancune à celui qui l'insulte et ne manque pas de se venger de lui à l'occasion. Si cependant quelque chose tombe près de lui et l'effraye au moment où il écoute, il oublie tout ce qu'il vient d'entendre.

D'après les croyances populaires, le tigre ne dévore que ceux dont le sort est de mourir ainsi.

Lorsqu'une personne a été tuée par un tigre, c'est pour la famille, et même pour le village tout entier, un très mauvais présage. Il arrive parfois qu'à la suite d'un événement de ce genre un village soit complètement déserté par ses habitants.

M. Hautefeuille m'a raconté qu'il s'est produit un fait semblable au village de La-Phù, au printemps de 1909. Un jeune tigre qui terrorisait la région depuis plusieurs mois, tua un homme près d'un petit groupe de maisons isolées du village. Les habitations furent aussitôt abandonnées sans que les habitants prissent même le soin d'en retirer les meubles. J'ai eu l'occasion, un peu plus tard, de passer par là, et j'ai été frappé par l'aspect désolé de ce petit coin que j'avais connu si riant.

Quand un tigre mange un homme, il se déchire un morceau de l'oreille. On peut donc, si on attrape un de ces fauves, connaître le nombre d'hommes qu'il a mangés en comptant les crans que porte son oreille.

Lorsqu'un tigre a dévoré cent personnes, il peut se transformer en homme ou en femme et sait parler.

Les dents et les griffes de tigre sont très utilisées comme porte-bonheur. On en fait des breloques pour chaînes de montres, pour colliers, etc. Les dents sont encore employées pour guérir les morsures de chien. On gratte la dent avec une lime ou un couteau, on met dans un peu d'eau la poudre obtenue, et l'on se sert du liquide pour laver la morsure.

Dans presque toutes les maisons annamites et dans les pagodes, on peut voir, près des autels, des images représentant un tigre noir; il est là pour empêcher les démons d'approcher.

Quand, sur un point d'une forêt, on voit une bande de corbeaux s'envoler en criant, cela prouve qu'un tigre a établi son repaire en cet endroit précis. Les corbeaux ont l'habitude d'y venir, en l'absence du fauve, pour y chercher les os et autres débris.

Il existe une légende qui dit: « Le cri du hibou indique la présence du diable, et celui du corbeau le voisinage du tigre. *Cú kêu có ma, quạ kêu có hùm.* »

SAUTS DU CHAT ET DU RAT

Lorsqu'une personne vient de mourir, il faut, en attendant sa mise en bière, la veiller soigneusement pour empêcher les chats et les rats de sauter par dessus elle. Si un fait de ce genre venait à se produire, le mort se réveillerait et tuerait tous les membres de sa famille qu'il pourrait rencontrer. On dit dans ce cas qu'un démon est venu se loger dans les entrailles du cadavre; le meilleur parti à prendre est de s'enfuir le plus rapidement possible et de fermer la porte. Puis on va prévenir le sorcier; celui-ci monte sur le toit de la maison, y fait un trou et jette au démon toutes sortes d'amulettes, en même temps qu'il lui parle dans un langage spécial et secret. Si la puissance du sorcier est suffisante, on pourra ouvrir la porte au bout d'un instant et l'on constatera que le cadavre est en voie de décomposition; dans le cas contraire, le sorcier est

voué à une mort certaine. On comprend dans ces conditions que ses services doivent être payés au poids de l'or.

Les événements de cette nature se produisent très rarement ; quand ils ont lieu, c'est que les génies ont voulu punir une famille malhonnête et méchante (*nhà vò phúc*).

RAT

Quand un rat a causé des dégâts dans une maison, il ne faut pas l'injurier si l'on ne veut pas qu'il se venge en rongant tout le linge de la famille.

Quand on élève des souris blanches, on n'a jamais de rats.

Fiel de rat. — En regardant à travers une feuille de papier enduite de fiel de rat, on peut voir l'image de ses ancêtres, des génies et même des diables.

Le fiel de rat est, paraît-il, très rare, car il fond dès que ce rongeur se trouve en présence de l'homme.

On dit que les rats sont extrêmement habiles pour voler les œufs : un d'eux se couche sur le dos et maintient l'œuf à l'aide de ses pattes pendant qu'un camarade le tire par la queue jusqu'à son repaire.

LOUTRE

La loutre a l'habitude, lorsque ses petits sont assez grands pour chercher eux-mêmes leur nourriture, de les prendre sur son dos et de les porter chacun à une mare. De temps en temps les petits reviennent à leur nid et y apportent des poissons pour les offrir à leurs parents.

Lorsqu'une mère s'aperçoit que son lait vient mal et que son enfant tette avec beaucoup de difficulté, elle peut avantageusement se gratter les seins avec une patte de loutre trempée dans de l'alcool.

HIBOU

Les hiboux, les chouettes, les effraies (*con chim lơn, con chim vit*) et autres oiseaux nocturnes ont un cri de très mauvais augure. Lorsque ces oiseaux se font entendre autour d'une maison où il y a un malade, on doit s'attendre à ce que la maladie prenne un caractère de plus en plus grave.

On dit que le diable se transforme en hibou pour venir prolonger la maladie jusqu'à ce que la mort s'ensuive.

CORBEAU

Quand on aperçoit un corbeau qui s'ébroue sur le bord d'une mare, on doit, si l'on a mal aux yeux, aller vite se les laver dans l'eau qu'il vient de troubler. Non seulement on est assuré d'une guérison rapide, mais encore on ne sera plus sujet aux maux d'yeux. Il faut, si possible, emporter un peu de cette eau pour ses parents ou ses amis.

Le croassement du corbeau est d'un très mauvais augure. Si cet oiseau vient crier à côté d'une habitation, on doit immédiatement faire du bruit ou lui jeter des pierres pour le chasser.

PIE

Quand la pie s'envole en criant, elle annonce l'arrivée d'un ami ou d'un visiteur. On raconte qu'autrefois une fille du roi d'Annam avait épousé un Chinois qui dut la quitter pendant un certain temps pour un voyage en Chine où ses affaires l'appelaient. Il y resta longtemps et la pauvre abandonnée désespérait de le voir revenir. Un jour qu'elle était tout accablée de chagrin, une pie vint crier autour de sa maison; elle se leva pour voir ce qui se passait, mais à peine la porte fut-elle ouverte qu'elle vit son mari et tomba dans ses bras!

AIGLE

Quand, pendant l'hiver, cet oiseau crie en tournant la tête vers le Nord, c'est qu'il va faire très froid.

Coucou. *Con tu hú*

C'est une sorte de coucou tout noir qui fait annuellement son apparition au moment de la maturation des fruits de letchi. Il crie: *tou-hou! tou-hou!* quatre ou cinq fois de suite, puis se repose pendant quelques secondes pour reprendre aussitôt et continue ainsi pendant des heures entières.

Comme le coucou de France, il pond ses œufs dans le nid des autres oiseaux pour les leur faire couvrir à la place des leurs qu'il a détruits.

AIGRETTE. *Cò trắng*

L'aigrette est un bel oiseau de basse-cour; elle rend aussi beaucoup de services pour la destruction des mouches, des moustiques et autres insectes nuisibles qui volent autour des habitations.

Pour apprivoiser cet oiseau, on l'habitue à une nourriture salée dont il ne peut plus se passer.

MERLE A BEC JAUNE OU MERLE BUFFLE. *Sáo mó vàng*

Le merle buffle, ainsi dénommé parce qu'il a l'habitude de se poser sur le dos des buffles ou des bœufs qui sont au pâturage, est, au dire des Annamites, un oiseau très intelligent. On raconte à ce sujet qu'un cultivateur avait réussi à en dresser un, à ce point qu'il gardait très bien son buffle tant au pâturage qu'à l'étable. Une nuit, des voleurs réussirent à s'introduire dans l'étable et à voler le buffle sans que le propriétaire s'en aperçût. Mais l'intelligent oiseau était là qui veillait; il suivit les voleurs en sautant de branche en branche jusqu'à leur maison; il revint ensuite bien vite chez son maître, se mit à pousser des cris pour attirer son attention, puis le conduisit à l'étable où les voleurs avaient attaché le buffle.

Con chim lơn

Cet oiseau aurait des mœurs bien étranges; on raconte en effet que le mâle et la femelle couvent ensemble leurs œufs sans jamais les quitter. Comme ils ne prennent aucune nourriture, ils dépérissent très vite et meurent juste au moment de l'éclosion. Les petits vivent de leurs deux cadavres jusqu'à ce qu'ils puissent s'envoler pour aller chercher eux-mêmes leur nourriture.

Con chim tràu húc

Lorsque dans un village, on entend cet oiseau pousser son cri: *tràu húc! tràu húc!*, — ce qui littéralement, signifie que deux buffles se battent, — c'est un signe que deux voisins sont en train de se quereller et qu'ils ne tarderont pas à plaider.

HÉRON. *Con vạc*

C'est une sorte de héron nocturne qu'on entend passer la nuit en criant: *vạc! vạc! vạc!* On raconte qu'il n'ose pas aller chercher sa nourriture pendant le jour, car les rizières ne lui appartiennent plus: il les a autrefois vendues à l'aigrette. Ce dernier oiseau le pourchasse et tâche de le tuer partout où il le rencontre.

Le petit faisceau de belles plumes que l'aigrette porte sur la tête constitue, paraît-il, l'acte de propriété des rizières qui lui ont été vendues par le héron. On donne souvent à l'aigrette le nom de *cò vãn tư*, aigrette munie d'actes de propriété.

MOINEAU. *Chim sé*

Lorsque les enfants dénichent son nid, le moineau tonkinois se met dans des colères folles et les accable d'injures telles que : « *Mày què mày quất mày bắt con tao, mày ra bùi tre mà nghe tao chừi.* Ah ! tu as volé mes petits ? Eh bien, tu seras estropié. Viens donc à côté de la touffe écouter mes injures ! » Il continue ainsi longtemps, jusqu'à ce que son désir se réalise et que l'enfant tombe gravement malade.

Cá rò

La colonne vertébrale de cette sorte de petit poisson a autant de vertèbres qu'il y a de jours dans le mois, c'est-à-dire trente. Parfois quelques-unes de ces vertèbres sont noires, ce qui indique de la pluie ; si on veut connaître quels sont les jours du mois où il tombera de l'eau, il n'y a qu'à chercher le numéro de chaque vertèbre noire en commençant à compter par la tête.

CARPE. *Cá chép*

D'après les croyances des Annamites, la carpe passe, du 4 au 8 du quatrième mois, un examen assez difficile à la suite duquel, si elle en a subi les épreuves avec succès, elle se transforme en dragon. De ce fait, la carpe est considérée comme un poisson très précieux.

On a l'habitude d'offrir au génie de la cuisine (*ông vua bếp*), avant son ascension au ciel, qui est fixée au 23^e jour du dernier mois de l'année annamite, une carpe de la grosseur de la main pour lui servir de monture. On met cette carpe dans une cuvette d'eau qu'on place sur l'autel et on la lâche dans la mare après la cérémonie. On dit que le génie de la cuisine monte au ciel pour entretenir l'Empereur de Jade de tout ce qu'a pu faire en bien ou en mal chaque famille.

Il pleut, paraît-il, tous les ans pendant la nuit du 4 au 5 et du 8 au 9 du quatrième mois. Les poissons partent le 4 pour aller à la mer passer leur examen et reviennent le 8.

Quand on vide les mares pour attraper les poissons, il faut acheter un cheval en carton, des coiffures, du papier doré et de l'encens pour offrir au génie de la mare. Si on ne prend pas cette précaution, on fera une très mauvaise pêche, car les poissons disparaîtront comme par enchantement.

GRENOUILLE

Si on regarde un os de patte de grenouille et qu'on y aperçoive une tache noire, il y aura sous peu des vents violents. On brise ensuite l'os à l'endroit taché et, s'il s'en écoule de l'eau, les vents seront suivis de pluie.

CRAPAUD

Les cris des crapauds annoncent que la pluie va tomber.

SERPENT

Lorsqu'on coupe un serpent avec un instrument en fer, mais sans le tuer complètement, il ira chercher d'autres serpents pour l'aider à venir se venger de l'homme qui l'a blessé.

On raconte qu'autrefois un laboureur voulut tuer un serpent avec un coupe-coupe, mais ne put y réussir. Lorsqu'à la fin de son travail il regagna sa maison, il fut suivi du reptile qui alla se dissimuler sous son lit. Fort heureusement, on s'aperçut de sa présence lorsqu'on vint pour préparer le lit.

Tête de serpent. — Quand on voit un serpent qui veut en dévorer un autre plus petit que lui, il faut immédiatement couper les 2 têtes et les faire sécher afin de s'en servir comme d'un précieux talisman lorsqu'on va jouer. Il paraît en effet que le joueur qui a ainsi deux têtes de serpents dissimulées dans sa poche, est sûr d'avoir de la veine.

Si après avoir tué un serpent on ne lui écrase pas complètement la tête, le corbeau pourra venir le ranimer en lui soufflant dans la bouche à l'aide de son bec. Le serpent revenu à lui cherchera certainement à se venger de celui qui a voulu le tuer.

Serpent minute (răn riêu). — Ce petit serpent de la grosseur d'un ver de terre aimerait beaucoup l'odeur de l'alcool, et c'est pour cette raison que les Annamites l'ont appelé *răn riêu*. Ce petit reptile, qui passe pour être très dangereux, occasionne souvent la mort des ivrognes, qui se couchent par terre n'importe où et vers lesquels il est attiré par les vapeurs d'alcool qu'ils dégagent.

Le serpent blanc (răn bạch) est très rare, ce qui est fort regrettable, car il a la précieuse propriété de guérir la lèpre. On le fait tout simplement tremper dans de l'eau qui est ensuite donnée à boire au malade. On le conserve dans de l'alcool pour en faire usage en cas de besoin.

Boa. — La graisse du boa développe une odeur spéciale qui est radicale pour chasser les démons. Si un enfant pleure pendant la nuit, on n'a pour chasser le fantôme qui le fait crier qu'à mettre un peu de cette graisse sur un bout de papier qu'on fait ensuite brûler dans la chambre. Cette même graisse convient très bien pour empêcher les diables de venir rendre les porcs malades. On n'a qu'à en enterrer un petit flacon devant la porte de la porcherie.

Squelette de serpent. — Si l'on pose le pied nu sur un squelette de serpent et qu'on se blesse, la plaie deviendra très laide et sera longue et très difficile à guérir.

Serpent d'eau. — Quand le serpent d'eau vient à la tombée de la nuit se placer sur le chemin, c'est l'indice d'une pluie prochaine.

LÉZARD

Lorsqu'on peut attraper cet animal le 5 du 5^e mois à midi, on en prépare des médicaments très efficaces pour plusieurs maladies. Mais comme le lézard est d'ordinaire très méfiant et que ce jour-là il se tient encore mieux sur ses gardes, il est très rare qu'on puisse l'atteindre. Si le lendemain de ce jour, c'est-à-dire le 6, on aperçoit le lézard en sortant de chez soi, c'est un présage heureux : on est sûr de gagner facilement sa vie pendant le reste de l'année.

SANGSUE

Lorsqu'il y a beaucoup de sangsues dans les mares, on peut les détruire en y jetant un peu de chaux vive le 5 du 5^e mois.

TORTUE. *Con ba ba*

Cette sorte de tortue d'eau douce passe pour être très mauvaise ; si elle attrape le doigt de quelqu'un, elle ne lâche jamais prise, à moins cependant qu'elle n'entende un coup de tonnerre ou un bruit analogue. Les Annamites disent que le bruit du moulin à décortiquer le riz, par exemple, convient très bien pour faire ouvrir la bouche à la tortue.

CREVETTE. *Con tòm*

Par la forme de sa tête, la disposition de ses antennes et de sa queue, la crevette ressemble au dragon. Au début, la crevette avait un physique beaucoup plus ordinaire ; c'est à la suite d'un concours portant sur les divers exercices du saut, que les examinateurs, étonnés de son agilité et de son adresse, lui accordèrent l'autorisation de se transformer en dragon. Mais des apparences à la réalité il y a loin : la crevette, si on la considère de près, ne peut pas être confondue avec le dragon, car, lorsqu'elle saute, ses excréments montent dans sa tête (*lôn cirt lèn đầu*).

FOURMI

Quand on voit les fourmis traverser les chemins en emportant leurs œufs, c'est l'indice d'une pluie prochaine. Certaines sortes de grosses fourmis noires construisent sur un des côtés de leur trou un petit talus destiné à les protéger du vent et de la pluie. Ce monticule, dont les dimensions varient suivant le danger à redouter, est toujours placé du côté d'où doit venir le vent.

Les fourmis et les étudiants. — Les bons élèves qui s'adonnent à l'étude des caractères, se gardent bien de détruire les fourmilières et de tuer les mouches : ils redoutent une vengeance de ces insectes au moment où ils auront à subir leurs examens. On raconte en effet que les fourmis et les mouches ont l'habitude de s'introduire dans l'encrier du candidat dont elles ont eu à souffrir et passent ensuite sur sa composition pour la salir et dénaturer le sens des caractères. Il s'ensuit une mauvaise note qui fait infailliblement échouer le candidat.

ABEILLE

Quand un essaim d'abeilles va se fixer quelque part, c'est pour le propriétaire du lieu un signe de richesse. Si au contraire les abeilles qu'on élève vont essaimer ailleurs, il faut s'attendre à des malheurs ou à une maladie.

ARAIGNÉE

Lorsqu'une araignée tombe devant votre visage, il faut, pour comprendre le présage, en considérer la couleur : est-elle jaune, vous serez réprimandé dans la journée ; est-elle blanche, attendez-vous à une grande joie ; est-elle noire, c'est un gros chagrin qu'elle vous annonce.

Pour empêcher les enfants d'uriner au lit, on leur fait manger une grosse araignée grillée.

VER DE TERRE

Lorsqu'on a contracté une maladie en buvant de l'eau malsaine, on peut très bien se guérir en avalant trois ou quatre vers de terre, choisis parmi les plus gros de ceux dont les anneaux sont blancs.

Si l'on n'a pas le courage de les avaler crus, on peut les faire bouillir dans de l'eau avec du thé et boire le liquide sirupeux ainsi obtenu.

J. POUCHAT,

Directeur p. i. de l'École professionnelle de Hanoi.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

S. E. HOÀNG-cao-Khải 黃高啓. — *Guong sử nam*. — Hanoi, Dufour et Vinh, 1910.

Pour la France et pour l'Indochine. — *En Annam*. — Traduit de l'annamite par le capitaine Jules Roux. — Hanoi, Imprimerie Express, 1910, 87 p. (édition annamite-française).

Việt sử kinh 越史鏡, traduction chinoise par TRẦN-tán-Binh 陳贊平, révisée par PHẠM-văn-Thụ 范文樹, 40 p.

Le *Miroir de l'Histoire d'Annam* de S. E. HOÀNG-cao-Khải, ancien vice-roi du Tonkin, est, je crois, le livre original le plus considérable qui existe actuellement en prose annamite, et à ce titre mérite d'être examiné avec intérêt. On sait en effet que les lettrés annamites ont toujours dédaigné l'étude de leur propre langue pour s'en tenir exclusivement à celle du chinois : les ouvrages d'un caractère sérieux, histoire, géographie, législation, ont toujours été écrits en langue chinoise, et la littérature de langue annamite ne compte guère, en dehors des traductions des classiques chinois (1), que des poèmes et des pièces en prose rythmée. Il en résulte que, si la langue poétique, cultivée depuis longtemps, est aujourd'hui assez libre et maîtresse de ses effets, il n'en est pas de même de la prose : celle-ci est encore en formation, et manque souvent de souplesse. En lisant le *Guong sử nam*, on ne peut manquer d'être frappé de la raideur et de la monotonie des phrases, toutes taillées sur le même patron, pour ainsi dire ; et il est très curieux de comparer à l'original annamite la traduction chinoise : il est incontestable que l'auteur paraît moins à l'aise dans sa langue maternelle que le traducteur dans une langue étrangère. Mais c'est à force d'écrire que peu à peu les Annamites formeront leur langage : déjà depuis quelques années ils s'y intéressent davantage, et ce livre est une des plus importantes manifestations de cette tendance nouvelle.

L'ouvrage commence un peu brusquement et finit de même, sans entrée en matière ni conclusion. L'auteur semble avoir voulu montrer que l'histoire toute entière de l'Annam n'est que la conséquence de cette loi : les populations peu civilisées sont absorbées par les nations plus avancées jusqu'au jour où elles se sont assimilées la civilisation de celles-ci. Les Annamites, encore sauvages, ont été conquis par les Chinois ; puis, civilisés par ceux-ci, ils les ont repoussés et ont profité de la supériorité acquise à leur école pour devenir à leur tour des conquérants et s'emparer du Champa et du Cambodge ; l'intervention française leur permettra maintenant de s'assimiler la culture européenne. Mais ces idées ne sont nullement exposées clairement.

(1) Ces traductions ne sont pas des textes suivis en langue annamite : ce sont des notes placées à la fin de chaque phrase chinoise. De plus la traduction consiste surtout à répéter les mots chinois en les rangeant dans l'ordre de la phrase annamite et en y ajoutant les particules annamites indispensables. Elles sont inintelligibles pour d'autres que des lettrés.

Le livre est divisé en trois chapitres : les relations de l'Annam et de la France (*nước ta giao thiệp với nước Pha-lang-sa*) ; les relations de l'Annam et de la Chine (*nước ta giao thiệp với nước Tàu*) ; la conquête du Champa et du Cambodge par l'Annam (*nước ta lấy nước Siêm-thành cùng nước Chân-lập*). On voit qu'il est presque entièrement consacré à l'histoire ; mais l'auteur y mêle fréquemment des opinions et des réflexions personnelles sur des événements récents et sur l'administration française ; je laisserai de côté ces appréciations pour me borner à l'examen de la partie historique.

L'auteur a lu avec soin les annales annamites et connaît l'histoire de l'occupation chinoise du Tonkin aussi bien qu'on peut le faire à l'aide de cette compilation médiocre. Toutefois ses idées sur l'administration chinoise ne sont pas toujours très justes. C'est ainsi qu'il expose (p. 58-60) cette théorie que les Chinois ne levèrent pas d'impôts au Tonkin avant la dynastie T'ang (Đường) 唐 (618-907) : des nombreux faits qu'on pourrait citer à l'encontre de cette théorie, je n'en rappellerai qu'un, parce qu'il est mentionné dans les annales rédigées sous Tự-dức, le *Đại-việt sử thông giám cương mục, tiền-biên* (q. 2, 25 a, trad. DES MICHELS, p. 77) : « lorsque Cồ Mạnh-kiên arriva dans la contrée, il fit une enquête sur les causes de la rébellion. Toutes les personnes interrogées lui dirent que les anciens administrateurs se montraient d'une rapacité extrême dans la perception des taxes, et que le peuple en souffrait... » Ce passage suffit à démontrer l'existence d'impôts au Tonkin dès l'année 184 de notre ère.

Un peu plus loin (p. 60), il affirme que, sous les Đường, « les fonctionnaires chinois étaient appelés *dô-hộ*, et les fonctionnaires annamites *ki-mi*, ce qui voulait dire qu'on les distinguait les uns des autres, considérant les premiers comme supérieurs aux seconds » (*quan nước Tàu thì gọi rằng dô-hộ, quan nước ta thì gọi rằng ki-mi, nghĩa là chia ra làm bên qui bên tiện*). En réalité, le titre de *dô-hộ* 都護, « Protecteur général », ne s'appliquait pas à tous les fonctionnaires chinois du Tonkin, mais à un seul, le gouverneur, dont dépendait toute l'administration de la province chinoise d'Annam. D'autre part l'expression *ki-mi* ne s'appliquait pas à des fonctionnaires, mais à des circonscriptions, *ki-mi châu*, *ki-mi huyện* : les chefs barbares qui se soumettaient à la Chine étaient pourvus du titre héréditaire de *thủ-sử* 刺史 ou de *linh* 令, et leur domaine, érigé suivant son importance en *ki-mi châu* ou en *ki-mi huyện*, était placé sous la surveillance du fonctionnaire chinois le plus proche. Les T'ang créèrent des territoires de cette sorte dans les régions montagneuses du Tonkin, chez les Thổ et les Mông, mais jamais dans le delta. Il ne reste donc rien de la théorie de l'auteur.

P. 14 : Ce n'est pas l'amiral Duperré qui était gouverneur de la Cochinchine lorsque Philastre vint au Tonkin, mais l'amiral Dupré. Cette erreur est du reste fidèlement reproduite dans la traduction française.

Il est regrettable également que l'auteur ait apporté si peu de soin à la réduction des dates annamites en dates européennes. Celles de la période *tự-dức*, par exemple, sont toutes fausses d'une année :

P. 14 : « *năm 1873, là năm vua Tự-dức thứ 25* ». — La 25^e année *tự-dức* est 1872 et non 1875, et c'est en effet en 1872 qu'eut lieu l'arrivée de Dupuis.

Ibid. Au lieu de 1874, lire 1875 : Francis Garnier fut tué le 21 décembre 1875.

P. 16 : « *năm 1883, là năm vua Tự-dức thứ 35* », lire 1882 (arrivée de Rivière).

P. 18 : « *năm 1884, là năm vua Tự-dức thứ 36* », lire 1883 : Tự dức mourut le 19 juillet 1885.

Toutes les dates de la période *thành-thái* sont fausses de deux années : c'est ainsi que l'année 1889 est appelée (p. 28) troisième année *thành-thái*, alors qu'elle est la première de la période ; l'année 1892, qui est la quatrième, est prise pour la septième (p. 28), les années 1897 et 1902 deviennent la onzième et la seizième au lieu de neuvième et quatorzième (p. 50). Toute la chronologie est faussée par là : M. de Lanessan n'arriva pas en 1889, mais en 1891 ; Armand Rousseau devint Gouverneur général en 1894, et non en 1892, etc.

De cet ouvrage, il a été publié deux traductions, l'une en chinois de M. TRẦN-tân-Bình, l'autre en français de M. J. ROUX, capitaine d'artillerie coloniale. La première est exacte et suit de près le texte annamite ; peut-être devrait on reprocher au traducteur de ne pas s'en

être toujours assez dégagé, et d'être parfois resté un peu obscur. Mais ce défaut n'est pas assez fréquent pour devenir grave, et dans l'ensemble la traduction chinoise est bonne et rend avec fidélité, non seulement le sens général, mais encore le mouvement même de la discussion.

Je regrette de ne pouvoir en dire autant de la traduction française. Les inexactitudes y fourmillent. En voici quelques exemples, choisis entre beaucoup :

P. 21 : « ... reconnaître la France comme état protecteur sans être désormais tenu au devoir de vassalité à l'égard de la Chine ». Le texte porte : « *tir giây về sau không được phục theo nước nào nữa* », ce qui veut dire : « désormais ne sera plus soumis à aucun autre pays ».

P. 77 : « Nous divisâmes ce dernier en trois chàu : chàu de Hoa, chàu de Tur et chàu de Nghĩa. » Le texte énumère quatre chàu et non trois : « *nhân chia đất ấy làm chàu Thằng, chàu Hoa, chàu Tur, chàu Nghĩa* ».

P. 57, l. 17 et suiv. : « L'examen attentif du mode de gouvernement des peuples permet de se rendre compte qu'il comporte deux procédés. L'un repose sur la justice et consiste à faire ce qui doit être fait : si pénible qu'il soit, le peuple le supporte sans murmure ; l'autre est fondé sur la force et consiste à faire quand même ce qui ne doit pas être fait : si oppressif qu'il soit, le peuple, quoi qu'il arrive, ne s'y soumettra pas. » La phrase annamite n'a pas la portée générale de loi sociologique universelle que lui attribue le traducteur : comme dans tout ce qui précède, il s'agit seulement des rapports des Annamites et des Chinois ; le mot *ta*, « notre », qui revient plusieurs fois (*dân ta*, notre peuple) et que M. R. a, je ne sais pourquoi, oublié de traduire (1), le prouve bien. Voici le sens, en rétablissant les mots sautés et en mettant les verbes au temps convenable : « Les modes de gouvernement (des Chinois) ont été de deux sortes : l'un...., si pénible qu'il fût, notre peuple n'en a jamais murmuré ; l'autre...., si rigoureux qu'il fût, notre peuple ne l'a jamais supporté. » (P. 56, l. 11 et suiv. : *Nhưng mà xét sự cai-trị ấy có hai cách : một cách là nhẽ chung, nghĩa là việc phải nên làm như thế thì phải làm, dẫu có nặng nề thế nào thì dân ta cũng không nên oán. Một cách là quyền mạnh, nghĩa là công việc không đáng làm như thế, mà cũng cứ làm, dẫu dẽ nên thế nào thì dân ta cũng không chịu theo*).

