

หอสมุดศูนย์มานุษยวิทยาอินทรี
20 ถ.พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว

21 ๙๐ ๒๕๑๐

QUINZIÈME ANNÉE

TOME XV, n° 1

Prix : 4 francs.

BULLETIN
DE
l'Ecole Française
D'EXTRÊME-ORIENT

— ❖ ❖ ❖ —

ANTHROPOLOGIE POPULAIRE ANNAMITE.

Par L. CADIÈRE,

*de la Société des Missions Etrangères de Paris,
Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.*



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1915

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

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

Chacun des volumes déjà parus (tomes I à XII, correspondant aux années 1901 à 1912), est mis en vente au prix de 20 francs, sauf les tomes I et III (1901 et 1903), qui ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple, paru antérieurement à l'année 1912, est vendu 5 francs; chaque numéro double, 10 francs.

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

Il reste quelques collections complètes des douze premières années, mises en vente au prix de 350 francs.

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

Articles parus en 1914.

- | | |
|--|----------|
| 1. E. HUBER. — Etudes bouddhiques..... | 1 fr. 50 |
| 2. H. PARMENTIER. — Le temple de Vat Phu..... | 3 fr. 50 |
| 3. G. CÆDÈS. — Une recension pâlie des Annales d'Ayuthya | 2 fr. 50 |
| 4. H. MASPERO. — Sur quelques textes anciens de chinois parlé | 2 fr. 50 |
| 5. Notes et mélanges..... | 3 fr. 50 |
| J. PRZYLUKI. — L'or dans le folklore annamite. | |
| A. BONIFACY. — Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin. | |
| R. DELOUSTAL. — Des déterminatifs en annamite. | |
| PHAM QUỲNH. — Deux oraisons funèbres en annamite. | |
| 6. H. PARMENTIER. — L'architecture interprétée dans les bas-reliefs du Cambodge..... | 3 fr. 50 |
| 7. R. ORBAND. — Les tombeaux des Nguyễn..... | 3 fr. 50 |
| 8. H. MASPERO. — Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchö-kiang..... | 3 fr. 50 |
| 9. Bibliographie. Chronique. Documents administratifs..... | 5 fr. 00 |
-

BULLETIN
DE
L'ÉCOLE FRANÇAISE
D'EXTRÊME-ORIENT



BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XV. — 1915



HANOI

IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1915

ANTHROPOLOGIE POPULAIRE ANNAMITE.

Par L. CADIÈRE,

*de la Société des Missions Etrangères de Paris,
Correspondant de l'École française d'Extrême-Orient.*

Nous entendons ici par *anthropologie*, la science de l'homme, l'étude de l'homme tout entier, corps et âme.

Cette étude sera divisée en deux parties, traitant respectivement : 1^o du *corps* humain et de ses diverses parties, avec les idées que s'en font ou qu'y attachent les Annamites, d'après le langage populaire ; 2^o de l'*âme*, ou plutôt des *principes vitaux*, tels que les conçoivent les Annamites. Cette division paraît nette et logique. En réalité, notre exposé se ressentira de l'imprécision qui règne dans les idées, et, par là même, dans le langage des Annamites, au sujet du corps et de l'âme, de leur nature et de leurs actes. A propos de certaines parties du corps, il nous faudra parler des opérations et des facultés de l'âme, et, inversement, associer la notion des principes vitaux à des phénomènes purement physiologiques. Mais ce manque apparent d'ordre et de méthode ne fait que révéler le vague et l'imprécision des idées Annamites sur l'homme. L'introduction d'un ordre logique — logique au point de vue de notre philosophie occidentale — dans un sujet de nature complexe, déformerait complètement le sujet, donnerait une idée inadéquate et même fautive de la philosophie populaire annamite, et ferait perdre à nos recherches le caractère objectif qui doit en être le principal mérite.

PREMIÈRE PARTIE.

LE CORPS HUMAIN.

LE CORPS EN GÉNÉRAL.

La partie matérielle, dans l'homme, est le corps. Cette idée du corps humain est rendue par plusieurs mots, soit annamites, soit sino-annamites.

Nous avons d'abord le mot annamite *xác* 殼. Ce mot désigne à proprement parler ce qui est *solide*, par rapport à quelque chose de plus *ténu*. Nous

avons une idée du sens fondamental du mot dans certaines acceptions dérivées. C'est ainsi que le résidu des cannes à sucre qui ont passé sous le pressoir est appelé *xác mía* « le résidu, le marc, le corps des cannes à sucre », par rapport à la mélasse, *đường mật*. Le résidu qui reste au fond de la marmite, lorsqu'on a préparé une dose de médecine par décoction, se dit *xác thuốc* « le corps de la médecine », par rapport aux diverses « eaux », ou décoctions, *nước*, que l'on en a tirées. Les feuilles de thé qui se déposent au fond de la tasse, ou au fond de la marmite, quand on prépare le thé à la manière annamite, sont le *xác chè* « le corps du thé », par rapport à « l'eau du thé », *nước chè*. Les arêtes de poissons qui restent au fond du tonneau, lorsqu'on a retiré la saumure, *nước mắm*, sont le « corps de la saumure », *xác mắm*.

Le *xác* de l'homme, son corps, semble donc être mis en opposition, comme une partie plus matérielle, plus solide, plus grossière, avec une autre partie, un autre principe, que nous verrons plus loin, lequel est considéré comme une partie plus ténue, plus subtile, plus pure, plus parfaite.

La terminologie chrétienne n'a pas manqué de faire ressortir cette opposition qui concordait si bien avec les idées chrétiennes. L'expression *phần hồn phần xác* « la partie de l'âme et la partie du corps, ce qui concerne l'âme et ce qui concerne le corps », est une des expressions favorites des livres chrétiens. Mais cette opposition entre le corps et l'âme, entre le *xác* et le *hồn*, comme entre une partie plus matérielle et plus grossière, et une partie plus subtile et plus pure, existait dans la conscience annamite, la langue l'atteste.

Le mot *xác* est encore employé pour désigner la dépouille, la peau d'un serpent qui mue, *xác rắn* ; la légère coquille que laisse la cigale en quittant l'état de chrysalide, *xác ve*. Nous avons également dans ces emplois l'idée d'une opposition entre une partie plus grossière, la dépouille, la peau, et une partie plus noble, le vrai corps de l'animal, l'animal lui-même. On pourrait même ajouter que ces expressions tendent à faire supposer que les Annamites considèrent le corps comme l'enveloppe de l'âme, tout comme la vieille peau du serpent était son enveloppe. Mais ce serait, je crois, de la pure littérature. La philosophie populaire annamite n'a pas pénétré si loin. Nous devons simplement retenir l'opposition entre une partie plus grossière et une partie plus pure.

Le mot *xác* désigne le corps de l'homme ou des animaux vivants ; il désigne aussi le cadavre de l'homme ou des animaux. Dans le premier sens, on dit : *to xác, lớn xác* « gros, grand quant au corps » ; *nhỏ xác* « petit de corps » ; *đau trong xác* « avoir mal dans le corps ». Dans la seconde acception, on dit : *đám xác* « cérémonie du cadavre, cérémonie funèbre, enterrement » ; *cắt xác* « enlever le cadavre pour l'enterrer » ; *hạ xác* « descendre le cadavre dans la fosse », etc..

Dans la langue chrétienne, le mot *xác*, ordinairement associé au mot *thịt* « chair, viande », désigne le corps, la chair, en tant que principe des passions « charnelles », ou comme principe du « péché » en général.

Le mot sino-annamite correspondant, pour le sens, au mot *xác* est *thân* 身 « corps de l'homme et des animaux ; la personne humaine ; lui-même, moi-même, je, moi ; vie, existence ». Les deux mots sont parfois associés : *thân xác* « le corps ».

Avec ces divers sens nous avons les proverbes :

Đau, tiếc thân, lành, tiếc của. « Malade, on tient à son corps ; guéri, on tient à son argent » : quand on est malade, on donnerait tout au médecin pour qu'il vous guérisse ; une fois en bonne santé, on ne veut plus lui payer ses honoraires.

Thủ thân vi đại « considérer comme une grande chose de conserver son corps, sa vie ».

Hữu thân, hữu khổ « qui a un corps, a des souffrances ». Nul n'échappe à la peine.

Thiên địa tuy đại, nhứt thân do út « bien que l'univers soit grand, un homme, fût-il seul, le trouve encore étroit. »

Pour désigner le « cadavre » de l'homme, les Annamites ont un autre mot dont ils se servent moins souvent, *thây* 屍, qui n'est qu'une forme annamite du mot sino-annamite *thi* 尸 « cadavre ».

Nous verrons, dans la seconde partie de cette étude, que le mot *ma* désigne à la fois le cadavre de l'homme, un des principes vitaux survivants, et un esprit ou démon. On a les proverbes :

Nhiều thầy, thúi ma « beaucoup de médecins, le corps se corrompt » ; proverbe qui ne fait guère d'honneur aux Esculapes annamites.

Chết trẻ, khoẻ ma ; chết già, lú lẩn « si l'on meurt jeune, le corps est exempt de fatigues [que la suite des ans aurait amenées] ; si l'on meurt vieux, on est oublieux ». Donc, qu'on meure jeune ou vieux, peu importe ; il vaut encore mieux mourir jeune.

Il n'est pas toujours facile de savoir dans quelle acception est pris le mot *ma* : en général il a le sens de cadavre.

Un autre mot annamite qui désigne le « corps » de l'homme, est *minh* 命. Nous avons le sens primitif dans diverses expressions. Un Annamite me décrivait le toucan dans les termes suivants : *kéng [cánh] trắng, đuôi trắng, minh đen*, cet oiseau a « les ailes blanches, la queue blanche, le corps noir ». Les expressions *minh mảy, minh vóc*, désignent « le corps » (1). On dit : *đau trong minh* « éprouver des douleurs, être malade dans son corps » ; *đau cả và minh* « être malade, souffrir quant à tout son corps », de même que l'on dit, avec le même sens, *đau trong xác, đau cả và xác. Minh trần*,

(1) Pour le mot *vóc* « forme extérieure du corps, corps », voir à la seconde partie. Le mot *mảy* paraît être un doublet, à finale y, de *mành*, forme à finale n.

thân trụi, « le corps nu, le corps dépouillé », c'est-à-dire « tout nu ». On a les proverbes : *Mình ở lỗ, cổ đeo hoa* « être nu, et porter un collier » : misère et vanité. *Mình ôc, chẳng rửa* « être sale [quant au corps], et ne pas se laver ».

La terminologie chrétienne emploie ce mot avec ce sens, dans les expressions *phép Mình thánh Chúa* « le rite du Corps saint du Seigneur », c'est-à-dire le Sacrement de l'Eucharistie ; *chịu Mình thánh chúa* « recevoir le Corps saint du Seigneur », communier.

Nous avons vu que le mot sino-annamite *thân* avait une signification bien plus large que l'annamite *xác*, et désignait la « personne humaine, je, moi ». Avec le mot *mình*, nous avons une extension de sens analogue. Ce mot, en effet, est employé pour désigner la « personne humaine » tout entière, le « moi ». C'est ainsi que l'on dit : *việc mình tôi* « l'affaire du corps de moi », c'est-à-dire « ma propre affaire ». C'est dans ce sens que l'on emploie ce mot pour rendre l'idée qu'expriment nos pronoms réfléchis : *giết mình* « tuer son corps, tuer soi-même, se tuer » ; *cáo mình* « s'accuser » ; *khoe mình* « se glorifier, se louer ». L'emploi le plus énergique dans ce sens est lorsqu'on dit par exemple : *chính mình tôi đi* « le vrai corps de moi ira ; j'irai moi-même en personne ».

Les proverbes disent :

Mình sống, hơn đồng vàng « être vivant (son corps, soi-même être vivant), vaut mieux qu'un monceau d'or ».

Một mình, thì giàu ; chia nhau, thì khó. « Si l'on est seul (son seul corps, soi seul) [à jouir de quelque chose], on est riche ; mais si l'on doit partager, on devient pauvre ».

Dans ce sens, le mot *mình* s'applique aux trois personnes du discours. On dira : *một mình hắn* « le seul corps de lui, lui seul » ; *mình hắn* « lui-même » ; — *một mình ông*, « le seul corps de Monsieur, vous seul » ; *mình ông* « vous même » ; — *mình tôi* « moi-même ». Mais le mot est plus souvent employé seul avec spécialisation de sens pour désigner la première personne, soit au singulier, soit au pluriel : *Mình đi, hè !* « Nous y allons, n'est-ce-pas ! allons-y ! » ; *mình đi* « j'y vais moi-même ». Lorsque celui qui parle l'emploie pour se désigner ainsi, il met par là-même, du moins dans la région que j'habite (Quang-tri), une différence de rang avec son interlocuteur, et place celui-ci au-dessous de lui. *Mình* est un des mots employés par les supérieurs lorsqu'ils parlent à des inférieurs. Mais on peut voir l'étendue primitive qu'avait le sens de ce mot, dans le fait que les dictionnaires signalent à *mình* le sens de « tu, toi », comme pronom employé pour désigner les inférieurs.

On a rapproché ce mot *mình* du mot sino-annamite *mạng, mạnh, mệnh*, 命 « destinée, sort, ordre, vie humaine ». Mais je ne crois pas que le rapprochement soit juste. Il y a trop d'écart dans le sens. Je rattacherai plutôt ce mot *mình* au mot sino-annamite *vinh*, de l'expression *vinh vè* 榮衛 « le sang

et les esprits vitaux, le tempérament ; d'un sang et d'un souffle puissant, santé parfaite » (1).

On remarquera que, au point de vue sémantique, le mot annamite *mình* se rapproche du mot sino-annamite *thần*. Le mot *xác*, en effet, ne désigne jamais la personne humaine, mais s'applique uniquement au corps, tandis que les mots *mình* et *thần*, outre le sens de « corps », ont aussi le sens de « personne humaine, je, moi ». Le mot *mình* est donc le seul mot purement annamite que la langue possède pour désigner le composé humain, l'ensemble du corps et de l'âme considéré comme principe des actes humains, la personnalité humaine. Et ce sens psychologique est intimement associé au sens matériel de « corps humain », à tel point que le premier sens paraît être une extension du second.

LA CHAIR.

Le mot annamite *thịt* 肉 désigne à la fois la « chair » de l'homme et des animaux vivants, et la « viande » des animaux abattus. Associé au mot *mình* « corps », ou aux mots *xác* « corps », *máu* « sang », *xương* « os », *da* « peau », dans les expressions *thịt mình*, *xác thịt*, *máu thịt*, *thịt xương*, *da thịt*, il désigne l'ensemble du corps humain, suivant la règle que deux parties principales d'un tout désignent ce tout lui-même (2). J'ai signalé plus haut que l'expression *xác thịt* prenait, dans la terminologie chrétienne, le sens de « principe des passions charnelles, principe du péché ». L'expression *ruột thịt* « entrailles et chair », désigne les parents rapprochés, les consanguins.

Avec le sens de « chair », on dit : *dánh thúi thịt* « frapper quelqu'un jusqu'à ce que sa chair tombe en lambeaux » ; *hết thịt* « homme qui n'a plus de chair ; très maigre ». L'expression *cục thịt thừa*, mot-à-mot « morceau de chair en surplus », désigne les excroissances charnues ou osseuses qui surviennent accidentellement ; au figuré elle désigne un membre de la famille, un fils qui fait le désespoir de ses parents, par exemple par son inconduite, dont on voudrait bien se débarrasser, comme on voudrait arracher une excroissance charnue inutile ou douloureuse, mais que l'on est obligé de supporter quand même.

Avec le sens de « viande », on a les expressions *làm thịt*, *măn thịt*, mot à mot « faire de la viande », c'est-à-dire abattre un animal ; *con thịt*, mot à mot « animal viande », c'est-à-dire animal sauvage, gibier.

Plusieurs proverbes font allusion à ce sens :

Hùm dữ, không ăn thịt con. « Le tigre, bien qu'il soit cruel, ne mange pas la chair de ses petits. »

(1) Sens donnés par les dictionnaires du P. Couvreur et d'Eitel. Pour le mot *vệ*, voir à la seconde partie.

(2) Voir *Anthropos*, vol. III, p. 119, l'expression *trời đất* « ciel et terre », qui désigne l'univers entier.

Làm như hùm mất thịt. « Agir comme un tigre qui a perdu sa proie. »

Chó ăn thịt chó. « Un chien qui mange de la viande de chien »; se dit des parents qui se nuisent mutuellement.

Le mot *thịt* est employé au figuré dans les expressions *thịt cây* « la chair de l'arbre, le cœur de l'arbre », par opposition à l'aubier ou à l'écorce; *đất thịt* « terre chair », c'est-à-dire terre compacte et solide, pleine d'humus, par opposition à une terre sablonneuse ou mêlée de cailloux.

LES OS.

Le mot annamite désignant les os du squelette est *xương* 骨. Différents os ont un nom spécial: *xương sườn*, *xương cụt* « les côtes »; *xương sống* « l'os vital, la colonne vertébrale »; *xương ống* « les os tubes, les os des jambes et des bras »; *xương mông* « les os du sacrum ». L'expression *nắm xương* « une poignée d'os », désigne une personne chétive et malade. *Một xương, một thịt* « même os, même chair », désigne les consanguins. *Ngay xương* « droit quant aux os », dont les os ne peuvent pas se plier, désigne un paresseux; c'est l'équivalent de l'expression familière « avoir les côtes en long ». Quelque chose qui est « gravé sur les os », *tục xương, ghi xương*, est une chose profondément gravée dans la mémoire, dans le cœur. Par extension le mot *xương* désigne la partie solide, la charpente de quelque chose, par exemple *xương quạt* « la monture d'un éventail ».

Pour désigner les ossements d'une bête morte, les Annamites emploient le mot *xương*. Mais ils n'useront jamais de ce mot pour désigner les ossements humains. C'est le mot sino-annamite *cốt* 骨, ou *hài cốt* 骸骨 « ossements ». *Cật cật* « enlever les ossements », changer une sépulture de place pour des raisons religieuses. Ce mot *cốt* s'emploie aussi pour désigner les ossements du tigre. L'extrait concentré d'ossements de tigre, *cao hổ cốt*, est réputé comme un remède souverain quand on éprouve des douleurs dans les os.

LA PEAU.