Il est inutile de continuer cette énumération : c'est surtout leur nombre qui fait l'importance de ces inexactitudes ; mais il y a des fautes plus graves, et en particulier beaucoup de contre-sens.

P. 27 : « Quoiqu'il y eût, à cette époque, parmi les nôtres, quelques hommes éclairés, dont les requêtes au roi demandassent la liberté des transactions commerciales, telle celle due à l'initiative du Tông-dốc Phạm-phu-Thu, proposant d'adopter une nouvelle ligne de conduite, telle celle aussi du simple étudiant Nguyễn-truong-Tô, les deux seuls hommes de notre pays qui vissent au delà de leur temps... » Le sens est : « Cependant, à cette époque, on présenta aussi des requêtes où on demandait d'accorder le droit de commerce à tous les pays (étrangers), comme (fit) Phạm-phù-Thứ, un tông-dốc ; on fit des rapports pour demander qu'on changeât le gouvernement intérieur du pays, comme (fit) Nguyễn-trường-Tô, un étudiant. Mais (le nombre) de ceux qui connaissaient la situation des pays étrangers ne dépassait pas deux ou trois. » (P. 26 : *Tuy rằng buổi ấy cũng có dảng số xin cho các nước thông thương, như là ông Phạm-phù-Thứ, là quan tông-dốc, dảng thơ xin đổi phép cai-trị trong nước, như là người Nguyễn-trường-Tô là kẻ học trò. Những người thông hiểu tình thế ngoại quốc, chẳng qua được một vài người...*)

P. 65 : « (Trung Phụ) inventa des supplices atroces, pour mettre à mort les nôtres. En faire l'énumération est chose impossible. » Ce n'est pas l'énumération des supplices qui est impossible, mais celle des victimes ; le texte en effet signifie : « au moyen de supplices atroces,

(1) Dans la traduction chinoise, *dân ta* est rendu correctement par 我民.

il tua des Annamites innombrables. » (P. 64, l. 6-7 : *Lấy sự thâm hình mà giết người nước ta không kể xiết đợc*).

P. 69 : « Mais ce ne fut pas tout ; les Minh aggravèrent encore la situation, en se chargeant eux-mêmes de tout ce qui concernait les impôts. » Il faut traduire : « Ce n'est pas tout : de plus ils augmentèrent les impôts. » (P. 68, l. 4 et suiv. : *chẳng những thế mà thôi, mà lại năng đó lấy việc thuế-khóa*). Cf. la traduction chinoise, p. 50 a : 不寧惟是稅課日又加重.

P. 78 : « *Ngài đã là thương kẻ qui-hàng* » ne signifie pas (p. 79, l. 54) : « Le roi y consentit » (à leur soumission), mais : « Il eut pitié des gens qui venaient se soumettre ».

P. 81 : Au lieu de : « A partir de ce moment, le pays de Siêm-thành ne différa en rien du nôtre », il faut traduire : « A partir de ce moment, le royaume de Champa n'eut vraiment plus de territoire », celui-ci venant d'être annexé entièrement par les Annamites. (P. 80, l. 7 : *Từ đó nước Siêm-thành mới thực là không có đất vậy*).

L'expression *đến đời* a donné lieu à des erreurs nombreuses. Dans l'annamite littéraire (si on peut employer cette expression), elle sert exactement de substitut au mot chinois 至, et n'est comme lui qu'une simple formule de transition, signifiant suivant les cas « au temps de... » ou « au temps où... ». Je ne relèverai que le cas suivant où une traduction inexacte ôte tout sens à la phrase :

P. 75 : « Quand notre pays dut subir l'invasion des Han occidentaux, ces derniers le divisèrent en 9 *quận* que les Ngô, à leur tour partagèrent en Quang-châu et Giao-châu, jusqu'au jour où Đinh-Tiên-hoàng l'érigea en un royaume qui ne se trouvait plus, alors, constitué que par les territoires de Giao-châu et de Cưu-chân. » Il y a près de sept siècles d'intervalle entre les Ngô (221-285) et l'avènement de Đinh Tiên-hoàng (968) ; et pendant cette période la géographie politique de la région changea plus d'une fois. Le sens est : « Quand notre pays eut été conquis par les Han Occidentaux, il fut divisé en 9 *quận* ; les Ngô à leur tour le partagèrent en (deux *châu*) : Quảng-châu et Giao-châu. — Quand le roi Đinh Tiên-hoàng releva le royaume, son territoire ne comprenait plus que... » (*Từ khi phải nhà Tây-Hán chiếm tỉnh, chia làm chín quận ; nhà Ngô lại chia làm Quảng-châu với Giao-châu. — Đến đời vua Đinh Tiên-hoàng dựng nước, thì đất nước ta chỉ còn có đất Giao-châu, đất Cưu-chân...*)

Notons une autre erreur du traducteur dans cette même phrase : « 9 *quận* que les Ngô partagèrent... » Le *quận* étant une subdivision du *châu*, il était impossible de diviser un *quận* ou même neuf *quận* en deux *châu*. C'est l'ensemble du territoire qui fut partagé en deux *châu* entre lesquels les neuf *quận* furent répartis.

Enfin, l'ignorance de l'histoire de Chine et d'Annam se trahit dans la traduction par de véritables non-sens comme les suivants :

P. 57 : « Abstraction faite des règnes de Nam-triều et de Ngũ-qui, sous lesquels l'administration... » Nam-triều 南朝 signifie « dynasties méridionales » : c'est le nom collectif des petites dynasties qui gouvernèrent le Sud de l'Empire chinois au Ve et au VIe siècles, les Tống 宋 (420-479), les Nam-tề 南齊 (479-502), les Lương 梁 (502-557) et les Trần 陳 (557-589). — Ngũ-qui 五季 désigne « les cinq dynasties » du milieu du Xe siècle, les Hậu-lương 後梁 (907-925), les Hậu-dường 後唐 (925-936), les Hậu-tấn 後晉 (936-946), les Hậu-hán 後漢 (947-950) et les Hậu-châu 後周 (951-960).

P. 61 : « Notre pays vit changer son nom de pays d'Annam en Giao-chi, ce qui voulait dire ancienne terre du pays de Chine. » La phrase signifie « ... en Giao-chi, afin de rappeler que le pays avait autrefois fait partie de la Chine », en d'autres termes les Minh rendirent à l'Annam le nom qu'il avait porté à l'origine quand il était province chinoise, afin de rappeler cette dépendance ancienne. (P. 60 : *Đến đời nhà Minh, khi mới lấy nước ta thì đời nước An-nam gọi rằng Giao-chi, nghĩa là bảo rằng đất cũ nước Tàu.*)

Ibid., l. 55 et suiv. : « C'est seulement de cette époque, aussi, que datent la création des fonctionnaires dénommés *tam-ti, quan-châu, quan-huyện*, l'institution des impôts, la levée et l'incorporation des soldats... » Les mots : « c'est seulement de cette époque, aussi, que datent »

sout de pure invention ; le texte porte seulement : « de plus » (*mà lại*). L'idée que les Annamites ont attendu jusqu'au XV^e siècle (car c'est de cette date qu'il s'agit) pour instituer des impôts et lever des troupes paraîtra bizarre à toute personne qui connaît quelque peu l'histoire d'Annam. Mais l'auteur annamite n'en est pas responsable, il dit seulement : « De plus (les Minh) nommèrent des *tam-li*, des administrateurs de *châu* et de *huyện*, ils levèrent des impôts, ils levèrent des soldats », autrement dit, ils organisèrent l'administration des finances et l'armée du pays conquis. (P. 60 : *Mà lại đặt ra quan tam-ly, đặt ra quan châu huyện, đặt ra việc thuế khóa, đặt ra lĩnh vệ binh...*)

P. 65 : « *làm quan tướng* » ne signifie pas « à la tête des troupes », mais « ayant le titre de général ». Il semble que M. R. ne connaisse pas (on en verra plus loin un autre exemple) le sens précis du mot *tướng* 將, qui est emprunté au chinois.

P. 65 : « (L'Empereur Vũ-dế) fit paraître un règlement relatif à six prohibitions dont était frappé l'exercice des fonctions de *thu-su* ou gouverneur, en vue de contrôler ce dernier. » La phrase signifie : « ... publiâ (un règlement en) six articles pour contrôler les *thứ-sử* » (*nên chỉ mới đặt ra sáu điều để mà xem xét các quan thứ-sử*). Le mot *điều* 條 ne veut pas dire « prohibition », mais « article ». Le règlement en question (dont le texte chinois a du reste été conservé) était un règlement général s'appliquant à tous les fonctionnaires de l'empire et n'avait nullement le caractère que lui attribue M. R. On en trouvera une traduction française exacte dans DES MICHELS, *Les Annales impériales de l'Annam*, p. 68-69.

P. 75 : « L'intervention annamite au Champa et au Chàn-lap. » C'est le titre de la troisième partie. Le traducteur a bien reconnu le Champa dans Siêm-thành, mais il ne s'est pas aperçu que le Chàn-lap était le Cambodge. Toutes les fois en effet que ce nom apparaît dans le texte annamite, il le reproduit textuellement, tandis qu'il traduit bien par Cambodge l'autre appellation donnée à ce pays, Cao-man (cf. p. 81).

P. 75 : « *Mới bắt đầu sai người Ngô-tử-Yên...* » ne signifie pas « venait d'envoyer Ngô-tử-Yên », mais « pour la première fois envoya Ngô-tử-Yên ». Cf. trad. chinoise : 始命吳子安.

P. 75, l. 12 : *trại* ne signifie pas ici « camp », mais « province » : tel est en effet le sens spécial de ce mot dans l'administration du XI^e siècle, et il est nécessaire de le lui conserver puisqu'il s'agit de cette période.

P. 76 : Dans la phrase : « *Lúc ấy quan tướng nước nó tên là Bô-tri-tri...* », le mot *tướng* ne doit pas se traduire par « ministre », comme fait M. R. (p. 79, l. 1 : « Bô-tri-tri, ministre du Siêm-thành »), mais par « général ». Bien que les deux mots chinois 相 (ministre) et 將 (général) se prononcent tous deux également *tướng* en sino-annamite, il n'y a aucune raison d'en confondre le sens ; et il suffit d'ouvrir les Annales annamites pour constater que Bô-tri-tri était 將 et non 相.

P. 79 : « En 1558, un seigneur qui reçut plus tard le nom posthume de roi Gia-du étant allé gouverner le territoire de Thuan-hoa... » ; plus loin : « Il y eut en 1649 un autre seigneur annamite descendant de Gia-du, et dont le titre posthume fut celui de roi Hieu-chiet » ; p. 81, l. 5 : « En 1695, alors que nous étions sous l'autorité d'un seigneur, du nom de Hiêu-minh... » ; l. 21 : « En 1759, du temps, chez nous, du seigneur Hieu-vo... ». Le traducteur n'a pas reconnu une seule fois que ces « seigneurs » n'étaient autres que les *chúa* de Cochinchine, les ancêtres des Nguyễn actuels. Il aurait suffi d'ailleurs de traduire littéralement pour éviter de rendre cette erreur apparente.

P. 81, l. 9 : « Le roi chargea ông Nguyễn-huu-Khanh d'aller exercer les fonctions de *kinh-luoc* au Chàn-lap qui fut appelé Phuc-long ». Le sens est : « ... exercer les fonctions de *kinh-luoc* au Cambodge ; il créa le *phủ* de Phuc-long ». (P. 80, l. 8-9 : *Ngài lại sai ông Nguyễn-hữu-Khanh làm kinh-luoc đất Chàn-lap, đặt ra làm phủ Phuc-long*). Phuc-long était le chef-lieu de la province actuelle de Biền-hoa ; ce nom n'a jamais été appliqué au Cambodge (Chàn-lap) entier.

Je ne crois pas utile de dire plus explicitement ce que je pense de l'essai de traduction du capitaine Roux. Les erreurs que j'ai signalées, et dont il serait aisé de relever un beaucoup

plus grand nombre, serviront du moins à montrer combien la seule connaissance de la langue vulgaire est insuffisante pour mener à bien un travail sur l'Annam, fût-ce un simple travail d'interprétation.

H. MASPERO

Capitaine MAGNABAL. — *L'Indo-Chine française. Géographie physique, politique, économique. Organisation militaire et maritime.* — Paris, Fournier, 1910, in-8, VIII — 145 p., 16 illustr. et 2 cartes.

Le but que s'est proposé le capitaine MAGNABAL en faisant éditer son intéressant petit ouvrage sur l'Indochine est fort louable, et il faut le remercier d'avoir mis sous une forme aussi accessible des notions qu'on n'avait pas rassemblées jusqu'ici dans les limites d'un manuel scolaire. C'est avec le plus vif plaisir que j'ai lu ce petit livre, auquel je souhaite un vif succès. Je crois cependant utile de signaler quelques imperfections.

P. 5. M. M. nous dit que les érosions séculaires ont désagrégé les schistes et les grès, laissant les chaînes calcaires séparées les unes des autres par des vallées encaissées et profondes. C'est presque le contraire qu'il aurait dû dire : les calcaires primaires de l'Indochine ont formé d'abord une couche sédimentaire ininterrompue au dessus des terrains primitifs, mais ces calcaires sont très facilement désagrégés par les eaux chargées d'acide carbonique comme le sont les eaux fluviales. C'est en grande partie sous l'action des érosions produites par ces eaux que se sont formées les vallées et que la masse sédimentaire a disparu, laissant comme témoins des blocs calcaires fortement entamés eux-mêmes par l'action des eaux qui les a déchiquetés et troués de grottes, comme il en existe dans tous les pays calcaires.

On peut s'étonner de trouver le chapitre « Ethnographie » dans la géographie physique. C'est celui qui certainement contient le plus d'erreurs.

P. 19. Il est très douteux que les Khmèrs soient venus de l'Inde, bien qu'ils en aient reçu la civilisation ; leurs caractères somatiques surtout les rapprochent beaucoup des Indonésiens voisins. Pure invention en tous cas (p. 20) qu'une invasion hindoue postérieure à celle des Khmèrs et que la révolte de ceux-ci. Quant aux Chams, ce sont plutôt des Malais que des Hindous ; mais on ne peut rien affirmer absolument en ce qui concerne l'origine de ces peuples, pas plus qu'en ce qui concerne l'origine des Tai.

On s'étonne d'apprendre de M. M. que les Annamites sont plus anciens que les Chinois. M. M. ne veut sans doute pas dire qu'ils ont été créés antérieurement, mais bien qu'ils se sont constitués en corps de nation avant les Chinois : or c'est la négation même de l'histoire. Les Annamites ont été groupés, civilisés par les Chinois : on ne peut donc pas dire qu'ils étaient antérieurs à eux comme nation. Ajoutons que l'histoire annamite commence précisément deux siècles avant l'ère chrétienne et que ce début ne se présente pas comme une migration du Kouang-tong dans le Tonkin actuel, mais bien comme une attaque du général chinois Tchao T'o (Triệu Đà) contre les Barbares déjà établis dans le Delta tonkinois. Il est également inexact de présenter la conquête du Champa (Annam actuel), puis d'une partie du Cambodge (Cochinchine actuelle), comme un résultat du refoulement des Annamites par leurs cadets les Chinois : c'est au contraire pendant les périodes brillantes de leurs dynasties nationales que ces annexions se sont produites.

Signalons enfin que M. M. n'a pas cru devoir réserver une petite place aux Mois, aux Khas, à toutes ces peuplades primitives, parlant au Sud des idiomes particuliers, au Nord des idiomes apparentés au lolo, et qui, malgré leur faible importance numérique, méritent bien une mention.

Notons en passant que, dans les gravures, M. Magnabal nous présente comme lolo des femmes Lan-tien-yao (藍靛猯).

Dans l'historique de la conquête, nous pouvons signaler en passant que ce n'est pas la colonne Maussion qui a débouqué Tuyèn-quang en 1885, mais la colonne Giovaninelli.

Au chapitre « Organisation judiciaire », faisons remarquer à M. M. qu'il oublie la 4^e chambre, dont il est question si souvent dans les polémiques des journaux.

M. M. ne s'avance-t-il pas un peu en disant que la route mandarine de Saigon à Hué, Hanoi, Langson. était un modèle du genre et qu'elle est en général bien entretenue ?

Au chapitre « Organisation militaire », les chiffres donnés pour les effectifs ne paraissent pas exacts : celui des troupes européennes (15.192) contre celui des indigènes (15.782) est certainement exagéré (p. 119), d'autant mieux qu'un peu plus loin l'auteur nous dit (p. 128) que « la proportion adoptée entre les effectifs européens et indigènes, qui est sensiblement celle de 1 à 2, paraît excellente ».

J'ajoute que, contrairement à ce que croit l'auteur, le service militaire n'a jamais été dégradant pour les Annamites. Il n'était fait que par les inscrits, et une ordonnance de la 14^e année de Tur-dúc, la dernière sur la matière, dispose que les soldats et *dôi-trưông* se placent, dans les cérémonies officielles, avec les *li-trưông* (chefs de village), et les *xuất-dôi* avec les chefs de canton. Ces honneurs ne se concilient guère avec le mépris dont parle M. M. En cette question on a tort de confondre l'Annam avec la Chine, où la profession militaire a toujours été tenue en médiocre estime.

L'orthographe des noms de lieu n'est pas toujours exacte ; les noms de peuples pris substantivement sont écrits tantôt avec une majuscule, tantôt avec une minuscule ; enfin, puisque l'ouvrage s'adresse au grand public de France, et même aux écoliers, il n'aurait pas été inutile de donner, au moins en note, la signification de certains mots inconnus ou peu usités dans la métropole.

Je bornerai là mes amicales critiques. J'é serai heureux si, en signalant ces légères imperfections, j'ai pu mettre l'auteur en garde contre des erreurs qui peuvent provenir soit d'inattention soit d'une documentation incomplète, et qu'il fera certainement disparaître des éditions prochaines de son utile manuel.

Lieutenant-colonel BONIFACY

Antoine BRÉBION. — *Livre d'or du Cambodge, de la Cochinchine et de l'Annam. 1625-1910. Biographie et bibliographie.* — Saigon, F.-H. Schneider ; in-8, 79 p.

J'avais imaginé, à voir M. B. annoncer dernièrement ce *Livre d'or* comme une suite à sa *Bibliographie des voyages dans l'Indochine française*, que ce serait un recueil de textes extraits des relations des grands voyageurs (1) : je m'étais trompé. M. B., en publiant cette brochure, n'a « eu d'autre souci que celui de rendre un pieux hommage au mérite réel, au dévouement et à l'esprit d'abnégation, glorifiant le nom des Français qui, depuis 1625, firent œuvre utile... au Cambodge, en Cochinchine et en Annam » (2).

Ce livre contient une liste de Français ayant vécu et rendu des services à la cause française dans trois des cinq pays d'Indochine ; elle est classée suivant l'ordre chronologique de l'arrivée de ces Français en Extrême-Orient ; chaque nom d'auteur est suivi du titre de ses ouvrages.

Un tel travail serait d'un grand secours s'il était conçu suivant un plan plus large ; il ne devrait pas comprendre des noms de Français seulement, mais aussi d'Européens et d'indigènes ; une notice détaillée (biographique et bibliographique) devrait être consacrée à toutes les personnalités de tout ordre ayant un nom dans l'histoire des rapports entre Européens et Indochinois ou ayant pris part à la conquête, à l'organisation et à l'administration de l'Indochine *entière*. Dans un répertoire de ce genre, ceux qui s'occupent de recherches sur des

(1) V. *supra*, p. 450.

(2) Préface, p. 7.

sujets d'histoire indochinoise pourraient trouver rapidement un renseignement concernant tel homme ou telle œuvre. Malheureusement, la préoccupation de M. B. paraît au contraire avoir été d'établir une sorte de palmarès, et, à ce titre, le choix de l'expression « Livre d'or » paraît justifié. Mais je doute que l'on puisse admettre la grande utilité d'un ouvrage ainsi conçu, dont l'auteur non seulement n'a pas fait effort pour éviter, autant qu'il était en lui, tout oubli et toute lacune, mais encore a « sciemment écarté » ou s'est « fait un pieux devoir d'exclure » certains noms. Il ne nous appartient pas de pénétrer et, encore moins, d'apprécier, les raisons des préférences de M. B., mais nous avons le droit de regretter qu'il n'ait pas été guidé par le seul souci d'être complet.

Indépendamment de cette critique d'ordre général, nous aurions à adresser à M. B. bien des critiques de détail. Qu'il nous suffise de dire que les 80 pages de sa brochure nous paraissent mériter les reproches que nous faisons à sa *Bibliographie des voyages dans l'Indochine française* et qu'il y révèle les mêmes défauts. Il faut cependant le remercier de sa tentative et, plus précisément, de la contribution qu'il apporte à l'histoire de l'Indochine française en réunissant un nombre assez considérable de détails biographiques, de petits faits oubliés, de dates difficiles à retrouver — c'est une bonne préparation pour le livre qui nous manque encore et qu'un autre, ou M. B. lui-même, saura traiter un jour avec l'ampleur qui convient.

Charles B. MAYBON

Jean DUPUIS. — *Le Tonkin de 1872 à 1886. Histoire et politique.* — Paris, Challamel, 1910; in-8, 579 p.

Plusieurs auteurs ont déjà tenté, avec un inégal succès, d'écrire l'histoire des interventions françaises au Tonkin. Il est intéressant de voir le vétéran de 1875, Jean Dupuis, parvenu à l'âge de quatre-vingt-deux ans (1), prendre la parole à son tour et donner le récit complet des événements auquel il a pris une part si considérable.

A vrai dire, ce livre n'apporte rien de vraiment nouveau et ne fait que coordonner ce que M. D. lui-même avait déjà exposé fragmentairement, dans des livres, des articles et des conférences. Il ne semble donc pas utile d'en entreprendre une analyse détaillée, et, après en avoir fait connaître succinctement le plan, je me contenterai de signaler quelques points qui me paraissent dignes d'intérêt.

Le livre est divisé en deux parties précédées d'une introduction où l'auteur fait un rapide exposé de nos premières relations avec l'Annam à la fin du XVIII^e siècle et au cours du XIX^e. La première partie relate les faits qui se sont passés depuis l'arrivée du négociant au Tonkin en 1872 jusqu'à son départ de Saïgon pour la France en 1876 (pp. 19-544); la deuxième partie conduit le lecteur jusqu'à la mort de Paul Bert (pp. 547-570).

La partie la plus importante, et à laquelle l'auteur a donné d'ailleurs le plus de développement, est la première. M. D. y fait de larges emprunts à son journal (2) et donne ainsi une nouvelle preuve que sa manière d'interpréter les événements n'a guère varié depuis trente-sept ans passés. A peine apporte-t-il à ce journal, tout en le citant, des corrections de détail. L'une nous paraît valoir la peine d'être relevée car, bien qu'insignifiante en elle-même, elle se rapporte à un fait très important.

(1) Il est né le 7 décembre 1828; c'est la date qu'indique une correction manuscrite de l'exemplaire que M. Dupuis lui-même a offert à notre bibliothèque de *Mémoire et Documents à l'appui de la pétition présentée à l'Assemblée Nationale*. Ses biographies le font naître généralement en 1829.

(2) *L'ouverture du Fleuve Rouge au commerce et les événements du Tong-kin* (1872-1875). *Journal de Voyage et d'Expédition* de J. DUPUIS... (Mémoires de la Société Académique indochinoise de Paris, t. II). — Paris, Challamel, 1879.

On sait que M. D., lorsqu'il arriva au Tonkin, se donnait comme mandataire des autorités provinciales du Yun-nan et particulièrement du maréchal Ma dont il avait arboré le pavillon particulier sur ses canonnières. Or, le 2 juin, alors que les discussions avec les autorités annamites avaient atteint le plus haut degré d'acuité, que *Nguyễn-thi-Phuong* avait menacé d'exterminer Dupuis et ses compagnons, et que le capitaine du *Hong-kiang*, Georges Vlaveanos, avait brûlé publiquement la proclamation du maréchal *Nguyễn* avec le parasol qui l'abritait, le pavillon français fut hissé à bord des canonnières, Dupuis étant absent. L'acte était significatif : l'expédition cessait de se prévaloir de la qualité de son affrèteur, le *ti tai* du Yun-nan, et se réclamait des Français ; c'est à partir de ce moment que les autorités annamites et la Cour de Hué elle-même arguèrent avec le plus de force et avec le plus de droit de la qualité de Français de Dupuis pour demander à l'amiral Dupré d'enjoindre à son compatriote d'abandonner le territoire annamite où il se trouvait en violation de l'article v du traité de 1862. La distinction spécieuse, mais défendable en droit, de Dupuis agent chinois et de Dupuis citoyen français, n'était plus de mise. Le choix était fait : l'amiral Dupré pouvait envoyer un officier français pour rétablir l'ordre sur le Fleuve Rouge. Ce petit événement eut donc des suites considérables. Or, M. Dupuis, dans son journal, en attribue en termes exprès la responsabilité à son second, M. Millot, agissant sous l'empire de la frayeur que lui causaient les menaces de *Nguyễn-thi-Phuong* : « Pendant que j'étais à terre... on a hissé le pavillon français sur les canonnières sur l'ordre de M. Millot », et dans son nouveau livre, trente-et-un ans plus tard, il a supprimé le membre de phrase : *sur l'ordre de M. Millot*. Il serait intéressant de connaître des raisons de ce changement (1).

Je ne m'attarderai pas d'autre part sur le récit que reproduit M. D. d'épisodes plus décisifs de l'intervention française ; les données ne sont pas encore suffisantes pour entreprendre la critique des faits de cette époque. Ceux qui ont le plus passionné l'opinion publique, la venue de Garnier, la conduite de l'amiral Dupré, la mort de Garnier, l'arrivée de Philastre, la reddition des citadelles, la signature des conventions, ne sont pas encore assez connus dans tous leurs détails.

Je voudrais cependant, à l'occasion du livre de M. D., donner quelques résultats d'une enquête que je mène depuis plusieurs mois dans les milieux annamites ; les témoignages indigènes, qu'on n'a pas encore utilisés, ne sont cependant pas à dédaigner pour qui entreprendra l'histoire détaillée de cette époque.

L'un des faits qu'on a le moins mis en lumière est la considérable influence personnelle qu'avait acquise M. D. parmi les Annamites, tandis que sa flottille était à l'ancre devant Hanoi (avant et après son voyage au Yun-nan, soit du 25 décembre 1872 au 17 janvier 1875, et du 50 avril 1875 au 20 janvier 1874, mais principalement avant la venue de Francis Garnier). Il lui arrivait souvent de se promener dans les rues de la ville, causant familièrement avec les uns et les autres, directement avec les Chinois et par l'intermédiaire de son interprète Sam avec les Annamites ; ceux qui l'avaient une fois approché n'avaient plus peur de lui et les enfants eux-mêmes lui faisaient escorte. On m'a raconté qu'à plusieurs reprises des Annamites allèrent attendre dans la rue l'heure de sa promenade et lui remirent des suppliques (2) ; maints Tonkinois de trente ans se souviennent d'avoir entendu leurs parents parler

(1) A propos de cet incident, je dois signaler que M. Georges Vlaveanos, capitaine du *Hong-kiang*, m'a affirmé que, dès le départ de Hongkong, les chaloupes battaient pavillon français. et comme preuve il m'a montré un dessin en couleurs du *Hong-kiang* fait à Hongkong avant le départ, et dans lequel ce navire porte le drapeau français à l'arrière et la flamme tricolore au grand mât.

(2) Je tiens ce fait d'un pharmacien indigène qui occupa des fonctions publiques en 1874 et fit partie du personnel des bureaux de *Nguyễn-hữu-Độ* 阮有度, alors que ce mandarin était *kinh lược*.

avec plaisir de Đò-phò-nghĩa 徒普義, et j'ai remarqué que la figure de mes interlocuteurs qui l'avaient connu s'éclairait lorsque je prononçais son nom. Dans ses promenades, il était accompagné souvent d'un de ses lieutenants qui paraît n'avoir pas laissé de moins bons souvenirs que lui parmi le peuple, c'était ông Kiêu 翁翹; il parlait chinois comme Dupuis, mais savait mieux les caractères et pouvait lire des pièces en langue écrite. Après des recherches, j'ai pu savoir que ông Kiêu n'était autre que Georges Vlaveanos, qui, avant d'être engagé par Dupuis comme commandant de la chaloupe le *Hong-kiang*, avait servi dans le corps franco-chinois levé contre les T'ai-p'ing (1). Il vit encore à Haiphong, parvenu à un âge assez avancé, et j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec lui des événements de cette époque. Les Annamites ont aussi gardé la mémoire du Chinois Li 李 (appelé Ly ta-lao-yé dans les récits de Dupuis), qui s'occupait des rapports épistolaires avec les autorités indigènes.