La peau est désignée par le mot annamite *da* 皮, qui donne lieu à peu de remarques. On dit d'un vieillard qu'il a « la peau en écailles et les cheveux de rosée » *da mồi, tóc xương*. L'expression *cháy da, phỏng trán* « brûlé quant à la peau, rempli d'ampoules au front », s'emploie pour désigner quelqu'un qui se donne beaucoup de peine, par exemple, les parents pour élever leurs enfants. Le proverbe *nồi da, xáo thịt* « faire de la peau une marmite pour cuire la viande », se dit des parents qui s'intendent des procès ou se nuisent réciproquement: « Ils font cuire leur propre chair dans leur propre peau ».

Pour désigner la peau d'un animal écorché on emploie souvent le mot sino-annamite *bì* 皮, ainsi d'ailleurs que le mot *da*. Le proverbe dit:

Hùm chết, để da; ta chết để tiếng. « Le tigre mort laisse sa peau; nous, à notre mort, nous laissons notre renommée. »

LES POILS.

Le mot annamite *lông* 鬚 désigne à la fois et les « poils » qui poussent à certains endroits du corps de l'homme, et la « toison » des quadrupèdes, y compris les piquants du porc-épic, *lông nhím*, et les « plumes » des oiseaux. Pour l'homme, on distingue les « moustaches » *lông mép*, « poils des lèvres » ; les « cils », *lông mí*, « poils des paupières » ; les « sourcils », *lông màý*. La « barbe » a un nom spécial, *râu*, ainsi que les « cheveux », *tóc*. Le proverbe dit : *Bắt đũa có tóc, không ai bắt đũa trọc đầu*. « On saisit quelqu'un qui a des cheveux ; personne ne peut saisir un chauve » ; c'est-à-dire que si un malheureux vous a fait tort en quelque chose, on a beau lui intenter un procès, on ne parviendra pas à se faire dédommager. Un dicton populaire dit : *đói, thì rụng râu ; râu, thì rụng tóc*. « La faim fait tomber les poils de la barbe ; les soucis font tomber les cheveux ».

Certaines touffes de poils qui poussent à des endroits inaccoutumés sont appelées *lông tài*, « poils de talents, poils d'habileté », et sont un indice de supériorité. Les animaux qui ont une excroissance charnue couverte de poils plus longs que d'ordinaire passent pour plus vigoureux, ou plus rusés que les autres. Ces poils sont appelés *lông đéo*, « poils d'excroissance ».

La barbe est considérée comme une marque de virilité, comme l'indice d'un homme honorable et puissant : *mang râu, đội mũ*, « porter la barbe et coiffer un bonnet », se dit d'un homme respectable. Toutes les statues de génies taoïques sont ornées d'une énorme barbe, de fortes moustaches, en crins de cheval ou en cheveux d'homme. Un dicton populaire rend bien cette croyance : *nhứt có râu ; nhì bầu bụng*, « en premier lieu, celui qui a de la barbe ; en second lieu, celui qui a un gros ventre (un ventre comme une courge) ». Un autre dicton exprime la même chose : *một cái râu, một xâu bánh*, « un poil de barbe donne droit à un paquet de gâteaux ». c'est-à-dire à une part plus grande que les autres qui n'ont pas encore de barbe. Cependant, un homme barbu et dont la poitrine est couverte de poils, *râu ria lông ngựa*, passe pour un traître, dont on doit se défier. La barbe blanche et les cheveux blancs sont, comme partout, le symbole de la vieillesse : *kính kẻ bạc râu bạc tóc*, « respectez les vieillards, qui ont la barbe et les cheveux blancs ». Une barbe courte et frisée est une « barbe de tigre » *râu hùm* ; tandis qu'une belle et longue barbe est une « barbe de dragon », *râu rồng*. Une barbe d'un noir de jais est dite *xanh*, mot à mot « bleue ou verte », à cause sans doute des reflets qu'elle a.

Une chevelure longue et ondulée est considérée comme l'idéal de la beauté chez les jeunes filles : *tóc màý, má hồng tươi, môi son, miệng cười* « chevelure [ondulée comme] les nuages, joues roses et fraîches, lèvres vermeilles, bouche souriante ». Ou encore : *trắng da, dài tóc*, « blanche de teint, longue chevelure ». Il en est de même des sourcils lorsqu'ils sont arqués comme la branche du saule, ou lorsqu'ils sont épais et retombent comme le feuillage de cet arbre, *mày liễu*. Par contre des sourcils couverts de fard,

comme les vers à soie, sont l'indice des femmes volages : *mày lằm, mắt phụng, mồi son* « des sourcils fardés comme des vers à soie, des yeux effrontés comme ceux du phénix, des lèvres frottées de minium ».

L'expression *tóc tơ* « cheveux et fils de soie », s'emploie pour exprimer l'idée de quelqu'un de méticuleux, qui s'occupe des plus minimes détails ; mais, en poésie, elle est fréquemment employée pour désigner le mariage : *kết tóc, nối tóc* « lier les cheveux », c'est-à-dire contracter mariage ; *nhớ đến tóc tơ chẳng tròn* « penser aux cheveux et aux fils de soie qui sont restés inachevés », penser à un mariage qui a été manqué.

Les centres pilaires, *xoáy*, que l'homme a au sommet de la tête, sont considérés comme fournissant des données sur le caractère moral ou sur la destinée de l'individu. Lorsqu'on a un centre pilaire sur le front, à la naissance de la chevelure, c'est l'indice d'un caractère revêche, indiscipliné. Ce centre pilaire est appelé *xoáy tam tinh* « centre pilaire des trois étoiles », je ne sais trop pour quelle raison ; ou bien *xoáy hỗn* « centre pilaire indiscipliné » ; ou encore *xoáy trâu* « centre pilaire de buffle ». On a alors le dicton populaire : *xoáy trâu, đập không đi, hò không đứng* ; cet homme a « le centre pilaire du buffle : si on le frappe il ne marche pas ; si on lui crie *hò*, il ne s'arrête pas ». (*Hò* est le cri dont se servent les paysans pour faire arrêter leur buffle quand ils labourent.)

Un autre dicton relatif aux centres pilaires dit : *một xoáy, theo cha ; hai xoáy, theo mẹ ; ba xoáy, ra ngoài đống*. « Lorsque l'enfant a un seul centre pilaire, il suivra son père (sa mère devant mourir, et le père restant seul) ; s'il a deux centres pilaires, il suivra sa mère (restée seule après la mort du père) ; mais s'il a trois centres pilaires, il ira dans la plaine » (c'est-à-dire qu'il mourra en bas âge). Ainsi donc, un seul centre pilaire est le signe que la mère de l'enfant mourra bientôt ; deux centres pilaires signifient au contraire que c'est le père qui mourra, et trois centres pilaires indiquent la mort prochaine de l'enfant.

Il en est de même pour les animaux. Pour les chevaux, le centre pilaire situé sur le cou indique un animal rétif. Ce centre pilaire est appelé *xoáy song kiếm* « centre pilaire des deux glaives », ou encore *xoáy phạm chủ* « centre pilaire qui porte malheur au propriétaire de l'animal ». Lorsque le centre pilaire est au milieu du front, sur la ligne qui unit les deux oreilles, l'animal a une valeur ordinaire ; si le centre pilaire est un peu plus bas que cette ligne, c'est une bonne bête ; mais c'est une bête parfaite si le centre pilaire est au-dessus de la ligne qui unit les deux oreilles. C'est ce qu'exprime le dicton : *nhứt trời, nhì trụt* « d'abord, en haut (au delà) ; en second lieu, en bas (en deça) ».

Un autre dicton donne les indications nécessaires pour acheter un bon buffle : *tóc tang, khoang nạng, vành trùg ; có ba lờn ầy, xin đừng có mua* « poils mal disposés (centres pilaires extraordinaires), collier blanc en forme de fourche, cornes renversées ; si la bête a ces trois défauts (ou l'un des trois), je vous en prie, ne l'achetez pas ! ».

Dans le corps circule le sang, en annamite *máu* 洩, en sino-annamite *huyèt* 血. Le sang est considéré, soit dans l'usage courant de la vie, soit d'après la législation, comme une chose très importante, source de la vie, dont l'effusion doit être sévèrement punie. Après une rixe, le plaignant ne manque pas de faire ressortir l'effusion du sang qui a eu lieu, pour augmenter la faute de l'agresseur. Un vieux dicton consacre cette gravité de l'effusion du sang : *máu dàu, tràu dó* « où il y a du sang [répandu], il y a [l'amende d'] un buffle ». Un autre proverbe fait voir que l'on abuse parfois de cette croyance : *trày máu, ăn phẩn* « se barbouiller d'un peu de sang, pour avoir une part [de dommages intérêts] ». Nombreux sont les Annamites qui se font des blessures volontaires, pour que le sang coule, et qui accusent ensuite leur adversaire de cette blessure.

Un ancien rite, aujourd'hui presque complètement abandonné, consacre cette importance du sang, c'est « le serment du sang », *thế huyèt*. Il consistait à tirer de son corps quelques gouttes de sang que chaque conjuré donnait à boire à l'autre.

Cette pratique faisait des conjurés des personnes unies à la vie et à la mort, des gens du même sang, de vrais « consanguins ». C'est, en effet, que le sang est considéré comme l'agent actif de la génération. Le sperme est appelé *khí huyèt, huyèt khí* « la partie fluide, l'émanation du sang ». Les expressions *một máu, đồng máu* « d'un seul sang, d'un sang commun », désignent « les consanguins ». Le proverbe dit : *con là máu, cháu là mủ* « les fils sont le sang, les petits-fils le sont aussi » (*máu mủ* est une expression double pour désigner le sang ; le mot *mủ* ne doit pas se prendre ici au sens de « pus » qu'il a parfois). Un autre proverbe dit : *máu ai, thâm thit này*, « Le sang de chacun pénètre profondément dans ses chairs ». c'est-à-dire que chacun aime, protège, défend ses enfants, souffre quand ils souffrent.

Une vieille coutume, qui peut remonter aux anciennes pratiques de la médecine légale chinoise (1), est basée sur cette croyance du rôle du sang dans la génération. Lorsqu'on veut savoir si tel enfant est bien le fils de tel homme, ou si tel homme est le frère de tel autre, on tire du corps de chacun d'eux quelques gouttes de sang que l'on mélange. Si les deux sangs se mélangent bien, et ne forment, après coagulation, qu'un seul caillot, c'est que les deux individus sont vraiment « d'un même sang », *đồng máu*, père et fils, ou frères. Sinon, ce sont des étrangers. Ce rite s'appelle *chích huyèt* « la saignée, la piqûre du sang ». On ne la pratique pas, m'a-t-on assuré, dans le cas où il faudrait rechercher si une personne est l'enfant de telle femme, ce qui prouverait que le sang n'est pas censé se transmettre par la mère, mais seulement par le père.

(1) Cf. *Si-yuan lou* 洗冤錄, k. 1, f° 57, et traduction du D^r E. Martin, dans : *Revue de l'Extrême-Orient*, I, 352.

Le sang est aussi considéré comme étant l'organe, le siège des passions, ou comme jouant un certain rôle dans la vie passionnelle. On dit : *sốt máu*, *nóng máu* « chaud quant au sang », c'est-à-dire, homme d'une nature ardente, emportée ; *máu dê* « sang de bouc », c'est-à-dire, homme adonné à la luxure ; *nổi máu ghen*, sentir « s'élever le sang de la jalousie », être jaloux ; *xâu máu* « mauvais quant au sang », d'une nature mauvaise ; *co máu* « recourbé quant au sang », récalcitrant, revêche, indiscipliné, d'un mauvais caractère.

On ne peut s'étendre ici sur le grand rôle que joue, dans la médecine annamite, l'inspection du pouls, *coi mạch*, *thăm mạch*, *bắt mạch*. Les pulsations du sang aux poignets et aux chevilles, indiquent toujours la nature de la maladie, l'état du malade, les remèdes qu'il faut employer. Cela relève de la médecine ; mais cela prouve en même temps l'importance que l'on attribue au sang dans la vie de l'homme.

LES NERFS ET LES VEINES.

Le mot annamite *gân* 筋, ainsi d'ailleurs que son correspondant direct sino-annamite *càn* 筋, désigne à la fois et les « veines » et les « nerfs ». Au figuré ces mots désignent « la force ». *Đéo gân*, « tenace quant aux nerfs » ; *bền gân*, « résistant quant aux nerfs » ; *manh gân*, « fort quant aux nerfs » ; *càn lực*, « la force des nerfs, nerfs et force » ; *hữu càn cốt*, « avoir nerfs et os ». toutes ces expressions désignent un individu fort et robuste. *Hết gân*, « à bout de nerfs », signifie « de toutes ses forces ». *Nói gân* « parler nerfs, avec nerf », signifie « résister, contredire ». Ce sont surtout les nerfs du cou que l'on considère avec ce sens. On a les expressions : *rán gân cổ mà nói*, « tendre les nerfs du cou, faire effort avec les nerfs du cou pour parler », c'est-à-dire parler, faire tous ses efforts pour parler ; *rán gân cổ mà cãi*, « tendre les nerfs du cou pour contredire » ; *thèm đứt gân cổ*, « désirer quelque chose à en avoir les nerfs du cou rompus », c'est-à-dire « désirer ardemment ».

LA SUEUR.

La sueur, en annamite *mồ hôi*, *buồn hôi*, semble être caractérisée par son odeur âcre. Mais, comme on le dira plus loin, il faut remarquer que le mot *hôi* désigne une odeur mauvaise, ou simplement forte, naturelle, par opposition au mot *thúi*, qui désigne la mauvaise odeur provenant d'un corps en décomposition.

La sueur est de nature différente suivant les individus : il y a la « sueur salée », *buồn hôi muối*, ou *muối*, et la « sueur huileuse », *buồn hôi dầu*. On reconnaît la première à certains dépôts blanchâtres qui tachent les habits noirs longtemps usagés ; la sueur huileuse tache les mêmes habits en les rendant luisants et gras. Il paraît que ces deux sortes de sueur ont une odeur particulière et que les Annamites savent reconnaître par l'odorat, soit leurs habits, soit les habits des personnes qu'ils fréquentent habituellement.

LA TÊTE.

La « tête » est rendue par un mot annamite, *trộc*, ou *lộc*, 築, et par un mot sino-annamite, *đầu* 頭.

Le mot *trộc*, *lộc*, désigne la tête de l'homme ou des animaux : *đau trộc*, « avoir mal à la tête » ; *trộc heo*, « une tête de cochon ». Il désigne aussi certaines parties renflées du corps : *trộc gò*, ou *lộc cái* « la tête du genou, le genou » ; et, par extension, la partie renflée de certains objets : *trộc đinh*, « la tête d'un clou ».

Le mot *đầu*, outre ces sens, a une signification plus étendue. Avec le sens de tête de l'homme, nous avons le dicton : *con trai, đen dái ; con gái đen dái*. « Un garçon [aussitôt après sa naissance] doit avoir les parties sexuelles noires ; une fille doit avoir la tête noire ». Ce sont des signes de vigueur dans un enfant nouveau-né.

Avec ce sens de tête, le mot *đầu* est opposé au mot *đuôi* « la queue ». Le proverbe dit : *giấu đầu, ra đuôi* « cacher la tête et laisser paraître la queue », c'est-à-dire se trahir par quelque endroit. Ces deux mots signifient aussi la discorde, l'opposition : *ở với nhau như đầu với đuôi* « être ensemble comme tête et queue », c'est-à-dire comme chien et chat, ne pas s'entendre ensemble. On dit aussi : *đầu voi, đuôi chuột* « tête d'éléphant et queue de rat », c'est-à-dire faire beaucoup de bruit pour rien, entreprendre un grand travail et n'aboutir à rien, « la montagne en travail enfante une souris ».

L'expression *đầu đuôi*, désigne aussi « le commencement et la fin » : *kể chuyện đầu đuôi*, « raconter une affaire dans tous les détails, du commencement à la fin ». Une expression de même sens est *đầu gót*, « de la tête aux talons ».

Le mot *đầu*, par extension, signifie le « commencement » d'une chose : *đầu đường* « le commencement, la tête du chemin » ; *đầu năm, đầu tháng* « le commencement de l'année, du mois » ; *khi đầu* « au commencement, dans les premiers temps ». Un sens voisin est celui que ce mot a dans les expressions suivantes ; *làm đầu trong làng* « faire, c'est-à-dire être la tête dans le village, occuper le premier rang, tout diriger » ; *đầu bếp* « la tête de la cuisine, le cuisinier en chef ».

Les chrétiens ont adopté ce mot avec ce sens de « principal », dans l'expression : *bảy tội lỗi đầu*, « les sept péchés capitaux ».

Dans quelques expressions, ce mot *đầu* est employé avec un sens psychologique : *bảy đầu đi* « la tête s'envole », c'est-à-dire perdre la tête, être désorienté. On dit *cúi đầu, xuống đầu* « incliner, baisser la tête », dans le sens de « faire sa soumission, exécuter les ordres de quelqu'un après lui avoir résisté ». *Ngang đầu, cứng cổ*, « revêche, insolent quant à la tête ; dur, opiniâtre quant au cou », se dit de quelqu'un d'entêté, d'indiscipliné, qui ne suit ni ordres ni conseils. Les expressions *ngang cổ* « insolent quant au cou », *cứng đầu* « dur quant à la tête », ont le même sens.

Le mot *cổ* « cou », amène l'expression *mang tiếng* « porter sa renommée pendue au cou », c'est-à-dire avoir une renommée, ordinairement mauvaise. *Mang nợ* « porter ses dettes suspendues au cou », être accablé de dettes. La filiation sémantique se voit clairement dans l'expression *mang chữ bất hiếu* « porter suspendus au cou les caractères : sans amour », c'est-à-dire être ingrat.

Comme on le voit, la tête joue un rôle fort effacé dans les théories psychologiques des Annamites. C'est le ventre qui la supplante.

LE VISAGE.

Le mot annamite *mặt* 𠵼, signifie le « visage ». Dans ce sens, il est associé aux mots *mũi*, « nez », ou *mày*, « les sourcils » : *mặt mũi*, *mặt mày*, « visage (1) ». Naturellement, ce mot a le sens de « air, physionomie » : *mặt sắt* « visage de fer, air féroce, air dur » ; *khó mặt*, « difficile quant au visage, air morose » ; *mặt bự*, « air niais, air idiot » ; *mặt ủ mày chầu*, « visage triste, sourcils froncés ; air triste », *mặt hoa mày liễu* « visage de fleur, sourcils de saule », jeune femme charmante. *Làm mặt*, « faire visage », signifie « prendre un air, faire semblant de, faire l'hypocrite ».