J'ai obtenu d'un Annamite qui avait été enrôlé dans la milice formée à Hanoi par les Français un détail inédit sur la mort de Francis Garnier. On a donné plusieurs versions de cette mort. Quelques-unes sont tout à fait fantaisistes; aucune ne fut une lumière complète (2). Voici en gros ce qu'on sait. Garnier se dirige à travers les rizières desséchées avec un petit nombre d'hommes, les uns à sa droite, les autres à sa gauche, tous échelonnés. Après avoir fouillé quelques villages qu'il trouve déserts, il revient par un mouvement enveloppant vers une digue qu'il a déjà traversée plus à l'est; il l'atteint au point précis où cette digue cache le village de Thu-le qui s'y adosse; ce village retranché, qu'il ne voit pas, est occupé par les Pavillons Noirs. Au moment où il arrive devant le talus, une décharge éclate: des trois hommes qui sont le plus près de lui, l'un est tué raide, c'est le sergent-fourrier Dagorne, le second est frappé à la tempe, le troisième recule. Voilà ce qui est rapporté généralement avec de légères variantes et ce qu'un examen des lieux m'a permis de bien comprendre; mais à partir de ce moment on en est réduit aux hypothèses. L'ancien milicien que j'ai questionné m'a dit: « Francis Garnier voit sur la digue un soldat chinois agitant un grand drapeau, il se jette sur lui, tire un coup de son revolver, le manque, s'embarasse dans les plis de l'ample drapeau, et tombe; des Pavillons Noirs se précipitent et le tuent à coups de sabre et de lance. » Je me garderais de garantir la véracité de ce récit, mais il est au moins aussi vraisemblable que ceux qui supposent que Garnier a trébuché dans un fossé d'écoulement ou que son pied s'est pris dans une racine.

Toujours d'après des renseignements de même source, j'ai acquis la certitude que la mort de Garnier n'avait pas eu tout de suite un grand retentissement parmi les indigènes du peuple; à leurs yeux, Garnier, qui était d'ailleurs arrivé depuis peu lorsqu'il mourut (5 novembre-21 décembre), était seulement un chef militaire venu, suivant les uns, pour aider Dupuis, suivant les autres, pour le chasser: celui-ci restait à leurs yeux l'homme le plus important parmi les Européens.

Tout me paraît confirmer d'autre part ce que les auteurs français — après Dupuis — ont dit des sentiments du peuple annamite à notre égard. Malgré les croyances extraordinaires qu'ils professaient au sujet de la mentalité et de l'anatomie des Européens, les Annamites ne ressentent aucune répugnance à entrer en rapports avec ces nouveaux visiteurs du pays; il est parfaitement exact qu'ils espéraient trouver en eux des auxiliaires contre les mandarins qui

(1) Il organisa aussi, après la mort d'Henri Rivière, un corps de Pavillons Jaunes qui fut supprimé par M. Harmand.

(2) Les récits des auteurs les plus sérieux contiennent tous des réserves. Cf. DUPUIS, *Journal*, p. 202; *Le Tonkin de 1876 à 1886*, p. 194. Hippolyte GAUTIER (*Les Français au Tonkin*, p. 267) dit: « Et puis après [la mort de Dagorne] que s'est-il passé? On l'a raconté très diversement. Nul ne l'a vu. » Pierre LEHAUCOURT (*Les Expéditions françaises au Tonkin*, t. I, p. 108): « Nul témoin n'a raconté la mort de l'héroïque lieutenant de vaisseau. »

les opprimaient. Ils paraissent avoir compris que c'était surtout aux autorités que Dupuis et Garnier en avaient, et ils n'étaient nullement disposés à faire cause commune avec leurs maîtres contre les étrangers. On est aujourd'hui porté à penser que les opinions émises à ce sujet étaient empreintes d'exagération, mais je suis maintenant convaincu que, sans parler des sympathies que les indigènes chrétiens pouvaient éprouver pour l'action française, une partie du peuple était animée de bonnes dispositions envers nous ; l'autre partie, la plus grande, était tout à fait indifférente aux résultats possibles de notre intervention.

Un autre point me paraît prêter davantage à discussion. M. Dupuis, et après lui, Romanet du Caillaud (1), Louvet (2), d'autres encore, accordent une influence considérable à ce qu'ils appellent le « parti national », le parti des Lê. Ces partisans de l'ancienne dynastie auraient été tout acquis à l'influence française : ils auraient accepté pour se débarrasser eux-mêmes du joug des Nguyễn de nous aider à nous établir au Tonkin, et se seraient soumis à notre protectorat avec, comme souverain indigène, un roi de la dynastie à laquelle ils étaient inébranlablement fidèles. M. D., qui nous a accoutumés à plus de modération dans l'expression, va jusqu'à dire, en parlant de cette offre du « chef des Lê » d'accepter notre protectorat : « royal présent de tout un pays qu'on nous offrirait si généreusement » (3), et ailleurs : « la triste dynastie des Nguyễn représentait, en face du monde civilisé, le parti de la barbarie la plus effrénée » (4). Un autre auteur dit : « Les Tonkinois sont des légitimistes déterminés » (5), et un troisième appelle les partisans des Lê des « Vendéens tonkinois » (6). Et alors quelle faute de ne s'être pas appuyés avec plus de confiance sur ces amis intéressés de notre influence !

Dans une lettre de M. Harmand à M. Esmez, postérieure à la mort de Garnier, que cite M. Dupuis et qu'il croit inédite (7), je relève ce passage :

« Si j'avais voix dans vos délibérations, je reviendrais à une combinaison qui, dès le premier jour, m'a semblé excellente, très politique et parfaitement exécutable avec mes moyens restreints. Je veux parler de la famille des Lê.

« D'après les renseignements que j'ai pu recueillir, cette famille qui, comme vous le savez, après avoir régné près de quatre siècles sur le royaume du Tonkin, est tombée sous les coups du fameux Gia-long, est restée extrêmement populaire dans ce pays-ci. A Nam-dinh, le peuple espérait et croyait que nous venions pour la restaurer. Comme on croit ce qu'on désire, cette espérance est un symptôme d'une grande importance. Je suis à peu près sûr que le Tam-doai, le Roan-quê, la plupart des grands chefs de lettrés dont la tête a été mise à prix à un taux très élevé par M. Garnier et qui encore maintenant réunissent une grande quantité d'armes et de soldats, se rallieraient à nous du jour où notre drapeau porterait un cachet annonçant que la France protège les Lê. Dès à présent, je m'engagerais presque à soulever toute ma province contre le royaume d'Annam.

« Le roi Tu-duc serait si effrayé qu'il ne tenterait probablement pas de faire la guerre. Ce serait à vous de dénicher un Lê à peu près authentique et de le replacer en grande pompe sur le trône de ses aïeux.

« Ce roi nommé par nous, qui nous devrait tout, ne serait-il pas notre très humble vassal ? Nous serions, avec de petites garnisons, de faibles dépenses, les maîtres absolus du Tonkin.

(1) *Histoire de l'Intervention française au Tong-king de 1872 à 1874*. Paris, Challamel, 1880.

(2) *Vie de Mgr Puginier, évêque de Mauricastre*. Hanoi, F. H. Schneider, 1894.

(3) P. 15.

(4) P. 447.

(5) M. de Bizemont, dans son compte-rendu de l'ouvrage de M. Romanet du Caillaud (*Annales de l'Extrême-Orient*, 1880-81, p. 122).

(6) *V. infra*, p. 625, la citation de M. H. Gautier.

(7) P. 255-5.

Nous n'avons pour cela qu'à copier l'organisation des grands protectorats anglais aux Indes, et à éviter les fautes que nous commettons chaque jour au Cambodge. Quant à l'empire d'Annam, nous n'aurions pas à nous en occuper et rien à en craindre ; il mourrait d'anémie et de misère. Je crois que nous rendrions un vrai service à la France. Qu'en pense M. Philastre ? »

M. Harmand, d'après l'aveu de M. D., n'a pas conservé la même manière de voir. En 1885, lorsqu'il était à Hanoi en qualité de Commissaire général civil du gouvernement, M. D. alla le voir et, au cours de la conversation, s'attira cette réponse : « Vous voulez encore parler de la dynastie des Lê, une bonne plaisanterie dont nous parlerons une autre fois (1) ».

Il ne me paraît pas, en effet, que le parti des Lê, s'il y eut véritablement un parti des Lê dans le sens que nous attachons au mot parti, ait jamais eu l'importance que lui attribue M. D. ; je m'en tiendrais volontiers, après avoir réuni un assez grand nombre de témoignages annamites, à ce qu'écrivait M. H. Gautier, le meilleur historien des faits de cette époque : il parle de « cette mystérieuse dynastie des Lê dont le nom servait de prétexte à tant de troubles et même de brigandages. Le Lê inconnu, pour lequel se battaient ça et là quelques bandes, ne se montrait jamais ni à ses fidèles, ni à personne. Il se révélerait après la victoire, disait-on. En attendant qu'il sortit de sa cachette, ce n'étaient pas seulement des chrétiens désespérés, des fugitifs de la persécution, des vendéens tonkinois, comme les appelle un pieux narrateur, qui se ralliaient à ce prétendant énigmatique et invisible. La légende était aussi exploitée par des aventuriers, des routiers, des écumeurs de mer, bien aises de s'abriter derrière un drapeau politique auquel ils supposaient notre indulgence acquise. »

Mais, pour ce qui est des jugements de M. D. lui-même sur cette question et sur quelques autres, il faut bien se rendre compte qu'on ne saurait exiger d'un homme qui fut mêlé si intimement aux événements, l'impassibilité d'un témoin impartial et désintéressé. Ses souvenirs n'y perdent rien ; ils n'expriment qu'avec plus de vie des sentiments et des opinions intéressants par eux-mêmes, et l'historien les appréciera comme des documents de grande valeur.

Et quant à l'homme même, qui a déployé des qualités d'initiative aussi extraordinaires, il semble bien que le jugement que, voici trente ans, l'amiral Mouchez portait sur lui (2), mérite d'être ratifié entièrement :

« Un homme d'un caractère énergique, plein de courage, de hardiesse et de persévérance, vient de renouveler dans l'Extrême-Orient une de ces entreprises rappelant, comme celle de Doudart de La Grée dans le Mékong, ces épisodes légendaires qui, au XVII^e siècle, caractérisent les conquêtes dans le nouveau monde et firent momentanément la grandeur de l'Espagne et du Portugal. Il nous donne un nouvel exemple de cette puissance féconde de l'initiative privée, qualité trop rare, trop peu encouragée en France, mais aussi commune qu'appréciée chez d'autres grandes nations dont elle a le plus servi la prospérité. »

Ch. B. MAYBON

P. TANDART. — *Dictionnaire français-cambodgien*. Première partie (A-L). — Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions Etrangères, 1910 : in-4^o, 1104 pp.

De toutes les langues indochinoises dont la littérature s'est développée sous l'influence de l'Inde, le cambodgien est la plus pauvre et la moins cultivée. Il est resté dans l'état où se trouvaient le siamois et le birman il y a cinquante ans, incapable de servir de véhicule aux

(1) P. 455.

(2) Dans son rapport à l'Académie des Sciences pour l'attribution du prix Delalande-Guérineau. (Extr. *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, t. XCII, séance du 14 mars 1881).

idées nouvelles que l'intervention européenne impose au reste de la péninsule. Le manque d'initiative des Khmèrs et la profonde décadence où est tombée chez eux la culture du pâli ne leur permettent pas d'imiter l'exemple du Siam et de la Birmanie, où cette langue d'appoint a enrichi et assoupli suffisamment l'idiome national pour qu'il soit capable de répondre à toutes les exigences de la « *nuova vita* », rédaction de codes modernes, de livres scolaires, de revues littéraires et même scientifiques. Le jour où l'on voudra rédiger en khmèr des ouvrages scolaires, même élémentaires, on se trouvera en présence de sérieuses difficultés.

L'ouvrage du P. TANDART aura environ deux mille pages quand il sera achevé. C'est beaucoup, et j'aurais préféré pour ma part qu'il consacrat son grand effort uniquement au dictionnaire khmèr-français que nous attendons de lui, si justement ce premier travail ne servait à le préparer. Ce n'est aussi qu'en vue de son ouvrage ultérieur que je désire lui communiquer quelques critiques, comme il nous y a d'ailleurs si courtoisement conviés.

Le nouveau dictionnaire français-khmèr dépasse certes de beaucoup ses deux ou trois devanciers. On s'aperçoit facilement que la botanique par exemple et les métiers indigènes ont été étudiés de très près par l'auteur. Beaucoup de termes qu'on chercherait vainement ailleurs ont été enregistrés par le P. T. Ainsi, entre autres, un mot pour « sala, maison des

voyageurs », qu'on entend pourtant souvent au Cambodge : សំណាក់ *samñāk* (pour **samñāk*), « le lieu où on détèle (ជញ្ជក់) les bêtes de somme ou les charrettes ». C'est le mot même que voulait transcrire, il y a six siècles, un envoyé chinois, quand il écrivait que les hôtelleries s'appellent au Cambodge 森木 *san-mou* ('*sam-mōk*) (1).

En parcourant le dictionnaire du P. TANDART, on ne peut manquer d'être frappé du grand nombre de termes très simples qui sont rendus en khmèr par des circonlocutions fastidieuses ou même des phrases entières, et l'on a l'impression, assurément fautive, que le cambodgien est à cet égard au niveau du moï ou du bantou. Ma connaissance de la langue ne m'autorise certes pas à faire la leçon au P. T., mais je soupçonne que dans la plupart des cas le mot exact et unique doit exister. Je me borne à citer un seul cas que j'ai justement sous la main. « Suture de crâne » est rendu (p. 452) par *prāchuos bāngkhām rôlĕa kbal*. Le terme exact est

ស្រីជ្រក់ *sañrek*, qui manque d'ailleurs dans le lexique d'Aymonier, mais qui, dans les

vocabulaires pâli-khmèr et au début de l'histoire de Mahosadha, traduit le pâli *sibbam* (même sens), absent du reste aussi du dictionnaire de Childers. Comme les langues littéraires indochinoises dont nous parlions ont été étroitement calquées sur le pâli, j'ai idée qu'un lexique khmèr, péguan, siamois ou birman qui se contenterait de dépuiller systématiquement le texte des dix grands jātakas, dépasserait en richesse et en exactitude tous ses devanciers.

Un trop grand nombre de « termes savants » que les lettrés indigènes ont fournis à l'auteur sont déplacés dans un dictionnaire français-cambodgien pour plusieurs raisons. « Cérès » rendu par *Vaiçravaṇa*, « diable » par *Yama*, « enfants de Bouddha » par *Sākyaputra*, « s'entrecroiser » par *pradaḥṣiṇā*, peuvent à la rigueur se défendre. Mais *mālaka* (palais) pour « écurie », *assatara* (mulet) pour « cheval fabuleux », *panha* (question) pour « informer », *yonī* pour « talent, intelligence », sont franchement incorrects ou malheureux. Quand ces mêmes lettrés, « se basant sur les meilleures manuscrits », ont lu *sēkkhāk* (p. *lekhaka*, écrivain), *ninnōda* (p. *ninnagā*, fleuve), *puccha* (p. *puppha*, fleur), *abāda* (p. *āpagā*, fleuve), *mitator* (p. *miḡādana*, chacal), *thāl* (p. *jala*, eau), ils prouvaient seulement que l'alphabet *mīl* avait encore des secrets pour eux et qu'ils confondaient trop facilement un ស avec un ្រ, un ជ avec un ច ou un ឡ, et un ក avec un ក្រ. Et quel scribe de troisième ordre a bien pu affirmer au P. T. que « aller » pouvait se dire indifféremment *kōchchhulĕ* (p. *gacchati*, il va) ou *kōchchhāmĕ* (p. *gacchāmi*, je vais) ?

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II (1902), p. 175.

En somme, le P. T. a prouvé qu'il possède une remarquable connaissance du cambodgien. Nous le savions déjà. Il sera bien près de la perfection et fera une œuvre vraiment définitive le jour où la connaissance, si facile à acquérir, des éléments du pâli et du bouddhisme l'affranchira de la collaboration dangereuse des lettrés indigènes. Nous comptons sur ce grand travailleur pour nous donner un lexique khmèr-français qui soit la digne continuation du bel ouvrage de M. Aymonier.

Ed. HUBER

P. W. SCHMIDT. — *Slapat Rājāwan datow smim roi, Buch des Rājāwan, der Königsgeschichte.* — Die Geschichte der Mon-Könige in Hinterindien nach einem Palmblattmanuskript aus dem Mon übersetzt, mit Einführung und Noten versehen. — Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissensch. in Wien; philosophisch-historische Klasse, vol. CLI, 3, 196 pp.

Il est un peu tard pour parler du dernier travail sur le talaing du P. SCHMIDT. Néanmoins l'importance de cet ouvrage pour des études qui nous touchent de si près et auxquelles son auteur a si puissamment contribué, m'autorisera à profiter d'un récent séjour parmi les restes de la nation pégouane pour en rendre compte à la dernière heure.

La littérature pégouane compte peu d'ouvrages historiques, et parmi ceux-là et même parmi les documents épigraphiques en talaing nouvellement découverts, aucun ne jettera de lumière sur l'histoire du Pégou avant son incorporation dans le royaume de Pagan. La chronique la plus importante, le *Lik Rajādhirāj*, raconte l'histoire du nouveau royaume de Pégou de la fin du XIII^e siècle jusqu'en 1420. C'est l'ouvrage même qui est mentionné parfois sous le nom bizarre d'« Annales de Martaban » et dont quelques extraits, d'après une traduction siamoise mal comprise, ont beaucoup contribué à rendre encore plus confuse l'image peu claire que nous avons de l'aspect politique de la Péninsule à la veille de l'arrivée des flottes portugaises. L'original de cette chronique vient d'être publié par les presses de la colonie talaing de Paklat en aval de Bangkok. D'autre part, l'École française d'Extrême-Orient doit à l'intervention du Prince Charoon, ancien ministre du Siam à Paris, le prêt de dix liasses de feuilles de palmier contenant le texte talaing des annales du roi Dhammaceti (1470-91); le manuscrit d'une traduction birmane de cette chronique a été copié pour nous à Rangoon. Elle contient la reproduction intégrale de la plus longue inscription talaing que nous connaissions, celle de Kalyani, inscription qui a été brisée et mutilée, comme toutes les autres stèles pégouanes, lors de l'invasion birmane de 1757.

L'importance historique du manuscrit édité et étudié par le P. S. n'est pas de premier ordre. Son auteur, un Talaing du Delta qui écrivait au début du dernier siècle, n'a guère fait que résumer ce que nous savons déjà par les *Yazawin* birmans. Sans doute les récits historiques, tels qu'ils se présentent dans l'interprétation allemande du P. S., diffèrent souvent de ceux que nous content les Birmans; mais ces différences sans importance s'expliquent aisément par la grande difficulté que nous éprouvons encore à donner le sens correct d'une phrase talaing.

L'unique vocabulaire que nous ayons de la langue-sœur du cambodgien, date du milieu du dernier siècle. Il est fort indigent; son auteur, Haswell, semble avoir travaillé surtout sur la langue parlée, et l'obligation de se servir du birman comme langue d'échange lui a fait commettre des méprises évidentes. Son vocabulaire et son précis de grammaire ne donnent qu'une faible idée de la richesse du talaing écrit en formes verbales, richesse que la langue parlée a perdue et dont l'étude mettra hors de doute l'étroite parenté, entrevue par le P. S., des quatre dialectes que la civilisation de l'Inde brahmanique rencontra dans sa conquête des mers du Sud: le talaing, le javanais, le khmèr et le cham.

Voici quelques notes que me suggère le travail du P. Schmidt.

P. 158. — *Bamrok*. Ce terme qui manque dans Haswell a été expliqué au P. Schmidt par un Talaing habitant Londres « a miraculous gift-bearing tree ». C'est exact, mais il ne fallait pas comprendre « un miraculeux arbre vénéneux » : « gift » n'a pas toujours le même sens dans les parlars germaniques. En talaing, *p*, *k*, *t*, leurs sonores et leurs aspirés sont des préfixes interchangeableables que la langue écrite seule conserve et entre lesquels le scribe plus ou moins lettré doit choisir. J'ai rencontré la déformation pégothane de *kalpavrkṣa* (*kapparukkha*) écrite aussi bien *kamrok* que *bamrok* et *kaprok*. Parmi les divinités brahmaniques qu'invoquent les formulaires de serment des codes talaing, les copistes des manuscrits qui me sont accessibles s'obstinent à citer *Klañjiv*. C'est Patañjali qu'invoquent aussi les documents vieux-javanais du même genre publiés par M. Kern, et son nom, pour la même raison, a survécu dans la mémoire débile des Chams. Bien entendu, il ne s'agit pas de l'auteur du *Mahabhāṣya*, mais du grand Yogeçvara.

P. 71. — Le mot *Summathok*, survenant au milieu d'une énumération de pierres précieuses, n'a rien à faire avec un hypothétique *sumatthako*, « extrémité », pour la bonne raison que ce mot pâli n'existe pas. Parmi les emprunts indiens des langues indochinoises, seuls les termes les plus courants et les plus usités figurent. *Summathok* transcrit le sanskrit *sphātika* (nasalisé en **smbatik*); un manuscrit talaing des *Jātakas* (*Sigālujātaka*, n° 152) traduit ainsi *phālīka*; un autre manuscrit du même conte a *plok*, transformation du mot pâli.

P. 46. — *Bodhisat ayuk 19 suam ḥason yassapat sui smin* : « Bodhisat heiratete im Alter von 19 Jahren einen Besitz des Hauses, die Nichte. » Il doit y avoir des fautes d'impression dans la phrase allemande; elle n'a pas de sens. Il faut comprendre : « jusqu'à 19 ans, le Bodhisat goûta les félicités de l'état marié et de la royauté. » *Yassapat* ne peut pas être pris pour *Yasodharā*, comme le suggère à l'auteur M. le professeur Dr Neumann : les Talaings connaissent trop bien l'histoire du bouddhisme pour se tromper à ce point. La forme dérive du composé pâli *yasa + sampatti*; on rencontre aussi *yassakā*, de *yasa + sakkāra*; cf. le cham *yossakar*, dont l'étymologie n'est pas *yaças + kara*.

P. 154. — *Pkañ rañ law pitakat roñ ḥrok bdak pḍai prakoh tikka byākaron prakoh saw horā nwaṃ kow uppāi 4 sāk*. Trad. hypothétique : « Il administra les *Ṣiṭaka* et il les relia entre eux dans le livre *Tikka-byākārīn*; le livre *Sawhora* est destiné aux quatre ruses de guerre. » Lisez : « Il connaissait les *Ṣiṭaka* et était versé dans leurs commentaires, dans la médecine, l'astrologie et les quatre moyens stratégiques ». L'expression *pkañ-rañ*, que Haswell traduit uniquement par « gouverner », est composée de deux mots dont l'un, *pkañ* (en khmèr *kañ*) signifie « porter sur les bras », et l'autre, *rañ* (khmèr *idem*), « supporter ». Le binome ne signifie « gouverner » que quand il calque le pâli *rajjam dhāreti*, de même que *pkañ-rañ pitakat* copie littéralement *piṭakadhāra*. L'expression *chok bdak* n'a jamais à ma connaissance le sens de « s'approcher » que lui revendique Haswell; elle traduit toujours le pâli *kovidā, kusala*. *Saw*, qui manque dans Haswell, signifie « médicament » (cf. khmèr *raṃ-sev*, « poudre à canon »).

P. 146. — Le mot *jamnaḥ*, que le P. Schmidt change dans tout le récit de cette page en *bamnaḥ* (brahmane), était correct. Le roi en question s'appelle en effet « vainqueur (cf. khmèr *jamuāḥ*, « victoire ») des dix régions », et non pas « Brahmane des dix régions ».

P. 60. — Dans l'expression *smā leh*, *smā* n'a pas le sens de « danseuse » avec lequel il figure dans le petit lexique du P. Schmidt : le second mot seul a cette signification. *Smā*, ou mieux *kmā*, qui sert à former les termes des métiers, est une forme à préfixe du mot *vā* (manque dans Haswell; cf. *vet*, « instruire »; *lmet*, « instruction »), qui signifie « maçon », « architecte », tout ce qui est « skilled labour ». Je pense que ce même sens revient aux *vāp* et *kvāp* des inscriptions en vieux-khmèr : si je suis dans le vrai, le *Vāp Rāmbhāgavata* qui signe une des inscriptions de Bat Chum, ferait pendant aux *sūtradhara* qui dans l'Inde mettent si souvent leurs noms au bas des monuments épigraphiques.

P. 127. — Pour l'intelligence de cette page il faut savoir que le talaing *lweh* n'a pas seulement le sens de « apparence extérieure, déguisement » que lui donne Haswell, mais aussi

celui de « homme du commun ». C'est la forme régulière et identique que prennent en pégouan deux mots pâlis différents : *veso* et *vesso*. Le khmèr *vyes* et *phyes*, « se déguiser », n'a pas d'autre origine. Pour le préfixe, cf. talaing *lwī*, « énergie » (de *vīrya*); *lwai*, « inimitié » (de *vairya*). La phrase *dtuw jaku smiñ kurw palweh ñah dok tui* ne signifie donc pas : « Les hommes du peuple arrivèrent jusqu'au roi avec leurs prétextes », mais : « il arriva même que le roi se déguisa en homme du peuple, etc. » Cela explique la suite de l'anecdote sur le roi Bañā Barow, auquel les Pégouans attribuent en effet des excentricités pareilles à celles qui ont rendu célèbre Haroūn Al-Rachid.

P. 175. — *Āop dūng Dyodyā tui srañ palop gah* : « Quand (Alaungpra) arriva à Ayuthya, la rive du fleuve était dévastée. » Lisez : « Il arriva à Ayuthia, sur la rive occidentale du fleuve. » *Srañ*, « rivage », est écrit *ērañ* dans les bons manuscrits (cf. khmèr *ērāñ*); *palop*, « Ouest », s'écrit mieux *palot* (de *lot*, khmèr *lič*, « s'immerger, se coucher »). — A la même page les noms de grand Brāt-brī et petit Brāt-brī désignent respectivement Ratburi et Petchaburi ; Tanau est la forme siamoise de Tenasserim.

P. 104. — Le mot inconnu *māt* traduit toujours le pâli *mattam*, « seulement » ; mais la voyelle longue montre que l'emprunt a été fait au sanskrit, qu'il est donc très vieux. — Plusieurs phrases de cette page et de la suivante sont inintelligibles parce que le traducteur ne s'est pas rendu compte que l'objet de leurs verbes est placé au début. C'est une tournure assez familière au talaing.

P. 55. — Le terme inconnu *banih ti* désigne le Bodhimanda. *Banih* rend toujours le pâli *nābhi*. Il signifie donc littéralement « le nombril de la terre ».

Kamleñ (p. 125) signifie « orge » (*yava*), et *jnow* (p. 160) veut dire « étendard ». *Jarī* (p. 70), qui manque dans Haswell, est très bien rendu par « grande cruche » : c'est l'indien *cāñi*, l'anglo-indien *chatty*. *Trā jū*, « balance », doit être écrit en un seul mot : persan *terāzū*, khmèr *trājū*.

Ed. HUBER

Chine

Edouard CHAVANNES. — *Le T'ai chan. Essai de Monographie d'un culte chinois*. — Appendice : *Le dieu du sol dans la Chine antique*. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tome XXI). — Paris, Leroux, 1910 ; 591 p.

Le T'ai chan est une des montagnes les plus célèbres du monde : depuis la plus haute antiquité, de génération en génération, les Chinois entourent son nom d'une religieuse vénération ; le culte officiel et le culte populaire l'honorent à l'envi. Dans ce pays où toutes les montagnes sont des divinités et reçoivent un culte, celle-ci a acquis une importance sans égale et dépasse toutes les autres ; ce n'est plus seulement une divinité locale protégeant un petit territoire à ses pieds, c'est le protecteur de l'empire entier. De plus le T'ai chan doit à sa situation géographique même des attributions spéciales qui lui sont propres et qu'il ne partage avec aucune des autres montagnes de la Chine.

Toutefois, il n'avait pour ainsi dire pas attiré jusqu'ici l'attention des savants européens : il n'existait guère qu'un petit livre sur ce sujet, publié par le P. Tschepe ; mais c'est plutôt un guide du visiteur, avec des notions sur les principaux sanctuaires et lieux célèbres de la montagne, qu'une étude systématique.

M. Ch. ne s'est pas contenté de faire une simple description de la montagne (encore que cette description existe dans son livre, très précise et très détaillée). C'est le tableau des différents cultes du T'ai chan et de leur histoire qu'il présente au lecteur.

Parmi les diverses manifestations du culte officiel, l'une des plus importantes est constituée par les sacrifices *fong* et *chan*. M. Ch. consacre tout un chapitre à la traduction des textes du *Heou Han chou*, du *Kieou T'ang chou* et du *Song che* qui s'y rapportent. Il avait déjà traduit le chapitre du *Che ki* qui porte ce titre. Les quatre documents forment un exposé complet de l'histoire de ces cérémonies si curieuses par lesquelles l'empereur confiait ses prières au dieu du T'ai chan et à celui du mont Chō-cheou qui est tout proche, afin qu'ils les transmissent, le premier au Ciel, et le second à la Terre. On en suit le développement depuis l'origine, quand l'empereur Wou des Han antérieurs, en 110 avant notre ère, les accomplit pour la première fois (car M. Ch., dans l'exposé général qui, sous forme de premier chapitre, sert d'introduction, démontre que ces sacrifices, dont il n'est jamais question dans la littérature ancienne et dont la célébration n'est attribuée qu'aux empereurs mythiques de la plus haute antiquité, ne sont pas plus anciens que cette date), jusqu'à l'empereur des Song qui, en 1008, les célébra pour la dernière fois. Le fond des cérémonies resta toujours le même, mais bien des détails furent changés suivant les dynasties, et les textes si précis qu'a traduits M. Ch. permettent de se rendre compte de ces légères modifications. La traduction des plus importantes parmi les prières de toute époque (la plus ancienne est de 495 et la plus moderne de 1762) adressées au T'ai-chan et parmi les inscriptions anciennes et modernes (entre 52 et 1770) qui lui sont consacrées, achève de nous renseigner sur le culte officiel dont les sacrifices *fong* et *chan* sont la plus brillante, mais non la seule manifestation. De tout cet ensemble de textes me paraît ressortir jusqu'à l'évidence l'exactitude de la théorie que propose M. Ch. : « Le T'ai chan joue simplement le rôle d'intermédiaire entre le souverain des hommes et la divinité suprême, l'Empereur d'en haut, qui seul a qualité pour présider à la direction générale de l'univers ; comme cette divinité suprême est trop lointaine et trop majestueuse pour qu'on ose s'adresser à elle directement, on charge une divinité subalterne d'intervenir auprès d'elle pour la fléchir ; le T'ai chan est d'ailleurs tout désigné pour remplir cet emploi puisque son élévation le rapproche du ciel. »

Non moins importante est l'étude des croyances populaires relatives au T'ai chan. Dans la religion populaire, « le T'ai chan est, pour les hommes, le maître de la vie et de la mort ». M. Ch. montre que cette croyance est extrêmement ancienne et que le premier ouvrage où on la trouve signalée date des quelques années qui précèdent ou suivent immédiatement l'ère chrétienne ; une série de textes de l'époque des Han et des Six Dynasties prouve qu'elle était aussi couramment répandue à cette époque qu'aujourd'hui. Les contes sont intéressants à plus d'un point de vue, car ils nous donnent des indications précieuses sur les croyances populaires relatives à la vie d'outre-tombe à cette époque reculée : dès ce temps les Chinois se figuraient le monde des morts comme une sorte de décalque de celui des vivants, une société hiérarchisée avec ses fonctionnaires de tous grades ; là-bas comme sur terre, ceux-ci peuvent obtenir leur avancement par protection (voir conte n° 1, pp. 406-408) ; mais ils sont souvent choisis au moyen d'examens (conte n° 2, p. 408) ; là-bas comme ici-bas, ils se laissent corrompre sans trop de peine, ou simplement peuvent se tromper (conte n° 8, pp. 412-415). Parfois on ne peut trouver parmi les morts de gens capables de remplir certaines places et il est nécessaire de renvoyer quelqu'un sur la terre pour y étudier : celui-ci prend alors la forme d'un homme vivant et revient en ce monde faire ses études, après quoi il prend ses fonctions chez les morts (n° 2, p. 409). « Les morts continuent à parler et agir comme s'ils étaient en vie ; les positions officielles y sont brigüées, les recommandations auprès des personnages influents y sont fort utiles, c'est une autre Chine souterraine qui s'épanouit sous la montagne sacrée. »

Ce n'est qu'assez tard, vers le VII^e ou VIII^e siècle de notre ère, que s'introduisit dans le culte du T'ai chan l'idée morale du jugement des âmes. M. Ch. expose très clairement comment elle est due à une influence bouddhique, mais qui s'est exercée indirectement, par l'intermédiaire du taoïsme.

En appendice à cet ouvrage considérable, M. Ch. a publié une étude sur « le dieu du sol dans la Chine antique », qui est la refonte complète d'un article publié par lui il y a dix ans.

Le culte du dieu du sol tenait une place importante dans la Chine primitive ; M. Ch. explique en détail ses attributions, décrit l'autel et les cérémonies, et expose l'évolution de ce culte, autant que les textes un peu trop rares permettent de se la figurer. L'étude approfondie que M. Ch. a faite de Sseu-ma Ts'ien, lui a donné une connaissance unique de tout ce qui touche à la Chine primitive ; il se meut avec aisance au milieu de ces coutumes si différentes de celles de la Chine classique. De là l'intérêt tout particulier qui s'attache à cet article, malgré sa brièveté.

On voit de suite l'importance considérable de cet ouvrage pour la connaissance de la religion chinoise. Le culte du T'ai chan dans la religion moderne, le culte du dieu du sol dans la religion antique en sont (avec le culte des ancêtres) les manifestations principales. Les études sinologiques sont, en toute matière, mais en histoire religieuse plus encore qu'en toute autre, encombrées d'études générales trop souvent hâtives ou vagues, et qui toutes, même les meilleures, sont insuffisamment travaillées. Les deux monographies de M. Ch., en montrant clairement l'origine et l'évolution de certaines croyances et de certains rites, font connaître au lecteur les idées religieuses chinoises plus exactement que tel livre beaucoup plus volumineux, synthèse trop vaste et prématurée. Elles constituent certainement l'ouvrage le plus précis et le plus exact qui ait été écrit jusqu'à ce jour sur la religion chinoise.

H. MASPERO

O. FRANKE. — *Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China.* — Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlich Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, XIII^e année, 1910. Erste Abteilung, p. 295-305.

Dans cet intéressant article, M. F. traduit et commente un passage du *Ye k'o ts'ong chou* 野客叢書, où Wang Meou 王楙, un lettré du XIII^e siècle, s'efforçant de démontrer que le bouddhisme s'est introduit en Chine bien avant l'empereur Ming des Han postérieurs (58-75), cite une série de cinq textes rapportant des faits de plus en plus anciens qui lui paraissent venir à l'appui de sa théorie. De ces cinq textes, il y en a trois où M. F. se contente de résumer les travaux antérieurs, en deux pages claires et précises : l'un est relatif au voyage de Lao-tseu en Occident (1) ; les deux autres sont, d'une part le fragment du *Wei lio* 魏略 sur l'introduction du bouddhisme à l'époque de l'empereur Ngai des Han antérieurs,

(1) Dans le paragraphe qu'il consacre à la phrase 薛正已記仲尼師老聃師竺乾, les corrections de M. F. ne me semblent ni heureuses, ni même nécessaires. Il faut remarquer d'abord que le *Ye k'o ts'ong chou* a été publié dans une autre collection que le *Pai hai*, dans le *T'ang Song ts'ong chou* 唐宋叢書, et qu'on y trouverait peut-être le texte correct ; mais je n'ai pas eu ces livres à ma disposition, et M. F. semble avoir été dans le même cas. Quoi qu'il en soit, je ne saisis pas l'avantage de changer 薛正已 en 段成式, puisque le passage attribué à cet auteur inconnu ne se retrouve pas dans l'œuvre de Touan Tch'eng-che ; d'ailleurs les caractères, sauf peut-être le premier, n'ont aucun rapport, même lointain. La citation elle-même peut à la rigueur se traduire, sans corriger le texte : « Lao-tseu, le maître de Confucius, enseigna dans l'Inde », en faisant du second caractère 師 le verbe ; mais peut-être faut-il y voir une erreur pour 往, « voyagea ». Le traduction de M. F. : « Confucius et Lao tseu (étaient connus) dans l'Inde et le Gandhāra », me paraît, de toute façon, inadmissible, car on ne connaît aucune légende rapprochant les noms de Confucius et de l'Inde, mais il y en a beaucoup qui font de lui le disciple de Lao-tseu et font voyager ce dernier dans tous les pays occidentaux.

et de l'autre l'histoire des statues d'or rapportées par Ho K'iu-ping d'une expédition au Turkestan sous l'empereur Wou (140-87). Les deux derniers, bien qu'ils soient moins complètement ignorés que ne le suppose M. F., n'ont jamais été soumis à une discussion approfondie. Ce sont ceux qui ont retenu toute son attention ; les arguments de Wang Meou ont convaincu M. F., qui a cherché, par une étude serrée des textes cités, à prouver que les faits allégués étaient authentiques, et que l'auteur chinois avait raison d'affirmer qu'il avait existé des religieux bouddhistes à la capitale de l'empire chinois dès la fin du II^e siècle avant notre ère.

La préface d'un ouvrage intitulé *Lie sien tchouan* 列仙傳 et attribué à Lieou Hiang 劉向 (80-9 av. J.-C.) contenait la phrase suivante (Wang Meou la citant en l'écourtant, je la donne ici en entier) : 吾搜檢藏書. 緬尋太史撰列仙圖. 自黃帝已下迄至於今得仙道者七百餘人. 檢定虛實得一百四十六人. 其七十四人已見佛經. « En examinant les livres rassemblés (au palais impérial), j'ai trouvé le *Lie sien t'ou* composé par le *T'ai-che* : (d'après ce livre) depuis Houang-ti jusqu'aujourd'hui, ceux qui ont acquis l'immortalité sont plus de sept cents ; mais après examen critique, il en reste cent quarante-six : de ceux-ci soixante-quatorze (ont leur nom) dans les livres bouddhiques » (1). On voit de suite l'inlérêt que présenterait ce texte, s'il était vraiment des dernières années du 1^{er} siècle avant notre ère, comme le nom de l'auteur auquel il est attribué pourrait le faire supposer. Or le *Lie sien tchouan* 列仙傳 n'est pas de Lieou Hiang, la chose paraît certaine. Ce n'en est pas moins un livre fort ancien ; mais M. F., qui, d'après le *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, en place la composition vers l'époque des Trois Royaumes ou des Tsin, le rajeunit, je crois, un peu trop : il me semble qu'on ne doit pas le faire descendre plus bas que le milieu du II^e siècle. Il est en effet cité à deux reprises dans le *Han chou yin yi* 漢書音義 de Ying Chao 應邵 (2), qui remplit les fonctions de préfet de T'ai-chan 泰山 en 189 (3). Il est vrai que ces deux passages ne se retrouvent pas dans les éditions modernes du *Lie sien tchouan*, mais ce n'est pas le seul cas où celles-ci donnent un texte tronqué ou mauvais : nombre de citations du *Lie sien tchouan* relevées chez les écrivains de l'époque des Six Dynasties, des T'ang et des Song, se présentent sous une forme fautive ou écourtée, ou même manquant tout à fait dans le texte actuel. Les accidents de ce genre sont très fréquents dans la littérature antérieure aux Souei ; la plupart des livres de cette époque ne nous sont parvenus que mutilés et tronqués ; certains ont été reconstitués postérieurement à l'aide de citations ou d'exemplaires incomplets ; dans quelques-uns même, les passages manquants ont été suppléés par des faux fabriqués de toutes pièces. Il n'y a donc pas à s'étonner de trouver le *Lie sien tchouan* incomplet. D'ailleurs d'autres citations anciennes se retrouvent dans le texte actuel, par exemple celle que fait le *Pao-p'o tseu* 抱朴子 de Ko Hong 葛洪, au début du I^{er} siècle. Cet auteur est précisément le premier qui, dans cet ouvrage et dans son *Chen sien tchouan* 神仙傳, attribue le *Lie sien tchouan* à Lieou Hiang. A cette époque, l'ouvrage paraît avoir joui d'une grande vogue : Kouo Yuan-tsou 郭元祖 écrivait un éloge en vers pour chacune des biographies d'immortels : Souen Tch'o 孫綽 composait une suite afin de le compléter, etc. (4).

La préface actuelle du *Lie sien tchouan* ne contient pas la phrase sur les soixante-quatorze immortels qui étaient cités dans les livres bouddhiques ; mais celle des éditions des Song la contenait. De fait celle que certaines éditions placent aujourd'hui en tête du *Lie sien tchouan* n'est qu'un fragment de l'ancienne préface. Celle-ci est perdue ; un passage assez long en a été conservé par le *T'ai-p'ing yu lan* 太平御覽, et c'est de lui qu'on s'est servi pour

(1) *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統記, k. 55, 46 b.

(2) *Ts'ien Han chou*, k. 25 上, 5 a ; k. 57, 下 6 b.

(3) GILES, *Biographical Dictionary*, n° 2498.

(4) Voir *Souei chou*, k. 55, 8 b 9 a.

combler (incomplètement toutefois) la lacune. Mais cette phrase paraît être fort ancienne : il y est fait allusion dès le *Tch'ou san tsang k'i tsi* 出三藏起集, publié par Che Seng-yeou 釋僧祐 vers 512 ou 515. « Lieou Hiang, » y est-il dit, « en examinant les livres, vit des livres bouddhiques. 劉向校書已見佛經 (1). D'où l'on sait que, dès avant l'empereur Tch'eng 成, la Loi avait pénétré (en Chine) » (2). Presque à la même époque, Lieou Siun 劉峻 (plus connu par son surnom, 字, Hiao-p'iao 孝標), dans son commentaire du *Che chouo sin yu* 世說新語 de Lieou Yi-k'ing 劉義慶, la cite en abrégé : « 劉子政列仙傳曰：歷觀百家之中以相檢驗得仙者百十四六人其七十四人已見佛經。 Le *Lie sien tchouan* de Lie Tseu-cheng (子政 est le surnom 字 de Lieou Hiang) dit : « J'ai regardé successivement dans tous les auteurs et je les ai comparés : les hommes qui ont atteint l'immortalité sont au nombre de cent quarante-six : soixante-quatorze d'entre eux se trouvent dans les livres bouddhiques. » Enfin le *Li tai san pao ki* 歷代三寶記 de Fei Tch'ang-fang 費長方 (597) en cite aussi quelques mots : « 5^e année hong-kiu (18 av. J.-C.) : le ta-fou Lieou Hiang compose le *Lie sien tchouan* où il dit : « (Parmi les « immortels », soixante-quatorze se trouvent dans les livres bouddhiques. 七十四人已見佛經 » (3). Il ne me paraît guère douteux que cette phrase n'ait fait partie du texte primitif. Ce serait ainsi, avec le mémorial de Siang Kiai, la plus ancienne mention connue du bouddhisme dans la littérature profane. Toutefois il ne faudrait pas lui accorder trop d'importance. D'après le *Fo tsou l'ong ki*, en effet, certaines éditions écrivaient 已在仙經, « se trouvaient dans les livres sacrés des immortels », c'est-à-dire dans les livres taoïques, au lieu de 已見佛經. Cette variante a pour elle au moins la vraisemblance ; mais, comme elle n'est signalée nulle part avant le XIII^e siècle, il est peut-être plus sûr de se ranger à l'opinion du *Fo tsou l'ong ki*, qui y voit une correction taoïste.

Le plus curieux des arguments qu'emploie Wang Meou pour prouver l'antiquité de l'introduction du bouddhisme en Chine, est celui qu'il emprunte à l'histoire de Tong-fang Cho 東方朔, le célèbre écrivain de l'époque de Wou-ti qui vécut à la fin du II^e et au début du I^{er} siècle avant notre ère. M. F. a raison de dire que la question mérite à plus d'un point de vue de retenir l'attention : si en effet la thèse qu'il soutient à la suite de Wang Meou est juste, il se serait trouvé des bonzes à Tch'ang-ngan à la fin du II^e siècle avant notre ère. Une pareille hypothèse, qui bouleverse toute notre chronologie du bouddhisme chinois, doit être examinée de près.

Mais avant de discuter cette théorie, il me paraît utile de relever une inexactitude géographique qui a échappé à M. F. Bien que le nom du lac K'ouen-ming 昆明池 ait été porté, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, par le lac de T'ien 滇 près de Yun-nan fou, celui dont il est question dans l'histoire qu'il étudie n'était pas situé au Yun-nan, mais au Chàn-si 陝西, à quelque distance au Sud-Ouest de Si-ngan fou : c'était un vaste lac artificiel couvrant une superficie de 14.000 hectares environ (4), creusé, dit-on, sur l'emplacement de

(1) D'après le *Fo tsou li tai l'ong tsai* 佛祖歷代統載, k. 5, 50 b, Lieou Hiang trouva au T'ien-lou ko 天祿閣 60 rouleaux de livres sanscrits 梵本六十餘卷. Je ne sais d'où est tiré ce chiffre précis ; mais la tradition des livres bouddhiques de T'ien-lou ko est certainement ancienne, puisqu'un catalogue du V^e siècle, le *Kieou lou* 舊錄, les mentionnait. (Sur ce catalogue, cf. H. MASPERO, *Le Songe et l'Ambassade de l'empereur Ming*, B. E. F. E.-O., 1910, p. 114). — Les quatre caractères 已見佛經 étant textuellement extraits de la préface du *Lie sien tchouan*, il est possible qu'il faille traduire : « Lieou Hiang, en examinant les livres, (vit que des noms d'immortels) se trouvaient dans les livres bouddhiques ». Quelle que soit la traduction adoptée, l'allusion n'en est pas moins patente.

(2) *Tch'ou san tsang k'i tsi*, k. 2, 4 a.

(3) *Che chouo sin yu*, k. 上之下, 16 b. (édit. du *Si yin han ts'ong chou* 惜陰軒叢書).

(4) Sa superficie varie de 520 à 526 k'ing 頃 suivant les textes. On lui attribue aussi 40 li de côté, ce qui ferait une surface un peu plus grande.

l'ancienne capitale du roi Wou 武王 des Tcheou (1). D'après une inscription mutilée trouvée à Teou-men tchen 斗門鎮, il atteignait au Nord le hameau de Fong-kao 豐鎬村, au Sud Che-kia 石匣, à l'Est la digue Yuan-mao 園柳坡, et à l'Ouest Teou-men 斗門 (2). Il a été comblé peu à peu par les dépôts des rivières qui l'alimentaient : mais il existait encore au VI^e siècle, car il est décrit par le *Chouei king tchou* ; et même plus tard, sous les Tang, en 626, K'ao-tsou-se rendit au lac K'ouen-ming pour assister à une joute navale ; T'ai-tsong (627-650) et Tchong-tsong (705-709) en firent le sujet de pièces de vers, après l'avoir visité. Au milieu du IX^e siècle, après la période *l'ai-ho* (827-855), les digues de pierre qui l'entouraient se rompirent et il se dessécha. Le *T'ai-p'ing houan yu ki* 太平寰宇記, à la fin du X^e siècle, le décrit dans sa notice de Tch'ang-ngan et raconte son histoire : mais, comme il arrive trop souvent aux écrivains chinois, l'auteur se contente de citer des textes anciens et ne nous apprend rien sur l'état du lac à cette époque. Il a presque entièrement disparu à l'heure actuelle, bien qu'un petit étang situé à l'est du hameau de Pai-kia 白家村 en porte encore le nom. L'empereur Wou avait fait faire cet énorme travail afin d'exercer ses troupes aux manœuvres navales pour l'expédition contre le royaume de Yue 越 (3), dans le Kouang-tong actuel ; et il lui avait donné ce nom pour rappeler la soumission des barbares K'ouen-ming du Yun-nan, qui avait été achevée cette année là.

Il est inutile d'insister sur cette erreur qui ne touche en rien la thèse de M. F. La voici en quelques mots : une anecdote relative au creusement du lac K'ouen-ming en 120 avant notre ère, fait intervenir les religieux d'Occident 西域道人 : il faut donc qu'à cette date il y ait eu des moines bouddhistes à Tch'ang-ngan. — Cette théorie me paraît beaucoup moins sûre que l'auteur ne le pense. Celui-ci ne discute pas la valeur historique des faits et ne pose la question des sources que pour l'écartier aussitôt. N'est-ce pas un peu téméraire ? La personnalité de Tong-fang Cho n'est pas faite pour donner grand crédit à une histoire mise sous son nom.

On sait que ce personnage est devenu, dans les légendes du taoïsme naissant, le héros d'une foule d'aventures merveilleuses. Dans son enfance, il disparut deux fois pour plusieurs mois, enlevé au pays des Immortels. Plus tard, devenu grand, sa science fut prodigieuse ; lorsque l'Empereur embarrassé par quelque affaire s'adressait à lui, ce n'était jamais en vain, car il savait toujours donner une réponse appropriée. Aucun des secrets du monde ne lui était inconnu. Il connaissait l'herbe *houai-mong* 懷夢草, qui fait revoir les morts en songe : « L'Empereur songeait à la beauté de la concubine Li 李夫人 (qui était morte), sans pouvoir se la rappeler. Alors Cho lui donna une tige (de l'herbe *houai-mong* 懷夢草) : l'Empereur la prit, et le soir effectivement il rêva de la concubine (4). » Il faisait des voyages extraordinaires chez les peuples les plus étranges. C'est lui qui conduisit l'empereur Wou au palais de Si-wang-mou 西王母 (5). En 101, il revint du pays de Tche-t'i 支提, « où les hommes sont hauts de 52 pieds, et où ils ont trois mains et trois pieds, avec trois doigts (à chaque main et à chaque pied) (6) ». Il était allé jusqu'au bout du monde, « au Pôle nord, jusqu'à la

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 25, 15 b.

(2) *Tch'ang-ngan hien tche* 長安縣志, k. 14, 4 a. Quelques fragments de l'ancienne digue sont, paraît-il, encore visibles aujourd'hui.

(3) *Ts'ien Han chou*, k. 24 下, 6 b (cf. *ibid.*, 5 a). Dans le *Tseu tche l'ong kien*, k. 19, 7 b, il s'agit aussi du lac creusé près de Tch'ang-ngan : et si l'on veut suppléer un nom de lieu que le texte ne donne pas (la phrase est simplement 乃作昆明池), ce n'est pas, comme fait M. F., un mot désignant le pays des K'ouen-ming qu'il faut ajouter, mais bien celui de Tch'ang-ngan : « on fit (à Tch'ang-ngan) le lac K'ouen-ming ».

(4) *Pie kouo long ming ki* 別國洞冥記, k. 5, 2 a.

(5) Voir *Han Wou-ti nei tchouan* 漢武帝內傳, qui est un récit détaillé de ce voyage légendaire.

(6) *Pie kouo long ming ki*, k. 2, 2 a.

Montagne qui produit le feu 種火山. Le soleil et la lune ne l'éclairent pas : il y a un dragon vert qui porte dans sa bouche une torche pour éclairer. Aux quatre extrémités de la montagne, il y a des jardins, des cours, des étangs, des parcs où poussent des herbes et des arbres merveilleux, etc... » (1). C'est à ces voyages sans doute qu'il devait la connaissance des merveilles les plus lointaines, en sorte qu'il put un jour répondre à l'Empereur, qui l'interrogeait, que « à l'est de Tch'ang-ngan, à 70.000 li du Fou-sang 扶桑, il y a le Mont qui vomit les nuages 吸雲山. Au sommet de ce mont est un puits ; un nuage sort de ce puits : si on règne par la vertu de la terre, ce nuage est jaune ; si par la vertu du feu, ce nuage est rouge ; si par la vertu de l'eau, ce nuage est noir ; si par la vertu du métal, ce nuage est blanc ; si par la vertu du bois, c'est un nuage vert. Le nuage qui sort de là correspond toujours à (l'élément par) la vertu (duquel la dynastie impériale règne) (2). » On lui attribua même la composition de petits ouvrages sur les prodiges situés aux extrémités du monde, le *Cheu yi king* 神異經, le *Hai nei che tcheou ki* 海內十洲記 (3).

Il n'est pas impossible d'établir approximativement l'époque où le Tong-fang Cho historique commença à se transformer en un personnage de légende. La biographie du *Che ki* ne renferme rien de suspect, mais elle est de quelques années à peine postérieure à la mort de Tong-fang Cho, puisque Tch'ou Chao-souen 褚少孫, qui la composa, écrivait vers la fin du 1^{er} siècle avant notre ère (4) ; de plus, elle est extrêmement brève. Une centaine d'années plus tard, Pan Kou, dans l'éloge par lequel il termine sa biographie dans le *Ts'ien Han chou*, déclare qu'on a attribué à ce personnage bien des paroles prodigieuses qui étaient apocryphes, et qu'il n'a recueilli que ce qu'il a jugé authentique : « (Le bruit de) ses actes se répandit parmi la populace, et les enfants et les petits pères en furent tous éblouis ; ensuite ceux qui aimaient ces choses attribuèrent à Cho des mots étranges et des paroles extraordinaires. C'est pourquoi j'ai noté (son histoire) en détail (故詳錄焉) ». Et Yen Che-kou dans son commentaire explique ainsi le dernier membre de phrase : « 所不記皆非其實也. Tout ce que (Pan Kou) n'a pas enregistré (sur Tong-fang Cho) est apocryphe (5). »

Ce passage est particulièrement important. En effet l'anecdote du creusement du lac de K'ouen-ming ne se trouve pas dans le *Ts'ien Han chou* : on est donc en droit de conclure, ou bien que Pan Kou n'a pas connu l'anecdote, ou bien qu'il l'a connue, mais qu'elle lui a semblé apocryphe. La première hypothèse me paraît la plus juste : à mon avis, ce n'est la qu'une légende qui s'est formée après la composition du *Ts'ien Han chou*. Mais à quelle époque et sous quelle forme s'est-elle constituée ? M. L. la traduit d'après le *P'ien tseu lei pien* 駢字類編, qui est un livre assez récent : or cet ouvrage prétend citer le *Ts'ien Han chou*, qui ne contient rien de pareil, ainsi que le fait remarquer justement le traducteur. Je n'ai pu reconnaître l'origine de cette erreur, qui paraît être de celles que se transmettent pieusement de génération en génération les encyclopédies chinoises ; elle est fort ancienne, car dès le X^e siècle le *T'ai-p'ing yu lan* 太平錐覽 la commet. Quant au *Ye k'o ts'oung chou*, il ne cite pas de titre à cet endroit précis, mais d'après le contexte, M. F. conjecture, avec raison, je crois, que la citation est extraite du *Han Wou kou che* 漢武故事. On pourrait, il est vrai, objecter à cette hypothèse que le *Han Wou kou che* actuel ne contient pas le

(1) *Ibid.*, k. 5, 2 a.

(2) *Ibid.*, k. 2, 1 b.

(3) Le *Che tcheou ki* lui est déjà attribué dans le *Choueï king tcheou*, k. 1, 20 b (éd. de Wang Sien-k'ien, Chang-hai, 1896).

(4) La biographie de Tong-fang Cho, ainsi que toute la fin du chapitre 126 de *Che ki*, n'est pas de Sseu-ma Ts'ien : c'est une addition due à Tch'ou Chao-souen. Sur ce personnage, voir CHAVANNES, *Les Mémoires Historiques de Sseu-ma Ts'ien*, t. I. Introduction, p. CCI et suiv.

(5) *Ts'ien Han chou*, k. 65, 10 a.

passage en question : il se borne à dire qu' « au parc Chang-lin 上林 on creusa le lac K'ouen-ming », sans donner aucun détail (1). Mais le livre a subi trop de modifications au cours des siècles pour que l'absence d'un passage qui lui est attribué par un auteur des Song ait une grande importance.

Il n'en resterait pas moins un doute sur l'ancienneté de cette tradition, si elle n'avait été conservée par un livre notablement plus ancien que ceux sur lesquels s'appuie M. F. : je veux parler du *San fou kou che* 三輔故事. Celui-ci est mentionné dans le *Souei chou* (2) comme un ouvrage en 2 *kiuan*, d'auteur inconnu, composé sous les Tsin (265-420); il paraît remonter au début même de cette dynastie, car (Fou) Tsin, dans son commentaire du *Ts'ien Han chou*, qui date des dernières années du III^e siècle, cite un livre intitulé *Si king kou che* 西京故事 (3), que les critiques chinois identifient généralement à cet ouvrage. En tous cas, il est cité dans le commentaire du *Ts'ien Han chou* de Yen Che-kou (4). C'est donc peut-être à la fin du III^e siècle et au plus tard au IV^e siècle qu'il faut placer la composition de cet ouvrage. Il est aujourd'hui perdu, sauf quelques passages qui ont été conservés par les écrivains du temps des T'ang et des Song.