Par extension de sens, *mặt* désigne la présence, les individus présents, un individu : *có mặt* « avoir la figure là, être présent » ; *mày mặt* « combien de personnes ? »

Plusieurs proverbes font allusion à ces divers sens :

Phân, giởi mặt; ai lậy phân mà giởi chơn. « Le fard, on s'en frotte le visage ; qui s'en est jamais servi pour se frotter les pieds ? ».

Coi mặt đăt tên. « En voyant la figure d'un individu, on peut dire son nom ». C'est-à-dire que c'est seulement après avoir examiné un individu et sa manière de faire que l'on peut porter un jugement sur lui.

Một mặt hơn mười gói. « La présence d'une personne vaut mieux que dix paquets de présents qu'elle vous enverra ».

Của vắn, mặt dài. « Les biens sont courts, mais le visage est long » ; c'est-à-dire que la richesse dure peu, tandis que les personnes avec lesquelles on se trouve vivent longtemps ; par conséquent, on doit plus s'occuper des parents et des amis que de ses biens ; ou peut-être : il faut délaisser parfois ses parents et ses amis, que l'on retrouvera toujours, pour s'occuper de ses affaires et ne pas perdre son bien.

Par extension, le mot *mặt* désigne aussi la surface plane d'une chose, l'endroit d'une étoffe.

(1) Les mots *mũi*, *mày*, sont peut-être des doublets, ou autres formes du mot *mặt*. Mais il vaut mieux les considérer comme des mots indépendants à sens particulier. Les mots doubles *mặt mũi*, *mặt mày* « visage et nez, visage et sourcils », sont ainsi composés sur le modèle du mot double *nhà cửa* « maison et porte », c'est-à-dire simplement « maison ». Le tout est associé à une des parties principales du tout.

LES ÉPAULES.

Le mot annamite *vai* 鵞, qui désigne les « épaules », a quelques sens dérivés. On dit *bằng vai* « égaux quant aux épaules, qui ont les épaules à une même hauteur », par conséquent « égaux » ; *ngang vai*, *ngang vai ngang vè* « sur une même ligne quant aux épaules et quant aux cuisses », c'est-à-dire « égaux » ; *đi vai cữ nhơn* « aller quant aux épaules comme un licencié », c'est-à-dire marcher de pair avec les licenciés, être l'égal des licenciés ; *sánh vai* « comparer quant aux épaules, comparer » ; *xuống vai dưới* « descendre quant aux épaules en bas », descendre à un rang inférieur, se déclarer vaincu ; *vai anh* « épaules de frère aîné », c'est-à-dire condition supérieure ; *vai em* « épaules de frère cadet, condition inférieure » ; *vai trên*, *vai dưới* « condition supérieure, condition inférieure ». Le sens de « condition » découle, comme on le voit, très logiquement du sens de « épaules ». On suppose des gens rangés ensemble et ayant les épaules à la même hauteur, par conséquent formant une rangée, occupant un même rang, ayant une même situation, étant d'une même condition.

Le verbe *gánh* 攬, qui signifie « porter à la palanche », c'est-à-dire deux fardeaux étant suspendus à un bâton placé sur l'épaule, est employé parfois au figuré. On dit : *gánh lây việc trọng* « porter sur ses épaules une affaire importante, se charger d'une grande responsabilité » ; *ngờ xưa nhẹ gánh* « les vieilles dettes sont faciles à supporter » ; *gánh hiều trung* « remplir les devoirs de reconnaissance et de fidélité » ; *có công gánh việc bình dân* « avoir le mérite de supporter la charge du gouvernement ».

Le proverbe dit : *hai vai, gánh nặng hòa hai*, « sur n'importe quelle épaule, le fardeau est lourd à porter », se dit de quelqu'un qui, devant deux alternatives aussi difficiles l'une que l'autre, ne sait quel parti prendre.

LES MAINS.

Le mot annamite *tay* 手 désigne la « main ». Dans un grand nombre d'expressions, il est employé avec le sens de « activité physique, travail » : *tra tay* « appliquer la main, commencer un travail » ; *ra tay* « sortir la main » ; *mở tay* « ouvrir la main » ; *vờ tay* « desserrer la main » ; *cật tay* « mettre la main », toutes ces expressions signifient « commencer un travail » ; *bỏ tay* « lâcher la main », c'est-à-dire « abandonner un travail » ; *tay tiên* « main de génie, habile à travailler, doigts de fée » ; *quen tay* « habitué quant à la main » ; *tay quen* « main habituée », c'est-à-dire avoir la main faite à quelque chose. Le proverbe dit : *Trăm hay, chẳng bằng tay quen*, « cent adresses ne valent pas une main habituée », l'habitude vaut mieux souvent que l'adresse ; *hoa tay* « fleuri quant à la main ; main habile à manier le pinceau » ; *mắc tay* « avoir les mains occupées » ; *xong tay* « avoir les mains libres », avoir fini un travail.

Nous avons les proverbes :

Buôn tay mặt, bắt tay trái, « de la main droite il fait le commerce ; de la main gauche, il vole » ; c'est-à-dire, habile à tirer profit de tout.

Tay bằng miệng, miệng bằng tay, « il a les mains comme la bouche, et la bouche comme les mains » ; c'est-à-dire, il parle comme il agit, et fait ce qu'il dit.

Le mot *tay* désigne aussi celui qui travaille : *làm đòng tay* « travailler nombreux quant aux mains », c'est-à-dire faire un travail en grand nombre ; *đòng tay vô, nèn bôt*, « si beaucoup de mains frappent, on finit par avoir de la farine » ; *đòng tay hơn hay làm*, « nombre vaut mieux qu'habileté » ; cent ouvriers feront plus qu'un seul ouvrier, quelque habile qu'il soit ; *tay ngang* « main égale, main horizontale », désigne les ouvriers subalternes, soumis à l'ouvrier-chef.

Avec ce sens, le mot *tay* est associé au mot *chơn* « pied ». On dit : *kẻ tay chơn* « ceux qui sont les mains et les pieds de quelqu'un », c'est-à-dire les serviteurs, les hommes de confiance de quelqu'un. La filiation sémantique est claire dans l'expression : *đỡ tay chơn* « remplacer les mains et les pieds » du maître de la maison, faire le travail pour lui. Le proverbe dit : *Nuôi heo rần lấy mỡ ; nuôi con đờ chơn tay*, « on nourrit un cochon pour en retirer la graisse ; on élève des enfants pour qu'ils vous servent de pieds et de mains. » — Mais pour qu'un individu soit « les pieds et les mains » de quelqu'un, et lui rende service, il ne faut pas qu'il soit comme ceux que dépeint le dicton populaire : *tay không, chơn rỗi*, « des mains, il n'en a pas ; des pieds, il n'en a plus », c'est-à-dire il n'est bon à rien faire.

L'association des pieds et des mains, dans ce cas, s'explique par le fait que le domestique met ses pieds et ses mains au service de son maître, pour faire ce que celui-ci lui commande, aller où il lui ordonne d'aller ; mais aussi on fait allusion à l'habileté des Annamites qui se servent souvent de leurs doigts de pieds comme des doigts de leurs mains.

La main est quelque chose qui nous est intimement uni. C'est pourquoi l'on dit : *Huynh đệ, như thủ túc ; phu phụ, như y phục*, « frère aîné et frère cadet sont la main et le pied (que l'on ne peut arracher) ; mari et femme sont comme un vêtement (que l'on peut ôter). » Un autre proverbe dit : *Tay phàn, tay sao nữ ; ruột cắt, ruột sao đành*, « si on veut couper la main, comment la main le tolérera-t-elle ? Si on veut arracher les entrailles, comment les entrailles le supporteront-elles ? » C'est-à-dire que les parents supporteront toujours difficilement un dommage que vous leur causerez.

Nous avons un sens moral dans les expressions : *gia tay* « abondant quant aux mains », c'est-à-dire énergique, dur, qui a la main ferme ; et dans *tay không* « mains vides », c'est-à-dire désintéressé.

On emploie, pour désigner la main droite et la main gauche, les mots sino-annamites *hữu* 右, « droite », et *tả* 左, « gauche » ; mais on emploie surtout les mots annamites *mặt* « droite », et *trái* « gauche ». *Mặt*, c'est « le visage »,

« la figure » d'une personne, « une surface plane » ; c'est encore le beau côté d'une étoffe, « l'endroit ». C'est avec ce dernier sens que ce mot est employé pour désigner la main droite : la main droite est la main plus commode, la main plus habile, la bonne main. Au contraire, *trái*, c'est « l'envers » d'une étoffe, ce qui est opposé à quelque chose, ce qui est contraire. La main gauche est donc la mauvaise main, la main qu'on n'emploie pas ordinairement, la main qui est contraire à la bonne exécution d'un travail.

Malgré cela les gauchers sont très nombreux parmi les Annamites.

Ces expressions expriment donc une opinion contraire à l'opinion chinoise qui fait de la gauche la place d'honneur. Dans une province, le mandarin qui a la plus haute autorité est désigné par l'expression *bên tá*, « celui qui se tient à gauche » quand on assiste l'Empereur ; le second mandarin est appelé *bên hũu*, « celui qui se tient à droite ». Le côté gauche est le côté de l'homme, le côté le plus noble ; le côté droit est le côté de la femme, le côté le moins noble. Quand un homme appose sur une pièce les traits de ses doigts, en guise de signature, c'est sur l'index de la main gauche que l'on se basera ; pour une femme, au contraire, on prendra les jointures de l'index de la main droite : *nam tá, nũ hũu*, « l'homme à gauche, la femme à droite », telle est l'expression qui consacre cette coutume (1). Le tigre a, aux épaules, deux petits osselets auxquels on attribue une influence surnaturelle. C'est l'osselet de gauche qui est le bon chez un tigre ; chez une tigresse, c'est, au contraire, l'osselet de droite : *nam tá, nũ hũu*, dit encore le peuple.

Les Annamites se servent des doigts pour compter, mais d'une manière spéciale. Au lieu de prendre chaque doigt comme unité, ils prennent chaque phalange : avec l'extrémité du pouce de la main droite, ils frappent d'abord ou touchent la phalange extrême de l'index de la même main, à l'intérieur, puis la phalange médiane, puis la phalange inférieure, en comptant : un, deux, trois. Ils passent au médus et procèdent de la même façon, mais en remontant de la phalange inférieure à la phalange médiane et à la phalange extrême, en comptant : quatre, cinq, six. Pour l'annulaire ils font exactement comme pour l'index, en allant du bout à la base du doigt, et pour l'auriculaire ils procèdent comme pour le médus, en remontant de la phalange inférieure à la phalange extrême (2). Ils arrivent ainsi au nombre douze, qui est le nombre des phalanges de la main droite, le pouce, instrument compteur, n'étant pas compris.

Nous avons ainsi une numération duodécimale. Nous voyons ce système de numération employé en plusieurs cas. D'abord pour les monnaies. Le *liên*, ou décime de ligature, est composé de soixante sapèques en zinc. Soixante est un multiple de douze et de cinq. Les premiers Annamites — ou le

(1) Luro dit le contraire, par erreur, dans *Le Pays d'Annam*, p. 233.

(2) Quelques uns procèdent à tous les doigts d'une même façon, allant de la phalange extrême à la phalange inférieure.

peuple qui leur a donné leur système monétaire — ont dû compter la première douzaine de sapèques sur les phalanges de leur main droite, suivant la manière indiquée plus haut ; puis compter autant de douzaines qu'il y a de doigts à la main gauche, c'est-à-dire cinq fois, chaque doigt de la main gauche représentant une douzaine comptée avec les phalanges de la main droite. Une ligature est composée de six cents sapèques, soit dix décimes, soit dix fois cinq douzaines de sapèques. On voit que le système duodécimal, basé sur les phalanges des doigts de la main droite, est combiné avec le système décimal, basé sur les cinq doigts de la main gauche, sur les dix doigts des deux mains. Les multiples de la sapèque, ou mieux, les sapèques multiples en cuivre sont basées sur la numération duodécimale. Nous avons, en effet, les sapèques qui « valent six », *ăn sáu*, d'autres qui « valent trois », *ăn ba*, mot à mot, « qui mangent six, qui mangent trois » sapèques en zinc. Leur valeur est calculée d'après le système duodécimal ; mais elles rentrent aussi dans le système décimal, en ce sens qu'il faut dix sapèques « à valeur de six » pour faire soixante sapèques en zinc, soit un *tiền*, ou un décime de ligature ; et vingt sapèques « à valeur de trois » pour faire la même somme. Les sapèques « à valeur de dix », *ăn mười*, sont de date tout-à-fait récente. Mais elles concordent à la fois avec le système décimal et avec le système duodécimal, en ce sens qu'il en faut six — sous-multiple de douze — pour faire un décime de ligature.

L'emploi de ce système est ancien en Annam ; les Annales impériales (1) nous apprennent que, vers la seconde moitié du XV^e siècle, il y avait en Annam deux sortes de monnaies, toutes deux basées sur le système duodécimal, l'une, appelée « monnaie d'usage », dont trente-six sapèques formaient un décime de ligature ; l'autre, appelée « monnaie ancienne » ou « monnaie précieuse », dont soixante sapèques formaient un décime. La « monnaie ancienne » correspondait donc exactement à la monnaie de zinc actuelle ; la « monnaie d'usage » n'avait pas de correspondant exact dans la monnaie actuelle, mais se rapprochait de la sapèque « à valeur de trois ». Les deux systèmes monétaires de l'époque ne concordent pas entre eux. Dans la suite, on a heureusement modifié les valeurs respectives de chaque sapèque, de façon à les faire toutes concorder entre elles, à la fois par le système décimal, et par le système duodécimal.

Le cycle dont se servent les Annamites, le même que celui des Chinois, composé de soixante années, partagées en six périodes de dix années, est aussi fondé à la fois sur le système décimal et sur le système duodécimal (2).

(1) *Cang muc*, livre XXI, folio 2.

(2) Remarquer qu'en cham, le même mot, *thil* ou *sil*, signifie à la fois « dizaine » et « douzaine ». Le cham a, en outre, le mot *pluh* « dix » qui semble apparenté au mot annamite *chuc* « dizaine ».

Malgré cela, l'étude du vocabulaire nous oblige à conclure que c'est le système décimal qui est le plus important. Il n'existe, en effet, aucun mot pour exprimer une série de douze, une « douzaine », tandis que, outre le mot *mười* « dix », nous avons le mot *chục*, qui désigne une série de dix, une « dizaine », et le mot *chập*, qui désigne une série de cinq, une « cinquaine ». La langue vulgaire a un autre mot, *đượng*, 丈, qui s'emploie pour les étoffes et désigne une « dizaine » de mètres annamites, soit quatre mètres français. On dit : *một đượng vải* « une dizaine de mètres de cotonnade ». Ce mot paraît être une forme annamite du mot sino-annamite *trượng*, 丈 « mesure de dix pieds ».

La numération duodécimale est représentée par un mot de la langue vulgaire, *vóc* 尺, qui s'emploie spécialement pour la soie et désigne une pièce de six mètres annamites, soit environ 3 mètres 60 français ou 3^m 80. *Một vóc lụa*, « une sixaine de mètres de soie ». Une pièce d'étoffe annamite, soie ou cotonnade, est longue, ordinairement, de trente mètres annamites, soit cinq *vóc* ; nouvel exemple du mélange de la numération décimale et de la numération duodécimale. Dix pièces d'étoffe forment un *gon*, soit, en longueur, 300 mètres annamites. (Le mètre annamite pour les étoffes est d'environ 0,60 centimètres).

L'étude des mots relatifs à la main nous permet de tirer quelques conclusions sur la nature et le caractère du peuple annamite.

On a dit que l'Annamite était paresseux. Je crois que ce jugement n'est pas basé sur la généralité des faits, et ne répond pas exactement à la réalité des choses. Si l'on considère seulement la manière dont les « boys » et autres, indigènes au service des Européens s'acquittent de leurs obligations, certainement on devra dire que les Annamites sont paresseux. Mais les « boys » et les gens de cette espèce ne sont qu'une infime minorité de la nation. Si, encore, on se fonde sur la manière dont les Annamites font les corvées, la conclusion sera également que l'Annamite est paresseux. Mais la corvée n'est pas la manifestation entière de l'activité de la nation. La corvée est un travail tout spécial : les Annamites eux-mêmes la considèrent comme un travail que l'on fait par manière d'acquit. Quand ils veulent dire qu'un travail est fait « à la diable », « sans soin », « lentement », ils disent qu'il est fait comme une corvée, *như việc quan*.

Ceux qui disent que l'Annamite est paresseux, ne considèrent qu'une partie des faits, et des faits extraordinaires. En réalité, l'Annamite est travailleur, actif, dur à la besogne, résistant, entreprenant, lorsqu'il travaille normalement, c'est-à-dire lorsqu'il travaille pour lui, lorsque sa vie et la vie de sa famille, son aisance, son bien-être, sa fortune, dépendent de son travail. Il n'y a qu'à vivre au milieu du peuple et à voir le labeur écrasant que font la plupart des Annamites, pour se rendre compte de la vérité de ce jugement. Les Annamites se répètent nombre de proverbes ou de dictons qui expriment la nécessité du travail pour vivre, et ils en sentent durement la vérité :

Tay làm, hàm nhai. « Si la main travaille, la mâchoire fonctionne ».

Khó, mới có mà ăn ; ngòì không, ai để đem phần tôi cho. « Si l'on se donne de la peine, à cette condition seulement on a de quoi manger ; si l'on reste assis à ne rien faire, qui vous apportera votre part ? »

Không ai nắm tay đến tối ; không ai gòì đầu đến sáng. « Personne ne peut rester la main fermée jusqu'au soir [à ne rien faire] ; personne ne peut poser sa tête sur l'oreiller jusqu'au jour. »

La langue nous fournit des preuves indirectes de ce caractère travailleur et actif des Annamites. C'est l'emploi que l'on fait des verbes relatifs à la main.

Prenons le mot *làm*, en Haut-Annam, *mủn*. Le sens propre du mot, tel qu'il ressort des diverses expressions où il est employé, est : « agir pour produire ».

Avec le sens général d'agir, on a : *không biết đàng mủn* « il ne sait pas la façon de travailler, il ne sait pas se débrouiller » ; — *làm phứt* « faire vite » ; — *làm lầy rỏì* « faire sans soins » ; — *làm đòì* « faire en trompant » ; — *làm léo* « agir d'une manière astucieuse » ; — *làm khéo* « faire habilement » ; — *làm dữ* « agir avec cruauté ».

L'action se spécialise, et c'est ordinairement un travail, d'où le sens de « travailler, exercer le métier de » : *làm ăn* « travailler pour manger, gagner sa vie » ; — *làm mướn, làm thuê* « se louer » ; — *làm nghề* « exercer un métier », et avec spécialisation de sens, « exercer le métier de pêcheur, se livrer à la pêche », ce qui prouverait que la pêche a été originairement le métier principal des Annamites ; — *làm thợ* « exercer la profession d'ouvrier ».

Cette dernière expression nous amène au sens de « exercer la profession de, remplir les fonctions de, être, se comporter de telle ou telle manière » : *làm thầy thuốc* « exercer la profession de médecin » ; — *làm quan* « remplir les fonctions de mandarin » ; — *làm vua* « exercer les fonctions de la royauté, être roi » ; — *làm đầu* « être à la tête » ; — *làm con người* « être homme » ; — *làm oai* « se comporter avec majesté, avec dignité ». Avec un sens péjoratif, on a : *làm hình, làm đồ* « se comporter suivant une apparence », c'est-à-dire « faire semblant de, hypocrite » ; — *làm mặt* « se faire un visage, faire semblant de, hypocrite » ; — *làm vui* « faire semblant d'être joyeux » ; — *làm quen* « traiter quelqu'un comme une personne connue ».

Il faut remarquer par quelle gradation de sens le verbe qui signifie « agir, travailler, faire », signifie aussi « exercer la profession de », puis « être vraiment », puis, « faire semblant de », c'est-à-dire « être fausement ». L'Annamite considère la manière dont un homme travaille et juge cet homme suivant son travail : travailler, c'est se montrer réellement tel que l'on est, c'est être.

Si l'on considère le résultat de l'acte, ce qui est produit, on a des expressions innombrables, où le mot *làm* est spécialisé à un acte particulier : *làm ruộng, làm đất* « cultiver des rizières et des terres sèches » ; — *làm cây* « abattre des arbres » ; — *làm củi* « faire du bois de chauffage » ; — *làm nhà làm cửa* « construire une maison » ; — *làm tờ làm khè* « dresser un acte » ; — *làm thuốc* « donner, prescrire de la médecine, soigner un malade » ;

— *làm chay* « faire une cérémonie » ; — *làm hoà* « faire la paix » ; — *làm loạn* « se révolter » ; — *làm thịt* « abattre un animal, dépecer un animal » ; — *làm cá* « préparer un poisson, en l'écaillant et en lui vidant le ventre » ; — *làm ích* « être utile à » ; — *chia làm hai phần* « diviser en deux parties » ; — *cưa làm hai* « scier en deux » ; etc.

Par extension, on a le sens de « rendre, faire devenir » : *làm buồn* « rendre triste » ; — *làm cực làm khổ* « rendre malheureux », etc.

Ce sens est voisin d'un autre : « considérer comme, tenir pour » : *làm quý* « considérer comme précieux, estimer » ; *kẻ làm hèn* « tenir pour vil » ; *lây làm đẹp* « tenir pour beau, admirer », etc.

Au fond, ces divers sens sont difficiles à distinguer nettement. Il est impossible de citer tous les exemples qui prouvent le grand usage que fait la langue du mot *làm* ou *mãn*.

Un autre emploi est plus important encore : le mot *làm*, ou *mãn*, entre, en effet, dans certains pronoms adverbiaux qui sont constamment employés dans la conversation : *làm sao*, mot à mot, « faire, quoi ? faire comment ? » c'est-à-dire « quoi ? comment ? » ; — *vì làm sao* « pourquoi ? » ; — *làm vậy* « ainsi ». En Haut-Annam on a *mãn rằng* « pourquoi ? comment ? » ; — *vì mãn rằng* « pourquoi ? » ; — *mãn rứa* « ainsi » qu'il a été dit ; — *mãn ri* « ainsi » qu'il va être dit ; — *mãn nọ* « ainsi », d'une certaine façon ; — *mãn thế* « ainsi », mais d'une autre façon ; — *mãn chi* « quoi ? pourquoi ? » Cette expression est employée avec des nuances de sens fort délicates qu'il n'y a pas lieu de signaler ici. Dans ces expressions, le verbe *làm*, ou *mãn*, est intimement lié au second mot et fait partie intime de l'expression, bien qu'il puisse être parfois supprimé. Ce qui le prouve, c'est que l'on répète, si besoin est, le verbe *làm* ou *mãn* devant ces expressions : *Tui không biết mãn mãn rằng*. « Je ne sais comment faire ».

Nous avons en annamite un autre verbe se rattachant à la main, qui joue un grand rôle dans la syntaxe, c'est le verbe *cho* « donner », par extension, « permettre », qui sert par conséquent de préposition du datif, « pour, à », et de locution conjonctive, « afin que, pour » : *làm phúc cho kẻ khổ* « faire l'aumône aux malheureux », mot à mot « faire bonheur donner gens malheureux » ; — *mua lúa cho tui*, « acheter riz donner moi, achetez-moi du riz » ; — *mua lúa cho tui ăn*, « acheter riz donner moi manger ; achetez du riz pour que je mange, pour mon usage personnel » ; — *nói cho người ta biết*, « parler permettre les hommes savoir ; parlez afin qu'on sache ».

Si l'on se rappelle le grand rôle que jouent les deux verbes 以 « prendre », et 爲 « faire, être », dans la syntaxe chinoise, on pourra se faire une idée de l'importance que les Chinois, tout comme les Annamites, ont attachée aux verbes de l'action, aux verbes dont le sens se rattache à la main. S'il est permis de voir dans la langue un témoignage du caractère d'un peuple, on ne peut donc pas dire que les Annamites soient un peuple paresseux.

LA BOUCHE

La bouche, organe de la parole. — La bouche se rend par le mot sino-annamite *khâu* 口, et par le mot annamite *miệng* 𠵼. On se sert de la bouche pour parler, pour manger, pour goûter. D'où trois articles spéciaux.

Le mot *miệng* désigne au sens propre « l'ouverture » qui est au bas du visage, soit chez l'homme, soit chez les animaux. On dit : *miệng bị*, « bouche fendue jusqu'aux oreilles » ; *há miệng, mở miệng*, « ouvrir la bouche » ; *miệng dào, lung liễu*, jeune fille « à la bouche rose comme la fleur du pêcher, à la taille souple comme le saule ».

Au figuré, nous avons ce sens d'ouverture dans *miệng bình*, « l'orifice du vase » ; *mụt ra miệng*, « furoncle qui a percé » ; *nước lụt chưa lã miệng khe*, « l'eau de l'inondation n'a pas encore atteint les bords du ruisseau ».

On voit la transition entre le sens de « ouverture » et le sens de « organe de la parole » dans le dicton : *đau chơn, há miệng*, « quand on éprouve une douleur au pied, on ouvre la bouche » pour crier ; ou dans les proverbes *xà, mõi chơn* ; *gần, mõi miệng*, « si l'on est loin, on se fatigue les pieds [en allant se visiter] ; si l'on est près, on se fatigue la bouche [à force de se disputer]. » Souvent pour bien s'entendre, il faut habiter loin les uns des autres. — *Bệnh từy khẩu nhập ; họa từy khẩu xuất*. « La maladie entre par la bouche ; et c'est de la bouche que sort le malheur [que l'on cause par les paroles que l'on dit] ». La bouche est un orifice par où entre le mal physique et d'où sort le mal moral. Jésus-Christ avait dit à peu près la même chose : « Ce qui sort de la bouche, c'est cela qui souille l'homme ». Nous avons encore l'association des deux idées d'ouverture et d'organe de la parole, dans l'expression : *rộng miệng, lớn tiếng*, « bouche large, voix haute », se dit d'un homme orgueilleux et vantard.

Nous avons le sens de bouche en tant qu'organe de la parole dans un grand nombre d'expressions : *già miệng*, « grand, abondant par la bouche », c'est-à-dire grand parleur, bavard, raisonneur. Une expression populaire qui rend la même idée est *già mồm*, « grand par la gueule, fort en gueule ». L'expression *miệng mồm* est une expression populaire correspondant à « gueule, trogne, binette » ; — *sảy miệng, lỡ miệng*, « laisser échapper une parole par mégarde » ; — *luôn miệng*, « au fil de la bouche », c'est-à-dire au fil du discours, dire à la suite ; — *giữ miệng*, « garder sa bouche, garder le silence » ; — *ngứa miệng*, « éprouver une démangeaison dans la bouche » ; vouloir parler ; j'ai la langue qui me démange ; — *một miệng, hai lòng*, « une bouche, mais deux cœurs », hypocrite, menteur ; — *miệng phàm tay cộc ; đánh mười, chửi năm*, « bouche vile, main brutale, qui frappe dix coups et injurie cinq fois », c'est-à-dire un mauvais sujet, un rustre, brutal ; — *một miệng kín, mười miệng hở*, « pour une bouche qui se tait, [qui reste fermée], dix bouches parlent [s'entr'ouvrent]. » Rares sont ceux qui savent se taire.

Avec ce sens, le mot *miệng* est souvent associé au mot *lưỡi* 舌, « la langue ». On dit : *lưỡi miệng*, « langue et bouche », ou *có lưỡi có miệng*, « avoir langue et bouche », pour désigner un bavard, un grand parleur, un homme éloquent. Le mot *lưỡi* est considéré comme l'organe de la parole dans le proverbe suivant :

Lưỡi không xương, nhiều phương uốn éo. « La langue n'a pas d'os, dans divers sens elle se replie » ; se dit de quelqu'un qui parle à tort et à travers et nuit à tout le monde.

Les expressions populaires font allusion à la gueule du tigre, à la langue de différents serpents ou lézards : *miệng hùm, gan sứa*, « gueule de tigre et foie de méduse », désigne un individu fanfaron et lâche à la fois ; — *miệng hùm, nọc rắn*, « gueule de tigre, venin de serpent », un homme cruel ; — *lưỡi mồi, lưỡi lằn*, « langue de lézard, langue de margouillat », c'est-à-dire mauvaise langue, bavard, moqueur, langue de vipère.

La langue, à cause de sa forme, est comparée à une feuille, et l'on dit *lá lưỡi*, « la feuille langue, la chose plate langue ». Par extension, le mot *lưỡi* désigne certains objets plats et minces : « la lame d'un couteau » ou « d'une faucille », *lưỡi dao, lưỡi vàng* ; « la pointe d'un hameçon », *lưỡi câu* ; « le soc d'une charrue », *lưỡi cày*. La lune est comparée à une langue, dans certaines de ces phases, d'après le dicton populaire : *mông mọt, lưỡi gà* ; *mông ba, lưỡi liềm*. « Au premier jour, elle est comme une langue de poule ; au troisième, comme une lame de faucille ». Il faut remarquer qu'au premier jour du mois la lune est tout à fait invisible ; les mots *lưỡi gà* ne sont employés ici que pour rimer avec *mông ba*, et n'ont donc aucune signification réelle. On rencontre souvent ce procédé dans les proverbes ou dictons annamites.

Certaines plantes, à cause de la forme de leurs feuilles, ont un nom où entre le mot *lưỡi* : *cây lưỡi rồng*, « la plante langue de dragon, *cactus ficus indica* » ; — *cỏ lưỡi mèo*, « l'herbe langue de chat, scabieuse » ; — *cây lưỡi trâu*, « la plante langue de buffle, *hoya stapelia cocincinensis* » ; — *cây lưỡi rắn*, « la plante langue de serpent, *hedyotis herbacea*. »

L'acte que l'on fait avec la bouche considérée comme organe de la parole, se rend par le mot annamite *nói* 說, « parler, dire ». L'homme est seul à parler ; ce verbe n'est pas appliqué aux animaux, si ce n'est à quelques oiseaux, le merle, le perroquet, qui imitent le langage humain. On dit d'un enfant qui ne sait pas encore s'exprimer : *hắn chưa biết nói*, « il ne sait pas encore parler ». *Nói* indique donc « le langage articulé », et ce verbe se distingue ainsi du verbe *kêu* qui indique à proprement parler « un cri », articulé, ou non.

Le proverbe dit : *Nói hay hơn hay nói*. « Parler bien vaut mieux que beaucoup parler ».

La langue renferme une foule d'expressions où les qualificatifs ou les déterminatifs que l'on ajoute à ce verbe spécifient les diverses manières de parler, soit au point de vue physiologique, soit au point de vue littéraire, soit surtout au point de vue moral. Il serait sans intérêt de les citer ici. Remarquons

seulement une expression sur laquelle nous reviendrons plus loin : *ăn nói*, mot à mot : « manger et parler », désigne la conduite générale d'un homme, son caractère. On dit : *khó ăn khó nói*, « homme difficile en mangeant, difficile en parlant » ; *dễ ăn dễ nói*, « facile en mangeant, facile en parlant ». c'est-à-dire un homme d'un caractère difficile, ou d'un caractère agréable.

Quand on parle, on profère des paroles. Le mot annamite *lời* 詞 signifie la « parole ». Ce mot correspond au verbe *nói*, et ne s'applique, comme ce dernier, qu'à l'homme. *Lời*, c'est « une parole, un mot » : *Một lời : vàng ; tạc đá vàng thì chung*. « Un seul mot : obéir ; du commencement à la fin, il restera gravé sur la pierre et sur l'or. » C'est-à-dire, « je serai toujours fidèle à la promesse que j'ai faite d'obéir. » Mais ce mot désigne aussi « l'ensemble du discours, la conversation » : *bày lời*, « exposer des paroles, faire savoir » ; *cướp lời*, « voler les paroles, couper la parole à quelqu'un » ; *cạn lời*, « à sec de paroles, à bout de raisons ».

Thuốc đắng dã tật ; lời thật mất lòng. « Une médecine amère guérit ; des paroles vraies font de la peine ».

Giúp lời, không ai giúp của ; giúp đũa, không ai giúp cơm. « On dira une parole en votre faveur, mais personne ne vous donnera de l'argent ; on vous prêtera des bâtonnets, mais personne ne vous donnera du riz. » Bien souvent le secours que l'on reçoit est inefficace. On aide son semblable en lui donnant ce qui ne vous coûte pas grand'chose.

Le mot *ăn*, associé au mot *nói*, ai-je dit, exprime le caractère d'un homme. Par un de ces assemblages bizarres de mots doubles, où l'un ou l'autre des éléments composants perd son sens propre pour s'harmoniser avec le sens des autres éléments ou avec le sens général de l'expression, on a : *lời ăn tiếng nói*, mot à mot « paroles que l'on mange, mots que l'on dit », c'est-à-dire encore : conversation, conduite, caractère.

Le mot *tiếng* 聲, qui est souvent associé au mot *lời*, est la forme annamite du mot sino-annamite *thanh*, ou *thinh* 聲. C'est un mot d'un sens beaucoup plus étendu. De même que *lời* « parole » est corrélatif de *nói* « parler », de même *tiếng* correspond à *kêu*. Le verbe *kêu* signifie : « crier » et se dit soit de l'homme soit des animaux, « pousser des gémissements, implorer, appeler, prononcer le nom, nommer ». Il s'emploie aussi pour les corps inanimés qui « produisent un son ».

Chuông không đánh, không kêu. « La cloche, si on ne la frappe pas, n'émet aucun son », c'est-à-dire : il faut commencer un travail, si on veut le voir aboutir.

De même le mot *tiếng* désigne le « son » qu'émet un objet inanimé : *tiếng chuông*, « le son de la cloche » ; puis le « cri » des animaux ou des hommes, la « voix », par extension, « une parole, un mot, l'ensemble de la conversation, une langue ou un idiome, la rumeur publique, la réputation, la renommée. » Il est inutile de citer des exemples de ces divers sens. Mais, on le voit, les mots *lời* et les mots *tiếng* ont chacun leur personnalité bien

distincte. Le premier ne sort presque pas du sens de « parole humaine ». Le second au contraire, part de beaucoup plus haut et s'étend plus loin. Ils ne se rencontrent qu'en un seul point : *không nói một lời*, ou *không nói một tiếng*, « ne pas dire un seul mot, ne pas proférer une seule parole ».

Remarquons en passant l'expression *cây tiếng*, mot à mot « la chose longue à son », c'est-à-dire le fusil. Cette façon de parler nous reporte à l'époque où les Annamites virent pour la première fois « un bâton qui émettait un son », un fusil. Cette manière de former des mots nouveaux pour désigner des choses nouvelles est fréquemment employée par les Annamites. Nous avons, sur ce modèle : *tàu lửa, xe lửa*, « bateau-feu, char-feu », c'est-à-dire bateau à vapeur, chemin de fer ; *đồng hồ trái quít* « horloge petite comme une mandarine », montre, etc..

Avec le sens de « réputation », le mot *tiếng* signifie tantôt « réputation bonne » ; *mất tiếng*, « perdre sa réputation » ; tantôt « réputation mauvaise » : *mang tiếng* « porter suspendue au cou sa réputation mauvaise, comme sur un écriteau », avoir une mauvaise réputation. *Tiếng lành, đồn xa ; tiếng dữ, đồn ba ngày đàng*. « Une bonne réputation se répand au loin ; mais une mauvaise réputation franchit une distance de trois jours de marche ».

Le mot *tiếng*, au sens propre, désigne le mot ; mais parfois il désigne l'idée exprimée par le mot. On dira par exemple : *Mi đã quên tiếng ơn đi*. « Tu as oublié le mot faveurs », c'est-à-dire : tu es un ingrat, tu n'as aucune reconnaissance pour les faveurs qu'on t'a faites. Le mot *chữ*, « caractère, mot écrit », subit la même transformation de sens : *Mang chữ bắt nghĩa* « porter [comme suspendus au cou] les caractères : sans fidélité » ; c'est-à-dire encore : ingrat. Les Annamites ont d'ailleurs une autre expression pour désigner le mot et l'idée. C'est ainsi que l'on dira : *Biết chữ, đẽu không biết nghĩa*, « savoir [lire] le caractère, mais ne pas en savoir la signification » ; ou encore : *Nghe tiếng, không biết nói chi*, « entendre des paroles, mais ne pas savoir ce que l'on dit. »

Le mot *kêu* signifie « crier » ; mais on a un autre verbe, spécial aux hommes, *la 羅*, « crier, hurler », par extension « appeler quelqu'un à haute voix, réprimander ».