Voici comment il racontait l'anecdote qui nous occupe : « Quand Wou-ti fit creuser le lac, on trouva de la terre noire 黑土. L'Empereur interrogea Tang-fang Cho qui répondit : « Les barbares d'Occident 西域胡人 en savent la raison. » Alors on interrogea les barbares qui répondirent : « C'est la cendre qui reste de l'incendie du kalpa 劫火堯之餘灰也 » (5).

On voit que c'est exactement la légende rapportée par le *P'ien tseu lei pien*. Mais presque à la même époque où elle était recueillie ainsi dans le *San fou kou che*, un écrivain du début des Tsin, Ts'ao P'i 曹毗, dans son *Tche kouai* 志怪 (6), la donnait sous une forme

(1) *Han Wou kou che*, 6 b (édit. du *Kou kin chou hai* 故今說海).

(2) *Souei chou*, k. 55, 10 a.

(3) *Ts'ien Han chou*, k. 7, 1 b. — Il est à remarquer que le même commentateur cite à plusieurs reprises le *San fou houang t'ou* 三輔皇圖 sous le titre de *Si king houang t'ou*; *si king* et *san fou* désignent l'un et l'autre la ville de Tch'ang-ngan.

(4) *Ts'ien Han chou*, k. 6, 7 b.

(5) *Yi wen lei tsiu* 藝文類聚, k. 6, 17 b; *San fou houang t'ou*, k. 4, 4 b (édit. du *Han Wei ts'ong chou* 漢魏叢書).

(6) Ce livre n'est pas mentionné dans les chapitres bibliographiques du *Souei chou*. D'après le *Tsin chou* (k. 92, 9 a), l'œuvre de Ts'ao P'i formait 15 chapitres qui subsistaient encore sous les T'ang; mais il n'énumère pas les titres des ouvrages. Le *Souei chou* connaît deux collections de ses œuvres littéraires, le *Tsin kouang-lou hiun Ts'ao P'i tsi* 晉光祿勳曹毗集 en dix chapitres (*Souei chou*, k. 55, 4 b), et le *Tsin Ts'ao P'i tsi* 晉曹毗集 en quatre chapitres (*Souei chou*, k. 55, 5 b). Le tout est perdu aujourd'hui; le plus long fragment qui ait subsisté est celui qui a été conservé dans le *Tsin chou* même, à la biographie de ce personnage; pour le reste c'est à peine s'il reste une ou deux phrases de quelques *fou* 賦 ou quelques *vers*, cités dans le *Yi wen lei tsiu*, le *Tch'ou hio ki* et le *T'ai-p'ing yu lan*. Le *Fa yuan tchou lin* contient quatre fragments d'un livre intitulé *Tche kouai*: mais c'est celui de Tsou T'ai tche 祖台之, personnage presque inconnu (le *Tsin chou*, k. 75, 7 b, donne une biographie d'une demi-ligne: cf. *Souei chou*, k. 55, 9 a), originaire de Fan-yang 范陽, qui parvint au rang de *che-tchong-kouang-lou ta-fou* 侍中光祿大夫, au début de l'empereur Ngan 安 (397-419), et qui avait écrit en outre des œuvres littéraires, dont la collection formait 20 chapitres entièrement perdus aujourd'hui. Enfin deux autres livres portant ce titre, l'un en quatre et l'autre en trois chapitres, étaient dûs à des personnages dont les noms personnels sont inconnus, mais dont les noms de famille étaient respectivement K'ong 孔 et Tche 嬭 (*Souei chou*, k. 55, 9 a). Aucun fragment de ces deux ouvrages ne paraît avoir subsisté.

légèrement différente. L'ouvrage est perdu aujourd'hui, mais le passage a été conservé dans le *Tch'ou hio ki* 初學記. « Quand (l'empereur) Wou des Han creusa le lac K'ouen-ming, jusqu'à une très grande profondeur on ne trouva que du charbon, et il n'y avait plus de terre. Aucun des courtisans n'ayant pu expliquer (ce prodige), on interrogea T'ang-fang Cho, qui répondit : « Votre sujet est stupide et ne sait pas cela. Il faut interroger les barbares « du pays d'Occident 西域胡人. » L'empereur considéra que si Cho ne le savait pas, il était inutile d'interroger d'autres personnes. Au temps de l'empereur Ming des Han postérieurs, quand des religieux étrangers (外國道人) arrivèrent à Lo-yang, quelques personnes se souvenant (des paroles) de Tong-fang Cho les interrogèrent sur le charbon de l'époque de Wou-ti afin de les éprouver. Les barbares répondirent : « D'après les sūtras, le ciel et la « terre périssent entièrement au bout d'un grand kalpa 大劫 : c'est là ce qu'on appelle « l'incendie du kalpa 劫燒. (Ce charbon) est le résidu de l'incendie du kalpa. » Alors on sut que les paroles de (Tong-fang) Cho avaient un sens » (1). C'est cette version de la légende qui a été utilisée par le *Kao seng tchouan* dans un passage que j'ai traduit ailleurs (2), et qui n'est que l'abrégé du *Tche kouai*. On voit qu'elle diffère de la version que le *P'ien tseu lei pien* attribue au *Han chou* sur un point très important : dans ce texte, les religieux d'Occident sont là, c'est sur-le-champ que Tong-fang Cho conseille de les interroger, et c'est l'empereur Wou lui-même qui leur pose la question. Au contraire, dans le *Tche kouai* et le *Kao seng tchouan*, les paroles de Tong-fang Cho sont données comme une sorte d'oracle prophétique par lequel il conseille d'interroger des gens qui n'arriveront pas avant deux cents ans. Sous cette forme, la légende ne peut s'être formée antérieurement à celle de l'introduction du bouddhisme sous l'empereur Ming, car elle en dépend essentiellement : comme celle-ci se constitua vers le milieu et la fin du 11^e siècle de notre ère, ce serait pendant le siècle suivant, à l'époque des Trois Royaumes, que serait née la légende du lac K'ouen-ming, telle que Ts'ao P'i, au début des Tsin, l'a recueillie.

Si cette version est nécessairement de date assez récente, ne pourrait-on pas supposer que l'autre, celle que donne M. F., est une forme ancienne, avant la contamination par la trop célèbre légende de l'empereur Ming ? Je ne le pense pas.

Le texte du *San fou kou che* traduit ci dessus nous a été en effet conservé, en dehors du *San fou houang t'ou* et du *Yi wen lei tsiu*, dans une géographie de l'empire chinois composée à la fin du X^e siècle, le *T'ai-p'ing houan yu ki*. Le texte des deux compilations est mot pour mot semblable, si ce n'est que ce dernier ouvrage ajoute la phrase suivante : « Quand vint le temps de l'empereur Ming, quelques personnes se souvinrent des paroles de (Tong-fang) Cho. » Voici du reste les deux textes :

Yi wen lei tsiu. 武帝初穿昆明池得黑土帝問東方朔朔曰西域胡人知乃問胡人胡人曰劫燒之餘灰也。

T'ai-p'ing houan yu ki, k. 25, 17 a (3). 初穿池得黑土帝問東方朔曰西域胡人知明帝時有億方朔言者乃問胡人曰劫燒之餘灰也。

Cette courte addition, on le voit, rend la version du *San fou kou che* absolument pareille à celle du *Tche kouai*. Je crois que la légende du lac K'ouen-ming, telle que la donnent le *Yi wen lei tsiu* et le *San fou houang t'ou*, dérive non pas d'une tradition populaire plus

(1) *Tch'ou hio ki*, k. 7, 12 a.

(2) *B. E. F. E.-O.*, X, 117. Le *Li tai san pao ki* (k. 2, 15 a, et k. 4, 29 a) raconte également cette anecdote d'après le *Kao seng tchouan*, mais il remplace l'expression 胡人 par celle de 梵人, les Brahmanes.

(3) *T'ai-p'ing yu lan* 太平御覽, k. 871, 2 a.

(4) La citation du *San fou kou che* commence une demi-ligne plus haut : « d'après le *San fou kou che*, le lac K'ouen-ming a 520 頃 de superficie. Quand on creusa... » Cette citation se retrouve dans le *Yu hai* 玉海, mais celui-ci écrit 552 au lieu de 520.

ancienne, mais d'une mutilation de la tradition complète, telle que la donne le *Tche kouai*. La fantaisie ou la paresse d'un compilateur, en écourtant le texte qu'il copiat, a suffi pour la créer; l'auteur inconnu que cite le *P'ien tseu lei pien* aurait interprété à sa façon le texte devenu obscur par trop de concision. La légende ainsi tronquée introduisit l'idée de l'intervention immédiate des « religieux d'Occident ».

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il n'en reste pas moins établi, d'une part, que les faits rapportés par Wang Meou n'ont probablement rien d'historique; de l'autre, que la légende, dès le temps le plus ancien où on peut la saisir, se présente sous une forme qui, loin de supposer la présence de moines bouddhistes à Tch'ang-ngan au temps de Wou-ti, l'exclut au contraire. Je ne puis, par suite, être de l'opinion de M. F., quand il juge que « nach allen bis jetzt vorliegenden Berichten, kann es kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass sehr bald, nachdem durch Tschang K'ien die Verbindung mit Turkistân hergestellt war, also im letzten Viertel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, auch schon die ersten buddhistischen Mönche in Nordwest-China eintrafen » (p. 504). A mon avis, il n'existe pas, à l'heure actuelle, de texte authentique connu, permettant de faire remonter l'introduction du bouddhisme en Chine plus haut que les premières années de l'ère chrétienne.

C'est une des preuves de notre ignorance profonde de l'histoire du bouddhisme chinois, que des opinions contradictoires puissent ainsi être soutenues sur les mêmes faits : les textes rares et obscurs laissent encore trop de place aux interprétations personnelles. Ce n'est que peu à peu, par des travaux de détail, minutieux et patients, que s'amasseront les notions sûres qui permettront un progrès réel de nos connaissances. Ces travaux sont malheureusement trop peu nombreux. Aussi faut-il savoir gré à M. F., même si on ne croit pas pouvoir adopter ses conclusions, de l'effort qu'il a fait pour élucider, à l'aide de textes dédaignés jusqu'à lui, certains points de l'histoire compliquée de l'introduction du bouddhisme en Chine.

H. MASPERO

Japon

J. DAUTREMER. — *L'Empire japonais et sa vie économique*. — Paris, Guilmo, 1910; in-8, 308 p., ill.

Cet ouvrage est une mine de renseignements précis, encore que sommaires, sur le Japon moderne. La partie économique y domine, ainsi que le fait prévoir le titre; et ce qui a trait aux productions du pays est tout particulièrement intéressant. M. D. a su utiliser son long séjour au Japon, et s'y est documenté sur place; on lira avec fruit tout ce qu'il a écrit sur les industries et les cultures locales. C'est là surtout la partie solide de son travail.

Par ailleurs, quelques statistiques auraient besoin d'être mises à jour. Ça et là on sent que l'auteur n'a pas revu le Japon depuis assez longtemps; en dépit des documents plus récents qu'il a connus, ses impressions datent, et il est trop bon observateur pour qu'elles ne se modifient pas sur plusieurs points, le jour où il sera à même de constater de ses propres yeux l'état actuel des choses dans ce pays qui n'a pas cessé de se transformer et de progresser à tous les points de vue. J'en citerai quelques exemples. Les tracasseries policières dont il parle (p. 45) remontent au régime des passeports qu'on devait en effet présenter à toute réquisition, régime aboli depuis 1899. Il semble bien que dans ce qu'il dit au sujet de l'instruction publique (p. 107), il suive plutôt des impressions d'autrefois que les chiffres mêmes qu'il donne : trente et quelques mille illettrés sur un contingent de plus de 500.000 hommes (p. 114), cela ne représente guère que 6 pour 100. Et des progrès ont été réalisés depuis l'époque à laquelle

cette génération fréquentait l'école. Il ne paraît donc pas qu'on soit si mal venu à vanter l'instruction japonaise. En ce qui concerne l'instruction supérieure, M. D. ne tient pas compte de la création des nouvelles universités officielles, encore à leurs débuts il est vrai, mais dont les cours se complètent d'année en année, ni des universités libres, Keiō-gijiku, Waseda, etc., qui doivent compter au total plus de 10.000 étudiants.

L'auteur a malheureusement laissé échapper un certain nombre de fautes d'impression et même quelques erreurs plus graves qui déparent son ouvrage. J'en signalerai quelques-unes :

P. 1 et 58. C'est en 1855 et non en 1852 que les Américains arrivèrent pour la première fois au Japon. — P. 9. Lire Tateshina yama au lieu de Tateshi yama. — P. 12. Le Tenryūgawa à sa source (lac de Suwa) et non son embouchure dans la province de Shinano. — P. 15. Ce n'est pas le Tonegawa qui est le fleuve le plus long du Japon ; c'est l'Ishikarigawa dans le Hokkaidō, et immédiatement après lui vient le Shinanogawa dans le Honshū. Le Tonegawa ne vient qu'en troisième lieu. — P. 18. Le nom de Jimmu ne fut pas porté par le fondateur de l'empire et de la dynastie ; il lui fut donné seulement à la fin du VIII^e siècle, lorsque Ōmi Mifune 淡海三船 fut chargé par ordre impérial de choisir les noms posthumes des empereurs précédents. — P. 19. L'empereur actuel est bien le descendant direct de Jimmu : les empereurs enfants, parvenus à l'âge d'homme, ont eu des enfants ; et d'ailleurs il n'y eut jamais d'adoption proprement dite dans la famille impériale, à moins que l'auteur ne veuille entendre par ce mot, le choix d'un des princes de sang impérial comme héritier du trône. — Id. Les Fujiwara et les Taira ont fourni des généraux, mais ils n'ont jamais été shōgun, au sens politique que ce mot a pris à partir de 1192, date à laquelle Minamoto no Yoritomo, après l'écrasement définitif des Taira, se fit donner ce titre ; le XIII^e siècle ne marque donc pas la fin de l'état de choses décrit dans les lignes précédentes. — P. 25. La Chambre des représentants par opposition à la Chambre Haute, se nomme Shūgiin 衆議院 ; Kokkwaigiin ne peut signifier que le Parlement dans son ensemble. — P. 25. Le cens électoral a été abaissé à 10 *yen* en 1900. — P. 50. C'est en 552 et non en 565 que le bouddhisme arriva au Japon, avec les sūtras et la statue du Buddha envoyés par le roi de Kudara. — Id. Il n'est pas exact que toutes les sectes bouddhistes aient leur temple principal à Kyōto. Le centre des sectes anciennes Hossō, Kegon et Ritsu est resté à Nara ; celui de la secte Yūzū-nembutsu est à Sumiyoshi (Settsu) ; celui de la secte de Nichiren est à Ikegami près de Tōkyō ; pour les sectes secondaires la diversité d'emplacement est encore plus marquée. — P. 51. Les temples dont il s'agit sont situés sur les pentes du Higashi-yama, et non sur le Hiei-zan ; c'est l'Enryaku-ji qui est sur ce dernier. — Id. Je ne vois pas ce que l'auteur entend par « les îles » dans lesquelles auraient vécu les étrangers. — P. 55. Le Saïnin-dō n'est pas au Nord du Japon, mais au centre ; il a formé les départements de Hyōgo (Kōbe), Shimane et Tottori, et une partie du gouvernement de Kyōto. — P. 57. Hideyoshi n'a jamais pris Edo. Tokugawa Iyeyasu s'y établit lorsqu'il eut reçu en fief le Kwantō, après la ruine des Hōjō d'Odawara, c'est-à-dire dès 1590, et non en 1605. — P. 56 et 85. Les territoires dépendant des villes de Tōkyō, Kyōto et Ōsaka sont des « gouvernements », *fu* 府, et non des « cités », *shi* 市 ; ce dernier terme ne s'applique qu'aux villes proprement dites, et désigne administrativement toute ville au-dessus de 50.000 habitants. — P. 57. Les temples de Shiba renferment les tombes de six shōgun et non de deux. — P. 58. C'est en 794, et non 784, que l'empereur Kwammu s'installa à Kyōto. Cf. p. 96. En 784, la capitale était Nagaoka. — P. 40. Nagoya est à 100 lieues environ de Tōkyō, et non à 194. Au reste il a été dit, p. 58, que Kyōto n'était qu'à 152 lieues de cette dernière ville : Nagoya en est évidemment moins éloigné. — P. 42. Sendai n'est pas précisément contigu aux villages de Shiogama et de Matsushima, qui doit son renom aux nombreux îlots encombrant sa baie : il faut par des lignes de chemin de fer différentes, respectivement une demi-heure et près d'une heure pour se rendre de Sendai à ces endroits. — P. 45. C'est la province de Hitachi seulement, et non la ville de Mito, qui est sur l'Océan. — Id. Depuis 1882 ce n'est plus Tochigi, mais Utsunomiya, qui est le chef-lieu du *ken* de ce nom. — P. 47. A partir de 1640, et même de 1658, les Hollandais furent les seuls Européens admis à trafiquer à Nagasaki ; mais ils y étaient établis bien antérieurement. — Id. Lire Shimizu au lieu de Kiomidzu, et Itozaki au lieu de Shizasaki.

— P. 48. Le port de Moji-Shimonoseki est beaucoup plus important actuellement que celui de Nagasaki, comme le montrent bien d'ailleurs les tableaux des pp. 214 et 215; aussi plusieurs consulats y sont-ils déjà installés. — Id. Lire Misumi au lieu de Miike. — P. 55. Il est reconnu aujourd'hui que le martyr des chrétiens au Pappenberg, Takaboko en japonais, est une légende. — P. 55. Il faut environ 50 heures, et non 12, pour aller de Nagasaki à Kōbe. — P. 92. L'« antique tramway trainé par un cheval » est depuis longtemps remplacé par la Compagnie d'Odawara mentionnée p. 255. — P. 94. C'est le château de Kumamoto et non celui de Nagoya qui a été construit par Katō Kiyomasa. Celui-ci ne fit que contribuer, au même titre que plusieurs autres seigneurs, à la construction de ce château (1610), destiné à Tokugawa Yoshinao, fils de Iyeyasu; il fut spécialement chargé, sur sa demande, de la construction du donjon et c'est à lui que sont dus les deux dauphins d'or qui le couronnent. — P. 96. Au xvii^e siècle, Edo n'était qu'une fort petite ville; c'est à partir du xviii^e siècle seulement que la puissance des Tokugawa fit de Edo la véritable capitale de l'empire. — Id. Avant la fondation de Kyōto, plusieurs empereurs s'étaient succédés à Nara (719-784). — P. 98. Ni le grand état-major, ni l'empereur ne se sont installés à Hiroshima pendant la dernière guerre. — P. 100. Le *yen* vaut exactement 2 fr. 58; monnaie d'or, il ne subit pas de variations aussi considérables que le dit l'auteur. Il n'existe plus depuis longtemps, ni pièces d'un *yen* en argent, ni billets de 20, 50 et 1000 *yen*, ni coupures de 20 et de 50 *sen*. — P. 109. Il y aurait lieu de mentionner au moins les admirables musées de Kyōto et de Nara, dont la visite est absolument indispensable à quiconque veut connaître l'art japonais et chinois. — Id. Il y a à Tōkyō, non pas plus de cent, mais plusieurs centaines de journaux et périodiques divers. Tous les journaux emploient, et ne peuvent pas ne pas employer, beaucoup de *kana*; mais aucun ne contient d'articles uniquement en *kana*. — P. 125. Maizuru est sur la mer du Japon et non sur la mer Intérieure. — P. 127. Lire *uruchi* et non *urushi* qui signifie « laque ». — P. 151. Lire *haze* au lieu de *hagi*. — P. 161. Il n'existe pas au Japon de livre historique ni d'aucune autre sorte publié avant notre ère; le *Kojiki*, le plus ancien de tous, date de 712 ap. J.-C. — P. 165. Hideyoshi ne fut jamais shōgun; à l'époque dont il est question il était kwampaku. — P. 205. Au lieu de Hanoi, il faut probablement lire Hawaï. Il serait indispensable d'expliquer les différences fantastiques qui existent entre les chiffres du tableau de cette page et ceux, sauf un, qui sont donnés au § III de la page précédente. — P. 204. Il me paraît plus que douteux que « les grandes compagnies de navigation évitent de se servir du charbon japonais ». Je ne vois pas à beaucoup près au Japon de dépôts de charbon étranger capables de suffire au ravitaillement de toutes celles qui y touchent ou y ont une tête de ligne; je ne vois pas non plus où passeraient les quelque 15 à 14 millions de francs de charbon exportés à Hong-kong, sinon dans les soutes de leurs bateaux. — P. 205. La concurrence annamite ne se fait sentir que pour les nattes de qualité ordinaire; on n'a pas réussi encore à cultiver ici le jonc souple et long employé à la fabrication des nattes fines de Bizen. — P. 210. La valeur du riz indochinois importé au Japon n'est pas aussi considérable que le dit l'auteur, 15 à 15 millions de *yen*, soit 55 à 59 millions de francs. D'après M. Brenier, Inspecteur-conseil des Services commerciaux de l'Indochine, le total de l'exportation indochinoise au Japon, comprenant, outre le riz, du coton en petite quantité et quelques autres articles encore moins importants, a été de 10.854.000 francs en 1907 et de 15.881.000 francs en 1908; l'année 1909 a vu une nouvelle diminution, dont je ne connais pas le chiffre exact (1). — P. 222. Il est exagéré de dire que le Japon « n'a pas songé à développer... son réseau de routes », car (p. 225) « le système actuel des routes et leur répartition dans l'Empire n'est pas mal établi ». Ce ne sont pas nos belles routes de France, mais c'est cependant autre chose que « des sentiers, tantôt larges, tantôt étroits ». Rares sont, s'il y en a sur des « routes », les endroits où deux voitures ne pourraient se croiser. — P. 227. En fait, les Européens utilisent beaucoup les

(1) *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 85, mars-avril 1910, p. 266.

sleeping-cars. — Id. La statistique est particulièrement en retard en ce qui concerne les chemins de fer. Leur longueur doit atteindre actuellement une dizaine de mille kilomètres. Les machines sont au nombre de plus de 2000 : on compte environ 5.400 wagons de voyageurs, et 55.000 de marchandises. — P. 251. Lire Maibara au lieu de Komehara. — P. 254. Les tarifs japonais sont au contraire inférieurs aux nôtres, ce qui est assez naturel : le plus élevé, en 3^e classe, 1 *sen* 65 centièmes, représente un peu plus de 4 centimes par mille, c'est-à-dire pour 1650 mètres ; le tarif français correspondant ferait payer plus du double pour la même distance. — P. 291. C'est pour une durée de 25 ans seulement et non de 99, que la Chine a cédé Port-Arthur et la région avoisinante aux Russes (27 mars 1898) ; mais le traité prévoit la possibilité d'une prorogation après entente mutuelle. — Id. Port-Arthur (Ryōjun-kō) est ouvert au commerce depuis l'année dernière. — P. 504. Le *jō* vaut 10 *shaku*, par conséquent 5^m 05 et non 5^m 50.

N. PERI

Charles LEROUX. — *La musique classique japonaise*. (Bulletin de la Société franco-japonaise de Paris, XIX-XX, juin-septembre 1910).

La plupart des auteurs qui ont écrit sur ce sujet ont surtout étudié le genre de musique dite populaire ou commune, *zokugaku* 俗樂, la plus riche et la plus intéressante du reste. On s'est beaucoup moins occupé jusqu'à présent de la « musique distinguée », *gagaku* 雅樂. C'est de celle-ci que nous parle M. L., et il nous donne à ce sujet le résumé des observations qu'il a été à même de faire pendant son séjour au Japon. Il traite d'abord des gammes, puis de quelques instruments, et dans un fascicule séparé donne la reproduction du texte musical de deux morceaux, leur transcription en notation européenne et enfin la reproduction de l'appareil en usage pour déterminer les notes des différentes gammes. Disons de suite que, en ce qui concerne la description des instruments, le travail de M. L. est moins riche que l'ouvrage déjà ancien de M. PIGOTT, *The music and musical instruments of Japan* (1). M. L. est bon musicien et on était en droit d'attendre de lui une étude plus poussée des gammes et des tonalités. Il est regrettable qu'il ne se soit pas astreint à un exposé plus didactique ; beaucoup de ses indications paraissent devoir être difficilement saisies, sans une connaissance bien nette de quelques principes fondamentaux. Par exemple, il eût été utile d'insister sur le fait que ces gammes sont en réalité pentatoniques ; il n'y a que cinq dénominations, cinq degrés réels par conséquent ; *hen* 變 et *ei* 嬰 sont de véritables accidents, produits en vertu de règles spéciales (2). Il est inexact de représenter ces degrés comme offrant la succession do, ré, mi, sol, la ; si l'on prend le do comme tonique ou fondamentale, *kyū* 宮, la gamme sera do, ré, fa, sol, la (-sib), do, dans laquelle le 7^e degré est variable, la (-sib) ; c'est là la gamme du *Senzai* cité par M. L., du *Tamai* de Sumiyoshi, et du chant national, le *Kimi ga yo* ; dans les morceaux de ce genre, on ne trouve jamais la marche de demi-ton. Les dénominations *ichikotsu*, *dankin*, etc. (p. 59), indiquent plutôt des hauteurs pratiques réelles, jouant ainsi le rôle dévolu chez nous à la place des notes sur la portée, tandis que la série 宮, 商, 角, 徵, 羽, aurait à peu près le sens de fonctions tonales. Dans l'expression *jumpachi gyakuroku*, « huit en sens direct, six en sens rétrograde », les chiffres indiquent le nombre de

(1) 1 vol. in-4, illustré ; Londres, Batsford, 1895.

(2) Voir p. 41 le signe 變 affectant les deux degrés fondamentaux 徵 et 宮, et p. 42 嬰 affectant 商 et 羽. Si l'un de ces « accidents » est normal en marche mélodique ascendante, un peu comme l'élévation de la sensible dans notre gamme mineure, l'autre n'apparaît qu'excessivement rarement, et ne peut à aucun titre être considéré comme un « degré » régulier de la gamme.

demi-tons à compter pour former les intervalles que nous appelons respectivement quinte ascendante et quarte descendante.

L'article est par ailleurs gâté par de nombreuses fautes d'impression et quelques erreurs plus graves. P. 45. Au lieu de *shaku*, lire *hyaku*. — P. 55. Il n'est pas exact de traduire *kami-asobi* par « pour amuser les dieux » : le mot *asobi* signifiait autrefois précisément exécution musicale ; les auteurs du x^e siècle l'emploient encore dans ce sens. Le *kagura*, comme plus bas le *saibara*, n'est ni une pièce, ni un chant, comme il est dit dans le courant de l'article, mais un genre, comme il est dit dans le titre. — Même page. Il est difficile d'affirmer que, telle que nous la connaissons, cette musique soit originaire du Japon ; toute sa théorie, ses termes et plusieurs au moins de ses instruments, viennent manifestement de la Chine. — Même page. Au lieu de *Eureki*, lire *Enryaku*. Il n'y a pas d'ère Heian ; Heian est le nom officiel que porta d'abord Kÿôto, et *Heian-jidai* signifie « l'époque de Heian », c'est-à-dire la première période, strictement parlant à peu près le premier siècle qui suivit l'érection de la nouvelle capitale ; ce n'est que dans un sens plus large, embrassant aussi la période dite Fujiwara, et assez employé d'ailleurs, que l'on peut y faire rentrer le règne de l'empereur Ichijô. — P. 56. *Rôei* n'est pas le titre d'un morceau, mais le nom d'un genre de poésies chinoises chantées. — Même page. La composition du *Manzai-raku* par l'empereur Yômei est moins qu'une légende ; ce morceau est catalogué par les Japonais sous le titre de musique des Souei 隋, dynastie chinoise, et attribué par eux à l'empereur Yang 煬. — Même page. Au lieu de « la première danseuse », lire « le premier danseur ». Au palais impérial, la musique et les danses sont exécutées uniquement par des hommes ; aucune femme n'y prend part. — P. 57. En fait d'instruments japonais, le seul enseignement donné à l'École de musique de Tôkyô et celui du *koto*.