Nous avons encore le verbe *hát* « chanter » et le verbe *đọc*, qui désigne la lecture à haute voix. Les Annamites distinguent ainsi la lecture à haute voix, de la lecture par les yeux, qui se rend par le mot *coi*, que nous verrons plus loin.

La bouche, organe de la nutrition. — C'est avec la bouche que l'on mange et que l'on boit. C'est dans ce sens que l'on dit : *miệng hoá lò, ăn hết cơ nghiệp* « bouche grande comme un brasero, qui dévore tout un patrimoine » ; ou encore : *vui miệng nói luôn, vui miệng ăn luôn*, « bouche joyeuse toujours parle et toujours mange ». Les malades qui ne trouvent aucune saveur aux mets, ont « la bouche fade », *lạt miệng*.

Par extension de sens le mot *miệng* est employé pour désigner « une personne » : *Nhà nhiều miệng ăn*, « famille où beaucoup de bouches mangent, famille nombreuse ». Mais ce sens n'est pas aussi fixe, aussi net que pour le mot sino-annamite correspondant, *khẩu*, qui signifie « bouche », mais aussi « personne, individu ».

Le verbe *uống* 呷, « boire », n'a qu'une place restreinte dans la langue annamite. Les chrétiens s'en servent pour désigner le péché de gourmandise, *tội mê ăn uống*, « le péché d'être adonné au manger et au boire ».

Il n'en est pas de même du verbe *ăn* 喫, « manger ». Il entre dans un grand nombre d'expressions, avec des sens dérivés très intéressants, et l'idée qu'il exprime joue un rôle considérable dans la vie des Annamites.

Avec le sens de « manger » pour apaiser sa faim, on l'emploie pour les hommes comme pour les animaux. *Ăn*, « manger », n'est pas *cắn*, *cấm*, « mordre », ce n'est pas *nhai*, « mâcher », bien qu'on dise *ăn trầu*, « manger, pour mâcher, du bétel » ; ce n'est pas non plus *nuốt*, « avaler » ; mais c'est l'ensemble de tous ces actes.

De ce sens primitif de « manger », s'assimiler, quelque chose en le mangeant, le verbe a passé tout naturellement au sens de « profiter de quelque chose, retirer un gain », soit licite, soit illicite. Avec ce sens, et avec d'autres plus ou moins connexes, il entre dans un grand nombre d'expressions, dont il faut étudier quelques-unes pour faire comprendre l'importance capitale que les Annamites attachent à l'idée de manger.

On peut dire que, pour l'Annamite, vivre, c'est manger. Pendant la vie, tous les actes gravitent autour de cet acte capital : manger. Si l'on travaille, c'est pour manger : *làm ăn*, *mãn ăn*, « travailler pour manger », telle est l'expression reçue pour dire que l'on gagne sa vie. On dit de l'ouvrier qui gagne une ligature par jour, qu'il la mange : *ăn một ngày một quan*. Une famille à l'aise est « une famille qui a à manger », *nhà có ăn* ; « une famille qui a le suffisant pour manger et se vêtir », *nhà có đủ ăn đủ mặc*. Un ouvrier qui ne gagne pas un salaire suffisant « n'a pas suffisamment pour manger », *không đủ ăn*. Un mendiant « mange en demandant », *ăn xin*, *ăn mày* ; mendier, c'est « aller chercher à manger », *đi kiếm ăn* ; cette expression signifie aussi « aller emprunter » pour subvenir à son entretien. Le glaneur qui ramasse les épis oubliés dans les champs, « mange sa glane », *ăn mót*. Le mandarin ne touche pas son traitement, il le mange, *ăn lộc*. S'il trouve insuffisant son traitement régulier, ce qui arrive souvent en Annam, on dit qu'il « mange par corruption », *ăn lót* ; ou simplement qu'il « mange » ; *quan huyện tìm ăn*, « le sous-préfet cherche à manger. » Un cultivateur me dépeignait pittoresquement la situation d'une circonscription administrative en disant : « Le mandarin court partout où il sent un grain de riz. »

Un bon repas est considéré comme la partie principale de toute fête annamite. C'est pourquoi, outre l'expression *ăn tiệc*, « manger un festin, assister à un festin », on dit : *ăn tết*, « manger à l'occasion du jour de l'an, célébrer le jour

de l'an » ; *ăn hói, ăn cưới*, « manger à l'occasion des fiançailles, à l'occasion des noces ; célébrer des fiançailles, ou une noce » ; *ăn vía*, « célébrer par un festin le jour de la naissance » ; *ăn mừng*, « donner un festin de réjouissance ».

Lorsqu'un inférieur se présente devant un supérieur, surtout si c'est pour demander une faveur, il doit lui offrir des présents. Le supérieur les accepte ou les refuse, suivant le cas. Cette acceptation ou ce refus se rendent par le mot *ăn* : *ăn của lễ, không ăn đồ lễ*, « manger, ne pas manger les présents ». Les mêmes expressions sont employées pour les présents de fiançailles ou de noces.

L'intérêt que l'on perçoit pour de l'argent prêté, n'est pas touché, il est mangé : *ăn lời mười ba, ăn lời mười lăm*, « manger l'intérêt à treize, à quinze », c'est-à-dire percevoir un intérêt de trente ou cinquante pour cent. Le joueur qui gagne la partie « mange l'enjeu », *ăn của cuộc*. Le proverbe dit : *ăn, há há ; trá, ý ý*. « Quand il gagne, il pousse des cris de joie ; quand il perd, il fait entendre des gémissements. »

Les individus qui vont dans la forêt chercher du miel ou de la cire sauvage, « mangent les abeilles », *ăn ong*. Ceux qui vont à la recherche des nids d'hirondelles de mer « mangent les hirondelles », *ăn yến*. Ceux qui achètent des cocons les « mangent », *ăn kén*. On dit couramment : *Năm nì ghe ăn lui* « cette année-ci, les jonques de mer [les commerçants en jonque] mangent les tiges de *chamærops cocincinensis* », c'est-à-dire que ce produit est demandé sur le marché.

Le propriétaire qui cultive son jardin et vit de ses revenus « mange son jardin », *ăn vườn*. On demande à un citoyen d'un village quel rang il occupe dans la communauté ; il vous répondra avec orgueil : *tui ăn thú chí*, « je mange en tête de la liste » ; ou bien : *tui ăn vói bu hàng* « je mange avec les corvéables ». C'est que, tous les trois ans, les rizières communales sont partagées par lots, suivant le nombre des citoyens du village. Chaque part est « la part de la bouche », *khâu phàn*. Chaque citoyen est servi suivant l'ordre qu'il occupe sur la liste commune. Celui qui « signe en tête », *thú chí*, est servi le premier, mange le premier ; et, naturellement, on lui donne la meilleure part. Les derniers venus ne reçoivent que les rizières de plus basse qualité, situées dans les endroits les moins fertiles. Si l'on veut savoir combien un citoyen reçoit d'arpents de rizières pour sa part, on lui demande : « Combien en manges-tu ? » Et il vous répondra : « Je mange six ou sept arpents. »

Tous ceux qui commettent une injustice quelconque, les pillards, les voleurs « mangent ». *Đói, sinh ké dữ*. « La faim engendre le crime », dit le proverbe, bien que la sagesse annamite n'ignore pas que la satiété aussi engendre souvent le mal : *ăn no, sinh sự*. « Quand on est rassasié, on chicane. » « Piller à main armée », c'est *ăn cướp* ; « voler », c'est *ăn trộm* « manger en cachette » ; « chaparder, commettre un larcin », c'est *ăn cắp* « manger en mettant sous son bras » ; « pressurer les autres, commettre une injustice », c'est *ăn hiếp* ; « tromper sur le poids, tricher au jeu », c'est *ăn gian*, « manger par fourberie » ;

« diminuer sur la mesure », c'est *ăn bớt* ; « empiéter sur le terrain d'un autre, déplacer les bornes d'un champ », c'est *ăn lấn*.

On a vu que le verbe *ăn*, soit seul, soit uni au verbe *mặc* « se vêtir », désigne ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie : *đủ ăn đủ mặc* « qui a le nécessaire, à l'aise ». Associé au mot *ở* « demeurer, rester, être », ou au mot *nói* « parler, dire », il désigne la manière d'être, le caractère d'un individu : *cách ăn ở* « manière d'être » ; *khó ăn khó ở*, *khó ăn khó nói*, « de caractère difficile » ; *ăn ở cho phải* « se comporter comme il faut » ; *ăn cực ăn khổ*, « être malheureux ». Le proverbe dit : *Ăn ở xói lở, ông trời gờ i cho*. « Soyez compatissant, et le Ciel vous le rendra ». Un autre proverbe dit : *Ăn ngay ở thật, mọi vật mọi lành*. « Soyez franc et loyal, et tous les maux cesseront ».

Il faut se conformer aux circonstances, c'est ce qu'exprime le proverbe suivant : *Ăn theo thuở, ở theo thì*. « Comportez-vous suivant le moment ».

Un dicton populaire peint les individus brouillons : *Ăn, làm sóng, nói, làm gió*. « Quand ils mangent, ils produisent des vagues ; quand ils parlent, ils font du vent » ; *ăn nói*, c'est la manière dont ils se comportent ordinairement.

Un emploi curieux de l'expression *ăn nói*, usitée moitié au sens réel, moitié au sens figuré, se trouve dans le dicton : *ăn một đọi, nói một lời* « manger dans un seul bol, dire une seule parole », c'est-à-dire : ne pas dévier d'une même ligne de conduite. L'expression *ăn ở*, appliquée au mari et à la femme, à un homme et à une femme, désigne les rapports sexuels ; c'est une spécialisation de sens, car les rapports conjugaux ne sont qu'une manière d'être de l'homme et de la femme.

Pour vivre, il faut manger. Si l'on ne mange pas, c'est la mort. Donc, tant que l'on mange, on vit. Donc, si l'on pouvait toujours manger, on ne mourrait pas. Donc il faut donner à manger aux malades, pour les empêcher de mourir. Ce sont tout autant de raisonnements vagues, imprécis, mais fortement ancrés dans l'esprit, que se font les Annamites. Quand on va visiter un malade, on demande aux parents « s'il peut manger » : *có ăn được không*. Si la réponse est affirmative, tout espoir n'est pas perdu, car manger c'est vivre. Si au contraire, on vous répond qu'il ne peut plus manger, c'est que la fin est proche, car ne pas manger, c'est mourir. Aussi les parents ne peuvent se résoudre à voir arriver ce signe suprême de la mort. Ils gavent le moribond de riz, de pâtée, tout au moins d'eau de riz. Que de fois n'ai-je pas vu de ces malades, sur le point de rendre le dernier soupir, dont l'estomac, surchargé par les potions de médecine qu'on leur avait fait avaler, ne pouvait plus rien recevoir, et que l'on gavait cependant d'une bouillie épaisse. Les parents qui agissaient ainsi avaient une bonne intention. Croyant que tant que l'on mange on vit, et que l'on ne peut vivre sans manger, ils voulaient retarder le moment où il faudrait dire : le malade ne mange plus ! Ils croyaient retarder le dénouement fatal, et ils hâtaient la mort du malade. Tous mes conseils étaient

inutiles : ils cessaient un instant pendant que j'étais là, et recommençaient dès que j'étais parti. Ou bien, un malade entre-t-il en convalescence, manifeste-t-il un semblant d'appétit, vite, on lui fait ingurgiter de la bouillie, du riz, des viandes, même des fruits, tout ce dont il a envie, à moins que le médecin ou la coutume ne le proscrivent. Une rechûte arrive ; le malade est emporté.

Pour un buffle malade, on dit : *bó ăn* « il abandonne le manger ». C'est toujours un signe grave.

Cet acte, important pendant la vie, n'a pas une importance moindre après la mort. Quelques instants après que le mort a rendu le dernier soupir, d'après le « Rituel funéraire », on introduit dans la bouche du cadavre, d'abord du côté droit, une cuillerée de riz et une sapèque, puis autant du côté gauche, enfin autant au milieu. Après que le corps a été enfermé dans la bière, puis quand il a été descendu en terre, les parents lui offrent encore des vivres, comme à un vivant. Au jour anniversaire de la mort, aux trois premiers jours de l'année, on prépare, pour les parents défunts, pour tous les ancêtres de la famille, des repas proportionnés aux ressources de la famille, et les âmes des défunts, invitées respectueusement, sont censées venir prendre leur part du festin. Manger, c'est vivre ; manger, c'est être heureux : or, les âmes des ancêtres sont soumises aux mêmes exigences que les vivants. Elles doivent manger, non pas, sans doute, pour éviter la mort, mais pour échapper aux douleurs de la faim. Le souci du bol de riz poursuit les Annamites non seulement pendant cette vie, mais même dans la vie future. Ce que l'on veut avoir, après la mort, c'est les offrandes rituelles, et d'une manière perpétuelle. C'est pour cela que l'on veut avoir une nombreuse progéniture, surtout une lignée mâle ; c'est pour cela que l'on prend des concubines, surtout si la première femme n'a pas d'enfants mâles, ou que l'on répudie la femme stérile ; c'est pour cela que l'on adopte un enfant, si l'on ne peut en avoir ; c'est pour cela que l'on met de côté une portion de l'héritage, le *hưong hoá*, la part « de l'encens et du feu ». Et tous ces désirs, considérés comme légitimes et sacrés, ont été approuvés et favorisés par la législation.

On voit comment l'usage fréquent que les Annamites font du mot *ăn* « manger », le rôle important qu'il joue dans la langue, correspondent à l'importance que l'idée qu'il exprime a dans la conscience des Annamites, soit pour cette vie, soit pour l'autre. Et cette importance que l'on attache à l'acte de manger explique certaines cérémonies du culte, certaines pratiques sociales et certaines dispositions du code en vigueur en Annam.

Comme on pouvait s'y attendre, l'acte de manger, la faim, qui y est intimement unie, reviennent très souvent dans les proverbes ou les dictons populaires. J'ai cité déjà plusieurs cas. Il n'est pas sans intérêt d'en citer d'autres :

Si l'on mange, on a la force de travailler, de supporter toutes les souffrances, toutes les peines tant physiques que morales : *Có sức ăn, có sức chịu*.
« Si vous avez la force de manger, vous aurez la force de supporter. »

« Mangez avec soin [c'est-à-dire beaucoup], et vous serez rassasié longtemps. » *An kl, no dài.*

Certaines personnes savent jouir, mais ne savent pas souffrir : *An quen, nhin không quen.* « Manger, on en a l'habitude ; souffrir, on n'y est pas accoutumé. »

Manger, c'est bien ; mais étudier c'est mieux : *Ăn, thì vóc ; học, thì hay.* « En mangeant on devient gros et grand, mais l'étude rend savant. »

Méfiez-vous des mauvaises habitudes, et défaites-vous en dès qu'elles menacent de s'emparer de vous : *Ăn trộm, quen tay ; ngủ ngày, quen mắt.* « Si vous volez, vos mains s'y habitueront ; si vous dormez pendant le jour, vos yeux ne pourront plus s'en passer. »

La faim a une limite, mais les soucis, on ne sait quand ils finiront : *Ăn, có bữa ; lo, không có bữa.* « Pour le manger, il y a le moment des repas ; mais pour les soucis, il n'y a pas d'époque. »

Prenez soin de vos affaires : *Ăn cây nào, rào cây ấy.* « Vous mangez les fruits de tel arbre ; entourez-le d'une palissade. »

Ayez un souvenir pour ce qui vous ont aidé à devenir ce que vous êtes : *Ăn trái, nhớ kẻ trồng cây.* « En mangeant un fruit, souvenez-vous de celui qui a planté l'arbre. »

Méfiez-vous de la colère : *Ăn, thì hơn ; hờn, thì thiệt.* « Lorsqu'on gagne, c'est un avantage ; mais si l'on se fâche, on éprouve un dommage. »

Souvent les présents que l'on accepte vous enlèvent la liberté de jugement ou d'action : *Ăn xôi chùa, ngọng miệng.* « Mangez les pâtisseries de la bonzerie, et vous éprouverez une difficulté de prononciation ». Ou encore : *Ăn của người ta, mắc của người ta.* « En acceptant les présents de quelqu'un, vous en serez embarrassé. »

Si vous acceptez les faveurs de quelqu'un, rendez-le lui : *Ăn cơm chúa, múa tôi ngày.* « Mangeant le riz du Prince, vous devez danser pour lui toute la journée. »

Souvent on n'est pas récompensé de ses peines : *Đũa dại làm ; đũa khôn ăn.* « L'imbécile travaille, et c'est l'homme habile qui en profite. »

Il faut savoir ordonner sa vie : *Đói, ăn rau ; đau, uống thuốc.* « Si vous êtes pauvre, mangez des herbages ; si vous êtes malade, buvez de la médecine. »

Que de misères cachées ! *Đói trong ruột, không ai biết ; rách ngoài cật, nhiều kẻ hay.* « Si la faim tenaille vos entrailles, personne ne le sait ; si votre habit est déchiré par derrière, nombreux sont ceux qui s'en aperçoivent. »

Citons, pour terminer, un proverbe qui paraît un vrai blasphème en Annam, où le culte des ancêtres et le respect des parents est poussé à un si haut degré. *Cha chết, không bằng hết ăn.* « Votre père est mort, c'est un mal moindre que si vous n'avez plus rien à manger. »

On peut tirer, je crois, des dictons que je viens de citer, quelques conclusions concernant le caractère général de la race annamite. L'emploi fréquent

du mot *ăn*, l'importance que les Annamites attachent à l'acte de manger permettent de conclure que la race prend plus de souci des choses matérielles que des choses d'ordre intellectuel. Le fait de manger constitue pour les Annamites l'une des fins les plus importantes de l'activité humaine. Ils ne considèrent pas la vie en elle-même. Pour eux, l'ensemble de la vie de l'homme, son activité dans presque toutes les branches, sa manière de se comporter avec ses semblables, tout cela a pour but l'acte de manger, ou se concrétise dans la manière dont l'homme parle et mange. Le peuple annamite semble laisser à d'autres la générosité dans l'action, le dévouement aux grandes causes, le sacrifice de soi-même pour une idée ; il travaille, lui, pour manger. Ces conclusions découlent, je crois, des faits que j'ai cités et concordent aussi avec l'expérience qu'ont des Annamites ceux qui ont vécu longtemps avec eux. Je n'ignore pas d'ailleurs qu'on rencontre chez eux du désintéressement, de l'élévation des sentiments et des idées. Quelques proverbes expriment des idées d'une grande noblesse :

Đói, rầu gỏi hay bò. « Quand on a faim, les genoux rampent souvent. »
On fait bien des bassesses, quand on n'a pas de quoi manger.