A cet article est joint un fascicule spécial contenant une luxueuse reproduction du texte musical du *Senzai* et du *Mushiroda*, avec traduction en notation européenne et un complément à l'article lui-même. Celui-ci n'est pas non plus exempt d'imperfections. P. 2. Si peut-être il est permis, faute de mieux, de traduire le *banzai* moderne par « Vive le Japon ! », il ne saurait en être de même de l'antique *senzai*. — Même page. Il n'y a vraiment aucun intérêt à citer aujourd'hui le dictionnaire Pagès. — P. 3. Les caractères de *kana* donnés en note, *ヲイガン*, ne peuvent se lire que *oigan* ; *wagon* s'écrit *ワゴン*. — Même page et suivante. Je ne connais pas la traduction anglaise de l'ouvrage publié sous la direction du comte Ôkuma. *Kaikoku go-jû nen shi* (1) ; mais le passage qui en est cité d'après elle ne me paraît pas très heureusement rendu. Je n'ai pu retrouver dans le texte la phrase : « Par là, on verra que toute différence entre la musique chinoise et la musique japonaise avait disparu, en tant qu'il s'agit de la modulation. » Tout le paragraphe suivant est extrait très librement de ce qui a rapport à la période antérieure à Nara (t. II, p. 299 de l'ouvrage original), et non de ce qui concerne la période Heian, postérieure de plus d'un siècle. — P. 4. Le *saibara* consistait d'après le texte original, en *kakyoku* 歌曲, chants et danses ; on ne peut vraiment y voir ni « operatic performance », ni « représentation d'opéra ».

En ce qui concerne la transcription en notes européennes du *Senzai*, les petites notes altérées, sol dièse, ré dièse, ne représentent que des coups de gosier et non des notes véritables ; à la 5^e ligne, le premier *do* que porte la syllabe *se*, semble ajouté librement par les chanteurs comme note d'appui de la note réelle *ré* qui suit ; le texte japonais ne le donne pas. Par contre il indique pour la syllabe *i* de la 7^e ligne, un *ô* (*shiki*) 黃 (鐘), soit un *la*, qui a été omis dans la transcription. Ce morceau est bien écrit dans la gamme que j'ai indiquée plus haut élevée d'un ton : *ré*, *mi*, *sol*, *la*, *si* (-*do*), *ré*, avec terminaison sur la quinte. La gamme du *saibara*, ancêtre probable de l'*inaka-bushi* 田舎節 actuel, est différente de celle du *yagaku* 雅樂 proprement dit. Dans la transcription du *Mushiroda*, les croches *do* dièse et *fa* dièse représentent un simple trémolo et ne doivent pas être interprétées comme

(1) Cf. B. E. F. E.-O., VIII (1908), 575.

des notes réelles de la gamme. En somme M. I. s'est sans doute fié trop aveuglément aux indications empiriques de quelques musiciens traditionnels frottés de notions musicales européennes : cela l'a empêché de discerner la véritable constitution de ces gammes, pentatoniques avec 5^e degré variable.

N. PERI

KONDŌ Iwao 近藤 磐雄. — *Kaga Shōun kō* 加賀松雲公 (Le prince Shōun de Kaga). — Tōkyō, sans indication d'éditeur, 1909; 3 vol. in-8, illustrés : I, 4-6-17-34-697 p.; II, 16-804-2 p.; III, 11-630-16-68-18-19 p.

Après Toshiie 利家 (1538-1599), le général de Nobunaga et de Hideyoshi, le premier artisan de la gloire et de la fortune de la famille Maeda 前田, le plus célèbre de ses membres est Tsunanori 綱紀 (1645-1724), Shōun-in 松雲院 de son nom religieux. M. le Marquis Maeda Toshitame 前田利爲, chef actuel de la famille des anciens daimyō de Kanazawa, a eu l'heureuse idée de faire écrire sa vie par M. KONDŌ. Les trois forts volumes que celui-ci nous a donnés constituent une œuvre remarquable surtout pour l'abondance et la variété de sa documentation. Le premier ne contient que le simple récit de la vie de Tsunanori; les deux autres étudient en grand détail les diverses manifestations de son activité. Ce grand seigneur, le plus riche du Japon et dont les domaines s'étendaient sur trois provinces, fut en effet un esprit très distingué, artiste et fin lettré. C'est à lui surtout qu'est due la belle bibliothèque des seigneurs de Kanazawa. Il n'épargna ni efforts ni argent pour la constituer; ses émissaires allaient partout, recherchant et faisant copier les livres rares; et nombre de ceux qu'il réunit portent des annotations de sa main. Il fut en relations avec les plus grands littérateurs de l'époque, notamment les Hayashi et Arai Hakuseki, et avec le seigneur de Mito, Tokugawa Mitsukuni 德川 光圀, qui de son côté instituait les grandes recherches historiques dont devait sortir ce monument, le *Dai Nihon shi* 大日本史. Il fut peintre à ses heures; et on trouve dans le présent ouvrage la reproduction d'un faucon dont l'exécution dénote un réel talent. D'autre part les règlements des *Hinin-goya* 非人小屋 qu'il fit construire paraissent d'une douceur particulière, et semblent en avoir fait sous plusieurs rapports une œuvre de bienfaisance, un refuge pour les pauvres et les sans-abri qui y trouvaient le vivre et le couvert en échange d'un travail modique, des soins dans leurs maladies et même une aide pour retrouver des moyens d'existence indépendants. A quelques-uns d'entre eux il attribua des terres encore incultes; plusieurs villages furent ainsi fondés, où s'élevèrent plus tard de petits temples à sa mémoire.

Sans doute l'œuvre, telle qu'elle a été conçue, devait être surtout un éloge et appuyer davantage sur le beau côté des choses. Elle paraît pourtant très consciencieuse; il n'est sans doute pas une assertion qui ne soit appuyée de documents précis, lettres, ordonnances, papiers de famille, chroniques ou ouvrages divers contemporains. Tout cela constitue un ensemble très précieux pour l'historien et fournit une documentation abondante tant sur la vie d'une grande famille au XVII^e siècle, que sur l'administration seigneuriale, et même sur le mouvement artistique et littéraire de cette époque qui fut la plus brillante du shōgunat des Tokugawa.

L'ouvrage est édité avec soin et copieusement illustré, surtout de reproductions de documents provenant pour la plupart des archives de la famille Maeda. Il possède, outre une table des matières très détaillée, un bon index, et une bibliographie considérable, choses particulièrement appréciables. En résumé, il fait grand honneur à M. KONDŌ et à M. le Marquis Maeda qui a fait tous les frais de l'édition. Il a été, je crois, libéralement distribué, mais ne se trouve malheureusement pas dans le commerce.

N. PERI

FUJII Otoo 藤井乙男. — *Gengo dai-jiten* 諺語大辭典 (Grand dictionnaire de proverbes et locutions). — Tōkyō, Yūhōdō 有朋堂, 1910; 1 vol., in-8, 8-1-8-9-1159-13-254 p.

La parémiologie japonaise n'en est pas à ses débuts. On trouvera dans la préface de ce dictionnaire une liste précieuse, encore qu'elle ne prétende pas à être complète, des principaux ouvrages japonais consacrés à ce sujet. Il conviendrait d'y ajouter quelques œuvres dont M. F. fait grand usage et qu'il cite d'ailleurs au cours de son travail, telles que le *Wakun no shiori* 倭訓栞, bien connu du reste, d'autres qui le sont moins, le *Koji-keirin* 故事瓊林, le *Ko-yōgen* 古謠諺, le *Honchō zokudan shōgo* 本朝俗談正誤, etc. La période actuelle, Meiji, a vu paraître un certain nombre d'ouvrages du même genre, parmi lesquels le *Rigen jiten* 俚諺辭典, « Dictionnaire des proverbes » (1), de M. KUMASHIRO Hikotarō 熊代彦太郎, de petit volume et de maniement commode, doit être mis hors de pair. Parmi les travaux européens, M. F. cite le remarquable travail de M. EHMANN, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten* (2); à côté de celui-ci, il faut mentionner les études de MM. CEsSELIN et DEFFRENNES parues dans les *Mélanges japonais* (3).

M. F. est un jeune professeur de l'université de Kyōto. L'ouvrage qu'il nous donne est le fruit de plusieurs années d'un travail consciencieux et soutenu. C'est, à ma connaissance, la collection la plus complète de proverbes et locutions en langue japonaise qui existe. L'auteur ne s'est pas borné aux dictons banals en quelque sorte et en usage dans tout le Japon; il a recueilli, autant que cela lui a été possible, ceux qui sont particuliers à certaines régions, voire à certaines classes de la population, et on trouve dans son Dictionnaire jusqu'à quelques locutions d'argot, en petit nombre d'ailleurs.

Dans le corps même de l'ouvrage ainsi que dans le petit supplément qui le suit, les expressions sont rangées d'après l'ordre des *gojū-on*. Un appendice possédant un index spécial les classe d'après les sujets auxquels elles se rapportent, sous des titres très variés et dont la multiplicité même facilite les recherches. Les expressions sont généralement suivies d'une courte explication qui en éclaircit le sens; l'auteur y ajoute même souvent quelques passages d'anciens ouvrages japonais ou chinois d'où elles sont issues ou qui en montrent l'emploi. Ces citations, fort intéressantes du reste et témoignant d'une grande érudition, sont peut-être parfois un peu longues. Je ne songerais pas à le regretter si d'autre part l'auteur, pour ne pas trop allonger son ouvrage, n'avait renoncé à donner aucune explication des proverbes et locutions qui lui ont paru suffisamment clairs par eux-mêmes. En pareille matière, il vaut évidemment mieux pêcher par excès que par défaut, et il me semble qu'il y a véritablement défaut en quelques cas.

Par contre on relèvera quelque excès dans les expressions mentionnées. *Jikan wa kane*, par exemple, ou *Rōma ichi-nichi ni shite narazu*, simples traductions de « Time is money » et de « Rome ne s'est pas faite en un jour », sont vraiment d'introduction trop récente et d'usage trop restreint pour pouvoir être considérés comme des proverbes japonais. Mais d'autre part des expressions comme *hisashi-gami*, *yaji-uma*, *furuu* dans le sens d'être élégant, etc., méritaient peut-être une mention.

(1) 1 vol., Tōkyō, Kinkōdō, 金港堂; 1^{re} édition, en 1906, plusieurs fois réédité depuis.

(2) *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, vol. VI.

(3) *Dictons populaires en usage parmi les paysans japonais*, par G. CEsSELIN (1907-1908); et *Proverbes, dictons et locutions figurées de la langue japonaise*, par J. DEFFRENNES (1904-1910): cette importante série est encore loin d'être terminée.

A la suite de MM. EHMANN, GESSELIN et DEFFRENNES, M. F. a voulu citer quelques proverbes étrangers et les rapprocher de proverbes japonais de même sens. Soit que la signification exacte de ce genre de locutions soit particulièrement difficile à saisir, soit que l'ouvrage auquel M. F. a eu recours pour les proverbes étrangers, ouvrage que je ne connais pas, ne méritât pas sa confiance, le résultat trop souvent n'est pas en proportion du travail qu'il s'est imposé. D'abord toutes ces locutions sont données en anglais, ce qui ne laisse pas d'en défigurer un bon nombre. Sans doute c'est dans le but d'en faciliter l'accès à ses compatriotes que M. F. a adopté ce système ; mais alors, tant qu'à traduire, il eût été plus simple de traduire en japonais. Ensuite les rapprochements possibles entre les dictons japonais et ceux des autres pays sont en nombre énorme ; on n'en trouve somme toute qu'assez peu dans ce dictionnaire ; il est à ce point de vue notablement moins riche que les travaux étrangers dont j'ai parlé plus haut. Il en est beaucoup qui s'imposent en quelque sorte d'eux-mêmes. et que l'auteur a négligés ; quelques-uns de ceux qu'il indique me paraissent douteux. Il en est d'erronés ; ainsi « pierre qui roule n'amasse pas mousse » est donné comme équivalent de *nagaruru mizu wa kusarazu*, « eau courante ne se corrompt pas ». Bref, c'est évidemment là la partie faible de ce dictionnaire ; en dépit de l'effort qu'elle représente, elle demanderait une sérieuse révision pour être à la hauteur des autres, les plus importantes à la vérité et qui dans l'ensemble sont excellentes et d'un haut intérêt.

N. PERI

Notes bibliographiques

— M. F.-G. FARAUT, qui fut jadis, comme membre des missions Delaporte et Harnand, l'un des pionniers de l'archéologie khmère, vient de publier un ouvrage considérable, intitulé *Astronomie cambodgienne* (Saigon, F.-H. Schneider, 1910 ; in-4°, 283 p.). Nous espérons pouvoir publier prochainement l'étude approfondie que mérite ce livre, qui, pour la première fois, nous donne une exposition rationnelle des méthodes actuellement employées au Cambodge pour déterminer les éléments du calendrier. S'il y a lieu de faire toutes réserves sur la partie historique et sur certaines des conclusions de cet ouvrage, on ne peut en revanche qu'admirer l'ingéniosité et la sûreté avec lesquelles M. Faraut a su restituer leur signification réelle aux formules frustes et vides qui lui étaient fournies par les *horas* de Phnom-penh. La grosse question pour les archéologues est de savoir si ces méthodes de calcul, dont l'exactitude n'est du reste pas contestable, sont celles qui étaient employées à l'époque brillante de l'épigraphie cambodgienne, et si par suite elles sont applicables à la détermination des dates des anciennes inscriptions. M. Faraut n'hésite pas à l'affirmer, et a cherché à faire la preuve *a posteriori* de cette thèse hardie, à l'appui de laquelle son grand livre ne donne aucune raison théorique, dans deux articles du *Bulletin de la Société des Etudes Indo-chinoises de Saigon* (1909, n° 57, p. 29-90, et n° 58, p. 45-158) consacrés à la *Vérification des dates des inscriptions des monuments khmers*. Il doit poursuivre prochainement ce travail sur les inscriptions siamoises de la Mission Pavie. Sans entrer dans le fond du débat, nous pouvons dire que les résultats de cette enquête, qui ne tendraient à rien moins qu'à ruiner toutes les conclusions tirées de la paléographie, de l'archéologie et de l'histoire, sont trop incertains et trop contradictoires pour ne pas inspirer des doutes sur la légitimité du postulat qui est à leur base.

— Nous avons parlé déjà ⁽¹⁾ de la reproduction, faite en Chine par des érudits chinois, des principaux documents rapportés de l'Asie centrale par la mission Pelliot, sous le titre de *Touen-houang che che yi chou 焯煌石室遺書*. M. Chavannes, dans la séance du 10 juin 1910 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a présenté l'ouvrage dans ces termes :

(1) B. E. F. E.-O., IX (1909), 829, et *supra*, 270.

« L'ouvrage chinois que j'ai l'honneur de présenter à l'Académie constitue le plus bel hommage qui pût être rendu aux admirables découvertes de M. Pelliot. Lorsque, au retour de sa mission dans l'Asie centrale, M. Pelliot passa par Péking, des savants chinois, émerveillés de la valeur des livres et des estampages qu'il avait rapportés de Touen-houang, lui demandèrent l'autorisation de photographier les principaux de ces documents : M. Pelliot y consentit ; les photographies qui furent alors exécutées à Péking permirent un travail de déchiffrement dont le présent volume contient les résultats. Nous trouvons donc ici transcrits et commentés ces textes dont les originaux constituent un des joyaux de la Bibliothèque Nationale ; nous pouvons maintenant les lire et nous sommes à même d'en constater la singulière importance ; en effet, nous n'avons pas affaire seulement à des curiosités bibliographiques auxquelles leur âge et leur rareté confèrent un prix inestimable ; nous sommes en outre en possession de toute une série de renseignements nouveaux qui enrichissent l'histoire d'une manière inattendue. Les éditeurs chinois n'ont pas manqué de signaler tout ce que leur littérature acquerrait du fait de ces trouvailles ; nous ne pouvons que nous associer à leur enthousiasme, en étant heureux que ce soit une glorieuse entreprise de la science française qui l'ait provoqué ».
(*Comptes rendus*, juin 1910, p. 245-246).

— Les livraisons 1 et 2 du *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine* pour l'année 1910 contiennent, outre les procès-verbaux des séances tenues du 22 avril 1909 au 25 juin 1910, quelques mémoires originaux fort intéressants. Un *Catalogue des pièces originales de sculpture khmère conservées au Musée indochinois du Trocadéro et au Musée Guimet*, par M. G. CÈDÈS (p. 19-62), ne renferme pas moins de 119 numéros, et donne des principales pièces mentionnées d'excellentes photographies. M. V. CUDENET a fourni une courte notice sur *Les Cham de Tay Ninh* (p. 65-64). La 2^e livraison contient deux substantielles études de notre ancien directeur, M. L. FINOT : *Inscriptions du Siam et de la Péninsule malaise (Mission Lunet de Lajonquière)* (p. 147-154), et *Les bas-reliefs de Bapuon* (p. 155-161). Signalons enfin la *Carte archéologique de l'Ancien Cambodge*, du commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE, insérée à la fin de la 1^{re} livraison, et qui est destinée au 5^e et dernier volume de son *Inventaire des monuments du Cambodge*. La 1^{re} livraison contient aussi la reproduction de deux articles de M. PARMENTIER, extraits du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. La *Chronique* des faits intéressant l'archéologie indochinoise, qui termine chaque numéro, est rédigée par M. A. FOUCHER avec un soin tout particulier.

— Le *Tour du Monde* (15 août — 17 septembre 1910) a publié un récit de voyage de notre collaborateur, le commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE, intitulé : *De Saigon à Singapour par Angkor, autour du golfe du Siam*.

— Le nombre des dictionnaires consacrés aux différents dialectes du thai s'accroît chaque jour. Le dernier paru est le *Dictionnaire tây-annamite-français, précédé d'un précis de grammaire tây, et suivi d'un vocabulaire français-tây*, par le Père F.-M. SAVINA. (Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910 ; in-4^o, XVI-448 p.). Le dialecte étudié par le P. Savina, qui est missionnaire à Tuyên-quang, est celui des « Tây blancs », qui peuplent en particulier le bassin de la Rivière Claire. Il est caractérisé par le nombre considérable d'emprunts qu'il a faits à l'annamite et au chinois (sino-annamite) ; une particularité curieuse, signalée par l'auteur (p. III) et qui mériterait d'être étudiée en détail, est que plusieurs mots annamites passés dans ce dialecte sont aujourd'hui inconnus au Tonkin, mais encore en usage dans le parler cochinchinois. Le travail du P. Savina est très consciencieux. Chaque mot thai est accompagné de ses synonymes et de plusieurs expressions ou phrases servant d'exemples de l'emploi de ce mot. La transcription adoptée est, comme il était naturel dans un dictionnaire thai-annamite-français, inspirée de celle qui est en usage dans la colonie pour la langue annamite.

Les Thai blancs n'ont pas d'écriture propre ; lorsqu'ils veulent transcrire leur langue, ils se servent de caractères chinois pris avec leur valeur phonétique, parfois légèrement modifiés,

analogues aux *chữ-nôm* annamites. C'est de cette écriture que le P. Savina s'est servi pour publier, sous le titre de 策嘽道聖主曆 (*Séch son đạo thênh chúa phạ*), un catéchisme rédigé en dialecte des Thai blancs, dont il a donné également une édition en transcription latine. Nous tenions à signaler cette tentative, qui est, croyons-nous, la première du genre.

— *L'art décoratif, Revue de l'art ancien et de la vie artistique moderne*, a publié dans son numéro 145 (août 1910) un intéressant article de M. Albert MAYBON, intitulé *L'Art bouddhique du Turkestan oriental, la Mission Pelliot* (1906-1909). Cet article est illustré de très belles reproductions des photographies ou des morceaux de sculpture rapportés par la Mission Pelliot. Une tête en terre cuite provenant de Toumchouq reproduite en héliogravure et des photogravures des statues et des peintures de Touen-houang méritent une mention particulière.

— Il a été question incidemment dans le dernier numéro du *Bulletin* (1) des lettres de Mgr PALLU. Comme ces lettres se trouvent difficilement, n'ayant pas été mises dans le commerce, il est peut-être utile de donner à leur sujet quelques indications supplémentaires. à cause de l'intérêt qu'elles offrent pour l'histoire du Tonkin.

Elles ont été publiées par la Société des Missions étrangères d'après les originaux conservés dans les archives de la Société; la publication en a été préparée par M. Adrien LAUNAY, l'auteur de *l'Histoire générale de la Société des Missions étrangères* (2).

Les lettres sont contenues dans deux volumes in-8 portant le titre :

Société des Missions-Etrangères | Lettres | de | MONSIEUR PALLU | Vicaire apostolique du Tonkin, | Chargé de l'administration spirituelle du Laos et des provinces de Chine: | Yun-nan, Kouy-tcheou, Hou-kouang, Su-tchuen, Kouang-si | De 1658 à 1680 | Vicaire apostolique du Fo-kien, | Administrateur général des Missions de Chine | De 1680 à 1684 | Principal fondateur de la Société des Missions-Etrangères. | annotées | par ADRIEN LAUNAY | De la même Société |. Aucune indication de nom d'éditeur, de lieu de publication, ni de date. Au verso du titre intérieur, cette note : « Les lettres de Monseigneur Pallu sont réservées aux membres de la Société des Missions-Etrangères; elles ne se trouvent pas en librairie. » La préface, par Adrien LAUNAY, est datée du 17 novembre 1904.

Les lettres sont classées en quatre séries :

- 1^o Lettres aux évêques et aux prêtres de la Société des Missions étrangères et aux procureurs à Rome.
- 2^o Lettres aux souverains Pontifes, aux congrégations romaines, aux cardinaux, aux archevêques, aux évêques et aux religieux.
- 3^o Lettres aux rois, aux ministres, aux personnages politiques, aux directeurs et agents de la Compagnie française des Indes orientales.
- 4^o Lettres à la famille et aux amis.

— Il importe aussi de signaler une autre publication faite par M. A. LAUNAY de documents des archives des Missions étrangères et des archives de la Propagande : elle est aussi réservée aux membres de la Société. Le premier volume seulement a paru ; il porte le titre : *Documents historiques | relatifs à la | Société des Missions-Etrangères | annotés | Par ADRIEN LAUNAY | de la même Société |*. En sous-titres : Requête pour l'envoi d'évêques en Extrême-Orient. — Constitution de pensions. — Constitutions et décrets de Rome, etc. Aucune indication de nom d'éditeur, de lieu de publication, ni de date. Préface signée A. L., datée : novembre 1904.

(1) Cf. *supra*, p. 452.

(2) 5 vol. in-8, un atlas, Paris, Téqui, 1894.

— Nous sommes heureux de signaler l'étude très solide et très documentée que M. J. C. BALET a consacrée au *Japon militaire : l'armée et la marine japonaises en 1910* (1 vol. ; Yokohama. Kelly and Walsb, et Paris, Leroux). Le sujet très spécial de cet ouvrage n'est pas de notre compétence ; mais on appréciera le soin et la conscience avec lesquels l'auteur a réuni et interprété ses documents. Il est du reste guidé dans cette tâche délicate par sa grande connaissance du pays et de la langue, connaissance qui confère à ses appréciations et à ses jugements une valeur toute particulière.

— M. SAKAMOTO Tatsunosuke 坂本辰之助, Kizan 箕山 de son pseudonyme littéraire, a publié sous le titre de *Mito Kōmon 水戸黄門* (1 vol., Tōkyō, Josandō 如山堂), une intéressante biographie du célèbre Tokugawa Mitsukuni 德川光圀, daimyō de Mito, le grand initiateur des études historiques au XVIII^e siècle, auquel on doit la composition du *Dai Nihon shi 大日本史*. L'ouvrage, écrit en un style simple et coulant, se lit comme un roman. Ceci est à la fois un éloge et une critique. L'auteur n'est pas historien, et le détail pittoresque l'attire souvent plus que de raison ; il est tels passages des chapitres consacrés à la jeunesse assez agitée de son héros, qui semblent extraits d'un feuilleton. Mais l'ensemble n'est pas sans valeur et on y trouvera nombre de renseignements utiles. Chaque chapitre est accompagné d'une courte bibliographie indiquant les sources où l'auteur a puisé.

— Le premier fascicule des études anthropologiques de M. TORII Ryūzō 鳥居龍藏, chargé de cours à l'université de Tōkyō, sur *Les aborigènes de Formose*, a paru dans le XXVIII^e volume du *Journal of the College of Science, Imperial University of Tōkyō*, dont il forme le sixième article. Il contient une courte introduction et 66 planches accompagnées chacune d'une brève notice. Nous ne voulons aujourd'hui que signaler cette publication qui sera très importante, et sur laquelle nous reviendrons lorsqu'elle sera terminée. Elle s'annonce bien ; les planches sont éditées avec soin ; et nous avons toute raison de croire qu'elle sera bien accueillie par le monde savant. Elle est en français, et sera ainsi plus accessible aux anthropologistes étrangers que le remarquable *Rapport sur une enquête sur les tribus Miao* du même auteur (1).

— Puisque nous parlons de Formose, signalons aussi l'ouvrage de M. KAWAKAMI Takiya 川上瀧彌, *A list of plants of Formosa 臺灣植物目錄* (1 vol. in-8 ; Taihoku, 1910), publié par le « Bureau of Productive Industry » du Gouvernement de Formose. Il énumère 2568 espèces.

— Il faut mentionner, dans le numéro de mars 1910 du *Bulletin de la Société franco-japonaise de Paris*, l'intéressante conférence de M. ISHIKAWA Takeshi sur Sei Shōnagon et le *Makura no sōshi*. Docteur ès-lettres et professeur à l'École supérieure de Tōkyō, M. I. est bien qualifié pour parler comme il convient de la littérature de son pays, et il l'a fait en termes excellents. Il faut regretter pourtant que parfois les traductions dont il a émaillé sa conférence, ne serrent pas le texte d'assez près. Ainsi, parmi les « choses qui passent vite », Sei Shōnagon n'a pas mentionné en bloc « les saisons » (p. 51), mais bien « le printemps, l'été, l'automne, l'hiver » ; et je crois bien apercevoir dans cette énumération quelque chose que ne donne pas la mention globale « des saisons ». La conférence est intitulée : *Une poétesse japonaise et son œuvre*. Le *Makura no sōshi* est en prose, et Sei Shōnagon, merveilleuse prosatrice, a reconnu elle-même que son talent poétique n'était pas très remarquable. M. I. est par ailleurs assez sévère pour elle (p. 52) et je ne souscrirais pas à tous ses jugements. Il est du reste inexact que « dans tous les tableaux », elle soit représentée de dos ; la *Kokka* a reproduit, dans son n^o 45, une peinture de Mitsuoki, un des plus grands peintres de l'école de Tosa, et une autre de Hokusai dans son n^o 246, qui toutes deux la montrent de face ; et

(1) Cf. B. E. F. E.-O., VIII (1908), 276.

j'ai souvenance d'un tableau moderne exposé récemment à Ueno, qui la représentait de même. Pas plus dans ces œuvres que du reste dans celles auxquelles M. I. fait allusion, il ne s'agit de portraits véritables. Enfin il serait plus que temps de renoncer à ces transcriptions particulières, n'offrant absolument aucun avantage et souvent en contradiction avec elles-mêmes, et de se rallier à celle qui est depuis de longues années adoptée par tous les japonologues.

— Sous le titre d'*Anatole France tampen kessaku shū* アナトルフランス 短篇傑作集, *Collection des meilleures nouvelles d'Anatole France* (1 vol., Tōkyō, Sankyō shoin 三教書院), M. WAKATSUKI Shiran 若月紫蘭 a fait paraître une traduction de dix nouvelles de l'illustre écrivain. Citons notamment : Le jongleur de Notre-Dame, Sainte Euphrosine, Le procureur de Judée, Leslie Wood, Madame de Luzy, La messe des ombres, Le petit soldat de pionb. tirés de l'*Elui de nacre*, et des extraits du *Jardin d'Epicure*.

— La série des « Etudes sociologiques », *Shakwaigaku ronsō* 社會學論叢 (Tōkyō, Kinkōdō 金港堂), publiées sous la direction de M. TAKEBE Tongō 建部遯吾, docteur en philosophie, professeur de sociologie à l'Université de Tōkyō et membre de la Société de Sociologie de Paris, arrive à son troisième volume. Le premier est une « Etude sur la guerre », *Sensō-ron* 戦争論, œuvre de M. TAKEBE ; le second, dû à M. KOBAYASHI Teruo 小林照朗, professeur à l'Université de Tōkyō, est intitulé « La société japonaise », *Nihon no shakwai* 日本之社會. Le troisième, « Etude sur la civilisation », *Bummei-ron* 文明論, est signé de M. EBE Atsuo 江部淳夫, professeur à l'École supérieure de Kumamoto. L'ouvrage se recommande par une bibliographie japonaise et étrangère assez considérable. Il est accompagné de deux appendices qui en font le principal intérêt, pour nous : l'un sur la société chinoise avant Confucius, l'autre sur « les anciens barbares du Sud », *Nampō koi* 南方古夷, c'est-à-dire sur les diverses tribus habitant les frontières méridionales de la Chine et le Nord du Tonkin. M. E. connaît ces régions pour les avoir parcourues ; mais il n'a pas entendu en parler en détail dans cet appendice. Il semble pourtant qu'il ait fait une trop petite place à la race thai dont l'habitat va du Kouei-tcheou jusqu'au Siam, à travers le Tonkin et le Laos.

CHRONIQUE

INDOCHINE FRANÇAISE

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. E. CHASSIGNEUX, agrégé de l'Université, arrivé au terme de son séjour comme pensionnaire de l'Ecole, a quitté l'Indochine pour la France en septembre 1910.

M. Chassigneux rapporte en France tous les éléments du mémoire approfondi qu'il prépare sur la géographie physique et humaine des plaines du Tonkin et du Nord-Annam.

— M. J. de MECQUENEM, ancien élève de l'Ecole des Beaux-Arts, architecte diplômé par le Gouvernement, a été nommé pensionnaire de l'Ecole, en remplacement de M. CHASSIGNEUX.

— M. HUBER, professeur de philologie indochinoise, est rentré à Hanoi de sa mission au Siam, en Birmanie et dans la Péninsule malaise, d'où il a rapporté une riche collection d'imprimés siamois et birmans, d'estampages d'inscriptions et surtout de manuscrits péguans.

* * *

Bibliothèque. — Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages ou tirages à part suivants :
A. BONIFACY. *Tirailleurs tonkinois et partisans.* (Extrait de la *Revue indochinoise*, novembre-décembre 1910). — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

A. BRÉBION. *Livre d'Or du Cambodge, de la Cochinchine et de l'Annam, 1625-1910, Biographie et Bibliographie.* — Saigon, Imprimerie F. H. Schneider, 1910. (Cf. *supra*, p. 618).

G. CÆDES. *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IV^e siècle av. J.-C. jusqu'au XIV^e siècle.* — Paris, E. Leroux, 1910.

G. CORDIER. *Croyances populaires au Yunnan.* (Extrait de la *Revue indochinoise*, juin 1909). — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909.

Id. *Fables de La Fontaine, traduites en annamite.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

Id. *Nouveaux documents sur la révolte musulmane au Yun-nan.* (Extrait de la *Revue indochinoise*, juillet 1909). — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909.

J. DUPUIS. *Le Tonkin de 1872 à 1886. Histoire et politique.* — Paris, A. Challamel, 1910. (Cf. *supra*, p. 619).

F. G. FARAUT. *Astronomie cambodgienne.* Saigon, F.-H. Schneider, 1910. (Cf. *supra*, p. 645).

G. E. GERINI. *Chinese riddles on ancient indian toponymy. 1. Ch'a-po-ho-lo and Ka-p'i-li.* (Extrait du *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1910). — Londres, Imprimerie de la Société, 1910.

J. GRONEMAN. *Der Kris der Javaner.* (Extrait de l'*Internationales Archiv für Ethnographie*, t. XIX, 1909). — Leide, E. J. Brill.

Id. *Oudheidkundige aanteekeningen*, IV. — Semarang, H. A. Benjamins.

T. KAWAKAMI. *A List of plants of Formosa.* — Taikoku, 1910. (Cf. *supra*, p. 646).

LEBLANC. *Cours de langue chinoise parlée, dialecte cantonais. 1^{re} partie : grammair.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

LOUVET. *Cours élémentaire de langue chinoise*. — Paris, Presa Esperantista Societo, 1907.
ID. *Petit vocabulaire de poche français-chinois*. — Paris, Presa Esperantista Societo, 1908.
Ch. B. MAYBON et H. RUSSIER. *Lectures sur l'histoire d'Annam à l'usage des écoles franco-annamites*, extraites des *Notions d'histoire d'Annam*. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

EDM. NORDEMANN. *Connaissances nécessaires aux personnes appelées à faire leur carrière en Indochine*. Conférence faite à l'École Coloniale le 8 mars 1910. — Paris, Imprimerie Chaix, 1910.

A. OSORIO DE CASTRO. *Flores de Coral*. — Dilli, Imprensa nacional, 1908.

W. W. ROCKHILL. *The Dalai Lamas of Lhasa and their relations with the Manchu Emperors of China, 1644-1908*. (Extrait du *T'oung-Pao*, série III, t. 1, n° 1). — Leide, E. J. Brill, 1910.

F. M. SAVINA. *Dictionnaire tay-annamite-français, précédé d'un précis de grammaire tay et suivi d'un vocabulaire français-tay*. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910. (Cf. *supra*, p. 644).

ID. *Séch son đạo thênh chúa phạ*. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

ID. 策嘯道聖主魁. (Cf. *supra*, p. 645).

S. TANDART. *Dictionnaire français-cambodgien*. Première partie. — Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions Etrangères, 1910. (Cf. *supra*, p. 625).

H. TISSOT. *Cours supérieur d'annamite professé* [à la Résidence supérieure du Tonkin pendant le 1^{er} trimestre 1910. — Hanoi, 1910].

L. WIEGER. *Bouddhisme chinois*. T. 1. — Ho-kien fou, Imprimerie de la Mission catholique, 1910.

— La Smithsonian Institution nous a adressé son *Annual Report, 1908*. Washington, Government printing Office, 1909.

— M. le Marquis Katsura, ministre des finances du Japon, a fait don à notre bibliothèque de l'*Annuaire financier et économique du Japon, 1910*. Tôkyô, Imprimerie Impériale.

— Le Gouvernement de l'Inde anglaise nous a fait parvenir les ouvrages et rapports suivants :

E. DENISON ROSS. *Alphabetical list of the titles of works in the Chinese buddhist Tripitaka*. — Calcutta, Superintendent Government printing, 1910.

ID. *An arabic history of Gujarat*. Vol. 1, text. (*Indian Texts Series*, II). — Londres, J. Murray, 1910.

Annual progress Report of the Archæological Surveyor, Northern Circle, for the year ending 31st March 1910. — Allahabad, Government Press.

Annual Report of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1909-1910. — Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1910.

Annual progress Report of the Archæological Survey Department, Southern Circle, for the year 1908-1909. — Madras, Government Press, 1909.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1909-10. — Peshawar, Government Press, 1910.

— Nous avons reçu du Gouvernement des Indes néerlandaises les planches I-XII de l'*Ethnographica in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen te Batavia (Java)* par J. W. TEILLERS. Elles ont été tirées par l'imprimerie Visser & Cie à Weltevreden.

— M. le Ministre de l'Instruction publique nous a envoyé *La peinture chinoise au Musée Guimet* par MM. TCHANG Yi-tchou et J. HACKIN (Paris, P. Geuthner, 1910). Cet ouvrage forme le tome quatrième de la « Bibliothèque d'art, Annales du Musée Guimet ».

— La Bibliothèque Vajirañāna de Bangkok nous a fait présent des ouvrages suivants :

Phra Bhikku Patimoka, translation of the Pali words in alphabetical order, text by Somdet Phra Sangaraj. — Bangkok, 1910.

Phra Khāthāthammabol. — Bangkok, 1909.

— Nous avons reçu les deux premiers fascicules (1^{er} & 2^e trimestres 1910) du *Répertoire d'art et d'archéologie*. Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1910.

— M. le Dr Le Roy des Barres, directeur de l'Hôpital du Protectorat, a disposé en notre faveur des années 1906-1909 du *Bulletin médical de l'Indochine française*. Hanoi, F.-H. Schneider.

— La Banque de l'Indochine a offert à notre bibliothèque la collection complète des *Rapports* de son *Conseil d'administration*. 1886-1910. Paris, Imprimerie Chaix, 1886-1910.

— M. le Résident supérieur au Cambodge nous a fait parvenir les ouvrages suivants, publiés en cambodgien par les soins de l'Imprimerie du Protectorat à Phnompenh : *Histoire du Cambodge*; *Grammaire du Méso*; *Natalité indigène au Cambodge*; *Notions d'hygiène*; *Situation financière du Cambodge*.

— Le Gouvernement général de l'Indochine a adressé à notre bibliothèque les Comptes administratifs pour l'exercice 1909 et les Budgets pour l'exercice 1911 des différents pays de l'Union. Il y a joint les ouvrages dont les titres suivent :

Annuaire du Ministère de l'Intérieur du Siam, 1910. — Bangkok, 1910.

Annuaire général administratif, commercial et industriel de l'Indochine, 1910. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

Gouvernement général de l'Indochine. Session ordinaire du Conseil supérieur, 1910. Discours prononcé par M. A. KLOBUKOWSKI le 29 octobre 1910. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

A. KLOBUKOWSKI. *L'enseignement en Indochine*. (*Bulletin de la Mission laïque française*, juillet 1910). — Paris, A. Picard, 1910.

Gouvernement général de l'Indochine. Rapports au Conseil supérieur. Session ordinaire de 1910. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910.

Kolonial Verslag van 1909. 1. *Nederlandsch (Oost-) Indië*.

— Le Service Géographique de l'Indochine nous a fait don des cartes de Son-tây, Thanh-ba et Tú-lê au 100.000^e, éditées dans ses ateliers pendant la 2^e trimestre 1910.

— Nous avons reçu du Service Météorologique de l'Indochine la *Carte pluviométrique de l'Indochine pour l'année 1906*, dressée par M. G. LE CADET.

— M. Bellhomme, de Bangkok, nous a fait don d'un manuscrit des *Annales de Xieng-mai*.

— Nous avons acquis, par voie d'achat, quelques grandes collections qui nous manquaient encore, notamment celles du *Tour du Monde*, des *Annales de la Propagation de la Foi* et du *Journal du Ministère de l'Instruction publique de Russie*.

— La partie la plus intéressante des documents rapportés par M. Huber de sa mission en Birmanie consiste dans une magnifique collection de manuscrits pégouans. Parmi ceux qu'il a pu acquérir directement, nous citerons les textes suivants : *Dhammapada*; *Dukanipāta*; *Visātinipāta*; fragments d'autres parties du *Vinaya*; plusieurs textes de l'*Abhidhamma* (*Mahāpathāna*, *Yamikapakaraṇam*, *Kāthāvattu*, etc.); *Pathamasambodhi*; *Mahājātaka*; *Palimuttaka*; *Palimokkha* (un texte pâli, et un autre avec traduction pégouane); une histoire légendaire du stūpa de Rangoon; un fragment de traduction pégouane du *Mahāvamsa* singalais; un recueil de proverbes (*Pamāsidhhi*); plusieurs parties de *Kaccāyana*; des contes ou romans populaires; enfin des traités d'astrologie, de divination, de chiromancie, de pharmacopée, de sorcellerie, et jusqu'à un traité sur les philtres d'amour.

M. Huber a obtenu, de plus, le prêt à l'École française d'Extrême-Orient de tous les manuscrits en cette langue possédés par le grand monastère môn de Paklat. Nous faisons en ce moment photographier ou recopier tous ces manuscrits. Ces copies, jointes aux originaux achetés directement, feront du fonds môn de notre bibliothèque, comme de son fonds cambodgien et de son fonds annamite, une collection absolument unique.

— M. Huber a rapporté également les estampages de plusieurs inscriptions pégonanes : deux piliers inscrits sur quatre faces du Shwe-zigon paya de Pagan (XII^e siècle) : une inscription du XVI^e siècle sur une grande cloche du même temple ; deux inscriptions sur deux cloches de Moulmein ; deux piliers inscrits sur deux faces du Shwe-mo-do, à Prome ; une inscription du XVe siècle, de Kyaik-marō ; et la grande inscription de Kalyani, qui est de la même date.

Musée. — Notre Musée, dont l'installation est achevée, a reçu de M. le Gouverneur général de l'Indochine deux statues en bois laqué et peint, provenant de la pagode de Luru-dé, près de Phũ-lang-thuong.

— Le P. Durand, correspondant délégué, nous a fait don d'un fort bel objet en bronze orné, d'origine chame, qui paraît être une bague de manche de palanquin.

— Notre collection japonaise ne comprenait guère jusqu'ici que quelques peintures et deux statues, dont l'une, du reste, est une pièce hors pair. Elle s'est enrichie de trois boîtes à médecine (*inro*) en laque dorée, de vingt-huit gardes de sabre (*tsuba*), et de plusieurs estampes de maîtres connus, Torii Kiyomitsu, Torii Kiyonaga, Shunchō, Ūtamaro, Eishi, Eishō, Koryūsai, Toyokuni Ier, Toyohiro, Sekijō et Shikō.

— La Direction générale des Travaux publics nous a remis une série de moulages de sculptures ou bas-reliefs khmèrs, comprenant des Apsaras, un Kinnara, un Dvārapala et plusieurs divinités féminines.

JAPON

— Nous avons parlé précédemment de la mission archéologique envoyée en Chine par le Nishi-Hongwanji 西本願寺 (1). MM. Tachibana Zuichō 橘瑞超 et Nomura Eisaburō 野村榮三郎, qui la composaient, ont recueilli une abondante moisson, dont une partie, consistant surtout en textes non-chinois, a été portée en Europe par M. Tachibana à la suite du comte Ōtani Kōzui 大谷光瑞, chef de la secte, et dont l'autre a été ramenée de l'Inde au Japon par M. Sakaki Ryōzaburō 榊亮三郎. Celle-ci a été déposée au temple même, où elle est étudiée par M. Naitō Torajirō 内藤虎次郎 et ses collègues, les sinologues de l'université de Kyōto, notamment MM. Haneda Tōru 羽田亨, Ogawa Takuji 小川琢治, Kano Naoyoshi 狩野直喜, Hamada Kōsaku 濱田耕作, Tomioka Kenzō 富岡詠藏. Grâce à l'obligeance de ces messieurs et à celle de M. Hori Kenyū 堀賢雄, attaché au même temple et qui avait fait partie, avec M. Watanabe Tesshin 渡邊哲信, d'une mission précédente dans les mêmes régions (1904), nous avons pu jeter un coup d'œil sur quelques-uns des objets rapportés. Nous y avons admiré, outre un grand nombre de manuscrits et écrits divers, quelques belles peintures sur soie, des fragments de fresques, des stuettes et des têtes finement modelées, des broderies, etc. Tout cela très intéressant et de haute valeur artistique, de même genre et, dans l'ensemble, des mêmes époques que les objets similaires rapportés par les diverses missions européennes qui ont parcouru ces contrées. Aucune publication officielle n'a encore été faite à ce sujet. Mais pour satisfaire la curiosité très excitée du public, M. Naitō a donné au journal *Ōsaka Asahi shimbun* 大阪朝日新聞, en août dernier, quelques notes dont nous extrayons les renseignements suivants.

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, IX (1909), 626.

Parmi les manuscrits, le plus remarquable est un brouillon de lettre de Li Pai 李柏, tch'ang-che 長史 de Si-yu 西域. Chose assez curieuse, il y en a deux exemplaires à très peu près identiques. Voici le texte donné par M. Naitō :

五月七日 錮西域長史 [關內] 侯李柏頓首頓首別來恒不去心
今奉臺使來西二月到此未知王消息想國中平安王使迴復
羅從北虜中與嚴參事往想足到也今遣使符大往相聞通知消息
書不盡意李柏頓首頓首。

Ce Li Pai n'est d'ailleurs pas un inconnu. Voici ce qu'en dit le *Tsin chou*, 86^e *kiuan*, vie de Tchang Tsi'un 張駿 :

西域長史李柏。請擊叛將趙貞。為貞所敗。議者以相造謀致
敗請誅之。駿曰。吾每以漢世宗之殺王恢。不如秦穆之赦孟擊
竟以減死論。群臣咸悅。初戊巳校尉趙貞不附于駿。至是
擒之。以其他為高昌郡。

Il en est parlé aussi dans le *Che lieou kouo tch'ouen tsieou* 十六國春秋, édition en 100 chapitres; mais ce passage paraît tiré du *Tsin chou*.

Dans plusieurs fragments trouvés avec ces brouillons, on lit les expressions : 臣柏言焉耆王龍; 達海頭; 逆賊趙。 Cela permet de conjecturer que cette lettre fut adressée au roi de Yen-K'i 焉耆王, c'est-à-dire au roi Long-hi 龍熙 qui gouvernait la région actuelle de Karachar. On y trouve aussi le nom de Tchao Tchen 趙真 (ou Tchao Tchen 趙真), qui aurait été son adversaire et aurait combattu contre lui. Tous ces manuscrits ont été recueillis sur les bords du Konte-daria, affluent du Tarim qui se jette dans le Lobnor, l'ancien Pou-tch'ang hai 蒲昌海. Le kai-t'eu 海頭 dont il est question dans un fragment, désigne-t-il le Lobnor, ou le Bakrakh koul, lac voisin de Karachar? Rien ne permet encore de le décider. Quant à la date de ces écrits, ils doivent remonter aux commencements des Tsin orientaux, aux années *hien-ho* 咸和 (526-535). Ce seraient donc les plus anciens manuscrits sur papier connus. La forme générale de l'écriture est intermédiaire entre le *kiai chou* 楷書 et le *hing chou* 行書 actuels; cela semble indiquer que ce qu'on appelait alors *li chou* 隸書 ne différait pas sensiblement de l'écriture actuelle. Il en sera d'ailleurs question un peu plus loin, à propos d'un écrit encore un peu plus ancien. L'époque de ces lettres est celle de la jeunesse de Wang Hi-tche 王羲之. Sans doute leur auteur était d'une région très écartée, un peu sauvage, et on ne peut les prendre comme type de l'écriture de ce calligraphe ni de celle des bons lettrés du même temps. Cependant tous les autres fragments montrent les mêmes formes. L'intérêt historique mis à part, il y a là de précieux documents pour l'histoire de l'écriture.

Parmi les trouvailles faites à Karakojo 喀喇和卓, il y a des notes de recensement, des actes de cession de champs, etc., de l'époque des T'ang. Ils offrent les mêmes caractéristiques que les documents similaires conservés au Shōsōin (1). Ils sont d'ailleurs précieux pour l'étude des conditions sociales sous les T'ang. Malheureusement pas un n'est complet. A Qoumtourà près de Koutchar, ont été trouvés des actes d'emprunt datés des 5^e, 6^e et 7^e mois de la 16^e année *ta-li* 大曆 (781). Ils sont de la même époque que ceux qui ont été découverts par M. Stein, et à très peu de chose près de rédaction identique. Voici l'un des plus complets :

大曆十六年三月廿日楊三娘 ○

錢用遂於藥方邑舉錢壹阡文 ○ 月納貳陌文計六箇月本利
並納 ○ ○ ○ ○ ○ ○ 東西逃避一仰保人等代每齋 ○ 納如違其
錢 ○ ○ ○ 恐 ○ 無信兩共對面平章盡指為記

舉錢人楊三娘年三十六
保人僧幽 ○ 年五十六幽

(1) On en trouvera des spécimens dans le *Tōei shukō* 東瀛珠光, vol. II et IV. Cf. B. E. F. E.-O., VIII (1908), 282.

L'intérêt de 20 %, pour 6 mois, paraît évidemment assez élevé. Le répondant s'oblige d'ailleurs à payer au cas où le débiteur ne pourrait le faire. A côté du nom de ce dernier on voit l'empreinte d'un doigt; c'est ainsi qu'on signalait aussi au Japon à l'époque de Nara

La mission a rapporté également des fragments malheureusement très courts du *Louen yu*, du *Tso tchouan*, du *Che ki* et du *Han chou*. Celui du *Louen yu* suffit à montrer qu'il existait alors, à l'époque des T'ang, des commentaires absolument perdus aujourd'hui. Celui du *Tso tchouan* porte sur la 17^e année du duc Tch'eng 成公; celui du *Che ki* est un passage des *lie-tchouan* 列傳 relatif aux disciples de Confucius 仲尼弟子; celui du *Han chou* est la vie de Tchang Leang 張良. Un autre fragment d'un ouvrage non encore identifié donne le nom d'un pays inconnu, Tchou-mi 諸密: peut-être faut-il lire Tch'ou-mi 處密.

Sur les copies manu crites de sûtras, la date la plus ancienne qui ait été relevée est la 6^e année *guan-k'ang* 元康 des Tsin occidentaux, soit 296 de l'ère chrétienne. On n'a pu encore déterminer de quel sûtra il s'agit. En voici la postface :

元康二年正月十二日月支菩薩法護手執○○○授譯承遠和上弟子沙門竺法首筆○○○令此經布流十方戴佩弘化速成○○○
元康六年三月十八日寫己

Dharmarakṣa (Fa-hou) 法護 a fait beaucoup de traductions; d'après cette postface, cette copie a été faite trois ou quatre ans après la traduction. L'écriture en est intermédiaire entre le *pa fen* 八分 et le *kiai chou*; elle est plus près de ce dernier que le *li chou*. Les stèles de la fin des Han postérieurs et de l'époque des Trois Royaumes, notamment celle du préfet de Kieou-tchen Sou Leang 九真太守谷朗, offrent des points de ressemblance avec cette écriture; il semble donc que ce fut la forme noble en usage pour les pièces importantes ou dignes de respect. Mais pour l'usage ordinaire, on se servait déjà d'une écriture du genre du *hing chou* actuel; on la voit sur une lamelle de bois datée du 5^e mois de la 6^e année *ts'in-che* 秦始皇 de l'empereur Wou des Tsin occidentaux (269). Sur papier, on n'a rien de plus ancien que les documents qui précèdent. Ce papier est du même genre que le *ma-tche* 麻紙 de l'époque des T'ang. Cela montre à la fois l'ancienneté de la civilisation chinoise et le peu de changements qu'elle a subis.

Parmi les pièces non datées, à en juger par l'écriture, il est des copies de sûtras qui semblent un peu plus anciennes encore que les précédentes: elles sont entièrement en *pa fen*, différentes en cela de celle qui est datée de *guan-k'ang*; et c'est une raison de croire à leur antériorité. Pourtant l'indication du nombre de caractères est en *kiai chou*. La question est à étudier encore. Parmi les pièces datées, une copie du *Fa-houa king* 法華經 l'est de la 7^e année *kien-tch'ou* 建初 des Leang occidentaux (411); en voici la postface :

第一比丘僧彊寫。

建初七年庚辛亥七月廿一日比丘弘施慧度典進共勸助校一遍。
時勸助磨墨賢者張佛生。

經名妙法蓮花典進所供養。

Un point placé à côté du caractère 巛 semble indiquer qu'il doit être effacé. La forme de l'écriture peut passer pour un type de l'écriture du Nord à l'époque des Six Dynasties: c'est un genre de *fang sseu* 放肆; pourtant le scribe n'était pas un calligraphe remarquable. On peut croire d'après cela que dans le Nord, à l'époque des Six Dynasties, l'écriture courante n'avait pas encore passé complètement du *li chou* au *kiai chou* et au *hing chou*. A cette époque, dans le Sud, il avait paru des calligraphes comme Wang Hi-tche et son fils, et l'écriture était devenue très belle, tandis que dans le Nord rien n'était encore fixé.

Yuan-Yuan dit que dans le Sud, à l'époque de Wang Hi-tche, on employait une forme d'écriture se rapprochant du *li chou*, c'est-à-dire du genre du *pa fen*. C'est une erreur; cela n'avait lieu que dans les régions peu civilisées du Nord.

Parmi les très nombreuses copies rapportées par la mission, beaucoup offrent une grande similitude avec celle de *kiên-tch'ou*. Beaucoup ne sont pas datées, mais en les comparant

avec celle de *kien-tch'ou*, il est permis de les faire remonter au commencement des Wei septentrionaux ou même un peu avant. L'écriture semble bien être celle qui était courante alors, et d'où est sorti le genre qu'on retrouve sur les stèles de la dynastie du Nord et qu'on appelle *pei-pei-p'ai* 北碑派. A cette époque l'écriture du Nord était très mauvaise et ne ressemblait pas aux belles formes employées dans le Sud. C'est ce que dit Yen Tche-tch'ouei 顏之推 dès Tsi septentrionaux dans ses instructions domestiques (*kia hiun* 家訓); et on voit d'après ce qui précède qu'il avait raison.

Sur les copies datées de la dynastie du Nord, on relève les dates suivantes : 27^e année *yen-tch'ang* 延昌 (丁巳) : 9^e jour du 6^e mois de la 40^e année *yen-tch'ang* (庚申). Ni ces noms de périodes, ni ces caractères cycliques ne sont d'accord avec l'histoire : la période *yen-tch'ang* des Wei n'a que quatre ans ; les caractères cycliques ne sont pas ceux qui auraient correspondu à la 27^e ni à la 40^e année si celles-ci avaient existé. Ces inexactitudes sont peut-être attribuables à l'éloignement de ces régions auxquelles n'arrivait que lentement la connaissance de ce qui se passait au centre de la Chine. On y trouve aussi la 2^e année *kien-tch'ang* 建昌 (丙子), qui est un titre de période du khan (de) Tch'ou-nou 醜奴河汗, couvrant les années 508-520.

Les fragments de copies datant de l'époque des T'ang sont en trop grand nombre pour qu'il soit possible de donner quelques détails sur tous. Beaucoup offrent de grandes ressemblances pour la beauté des caractères avec les copies japonaises de l'époque de Nara.

Parmi les peintures, celles qui sont datées le sont toutes de l'époque des T'ang ; une est de la 10^e année *lien-pao* (751), une autre de la 6^e année *ta-li* (760). On peut les partager en plusieurs classes : les unes représentent des personnages bouddhiques, aux couleurs très vives et très belles ; dans d'autres les couleurs sont au contraire très légères et pâles, rappelant la manière des *makimono* de la fin de l'époque Fujiwara (XI^e-XII^e siècles) ; dans d'autres encore, on remarque une peinture grasse, empâtée, du genre de la *Kichijō-ten* du *Yakushi-ji* ; d'autres enfin montrent des dégradations et des ombres comparables à celles des peintures européennes. La matière est la soie, tantôt épaisse et rude, tantôt délicate et fine comme du papier. Quant à l'aspect général et aux détails de mœurs, elles ressemblent absolument aux *Yamato-e* japonais ; c'est la même « technique du pinceau » (筆法) et les mêmes couleurs que dans ce genre, qui dura de la période Fujiwara jusqu'au début de celle de Kamakura, et qu'on voit notamment dans les *makimono Shōgunzuka engi* 將軍塚縁起, *Kegon gojū-go sho* 華嚴五十五所, etc. On peut en conclure que ce genre fleurit en Chine sous les T'ang, et passa de là au Japon, où il resta en honneur jusqu'au XIII^e siècle.

Une peinture très intéressante est celle qui représente l'ombre d'un arhat. L'arhat a disparu ; il ne reste que les caractères de son nom et son ombre. Les caractères du titre rappellent le genre de ceux que *Siu Hao* 徐浩 des T'ang fit graver sur la stèle de *Pou-k'ong san-tsang* 不空三藏, et l'écriture de *Tch'ouan K'ao-chen* 川告身, le plus célèbre des disciples de *Yen Tchen-k'ing* 顏真卿. Il y a là un document précieux pour l'étude de la technique du pinceau dans la peinture en noir sous les T'ang. Il y eut à cette époque beaucoup de transformations dans la peinture : on attribue à *Wang Wei* 王維 et à *Wang Hia* 王洽 l'invention du *siuan jan* 渲染 et du *tch'eng mei* 澄墨, à *Wou Tao-tseu* celle du *po miao* 白描. Mais parmi toutes les peintures existant actuellement, il n'y a peut-être pas de meilleur type de *po miao* à l'encre de Chine que cette œuvre. Ce n'est qu'un fragment, mais il a une importance considérable au point de vue de l'histoire de la peinture.

Il faut mentionner encore un fragment de broderie d'une très grande beauté, représentant la déesse des beaux-arts jouant du *p'i-p'a*. Au Japon, la broderie du *Chūgū-ji* 中宮寺, province de Yamato, connue sous le nom de *Tenjū-koku mandara* 天壽國曼陀羅, passe pour la plus ancienne parmi les broderies bouddhiques : elle est du VII^e siècle ; mais *M. Ogawa Tamejirō* 小川爲次郎 d'Osaka en possède une qui paraît bien être de la même époque. Le fragment qu'a rapporté la mission semble être un peu plus récent, et dater de l'époque la plus prospère des T'ang, pendant laquelle la broderie bouddhique fit de grands progrès. Il n'est pas très considérable, mais la déesse y paraît en entier, et c'est un très bon élément d'étude.

FRANCE

— Nous reproduisons d'après le fascicule de janvier-février 1910 (p. 58-68) des *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le Rapport de M. Paul PELLIER sur sa Mission au Turkestan chinois (1906-1909)*, lu dans la séance du 25 février, dont nous avons parlé dans le précédent numéro (1) ;

« En prenant la parole devant l'Académie, je tiens avant tout à m'acquitter d'un devoir de reconnaissance. Ma dette vis-à-vis de vous est déjà lointaine, et elle s'accroît tous les jours. Voilà onze ans, votre bienveillance m'a valu de devenir pensionnaire de cette Ecole française d'Extrême-Orient, à laquelle depuis lors je n'ai pas cessé d'appartenir ; permettez-moi de vous dire aujourd'hui, au nom de ceux d'entre nous qui ont débuté là-bas dans la science, combien votre intérêt de tous les instants nous a été un précieux appui, un réconfort, et souvent une sauvegarde. Cette fois encore, si ma mission a pu s'organiser et se poursuivre, c'est principalement grâce à vous. C'est fort de votre approbation qu'un membre de l'Académie, M. Emile SENART, a pu faire auprès des Ministères et des Sociétés savantes les premières démarches. C'est grâce au généreux prélèvement que vous avez immédiatement consenti sur le fonds Benoît Garnier qu'il devint possible de faire cristalliser, autour de ce premier noyau, d'autres bonnes volontés. Enfin, parmi les quelques particuliers qui ont aidé notre entreprise, il y a deux membres de l'Académie, M. SENART et M. le duc de LOUBAT. La mort en a enlevé un troisième, le regretté BARBIER DE MEYNARD.