Đói, cho sạch ; rách, cho thòm. « Vous avez faim, mais soyez propre ; votre habit est déchiré, mais soyez honnête. » Que la misère ne soit pas une excuse pour vos défauts. Gardez-vous honnête dans le malheur. Quoique pauvre, marchez droit.

Ham ăn, mắc bẫy. « Celui qui désire manger, est pris au piège. » Ne désirez pas des gains illicites, vous en seriez puni.

La prédominance des instincts matériels dans l'âme annamite s'explique par les conditions économiques du peuple : dans sa grande majorité, il est pauvre et vit au jour le jour. L'incertitude du lendemain est le cas le plus ordinaire : *ăn tối, lo mai*, « en mangeant le repas du soir, je m'inquiète du lendemain », dit un proverbe. Beaucoup même ne savent pas le matin ou à midi ce qu'ils mangeront le soir. C'est la faim qui oblige l'Annamite à un labeur continu et c'est pourquoi il attache une telle importance à l'acte de manger.

Pourquoi l'Annamite, travaillant par nécessité, mais enfin travaillant beaucoup n'est-il pas riche ? Pourquoi le dicton : *không ai giàu ba họ, không khổ ba đời*, « aucune famille n'est riche trois générations ; aucune n'est misérable trois vies d'homme » ? Cela tient à plusieurs raisons : pauvreté du pays ; imprévoyance ; amour du jeu ; esprit de coterie qui porte les gens à se jalouser, à s'intenter continuellement des procès, non pour l'avantage matériel qui pourrait en résulter, mais pour la gloriole, pour ne pas être battus par la partie adverse ; impuissance où ils sont de se grouper, de s'aider mutuellement, de travailler en commun. Ce n'est pas le moment de développer ces raisons, et d'autres encore. Mais il n'en est pas moins vrai que le souci du bot de riz tenaille les Annamites d'un bout de l'année à l'autre. On comprend que ce souci, qui leur rend la vie si dure ait fortement impressionné leur esprit, et que la langue conserve des traces de cette obsession. On comprend aussi le dicton populaire :

ăn một miếng, lá gan nó bằng cái thúng. « Ayant mangé une bouchée, son foie se dilate de contentement et devient gros comme un panier. »

Cette pauvreté de la race, qui l'a livrée entièrement aux soucis matériels, n'est pas un fait récent : c'est, en quelque sorte, une pauvreté ancienne et congénitale. Si elle était récente, elle n'aurait pas tant agi, par ses conséquences, sur la langue annamite. Si la langue, qui s'est développée dès le début de la nation, a donné une telle importance au mot qui signifie « manger » et, comme on l'a vu plus haut, au mot qui signifie « travailler, agir », c'est que, dès l'origine, les Annamites ont dû travailler durement pour gagner leur vie, pour avoir de quoi manger. Le pays d'origine des Annamites a dû être un pays pauvre, offrant peu de ressources pour l'entretien de l'existence ; et peut-être qu'ainsi, la langue des Annamites, leur état d'âme actuel, partant, une partie de leurs croyances et de leurs rites, certaines particularités de leur organisation sociale et de la législation qui les régit, portent l'empreinte du pays qui fut leur berceau.

La bouche, organe du goût. — L'acte de manger est un acte purement physiologique. Avec l'acte de « goûter », nous abordons les opérations de l'esprit. Nous faisons appel, en effet, dans cet acte, à l'attention et à la réflexion : goûter, c'est percevoir, mais c'est également former un jugement, établir une comparaison. La langue annamite peut rendre toutes ces notions. « Goûter » un aliment, se dit *nếm* 驗. On ajoute parfois le mot *thử* 試, qui veut dire « essayer, éprouver, expérimenter », et indique à proprement parler la comparaison, par conséquent l'attention, la réflexion. On dit aussi plus communément : *ăn thử* « manger pour essayer », c'est-à-dire manger avec attention, en comparant la sensation perçue avec des sensations précédentes. On verra plus loin que l'on emploie aussi ce mot *thử* avec des verbes relatifs à la vue : *coi thử* « regarder pour se rendre compte, regarder avec attention » ; *xem thử*, même sens.

Goûter, c'est percevoir la saveur. La langue annamite n'a pas de mot spécial pour exprimer cette perception particulière du sens du goût. Elle se sert du mot *nghe* dont nous verrons plus loin les sens divers, mais qui signifie ici en général « percevoir une sensation » : *nghe đắng* « sentir que c'est amer, percevoir l'amertume » ; *không nghe mùi chi* « ne percevoir aucun goût. »

Quand on a goûté quelque chose, on en connaît la saveur. La « saveur » de quelque chose se rend par le mot *mùi* 味, qui est la forme annamite du mot sino-annamite *vì* 味. Mais, tandis que les dictionnaires chinois donnent seulement pour le mot sino-annamite *vì* le sens de « saveur », sa forme annamite *mùi* désigne, et la « saveur », et l'« odeur », et même la « couleur ». Il en est de même du mot *màu* 牟, mot annamite, qui désigne également la saveur, l'odeur et la couleur. Ces trois propriétés des choses ne sont donc pas nettement distinguées par la langue annamite. On comprend aisément que la saveur et l'odeur puissent être confondues, car elles produisent sur

deux organes voisins, des sensations presque identiques dans bien des cas. Mais la confusion de la couleur avec les deux qualités précédentes paraît difficile à expliquer. Il faut remarquer cependant que cette confusion, réelle dans l'usage et consacrée par les dictionnaires, semble devoir cesser. De même, en effet, que le mot sino-annamite *vi* s'est spécialisé au sens de « saveur », de même le mot annamite *màu* s'emploie plus souvent pour la couleur, et le mot *mùi* pour la saveur et l'odeur. Cette spécialisation semble même être une affaire dialectale. En Haut-Annam, *màu* désigne à la fois les trois qualités des choses ; mais le dictionnaire du P. Génibrel, plus spécialement conforme au dialecte cochinchinois, ne donne pas le sens d'« odeur ». Pour le mot *mùi*, ce même dictionnaire donne les trois sens, bien qu'en Haut-Annam, le sens de « couleur » ne soit pas, du moins ordinairement, rattaché à ce mot.

Parmi les groupes réguliers et symétriques d'êtres ou de qualités que reconnaît la philosophie chinoise, il y a les cinq saveurs, *ngũ vị* 五味, à savoir ; l'acide, *toan* 酸 ; le salé, *hàm* 鹹 ; le doux, *cam* 甘 ; l'amer, *khô* 苦 ; et l'âcre, *tàn* 辛. La langue annamite reconnaît aussi plusieurs saveurs, mais ne les a pas classées systématiquement comme le chinois.

Le mot *chua* rend l'idée d'« aigreur ». Il faut remarquer cependant que certaines aigreurs ont un nom spécial. Le vinaigre sera « aigre », *chua* ; mais le jus de citron sera *the*, ce qui se traduira plus exactement par « acide ». Ce mot s'applique à l'écorce de l'orange, de la pamplemousse. La sensation est rapprochée par les Annamites, de l'amertume, plutôt que de l'aigreur.

Le mot *mặn* signifie « salé ». Le mot *đắng* rend parfaitement l'idée d'amertume ; il s'appliquera, par exemple, à la chicorée amère, à la quinine. Le mot *ngọt* signifie « doux » ; mais il faut remarquer un mot fort voisin phonétiquement, *ngon*, qui paraît avoir conservé un sens plus général et plus primitif. *Ngọt*, c'est « doux, sucré », sens spécialisé ; *ngon*, c'est tout ce qui est « agréable au goût », ce qui plaît, ce qui est délicat, ce qui est savoureux. Ce mot se distingue de *béo*, qui s'applique à tout ce qui est « gras, huileux, grasseyé » ; tandis que *bờ* se dira d'un fruit ou d'une patate « farineux, fondants ». Le mot *bùi* paraît être à peu près synonyme de *ngon*. Les mets que préfère le goût des Annamites, au moins des Annamites du peuple, sont les mets *béo* « gras, grasseyé ». Quand on a dit de la viande d'un animal, de la chair d'un poisson, d'un fruit, que c'est *béo*, on en a fait le meilleur éloge qu'on puisse faire. Une autre qualité de certains aliments de choix, c'est de rendre fort, vigoureux. On dira par exemple des œufs couvés, d'un jeune pigeon cuit à l'étouffée, de certains produits végétaux, comme la farine d'arrow-root, ou les graines de nénufars : *ăn khoẻ* « quand on en mange, on est fort, vigoureux ». Le mot *khoẻ* désigne cette excitation passagère des forces, ce bien-être, cette satisfaction physique que l'on éprouve, ou que l'on est censé éprouver (car l'imagination et la suggestion jouent ici un grand rôle), quand on a mangé de ces mets. Enfin, certains mets sont dits *mát* « frais », ou *nóng* « chauds », à cause des effets qu'ils produisent, ou sont censés produire, sur l'organisme.

L'idée d' « âcreté » ne paraît pas généralisée par les Annamites. Le mot *cay* s'applique aux mets ou condiments qui piquent, qui irritent et échauffent la muqueuse de la bouche, tels le poivre, le piment. Certains tubercules qui font tuméfier la muqueuse et produisent une sorte de démangeaison, sont dits *ngúa* « causant une démangeaison ». C'est une sorte d'âcreté. Le mot *chát* rend l'idée de quelque chose d' « âpre ». Les fruits verts, par exemple, sont *chát*. Le vin rouge est appelé *rượu chát* « vin âpre ». Ce mot est ordinairement associé au mot *chua* « aigre », et le mot *cay* est associé au mot *đắng*, surtout dans les expressions à sens figuré : *chua chát* « aigre et âpre » ; *cay đắng* « mordant et amer ».

Plusieurs de ces adjectifs, qui s'appliquent aux saveurs, s'appliquent aussi aux odeurs, par exemple *chua* « aigre », *the* « acide ».

L'absence de saveur se rend par le mot *lạt* « fade ».

Ces saveurs fondamentales ont des nuances plus ou moins délicates, que la langue annamite rend par diverses expressions. C'est ainsi que l'on a *ngọt* « doux » ; *ngọt lịm*, *ngọt thanh*, *ngọt hắc*, *ngọt thắm*, *ngọt xót* « très doux » ; *ngọt ngọt* « légèrement sucré » ; *lớ lớ*, *ngọt lớ lớ* « doucereux », presque « douceâtre », avec nuance de « fadeur » ; *đón đón* « douceâtre », et soulevant plus ou moins le dégoût.

Avec l'idée d'amertume, nous avons : *đắng như bò nẹt* « amer comme le *Brucea Sumatrana* », très amer ; *đắng ngắt*, *đắng nghet* « amer à pincer le palais », très amer ; *đắng đắng* « légèrement amer » ; *nhấn nhấn* « pointe d'amertume » ; *the the* « acide ou amer. »

Avec l'idée de salé, *mặn*, « salé » ; *mặn mặn*, ou *mặn mẫn* « légèrement salé » ; *lớ lớ* « saumâtre ». Une eau saumâtre, ou légèrement salée, est dite aussi « eau dure », *nước cứng*.

Ces expressions ne s'emploient pas pour les sensations de l'odorat ; mais avec l'idée de quelque chose de « corrompu », nous avons, comme plus haut pour *chua* et pour *the*, des expressions qui s'emploient à la fois pour le goût et pour l'odorat, car ces objets produisent sur nos organes une double impression analogue. On retrouvera plus loin ces expressions quand nous traiterons de l'odorat. Qu'il suffise de dire ici que les Annamites, pour la plupart du moins, ne mangent pas ce qui est *thúi*, franchement « pourri » ; mais qu'ils mangent tout ce qui est *won* « passé, légèrement corrompu » ; *thúm thúm* « avancé, commençant à sentir » ; *lnh lnh* « faisandé, qui sent » ; *thiu thiu* « sentant légèrement ».

A l'idée du goût se rattachent également des mots tels que *ưa* « aimer », *ưng* « trouver agréable » ; *nhàm* « être dégoûté d'un mets », etc.

Presque tous les mots cités dans cet article sont employés au figuré pour exprimer une qualité morale : *mùi đạo đức cao sâu* « le parfum de vertus sublimes » ; *làm màu* « faire couleur », c'est-à-dire « faire l'hypocrite » ; *lời cay đắng*, « paroles piquantes et amères » ; *sự đời chua lè* « les affaires de ce monde sont aigres et acides, pénibles à supporter » ; *nói ngon ngọt* « dire des paroles douces ». Le langage chrétien fait un usage très fréquent de ces figures de mots.

LE NEZ.

Le mot annamite *mũi* 鼻, désigne « la proéminence nasale ». Au sens figuré, nous avons *mũi nớc* « la proue, l'avant d'une barque » ; *mũi đất* « un cap, un promontoire » ; *mũi dao* « la pointe d'un couteau » ; etc. Toujours on fait allusion à quelque chose de saillant, d'allongé, de pointu. L'expression *lỗ mũi* « les trous du nez », désigne les narines.

L'acte de « flairer » se rend par divers mots. Nous avons d'abord *ngửi* 嗅, ou *hửi*, suivant les dialectes. Le sens est flairer. Le verbe *hít* 吸 doit se traduire par « renifler ». Il est fort voisin du mot *hôn* 昏, que les dictionnaires traduisent par « baiser », mais qui signifie en réalité « renifler, flairer ». En effet, le baiser annamite, soit que l'on baise un objet inanimé, soit que l'on baise une personne, se fait non par les lèvres, et par succion, mais par le nez, et par reniflement. Il consiste donc à capter par le nez les odeurs, les effluves, les émanations, qui se dégagent de l'objet ou de la personne que l'on baise. Nous avons deux autres expressions qui signifient « renifler », ou « capter les émanations », c'est *hít hời*, et *đánh hời* ; elles s'emploient rarement pour les personnes, mais on les appliquera par exemple au chien qui cherche ou suit la piste d'une bête sauvage.

Nous avons vu plus haut que le mot annamite *mũi*, signifiait « saveur, odeur, couleur ». Ce mot, ainsi que son correspondant sino-annamite *vị*, se rend par le caractère 味, avec le déterminatif de la bouche. Le sens que l'on avait donc en vue au moment où les caractères ont été formés (1), était le sens de quelque chose de relatif à la bouche, par conséquent « saveur ». Il faut remarquer que le mot *ngửi* « flairer », est aussi rendu par un caractère démotique qui a le déterminatif de la bouche. L'examen des caractères démotiques est trompeur. Néanmoins, on peut dire avec quelque vraisemblance que, pour ce mot aussi, il y a eu confusion de sensations, comme pour le mot *mũi*, et que cette confusion, au lieu d'être exprimée par la langue parlée, comme dans *mũi*, l'est dans la langue écrite, dans le caractère.

L'acte de « percevoir une odeur », se rend par l'expression *nghe hời*, ou *nghe mũi*, *nghe mũi*. On verra plus loin en détail les sens nombreux et curieux du mot *nghe* ; il suffit de dire ici qu'il a le sens de « percevoir une sensation ». Il faut aussi se rappeler que l'on a vu ce même verbe employé pour exprimer « la perception d'une saveur ». En sino-annamite c'est le mot *văn* 聞, que l'on emploie. Or, ce mot traduit exactement l'annamite *nghe*, et signifie ordinairement « entendre », tout comme *nghe*. Mais le fait qu'il est

(1) Je dis au moment où les caractères ont été formés, parce que la forme annamite du mot, *mũi*, forme plus ancienne, qui a les sens de « saveur, odeur, couleur », prouve, semble-t-il, que le mot sino-annamite *vị* avait, lui aussi, originairement ces trois sens, et qu'il n'a été spécialisé au sens de « saveur », que plus tard.

pris pour rendre l'idée de « percevoir une odeur », tendrait à faire supposer que, tout comme *nghe*, il avait primitivement une acception plus large : « percevoir une sensation ».

Nous devons retenir un fait, c'est que la langue annamite confond les sensations relatives au goût et celles qui concernent l'odorat et l'ouïe : elle n'a pas plus de mot spécial pour exprimer la perception d'une odeur, qu'elle n'en a pour exprimer la perception d'une saveur.

Signalons encore ici une particularité de la langue. Lorsqu'un Annamite aura approché une fleur de son nez et l'aura sentie, il dira : *nghe thom*, c'est-à-dire, « je perçois une odeur bonne ». Il fait une réponse subjective et considère l'effet produit en lui. Mais très souvent, il répondra seulement : *thom* « odeur bonne, parfum, parfumée. » Il semble qu'en répondant ainsi il objective sa sensation, et considère non plus l'effet produit en lui, mais la cause de la sensation qu'il perçoit, c'est-à-dire la propriété de la fleur. Cette réponse objective est même la plus fréquente, dans les cas analogues. C'est un effet de ce que l'Annamite, n'ayant pas, dans sa langue, de mot propre pour rendre exactement la sensation qu'il éprouve, est porté naturellement à considérer cette sensation non en lui-même, mais dans l'objet qui la produit. La pauvreté de la langue lui fait objectiver ses sensations. Et ce fait se réalise non seulement pour les sensations de l'odorat, mais pour celles du goût, ou de la vue, ou de l'ouïe. Il dira *nghe ngon* « je sens un goût exquis », ou *ngon* « c'est exquis » ; *nghe lôt* « cela me paraît beau », ou *lôt*, « c'est beau » ; *nghe hay* « je perçois un son agréable », ou *hay* « c'est agréable ». la réponse objective étant la plus ordinaire.

Pour le mot *hoi* « émanations, odeur », que j'ai cité en passant, nous verrons plus loin le rôle capital qu'il joue dans la psychologie annamite.

Nous avons vu déjà quelques odeurs, celles qui sont associées aux saveurs. Nous avons en plus le mot *thom*, qui signifie « bonne odeur », et « émettre une bonne odeur ». C'est le seul mot qui existe pour exprimer une odeur agréable. Il s'emploie pour tout ce qui sent bon.