« Mon vœu le plus cher serait que cette mission, qui dans son organisation a été vôtre à tant d'égards, ne vous apparût pas trop indigne de vous par ses résultats. Vous vous rappelez dans quelles circonstances nous partîmes. Depuis près de dix ans, des missions se succédaient au Turkestan chinois pour y retrouver les vestiges de ce bouddhisme qui y fleurit jusqu'à l'arrivée de l'Islam vers l'an 1000 ; mais la France n'avait pas participé à ces recherches. Quand nous nous mîmes en route en 1906, les meilleures places étaient prises. Enfin nous n'avions pas dans le pays, comme les Russes et les Anglais, des consuls et des compatriotes pour nous renseigner et nous seconder. Mes excellents compagnons, — le Dr Louis VAILLANT et M. Charles NOUETTE, — et moi-même avons paré de notre mieux à ces conditions assez défavorables. A diverses reprises, d'heureuses chances ont récompensé notre effort. Par les lettres que M. SENART lui a communiquées, l'Académie a été régulièrement tenue au courant de nos découvertes.

« Ces découvertes, j'avais songé d'abord à vous les présenter en un tableau d'ensemble pour en dégager ensuite quelques conclusions sur l'histoire religieuse et artistique du Turkestan chinois. Mais il m'est vite apparu que la tentative était prématurée. Je ne connais pas encore le butin très important que nos confrères étrangers ont rapporté à Berlin et à Londres. Nos propres collections archéologiques, à peine déballées, sont actuellement dispersées pour des travaux de montage et d'encadrement. Il me paraîtrait peu scientifique de parler sur des impressions de voyage

(1) Cf. *supra*, p. 455.

forcément rapides et fragmentaires quand, dans vingt jours peut-être, l'ouverture d'une nouvelle salle au Louvre nous permettra de préciser et de motiver nos jugements tout à loisir. J'espère que vous voudrez bien m'excuser si, renonçant par suite à vous exposer systématiquement des résultats, je ne fais guère aujourd'hui que vous présenter des documents.

« Au point de vue archéologique, les trois grandes étapes de notre voyage sont : Toum-chouq, Koutchar et Touen-houang. Près de Toum-chouq, oasis minuscule à mi-chemin entre Kachgar et Koutchar, nous avons reconnu et déblayé un temple bouddhique, dont les vestiges avaient été attribués jusque-là à quelque tardif établissement musulman. En six semaines de fouilles, nous avons recueilli un grand nombre de statuettes, des têtes principalement, généralement moulées, puis séchées au soleil et peintes, mais qui ont subi, de par l'incendie du temple, une sorte de cuisson accidentelle. Là aussi nous avons mis à jour une galerie assez endommagée de bas-reliefs représentant des épisodes de la vie du Buddha, et dont nous avons rapporté trois panneaux. Dans tous ces monuments on retrouve sans peine des caractéristiques de l'art gréco-bouddhique. Mais au delà notre incertitude commence. Nous sommes en présence d'un art déjà extrêmement élaboré, et pour l'histoire duquel il nous manque encore trop d'intermédiaires. Les dates mêmes ne sont pas établies avec certitude. De quelques papiers trouvés dans le temple, on peut déduire qu'il n'était pas encore détruit vers l'an 800 ; nous nous en doutions déjà par l'histoire même de la région. Mais dans ces ruines mêmes, on reconnaît la trace de plusieurs âges de décoration, et aussi de styles très différents, depuis des motifs hindous jusqu'à des formules habituelles de l'art chinois. Les types ni les scènes ne se laissent guère encore identifier. Et ainsi à tous points de vue, date, style, interprétation, nous sommes provisoirement réduits à des aveux d'ignorance.

« Dans la région de Koutchar nous sommes restés huit mois. Les fouilles les plus fructueuses ont été exécutées dans le temple de Doukdour-àqour, à l'Ouest de Koutchar. L'Académie a été mise au courant des découvertes que nous y avons faites ; je rappellerai seulement que, dans la cour intérieure de ce temple, nous avons mis à jour un lot assez important de manuscrits en écriture brahmī. Mais, il est difficile de donner encore des indications précises sur le contenu de ces manuscrits. On y reconnaît parfois des mots sanscrits, des formules du bouddhisme, mais aussi des spécimens de ces langues perdues d'Asie Centrale dont le déchiffrement est à peine commencé. D'ailleurs beaucoup de ces textes sont en mauvais état, et une élaboration matérielle s'impose avant l'étude philologique. En dehors de ces temples de plein air, l'ancien bouddhisme a laissé non loin de Koutchar à Qyzyl et à Qoum-tourâ, des *ming-üi* particulièrement importants. Vous vous rappelez que les *ming-üi* sont des groupes de grottes artificielles ornées de peintures murales et aménagées jadis en sanctuaires bouddhiques. Ceux de Qyzyl et de Qoum-tourâ sont les plus importants sur tout le versant sud des Monts Célestes. Le professeur GRÜNWEDEL les avait déblayés avant notre arrivée, et nous nous sommes contentés d'y prendre un bon nombre de photographies. Ces grottes sont généralement aménagées sur le type des temples de plein air, avec de pseudo-plafonds à encorbellement, et plus tard de fausses coupoles. Autour de l'autel postcentral est réservé un corridor de *pradaksinā* ; l'un de ces corridors, qui semble être du VIII^e siècle, offre un type curieux d'arc outrepassé. Il y a un certain nombre de grottes de décoration chinoise, du moins à Qoum-tourâ, et cela s'explique par la présence certaine de temples et de bonzes chinois dans le

« royaume » de Koutchar au VIII^e siècle. Mais dans d'autres grottes, on reconnaît un tel mélange d'influences hellénisante, hindoue, iranienne, auxquelles s'est superposé un appoint indigène encore difficile à mesurer, qu'une fois de plus, sans élaborer de théorie, je me contente de vous montrer des spécimens de ces monuments si nouveaux pour nous et dont l'étude reste à faire.

« J'ai hâte d'arriver à Touen-houang, qui nous retiendra plus longtemps. Touen-houang, comme Koutchar, était célèbre par des grottes, un *ming-ü*, ou, comme on dit en chinois, un « Ts'ien-fo-tong ». Celui de Touen-houang, déjà connu par les récits de PRJÉVALSKII, BONIN et autres, venait d'être visité, juste avant notre arrivée, par notre confrère STEIN. Mais Touen-houang, quoique tenant du Turkestan par son climat et par les sables qui l'entourent, a été dès le début de notre ère sous l'influence directe de la Chine. Son Ts'ien-fo-tong est chinois et nul sinologue ne l'avait encore étudié ; je me suis consacré à cette tâche.

« Le Ts'ien-fo-tong de Touen-houang compte près de 500 grottes ; beaucoup sont d'ailleurs de simples niches, et un certain nombre ne comportent plus aucune décoration. Quelques grottes, et non des moindres, ont été « restaurées » dans les temps modernes, au XVIII^e siècle et surtout dans la deuxième moitié du XIX^e siècle ; les couloirs ont été réendus, les autels refaits, les statues remodelées : le progrès de ce travail pieux menace des pires dégâts. Un petit groupe de grottes, isolés au Nord du Ts'ien-fo-tong, date du XIII^e et du XIV^e siècle. Mais, dans l'ensemble, il ne reste pas moins de 200 à 250 grottes creusées, aménagées, décorées du V^e au XI^e siècle. Préservées des ravages du temps et de l'islam, elles nous sont un répertoire infiniment précieux de documents sur l'art et la civilisation de la Chine pendant près de 600 ans.

« Ce qui ressort clairement pour moi de l'étude du Ts'ien-fo-tong de Touen-houang, c'est la grandeur et la profonde originalité de l'art des Wei. Les Wei étaient une dynastie non chinoise qui s'installa dans la Chine du Nord, au Chan-si d'abord, puis au Ho-nan, et dura pendant tout le V^e et la première moitié du VI^e siècle. Les monuments qu'elle a laissés étaient absolument inconnus il y a dix ans, mais peu à peu ils nous deviennent accessibles. M. CHAVANNES a récemment étudié sur place l'art des Wei dans les Ts'ien-fo-tong de Ta-t'ong-fou et de Long-men, où il s'agit de sculptures sur pierre. Le Ts'ien-fo-tong de Touen-houang nous fait connaître, à côté du travail de la pierre, la peinture et les stucs polychromes. Et on peut dire qu'avec l'époque des Wei, l'art atteint du premier coup dans les grottes un degré qu'il ne dépassera pas. Sous les T'ang, au VII^e et au VIII^e siècle, les traits sont plus épais, les contours s'alourdissent ; c'est déjà, à mon avis, un art de décadence. Naturellement il faut s'entendre sur ce mot de décadence. Les principaux peintres — je ne parle pas des sculpteurs, car l'histoire de l'art en Chine les ignore — de l'époque des T'ang jouissent d'une grande célébrité en Chine et au Japon. Ce n'est que justice. Certains eurent beaucoup de talent, parfois du génie. Mais la décoration des grottes n'est pas l'œuvre d'artistes d'exception, méritant une place à part hors la foule de leurs contemporains. Ces sculptures, ces peintures sont dues à des artisans, et tout ce que je veux dire, c'est que dans les œuvres *populaires* de l'époque des T'ang, dans ses peintures ou ses sculptures de grottes, on ne retrouve pas la spontanéité, la vigueur des œuvres similaires dues à l'époque des Wei. L'art des Wei est un art de primitifs. La foi est alors naïve et s'exprime par des moyens simples, dont la gaucherie même n'est pas sans charmes. Sous les T'ang, l'art populaire végète, et si vous me permettez de traduire mon opinion par une comparaison avec les choses d'Occident, on pourra sous les T'ang, comme chez

nous de nos jours, faire des tableaux de maîtres, mais on ne trouvera plus les ouvriers qui ont décoré les cathédrales. Du moins, Messieurs, est-ce l'impression qui s'est dégagée pour moi de l'étude des grottes. Mais ici encore je me hâte de vous rappeler combien notre information est fragmentaire. Certaines têtes dans les sculptures des Wei paraissent bien trahir aussi quelque lointaine influence hellénique. M. CHAVANNES a signalé à Ta-l'ong-fou un génie bouddhique qui paraît bien inspiré d'un Mercure. Une tradition nouvelle se serait régénérée là en un art nouveau, mais une fois de plus le progrès de cette évolution nous échappe.

« Mais Touen-houang ne nous a pas retenus seulement par ses peintures murales et ses autels. Comme j'ai eu alors l'honneur d'en faire part à l'Académie, il nous a été donné d'y mettre la main sur une inappréciable collection de manuscrits antérieurs au XI^e siècle, et qui, murés dans une niche en 1035 sans doute, avaient été retrouvés par hasard en 1900. Ces manuscrits étaient principalement en chinois et de caractère bouddhique, mais il y en avait aussi d'historiques, de philosophiques, des textes en sanscrit, en ouïgour, en tibétain, même un fragment de manuscrit hébraïque. Voici un court manuscrit nestorien, qui vient se placer à côté de l'inscription de Singan-fou érigée en 781 et nomme le moine King-tsing, auteur de cette inscription. Cet autre fragment est tout ce qui a été retrouvé en Chine même de la littérature du manichéisme chinois. Ce rouleau, en merveilleux état, est un estampage de la *Vajracchedikā* écrite de la main même du célèbre calligraphe Lieou Kong-t'suan, estampage dont les pierres étaient déjà perdues au XI^e siècle. Et ce serait là le doyen des estampages chinois sans cet autre texte, qui est une composition de l'empereur T'ai-tsong (627-649) des T'ang, encore signalée sous les Song, mais perdue depuis plusieurs siècles : cet estampage avait été levé immédiatement après la gravure du texte, car il porte une note manuscrite qui a été inscrite en 653. Ces imprimés xylographiques du X^e, du IX^e siècle même, sont les plus anciens connus en Chine. Voici un manuscrit du V^e siècle ou du début du VI^e siècle, sur soie, admirablement conservé ; cet autre texte a été brodé entièrement sur soie au point de chainette. Joignez à tout cela des baux, des comptes, des portions de recensements, des notes journalières en un mot de quoi refaire sur pièces d'archives la vie de cette région lointaine de la Chine, de l'an 700 environ à l'an 1000.

« J'avais examiné pièce par pièce toute la bibliothèque ainsi retrouvée à Touen-houang, mais je n'ai pu acquérir qu'un tiers de l'ensemble, 5.000 rouleaux environ. Du moins dans ce tiers avons-nous tout l'essentiel, et c'est à peine si j'ai prélevé quelques spécimens pour les faire passer aujourd'hui sous vos yeux.

« Après vous avoir montré ces quelques ouvrages, il me reste à préciser ce qu'ils nous apportent de nouveau. Et là je ne voudrais pas dépasser la mesure, mais je crois bien que l'acquisition des manuscrits de Touen-houang est un des trois ou quatre événements qui vont changer complètement les conditions du travail sinologique. Il n'y avait aucun manuscrit chinois ancien en Europe. En Chine même, il y a eu tant de révolutions, le climat, d'autre part, est si funeste aux livres dans toute la moitié méridionale de l'empire, que les manuscrits anciens ont été presque tous anéantis. L'imprimerie, pratiquée dès l'an 800 environ, et qui se développa rapidement au XI^e siècle, a contribué aussi à cette disparition. Bref, il ne s'est guère conservé de manuscrits chinois anciens qu'au Japon, en très petit nombre, et principalement bouddhiques ; c'est de là que des érudits chinois en ont rapporté quelques-uns dans les trente dernières années ; aucun de ces manuscrits ne paraît bien antérieur à l'an

600. Tout d'un coup, nous avons accès non pas à une poignée de manuscrits, comme c'était le cas jusqu'ici en Chine et au Japon, mais à des milliers de rouleaux, aussi anciens, parfois plus anciens que tous ceux qu'on citait jusqu'à présent. Et nous les avons, non plus dispersés aux mains de quelques amateurs d'Extrême-Orient, mais sous la main et à l'abri dans nos collections nationales. C'est là pour la sinologie européenne une situation nouvelle et singulièrement plus avantageuse.

« On me permettra d'ajouter que d'une autre manière encore j'ai tâché de servir les intérêts de nos études. Les Chinois ont beaucoup écrit, publié, commenté depuis cent ans. Mais le fonds chinois de la Bibliothèque Nationale, constitué par des envois assez peu méthodiques dus aux missionnaires du xviii^e siècle, non seulement ne possédait pas tous les livres essentiels quand il fut constitué, mais surtout ne s'était pas développé depuis lors. Les autres bibliothèques de l'Europe n'étaient guère en meilleure situation. J'ai profité de mon dernier séjour à Pékin pour compléter le fonds chinois de Paris, en achetant environ 30.000 *pen* ou volumes chinois qui nous manquaient. Désormais le fonds d'imprimés chinois de la Bibliothèque Nationale est sans rival en Europe, et sa collection de manuscrits chinois n'a pas d'équivalents même en Chine.

« Les érudits chinois ne s'y sont pas trompés. Il n'est pas d'efforts que le vice-roi de Tche-li, Touan-fang, n'ait faits auprès de moi pour se faire céder partie de nos manuscrits. Finalement, les lettrés de Pékin se sont constitués en une sorte d'association pour faire les frais de photographie, et éventuellement de publication en fac-similé, aux dimensions originales, de tous les textes essentiels. Les frais qu'entraînera la publication de nos collections seront déjà si élevés que je n'ai cru pouvoir mieux faire que d'accueillir cette offre, et je m'occupe de faciliter pour les érudits chinois la publication de nos textes. Ils y tenaient d'ailleurs beaucoup et je crois que nous avons tout intérêt à les satisfaire. Jusqu'ici, les sinologues européens n'ont guère pu entrer en relations avec leurs confrères, les érudits indigènes. Or, au fur et à mesure que le travail sinologique, si longtemps chaotique, s'organise et progresse, nous sentons davantage le besoin de contacts plus étroits et plus fréquents avec ce qui se fait en Extrême-Orient. L'accueil très empressé qui m'a été fait récemment à Pékin nous donne à ce sujet les meilleures espérances ; à nous de ne pas décourager les bonnes volontés. Peu à peu les érudits chinois viennent d'ailleurs aux méthodes d'Europe. Jadis le savant chinois, d'une culture souvent encyclopédique, ayant tout lu et tout retenu de ce qui s'était dit et fait en Chine pendant près de trois mille ans, était jaloux de son savoir, et ne communiquait guère aux compatriotes, ses confrères, les livres où il avait puisé ses informations. Mais aujourd'hui, les bibliothèques publiques se multiplient ; des musées naissent çà et là, et une véritable « Bibliothèque Nationale » a été fondée à Pékin voilà quelques mois. A cette institution nouvelle on a donné un des quatre exemplaires subsistant de la formidable collection de textes réunie au xviii^e siècle par l'empereur K'ien-long et dont une grande partie nous est encore inconnue ; elle a reçu également les anciennes éditions conservées dans certains palais comme ceux de Jehol, ce qui reste, après l'incendie du Han-lin-yuan en 1900, de l'unique exemplaire du *Yong lo ta tien*, enfin et surtout les livres anciens du Nei-ko. Or cette dernière nouvelle n'a l'air de rien, et personne en effet ne pouvait savoir sur le moment ce que signifiait un tel don. Mais quand on pénétra dans les bâtiments du Nei-ko où ces livres étaient conservés et qu'on défit les liasses, on s'aperçut qu'il y avait là toute une bibliothèque d'imprimés et de manuscrits du xii^e et du xiii^e siècle,

auxquels depuis le XIII^e siècle nul n'avait touché. Oui, Messieurs, comme c'étaient les livres de l'Empereur, il s'était trouvé que personne n'y avait eu accès, pas même les érudits qui, au XVIII^e siècle, avaient procédé pour le compte de l'Empereur au dépouillement de toute la littérature chinoise alors connue. On fait actuellement le catalogue de cette collection considérable, et on doit me l'envoyer dès son achèvement. Or les érudits chinois s'offrent, dans la nouvelle Bibliothèque Nationale où ces trésors vont être transportés, à faire exécuter sous leur surveillance les copies dont nous aurions besoin : c'est vous dire de quelles excellentes dispositions ils sont animés à notre égard.

« Vous le voyez, Messieurs, je n'avais pas tort de vous dire que les conditions du travail sinologique étaient en train de se transformer. Je vous ai parlé de notre Bibliothèque Nationale et de celle qui vient de se fonder à Pékin. Mais nous ignorons encore ce que les études chinoises auront à prendre, et qui sera certainement très considérable, dans les collections rapportées à Berlin et à Londres. Sans doute le Turkestan n'est pas inépuisable comme l'Égypte ; déjà on n'emploie plus à Tourfan, comme il y a dix ans, les feuilles des vieux manuscrits en guise de carreaux pour les fenêtres. Mais hier encore le colonel KOZLOV a, dit-on, découvert au Nord du Kansou un grand nombre de textes *si-hia*. Chaque jour nous apporte de nouvelles surprises. Notre champ de recherches s'étend sans cesse. Dans cette foison de documents nouveaux, je souhaite seulement que vous trouviez suffisante la part rapportée par notre mission. Notre tâche d'ailleurs ne s'arrête pas là, au retour. Il faut maintenant élaborer et publier. Le travail est immense, et exigera le concours de nombreux ouvriers. »

— Notre collaborateur, M. Raymond DELOUSTAL, a été nommé professeur de langue annamite à l'École spéciale des Langues orientales vivantes.

NÉCROLOGIE

LE GÉNÉRAL DE BEYLIÉ

Un tragique accident a enlevé à la Société Asiatique un de ses membres les plus honorés : le général de Beylié a péri le 15 juillet 1910, noyé dans les rapides du Mé-khong. Il s'était rendu de Saïgon à Luang Prabang en remontant le fleuve, et cette fois déjà le dangereux passage de Tha dua (à environ 60 kilomètres en aval de Luang Prabang) avait failli lui être fatal. Au retour, à ce même endroit, la chaloupe à vapeur qui le portait heurta un arbre déraciné qui barrait la passe et sombra sous la violence du choc. Quelques jours après, on retrouvait le corps du général sous la coque renversée du bateau.

Léon-Marie-Eugène de Beylié était né à Strasbourg le 26 novembre 1840 ; mais il fut élevé à Grenoble, qui resta pour lui le vrai pays natal. Il portait à sa ville une touchante affection dont témoignent ses dons généreux au musée de Grenoble et le beau catalogue illustré qu'il consacra aux collections qu'il avait si largement contribué à enrichir (1).

Il était élève à l'École militaire de Saint-Cyr au moment où éclata la guerre franco-allemande. Il fit la campagne comme sous-lieutenant et y reçut une grave blessure qui lui valut la croix de la Légion d'honneur. Il passa ensuite à l'École de guerre d'où il sortit capitaine d'infanterie de marine. En 1885, il prit part à la marche de la colonne Brière de l'Isle sur Lang-son. En 1890, on le retrouve au Tonkin à la tête d'une colonne chargée de refouler les bandes de pirates qui infestaient le haut Fleuve Rouge. En 1895, il prit part à l'expédition de Madagascar dans l'état-major du général Duchesne. Général de brigade en 1902, il fut envoyé à Saïgon en qualité de commandant des troupes de Cochinchine. Il y retourna sur sa demande en janvier 1909, et c'est au cours de ce commandement que la mort l'a surpris.

La carrière militaire, si attaché qu'il y fût, ne l'absorbait pas tout entier : ce vaillant soldat était aussi un archéologue d'un esprit ouvert et pénétrant. Son alerte curiosité se porta tour à tour sur l'art byzantin, sur l'art indochinois, sur l'art musulman.

En 1902, il publiait son grand ouvrage sur l'*Habitation byzantine*, pour lequel il avait patiemment interrogé les ruines, les mosaïques et les manuscrits à peintures, surtout celui de Skylitzès, conservé à la Bibliothèque nationale de Madrid, et qui, grâce à son aide, est à la veille de voir le jour par les soins de M. G. Millet.

Cette même année, ses devoirs militaires le conduisaient en Cochinchine, au point de jonction des deux grandes écoles d'art hindou qui ont fleuri en Indochine, l'une au

(1) Général DE BEYLIÉ, *Le Musée de Grenoble*, Paris, H. Laurens, 1909. in-8°.

Cambodge, l'autre au Champa. Il en profita pour étudier ces monuments trop peu connus et, de retour en France, il donna, sous la forme claire et attrayante qui lui était propre, une sorte de tableau général de l'art hindou en Extrême-Orient (1).

Au moment où paraissait ce livre, l'auteur était déjà engagé dans une nouvelle expédition scientifique. Il fouillait en Birmanie l'emplacement de l'ancienne cité de Prome, visitait en Mésopotamie les ruines de Samara, la vieille capitale des Abbassides, recueillait à Diarbékir de précieux documents archéologiques et épigraphiques, et fermait à Paris ce circuit de cinq mois (décembre 1906 — avril 1907) dont il a conté les péripéties dans un livre aussi spirituel qu'instructif (2).

L'année suivante, le général de Beylié est en Algérie, occupé à fouiller les ruines de la Kalaa des Beni-Hammad, ancienne capitale berbère du XI^e siècle (avril-septembre 1908). Peu après paraît le compte-rendu de cette campagne (3). Mais déjà l'intrépide voyageur est loin : c'est maintenant au Cambodge qu'il consacre ses efforts. Le retour du général en Indochine avait été précédé par un important événement politique, le traité franco-siamois de 1907, qui rétrocédait au royaume khmer les provinces de Siemreap et de Battambang. Il arrive parfois que l'archéologie recueille les miettes de la table des diplomates : c'est ainsi que, par l'effet de ce traité, les illustres ruines d'Angkor étaient passées sous le Protectorat français. Dans la métropole et dans la colonie, on cherchait les moyens d'assurer la conservation de ces monuments incomparables, d'y attirer les touristes, de les imposer aux préoccupations d'un public inattentif. A peine arrivé, le général de Beylié se donne passionnément à cette œuvre ; rien ne lui coûte, ni peines, ni fatigues, ni argent. Il lance une jolie brochure de propagande (4) ; il fait composer et imprimer de superbes affiches illustrées, exécuter des clichés en couleur et jusqu'à des vues cinématographiques ; il organise des fêtes officielles dans les ruines ; il intervient pour accélérer la réfection de la route de Siemreap à Angkor et la construction d'un bungalow à l'usage des visiteurs ; il envoie à l'Institut une série de nombreux clichés reproduisant dans leur intégrité les fameux bas-reliefs d'Angkor Vat. Ce travail achevé, il s'avise qu'un autre monument, Banteai Chmar, isolé dans la brousse, au pied des Dangrek, possède lui aussi une longue suite de bas-reliefs ; il y court : « Voyage très fatigant, écrivait-il, par la forêt inondée, les pieds dans l'eau et le soleil sur la tête ! » Mais le temple est déblayé et ses 250 mètres de sculptures dûment photographiés. Entre temps, l'infatigable travailleur rêve d'une étude sur l'évolution de l'art indochinois jusqu'à l'époque moderne ; c'est en y songeant qu'il parcourt le Cambodge et monte au Laos où une catastrophe imprévue met fin à tous les projets et à tous les espoirs de cet ardent esprit.

(1) *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*, Paris, 1907.

(2) *Prome et Samara, voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie*, Paris, 1907. Cf. du même : *L'architecture des Abbassides au IX^e siècle, voyage archéologique à Samara dans le bassin du Tigre*, dans *Revue archéologique*, t. X (1907), p. 1-18 ; — *Fouilles à Prome, ibid.*, p. 195-225.

(3) *La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XI^e siècle*, Paris, 1909.

(4) *Les ruines d'Angkor*, notice illustrée de 16 gravures, Paris, E. Leroux, 1909, gr. in-8^o, 51 pages.

Le général de Beylié laisse derrière lui de nombreux et profonds regrets : à l'Académie des Inscriptions, qui, en 1909, l'avait admis parmi ses correspondants nationaux ; à la Commission archéologique de l'Indochine, qui tenait en haute estime son expérience et son dévouement ; à l'École française d'Extrême-Orient, dont sa claire intelligence avait si bien compris le rôle et dont il demeura toujours le défenseur résolu ; partout enfin où il eut l'occasion d'agir et de parler, il était entouré d'une affectueuse déférence. La vivacité de son esprit, la franchise de son caractère, l'élevation de ses idées, sa générosité proverbiale, qui n'avait rien d'ostentatoire ou d'intéressé, mais qui se réservait pour des fins nobles et utiles, tout cet ensemble de culture intellectuelle et de rectitude morale que notre ancienne langue caractérisait par le terme d'honnête homme, et qui était si visible en lui, inspirait dès l'abord la sympathie et laissera un durable souvenir à tous ceux qui l'ont connu. Ceux-là surtout qui ont pu jouir de son amitié et apprécier les rares qualités de son cœur auront peine à se consoler de sa perte.

L. FINOT.

(*Journal Asiatique*, juillet-août 1910).

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

11 août 1910

— Arrêté nommant M. J. de MECQUENEM pensionnaire de l'École en remplacement de M. CHASSIGNEUX.

31 août 1910

— Arrêté accordant à M. Edm. CHASSIGNEUX un passage de retour pour Marseille et Paris. (*J. O.*, 12 septembre 1910, p. 2793).

PERSONNEL

L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT

AU 30 SEPTEMBRE 1910

MM. Maitre (CLAUDE E.), ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de l'Université, directeur

Finot (LOUIS), ancien élève de l'École des Chartes, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, chargé de cours au Collège de France, chargé de cours et représentant de l'École en France

Pellissier (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Geometzer (ALBERT), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Huber (ROBERT), ancien élève diplômé de l'École des Chartes, chargé de cours

Beaumont (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Muller (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Sordani (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Bartholomaeus (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

École des Hautes Études, chargé de cours de philologie indochinoise

MM. Maybon (CAROLUS B.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours et bibliothécaire

Commaille (ALEX.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Perle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

Maspéro (ALBERT), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

De Balle (G.), ancien élève diplômé de l'École des Hautes Études, chargé de cours