Pour les mauvaises odeurs, par contre, nous avons un grand nombre d'expressions. J'ai déjà indiqué *won*, *thiu*, *thum thum*, *inh inh* « qui commence à répondre une mauvaise odeur », tous ces mots s'appliquant aux mets. Nous avons aussi *thôi*, *thúi* « gâté complètement, pourri ; odeur de pourriture ». Il faut bien distinguer ce mot *thôi* ou *thúi*, du mot *hôi*. Ce dernier, qui lui est sans doute apparenté phonétiquement, s'applique aussi à une mauvaise odeur, mais naturelle ; le vrai sens est, « odeur forte et désagréable », mais ne provenant pas d'un corps en décomposition. C'est ainsi que l'on emploie ce mot pour le rat musqué, pour le fruit du jaquier, pour les punaises des bois, etc.. Une expression de même sens est *khai khâm*, très voisine, phonétiquement, de *hôi hám* « odeur forte et désagréable ».

Avec *tanh*, nous avons une odeur forte et mauvaise, mais d'une nature spéciale : ce mot s'emploie pour l'odeur des poissons frais, de la marée, des

herbes aquatiques, surtout marines, des champignons, des serpents. Il est à remarquer, à ce propos, que diverses odeurs que l'on rend en français par le mot de « musc », sont rendues d'une façon spéciale en annamite : les serpents sentent le musc ; les Annamites diront *tanh*. Les rats musqués sentent le musc ; les Annamites diront *hôi*. La civette sent le musc ; les Annamites diront *thom* « parfum ».

Une odeur âcre et piquante comme celle que produit la poussière de chaux flottant dans l'air, se rend par l'expression *hôi nông*. L'odeur et le goût âcre qu'a la première eau où l'on a fait bouillir par exemple des pousses de bambou, est désignée par le mot *hăng*, ou *hôi hăng*. L'odeur et le goût de vert que l'on sent lorsqu'on flaire et qu'on mâche par exemple des haricots verts non cuits, sont rendus par les mots *hôi nghĩ*. L'odeur du riz brûlé s'exprime par le mot *khè*. Par contre, un chiffon brûlé produit une odeur âcre qui se rend par le mot *khét*. La famille à laquelle semble appartenir ce dernier mot, a le sens général de quelque chose « qui porte à la gorge, gorge embarrassée, étouffer ». *Khét* désigne donc une odeur suffocante. Il en est de même des mots *gũt*, *khũt*, qui s'appliquent par exemple à l'odeur de l'ammoniaque. Les dictionnaires signalent les expressions *thom ngát*, *thom ngát*, *thom ngát*, « très parfumé », qui doivent se traduire littéralement, je crois, par « parfum fort qui prend à la gorge ».

On le voit donc, la langue annamite ne reconnaît qu'une seule bonne odeur en général, ne spécifiant pas les divers parfums qui existent dans la nature. Par contre, elle possède une riche nomenclature de mots pour exprimer les diverses mauvaises odeurs qui émanent des êtres. Une distinction importante qu'elle fait, est celle des mauvaises odeurs des êtres tels qu'ils sont naturellement, et de celles provenant d'un être en décomposition.

J'ajouterai un petit détail curieux qui a peut-être son importance pour l'explication de certains faits que j'ai cités. Un Annamite qui sent une mauvaise odeur, une de celles qualifiées de *thũi*, provenant par exemple d'un chien crevé, d'excréments humains, ne manquera jamais de détourner légèrement la tête et de cracher. C'est presque, chez lui, un acte inconscient, un acte réflexe. Je crois que, dans ce cas, la sensation de l'odorat produit, par association d'idées, une sensation de goût imaginaire analogue, laquelle provoquerait à son tour une sécrétion de salive plus abondante, tout comme l'on dit, en français, à la vue d'un bon fruit, que « l'eau vous en vient à la bouche », tout comme aussi, d'après des expériences récentes, la simple vue d'un morceau de viande fait saliver un chien plus abondamment, et provoque même une plus grande sécrétion de suc gastrique. Quand bien même on expliquerait le crachement comme étant simplement l'expression du dégoût que l'on éprouve en sentant une mauvaise odeur, il faudrait toujours supposer une sensation imaginaire de mauvais goût que l'on veut chasser en crachant, tout comme l'on crache quand on a avalé, par exemple, une punaise des bois. Cela nous ramène à cette confusion des sensations du goût et de l'odorat que la langue nous a

déjà fait connaître. Mais ce qu'il y a de plus curieux encore, c'est que la simple vue au loin d'un corps pourri, sans qu'on en perçoive l'odeur, provoque également le crachement. Il faut ici aussi supposer une association d'idées, mais un peu plus compliquée : la vue de l'objet provoque une sensation imaginaire de l'odorat, laquelle provoque à son tour une sensation imaginaire du goût, et la salivation, puis le crachement. Nous aurions par là l'explication de cette confusion des sensations de la vue avec les sensations du goût et celles de l'odorat, que nous avons signalée plus haut à propos des mots *mùi* et *màu* « saveur, odeur, couleur ». Cette confusion de sensations supposerait une association d'idées. Je reviendrai d'ailleurs plus loin avec plus de détail sur ce phénomène de la confusion des sensations.

LES YEUX.

Le mot annamite *mắt*, 睨, qui désigne « les yeux », est précédé ordinairement du mot *con* : *con mắt là ngọc* « l'œil est une perle », ou « les yeux rendent ces organes et aussi à l'apparence cristalline du globe de l'œil. La particule *con* est la particule déterminative des êtres animés, et se place par exception devant le nom de certains objets inanimés qui sont probablement considérés comme animés, c'est-à-dire comme doués d'une activité, d'une mobilité, d'une puissance particulière. Ici, c'est la mobilité de l'œil qui semble être la cause de l'emploi de cette particule. Nous avons aussi, avec le même emploi, *con ngườì*, « la pupille » de l'œil : *Có con mắt, mà không có con ngườì*. « Avoir des yeux, mais ne pas avoir de pupille », dit-on des ignorants qui ne savent pas lire, ou des gens irréfléchis. Il se pourrait fort bien que le mot *ngườì*, « pupille », se rattachât au mot *ngườì*, pronom honorifique, « vous, lui », et au mot *ngườì*, mêmes sens, lesquels se rattachent au mot *ngườì*, « homme ».

Le mot *mắt* désigne aussi les nœuds de certains arbres, par exemple du bambou, de l'aréquier ; par extension, tout ce qui ressemble à un nœud. Il pourrait se faire que ce sens fût dérivé du sens de « œil », et fût amené par ce fait qu'aux nœuds de ces arbres, on remarque soit un bourgeon, soit la marque laissée par une feuille tombée, le tout en forme d'œil. Mais je crois plutôt que nous avons là un mot tout différent, se rattachant à une famille dont le sens général est : « courbé, coudé », par extension : « noueux, nœud d'un arbre. »

Des yeux perçants sont rendus par l'expression *con mắt lanh*, « yeux fins, rusés, habiles, alertes, perspicaces » ; *con mắt sắc*, « yeux aiguisés, affilés », comme le tranchant d'un couteau. Ce mot *sắc* est employé au figuré dans les expressions *lưỡi sắc*, « langue affilée », c'est-à-dire « méchante langue » ; *trí sắc*, « esprit aiguisé », c'est-à-dire « esprit pénétrant ». L'expression *mắt sáng*, « yeux luisants, lumineux, brillants », se dit de quelqu'un qui a les

yeux perçants, qui a bonne vue, mais surtout de quelqu'un qui a l'usage de la vue, qui n'est pas aveugle : *chông sáng* ; *vợ túi*, « le mari y voit ; la femme est aveugle. » Le mot *sáng*, tout seul, signifie donc que l'on a l'usage de la vue. Le mot qui désigne un « aveugle » est le mot *túi*, littéralement, « obscur, sombre, ténébreux ». Un autre mot présente la même figure de pensée, c'est *mù*, « aveugle », littéralement « obscur, sombre ». De même que l'idée d'un œil sain et normal se rattache à l'idée de lumière, de même l'idée d'aveugle est rattachée à l'idée d'obscurité, de ténèbres. Quant au mot *dui*, « aveugle », on peut le rattacher à *túi*, mais il se rattache plus naturellement, je crois, à la forme du Haut-Annam, *đui*, de *con mắt đui* « vue faible, aveugle », mot à mot : « yeux émoussés ». Cela nous ramène à la figure que nous avons vue ci-dessus : *con mắt sắc*, « yeux aiguisés, yeux perçants ».

Le mot *làng* signifie que la vue est affaiblie par l'âge.

L'acte de voir se rend en annamite par différents mots.

On a *thây* 覽, qui signifie que l'on « aperçoit » quelque chose. En Haut-Annam, le mot *chộ*, que ne donnent pas les dictionnaires, a exactement la même signification. Mais le mot *thây* a une signification plus étendue. Il s'emploie encore pour exprimer la perception d'une sensation de l'ouïe. On dit *nghe thây*, « entendre », littéralement « entendre et voir » ; *thây nói*, « entendre dire », littéralement « voir dire » ; *thây tin* « entendre annoncer », etc. Ce mot exprime aussi parfois une sensation plus générale, l'acte par lequel on sent son corps, on se sent soi-même tout entier. Ainsi, on dira d'un malade : *không thây khá chi*, « on ne voit pas qu'il aille mieux » ; et le malade dira de lui-même : *không thây khá chi*, « je ne sens pas que j'aie mieux », tout comme il dira : *không nghe khá chi*, « je ne me sens pas mieux ». Nous avons donc ici un mot analogue au mot *nghe*, que nous allons voir plus loin, mais de signification moins étendue. *Thây* s'emploie pour les sensations de la vue, de l'ouïe et pour la sensation du toucher entendue en son sens très large, en tant qu'étant la sensation de son corps tout entier. Le verbe *chộ* n'a pas cette étendue de sens. Mais en sino-annamite nous avons le mot *kiến* 見, « voir », qui, associé au mot *văn* 聞, « entendre », signifie « percevoir ; avoir une sensation de ». Partout nous voyons la même confusion entre les diverses perceptions des sens externes, bien qu'avec des combinaisons sémantiques différentes.

Le mot annamite *ngó* 睇 signifie que l'on « regarde » dans le but d'apercevoir quelque chose. C'est l'acte des yeux exercé avec attention et volonté. La différence avec le mot *thây* apparaît clairement dans l'expression *ngó không thây*, « je regarde et n'aperçois rien ». L'expression *ngó thây* signifie donc que l'on aperçoit quelque chose que l'on a eu l'intention de chercher des yeux.

Le mot *coi* 視 se rapproche beaucoup du mot *ngó*. Il signifie que l'on « regarde attentivement quelque chose », par suite, que l'on « surveille quelqu'un », que l'on « veille sur quelqu'un », que l'on « donne son attention à quelque chose ». Nous avons ce sens initial dans les expressions *coi số*, « consulter le sort, examiner la destinée de quelqu'un » ; *coi giô*, « examiner

les pattes d'un coq » pour savoir la destinée d'un individu ; *coi huông*, « choisir, par des pratiques magiques, un emplacement favorable ». Dans l'expression *coi sách*, « lire un livre », non à haute voix, mais des yeux, nous avons encore cette idée d'un regard attentif. Le proverbe *coi mắt, dặt lên*, doit donc se traduire : « ce n'est qu'après avoir examiné attentivement le visage d'un individu [après s'être rendu compte de sa manière d'agir], que l'on peut lui donner un nom [c'est-à-dire le juger] ». L'expression *coi thử*, « regarder pour essayer », désigne aussi l'acte de regarder attentivement pour se rendre compte de quelque chose.

Le verbe *xem* 看 signifie aussi, « regarder avec attention ». Dans ce mot, l'idée d'attention semble être encore plus marquée que dans les mots précédents. Il se rattache, en effet, directement au sino-annamite *chiêm* 瞻, mais a des rapports étroits avec l'annamite *xét* 察, « examiner, réfléchir, peser, considérer, juger », qui est une forme du sino-annamite *sát* 察, mêmes sens. En général, dans toute la famille à laquelle appartiennent ces quatre mots, le sens d'opération de l'esprit est basé sur un sens plus matériel, d'une opération des sens externes : au fond, « examiner, considérer, juger », n'est que « regarder attentivement » une chose. Je reviendrai sur cette famille de mots quand je parlerai des opérations intellectuelles de l'homme.

Le langage chrétien a employé ce mot *xem* dans l'expression *xem lễ*, « assister à la messe », littéralement, et avec toute l'étendue du sens attaché au mot : « regarder attentivement la cérémonie ».

Les verbes *ngó*, *coi*, *xem*, sont employés avec un sens spécial dérivé du sens de « regarder attentivement ». On dira par exemple : *ngó không ra chi*, « c'est un homme de rien », mot à mot : « en le regardant attentivement, [on voit que] il ne vaut rien » ; *coi người hơn ngọc hơn vàng*, « estimer cet homme [le regarder attentivement] plus que l'or, plus que les pierres précieuses » ; *coi bằng*, « tenir quelqu'un pour, l'assimiler à, l'estimer comme .. » ; *ngó bộ tột*, « cela paraît beau », mot à mot, « en regardant attentivement [cela paraît] beau ». En français, nous avons : considérer, c'est-à-dire « regarder attentivement », et son dérivé « considération, estime que l'on a pour quelqu'un, égards ». En annamite, nous avons la même figure : *không ngó chi đến lui*, « il ne jette pas les yeux sur moi ; il n'a aucun égard pour moi ; il me considère comme rien » ; *không xem sao*, « ne pas regarder en quelque chose, mépriser ». La filiation de sens est logique : l'estime ou le mépris que nous avons pour quelqu'un est le résultat d'un examen, d'un regard attentif jeté sur lui.

Outre le fait de la confusion des sensations, remarquable surtout pour le mot *thây*, nous devons retenir aussi ce fait important, que nous avons ici, nettement marquée, la distinction entre l'acte de perception par la vue, et l'acte de l'organe appliqué avec attention en vue de la perception : « voir » et « regarder ». Pour les opérations du goût et pour celles de l'odorat, nous n'avons pas d'une manière si nette, cette distinction fondamentale : nous avons *nếm* « goûter » ; *hít*, « flairer », sans doute avec attention ; mais pour la perception

de la sensation, on faisait appel au verbe à sens général *nghe*; *nghe mui*, « sentir le goût »; *nghe hoi*, « sentir une émanation, une odeur. »

La couleur se rend par le mot sino-annamite *sắc* 色, et par les mots annamites *mui*, *màu*, qui, on l'a vu, unissent les sensations de la vue à celles de l'odorat et à celles du goût, « couleur, odeur, saveur ». Le mot *sắc* n'a pas cette généralité de sens. Mais d'un autre côté, il se développe plus que les mots annamites. En effet, *sắc* signifie aussi « beauté » : ce qui constitue la beauté des êtres, c'est la combinaison harmonieuse de leurs couleurs. Mais le sens se restreint surtout à la beauté féminine. Nous avons les dictons populaires : *trai tài, gái sắc*, « un jeune homme doit être habile, une jeune fille belle »; ou encore : *gái tham tài, trai tham sắc*, « les jeunes filles désirent [un jeune homme] plein de talents; les garçons désirent [une jeune fille] charmante »; ou encore : *trai đũa mạnh, gái đũa mềm*, « l'idéal des garçons c'est la force; l'idéal des jeunes filles, c'est la souplesse et la douceur ». Cependant un autre proverbe sino-annamite dit : *thứ thê, bặt tại nhan sắc*, « si vous prenez une femme, que ce ne soit pas à cause de sa beauté ». Pourquoi ? Un autre proverbe sino-annamite nous l'indique : *hữu lĩnh sắc, hữu úc đức*, « beauté ne va pas sans vice. » C'est pourquoi le mot *sắc*, qui signifie beauté, signifie aussi « adonné à la beauté féminine, luxurieux, luxure. »

La coutume chinoise admet cinq couleurs fondamentales, comme elle connaît cinq saveurs : *ngũ sắc*, à savoir : *thanh* 青, « le vert et le bleu »; *hoàng* 黃, « le jaune »; *xích* 赤, « le rouge »; *bạch* 白, « le blanc »; et *hắc* 黑, « le noir ». Il faut remarquer que le mot sino-annamite *hoàng*, a donné l'annamite *vàng*, qui signifie à la fois « jaune » et « or », c'est-à-dire [le métal] « jaune »; de même que le sino-annamite *bạch* a donné l'annamite *bạc* « blanc » et « argent », [le métal] « blanc ».

Le mot *thanh* signifie à la fois « vert » et « bleu ». On a *thanh thiên*, « le ciel azuré », et *thanh thảo*, « l'herbe verte ». De même, le mot annamite *xanh*, qui lui correspond phonétiquement, a les deux sens de « vert » et de « bleu ». On dit *xanh da trời*, littéralement « bleu peau de ciel », et *xanh lá cam*, « vert feuille d'oranger ». Ce procédé d'employer des comparaisons tirées des objets de la nature, principalement du règne végétal, pour indiquer les nuances des couleurs fondamentales, est très employé en annamite. On a par exemple : *xanh xanh trứng sáo*, « verdâtre comme les œufs d'étourneau »; *xanh lông kéc*, « vert de plume de perroquet »; *màu hạt giền*, « couleur graine d'amaranthe »; *màu cổ vịt*, « couleur gorge de canard, vert chatoyant »; *vàng như nghệ*, « jaune safran »; *trắng như tuyết* « blanc de neige »; *tím than* « violet de charbon », c'est-à-dire « noir violet, violet très foncé, noir avec reflets. »

Les mots *vàng*, « jaune », *xanh*, « vert et bleu », *bạc* « blanc » (seulement pour les poils, les cheveux ou la barbe : *trâu bạc*, « buffle albinos »; *tóc bạc, râu bạc*, « cheveux et barbe blancs ») sont des formes annamites du sino-annamite *hoàng, thanh, bạch*.

Nous avons aussi des mots purement annamites : *đỏ*, « rouge » (1) ; *trắng*, « blanc » ; *đen*, « noir » ; *tím*, « violet », qui se confond avec le noir et avec le bleu foncé ; *lũc* « cendré, gris ». Ce mot semble être la forme annamite de *lục* 綠, qui désigne en sino-annamite une couleur plus ou moins nette : « vert, jaune, verdâtre ». Nous avons encore *tía* « rouge foncé, violet brun, noir brillant » ; *biếc*, forme du sino-annamite *bích*, « bleu azuré » ; *điêu*, « pourpre » ; *hồng*, « rouge clair, rose orange ».

Quelques-uns de ces mots ont, comme on le voit, un sens assez flottant : outre le bleu et le vert que la langue confond, il y a confusion entre le gris et le jaune verdâtre, entre le violet et le rouge sombre ou le noir à reflets. J'ai rencontré des sauvages de la chaîne annamitique qui appelaient du même nom le noir et le bleu légèrement foncé.

La langue annamite offre un certain nombre de mots doubles exprimant pour presque chaque couleur soit une teinte très foncée, soit une teinte claire. Ces expressions sont formées soit par la répétition du mot exprimant la couleur, soit par l'accouplement de mots qui sont ou des doublets du mot principal, ou des termes empruntés à d'autres langues indochinoises. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ces expressions.

Je me contenterai aussi de signaler certains emplois où les mots exprimant les couleurs sont pris au figuré, soit au sens physiologique, soit au sens moral : *xanh*, « pâle, maigre, faible de constitution, maladif, défait » ; *buổi đen*, « temps noir ; infortune, calamité » ; *trắng tay*, « blanc quant aux mains ; mains vides ; sans corruption ; sans souillure » ; *giận đỏ mặt, lía tai*, « se mettre en colère à en avoir le visage rouge et les oreilles rouge-violet » ; le mot *tím* entre dans un certain nombre d'expressions analogues : *tím gan, tím ruột, tím mật*, « violet quant au foie, quant aux entrailles, quant au fiel », c'est-à-dire, « dans une grande colère » ; *tím trong bụng*, « violet dans le ventre », c'est-à-dire, « être très inquiet, supporter difficilement quelque chose » ; *sợ tím gan, tím ruột*, « craindre à en avoir le foie violet, les entrailles violettes ». Ces expressions, sont basées apparemment sur la rougeur que provoque au visage et aux oreilles une émotion violente, telle que la colère et la crainte.

LES OREILLES

Comme pour les narines, le mot annamite qui désigne l'oreille, *tai* 耳, est précédé ordinairement du mot *lỗ*, « trou » : *lỗ tai*, « le trou de l'oreille ». On

(1) La couleur rouge sert à désigner le feu : *than đỏ*, « charbon rouge », charbon ardent ; *đỏ đèn*, « rougir la lampe, lampe rouge », allumer la lampe ; *khi đỏ đèn*, « le moment où l'on allume la lampe », le soir, tombée de la nuit ; *lửa đỏ*, « feu rouge », désigne un morceau de bois bien enflammé.

Un enfant nouveau-né, un petit enfant, est désigné par l'expression *con đỏ*, littéralement « enfant rouge », qui correspond à l'expression sino-annamite *tiểu liè*, « enfant rouge », petit enfant.

distingue par là le trou de l'oreille du lobe, *trái tai*, et du bord de l'oreille, ou pavillon, *mép tai*. C'est le trou de l'oreille qui a amené l'expression *ngoáy tai*, littéralement « se curer l'oreille en y agitant un petit bâton ou le doigt » : *ngoáy tai mù nghe*, « cure donc tes oreilles pour entendre ; fais attention à ce que l'on dit ».

Par extension, le mot *tai* désigne les anses d'une marmite ou d'un pot, les panneaux d'une selle, toute proéminence d'une maçonnerie en forme de lobe, une saillie du mur, etc.

La surdité se rend par le mot *điếc*, ou *điếc tai*, « sourd quant aux oreilles », ou encore *điếc đầu*, « sourd quant à la tête » ; *điếc óc*, « sourd quant à la cervelle ». Il faut remarquer les expressions *bạc điếc*, « pièce de monnaie fausse », c'est-à-dire « n'émettant pas le vrai son de l'argent » ; et *cau điếc* « noix d'arec gâtée et pleine d'eau », sans doute avec l'idée que cette noix d'arec ne produit pas, lorsqu'on la frappe avec le doigt, le son d'une noix fraîche.

Une surdité peu prononcée se rend par les mots *nặng tai*, « pesant d'oreille, dur d'oreille ». On dit aussi *lãng tai*, ou *lãng lãng*, mais avec une autre nuance de sens, car le mot *lãng* signifie « être distrait ». *Lãng tai*, « être distrait quant à l'oreille », signifie donc que l'on laisse échapper par mégarde, mais à cause d'un commencement de surdité, quelques mots de la conversation.

Ce qu'on perçoit par l'oreille, c'est le « son », qui, on l'a déjà vu (pp. 22-23) se rend par le mot *tiếng*. La sonorité, le ton de la voix, est exprimé par le mot annamite *giọng* 聲. On dira d'une jeune fille : *không có giọng*, « elle n'a pas de voix », c'est-à-dire, elle n'a pas une belle voix ; *giọng cao*, « ton de voix élevé » ; *giọng thấp*, « ton de voix bas » ; *giọng hay*, « ton de voix agréable » ; *giọng óc*, « voix de tête » ; *nói giọng quan*, « parler avec un ton de mandarin ». Ce mot rend aussi le sens de « accent local », manière de prononcer propre à telle ou telle région : *nói giọng Huế*, « parler avec l'accent de Hué » ; *giọng Quảng*, « l'accent du Quảng, de Saïgon » ; *giọng Bắc*, « l'accent du Nord, du Tonkin ». Le correspondant sino-annamite, au point de vue sémantique, est *âm* 音, « son, voix, harmonie, ton, accent ».

Le mot *cung* 宮 s'applique seulement à la voix lorsqu'on chante, et désigne à proprement parler « un air de chant ». C'est un sens purement annamite. En sino-annamite, le mot *cung* désigne la première des cinq notes de musique, laquelle correspond à notre *fa*. (1)

(1) Les cinq notes sont : *cung* 宮 = « fa » ; *thương* 商 = « sol » ; *giác* 角 = « la » ; *chủy* 徵 = « ut » ; *vũ* 羽 = « ré ». Pour avoir la gamme ordinaire, il faut ajouter la note *biền cung*, « *cung* modifié » = « mi », et *biền chủy*, « *chủy* modifié » = « si ». Pour 徵, le dictionnaire Génibrel et l'*Index* de Phan-Đức-Hóa donnent *trung*, qui est la prononciation ordinaire ; mais le dictionnaire de Paulus Cua donne *chủy*, qui concorde avec les prononciations des dialectes chinois pour ce sens spécial.

D'après les règles de la musique chinoise on distingue huit espèces de sons musicaux, *bát âm* 八音, à savoir : le son de laalebasse *bào* 匏 ; le son des instruments en terre, *thổ* 土 ; en peau, *cách* 革 ; en bois *mộc* 木 ; en pierre, *thạch* 石 ; en métal, *kim* 金 ; en soie, *tơ* 絲 ; en bambou, *trúc* 竹. Cette classification a une couleur profondément archaïque. Je ne fais que la signaler en passant : toutes ces notions ne sont guère, pour ne pas dire du tout, répandues dans le peuple.

Le verbe *nghe* 聽, « entendre, ouïr », joue un grand rôle dans la psychologie populaire annamite. Nous l'avons déjà rencontré plusieurs fois. Il est bon de l'étudier ici en détail.

Il signifie « entendre, percevoir un son » : *nghe nói*, « entendre parler » ; *nghe sách*, « entendre [lire] un livre ». Le dicton populaire dit : *lâm như vịt nghe sấm*, « faire comme un canard qui entend le tonnerre », c'est-à-dire « être ahuri ». Un mot qui a le même sens est *mãng* : *mãng tiếng*, « entendre le bruit, entendre » ; *mãng tin* ou *nghe tin*, « entendre la nouvelle ». L'expression *mãng tai*, doit se traduire « entendre par les oreilles », tout comme l'on dit : *nói miệng*, « dire par la bouche ». On a vu (p. 37) que le mot *thấy*, « voir », s'employait aussi avec le sens de « entendre ».

Un sens fort voisin est celui de « apprendre » : *nghe tin* « entendre annoncer, apprendre une nouvelle » ; *tui không nghe*, « je ne l'ai pas entendu, je ne l'ai pas appris ».

L'action d'écouter, c'est-à-dire d'appliquer son attention pour entendre, se rend par l'expression *lắng tai*, « être attentif des oreilles », ou *lắng tai*. On dit aussi *lắng nghe*, *lắng nghe*, « être attentif pour entendre, écouter ». Le verbe *lắng*, synonyme du verbe *lo*, signifie que l'on donne son attention à quelque chose. Mais le mot *nghe* doit se traduire aussi parfois par « écouter » : *nghe lọt vào tai*, « entendre de façon à ce que cela pénètre dans les oreilles, écouter attentivement » ; *nghe sách*, « écouter la lecture d'un livre » ; *nghe giảng*, « écouter prêcher » ; *lắng nghe*, « en silence entendre, écouter en silence ».

Si l'on écoute avec attention, c'est pour « comprendre ». C'est ainsi que la phrase : *đã nghe chưa ?* signifie : « as-tu entendu ? » c'est-à-dire, « as-tu compris ? » On dit de même : *ông nói tui, không nghe*, « Monsieur parle, mais je ne comprends pas ».

Quand on écoute avec attention et que l'on comprend, ordinairement on « ajoute foi » à ce que l'on a entendu dire, d'où les manières de parler telles que le proverbe : *Bỡi tin, nèn mắc* ; *bỡi nghe, nèn lằm*, « être dans l'embarras pour avoir cru les gens ; s'être trompé pour avoir ajouté foi aux paroles des autres ». Dans cette phrase, les verbes *tin* et *nghe* sont synonymes.

Mais lorsqu'on ajoute foi aux paroles de quelqu'un, c'est souvent qu'on est disposé à faire ce qu'il dit, par conséquent on agit comme il veut, on « consent » à ce qu'il demande, on lui « obéit ». Le verbe *nghe* a tous ces sens : *nghe được* « on peut entendre », c'est-à-dire, on peut admettre ce que vous dites; il y a moyen de vous accorder ce que vous demandez; on peut faire ce que vous commandez. *Nói chi, cũng không nghe*, « quelque chose qu'on lui dise, quelque conseil qu'on lui donne, quelque ordre qu'on lui donne, il n'entend rien, il n'écoute rien, il n'obéit pas, il n'en tient aucun compte ».

Tels sont les sens qui se sont greffés sur celui de « entendre, percevoir un son ». Mais tel n'est pas l'unique sens fondamental du verbe *nghe*. On dit : *nghe thấy*, mot à mot « entendre et voir », c'est-à-dire « apprendre ». On peut voir dans cette expression une confusion entre les opérations de la vue et celles de

l'ouïe. Quand on dit : *nghe thom*, « je sens une odeur parfumée », le verbe *nghe* exprime une sensation de l'odorat. Quand on dit : *ăn của nó, nghe lạt lạt*, « en mangeant cela, on éprouve une sensation de fadeur », c'est d'une sensation du goût qu'il s'agit. Dans la phrase : *tui nghe bò chét leo nori cãng*, « je sens les puces monter le long de mes jambes », le mot *nghe* désigne une sensation du toucher. Enfin, dans les phrases : *nghe đau bụng*, « je sens des douleurs d'entrailles », *nghe khoẻ trong mình*, « se sentir bien portant dans son corps », le mot *nghe* désigne une sensation plus générale, qui s'étend à tout le corps, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Nous avons déjà vu à plusieurs reprises cette confusion que la langue met dans les notions relatives aux sens externes. Il est bon de donner ici un tableau récapitulatif des divers termes employés pour exprimer ces notions. Nous pouvons distinguer, dans l'acte des sens externes, outre l'organe physique, trois opérations principales : d'abord, les actes préliminaires par lesquels le sujet cherche intentionnellement et avec attention à percevoir la sensation ; puis la perception subjective de la sensation ; enfin, la sensation objectivée, c'est-à-dire les qualités ou accidents des objets qui provoquent ces sensations. Nous avons donc les termes suivants, pour chacun des divers sens :

Sens.	1 ^o Organe.	2 ^o Actes préparatoires faits avec attention.	3 ^o Perception de la sensation.	4 ^o Qualité perçue.
Goût	<i>miệng</i> « bouche ».	<i>nếm</i> « goûter ». <i>nếm thử</i> « goûter pour comparer ».	<i>nghe</i> « avoir la sensation de » (goût).	<i>màu, mùi</i> « saveur ».
Odorat	<i>mũi, lỗ mũi</i> , « nez, narines ».	<i>ngửi, hít</i> « renifler ».	<i>nghe</i> « avoir la sensation de » (odorat).	<i>màu, mùi</i> « odeur ». <i>hơi</i> « émanation, odeur ».
Vue	<i>con mắt</i> « yeux ».	<i>ngó, coi, xem</i> « regarder avec attention ».	<i>nghe, thấy, chộ</i> « apercevoir, voir ».	<i>màu, mũi, sắc</i> « couleur ».
Ouïe	<i>tai, lỗ tai</i> « oreilles ».	<i>tàng tai</i> « être attentif des oreilles » ; <i>nghe</i> « écouter ».	<i>nghe, lắng thấy</i> « entendre ».	<i>tiếng</i> « son ».
Toucher (en général). — (avec les mains).		<i>rờ, rời, sờ, sờ, đấ</i> « palper, tâter, toucher ».	<i>nghe</i> « sentir » (1).	

(1) On voit comment ces idées populaires concernant les cinq sens concordent avec les notions chinoises. Celles-ci reconnaissent aussi cinq sens, ou plutôt cinq organes des sens, *ngũ quan* 五官, « les cinq fonctionnaires » du corps, à savoir : les oreilles, *nhĩ* 耳 ; les yeux, *mục* 目 ; la bouche, *khẩu* 口 ; le nez *tị* 鼻 ; mais le cinquième, qui devrait être l'organe du toucher est « le cœur », *tâm* 心, qui correspond à cet acte général par lequel l'homme perçoit les sensations de tous les sens externes, et perçoit son propre corps, acte général de sensation que la langue annamite rend par le verbe à sens si étendu *nghe*.

Comme on peut s'en rendre compte facilement, la langue annamite distingue nettement les organes des sens ; elle distingue aussi très bien les actes préparatoires à la perception des sensations ; mais elle confond les sensations subjectives et les qualités des objets qui les provoquent, ces dernières étant plus distinguées que les premières. En d'autres termes, elle perd en précision à mesure qu'elle passe du domaine des faits externes à celui des faits internes.

Il ne s'ensuit pas, bien entendu, que les Annamites ne perçoivent pas les caractères distinctifs des diverses sensations, ni même qu'ils aient traversé un stade mental où ils ne les percevaient pas encore ; mais il leur a manqué la capacité d'analyse nécessaire pour transformer cette connaissance confuse en une connaissance raisonnée comportant un terme spécial pour chaque catégorie de phénomènes. De même, et inversement, il leur a manqué la faculté d'abstraction nécessaire pour dégager l'élément commun qui réunit certaines séries d'objets ou d'actes extérieurs, ce qui fait que certains termes génériques de nos langues, par exemple, « végétal », « métal », « quadrupède », « porter », n'ont aucun correspondant exact en annamite. Dans l'un et l'autre cas nous sommes en présence d'une même cause : le défaut de réflexion aboutissant d'une part à l'isolement de faits extérieurs congénères, d'autre part, à l'indistinction de phénomènes de conscience différents.

LE VENTRE.

Le ventre, organe physiologique. — Nous avons vu jusqu'ici les sens externes et leurs opérations. Avec le ventre, nous allons voir les actes psychologiques de nature spirituelle, que nous n'avions fait qu'entrevoir : c'est en effet au ventre et aux viscères qui y sont renfermés, que les Annamites rattachent tous les phénomènes de la sensibilité, de la volonté, de l'intelligence, de la conscience. Le ventre renferme un grand nombre de viscères ; tous jouent un rôle plus ou moins important dans la psychologie populaire. Pour plus de précision et de clarté, et au risque de redites, je considérerai d'abord le ventre, avec tous ses organes, au point de vue physiologique, puis comme siège de la sensibilité et de la volonté, enfin comme siège de l'intelligence.

Le mot *bung* 膺 paraît être une forme annamite du sino-annamite *phuc* 腹. Les deux mots signifient « le ventre », dans le sens large, c'est-à-dire l'estomac compris. C'est ainsi que l'on dit : *dau bung*, « avoir mal au ventre », que la douleur ait son siège dans l'estomac, dans les intestins ou dans le bas-ventre ; *em bung*, littéralement : « tranquille quant au ventre », mais, en réalité : « avoir mal au ventre », les Annamites parlant souvent par antiphrase, pour des raisons superstitieuses ; *bung to*, « ventre gros ». Dans l'expression *sòi bung*, « avoir des gargouillements dans le ventre », le mot *bung* désigne spécialement les entrailles. On dit, avec le même sens, *sòi ruôt*, « éprouver des bouillonnements, des gargouillements dans les intestins ».

Naturellement, le mot *bụng* désigne le ventre en tant qu'organe de la digestion et siège de la faim. *Đói bụng*, « affamé quant au ventre ; avoir faim » ; *đầy bụng, no bụng*, « plein quant au ventre ; rassasié quant au ventre », c'est-à-dire « rassasié » ; *ích bụng*, « avoir des pesanteurs d'estomac » ; *tức bụng*, « être oppressé quant au ventre, avoir des oppressions d'estomac ». Le dicton populaire est très expressif : *bụng bì rợ, ở đợ mà ăn*, « homme au ventre gros comme une courge : il se loue [se met en gage] pour manger ».

Chez les femmes, le mot *bụng* désigne aussi la matrice. L'expression *to bụng*, « gros quant au ventre », se dit d'un homme ventru, mais surtout d'une femme enceinte. *Có bụng*, « avoir du ventre », a aussi ce dernier sens. La devinette populaire suivante dépeint ainsi la cruche : *đi không bụng ; về có bụng*, « quand on va [au puits], elle n'a pas de ventre ; quand on revient, elle a du ventre [elle a le ventre plein, elle est enceinte] ». Les Annamites croient que lorsqu'une femme enceinte a « le ventre rond », *tròn bụng*, c'est qu'elle accouchera d'une fille ; tandis que si « son ventre est pointu », *nhọn bụng*, elle mettra au monde un garçon. Accoucher, mettre bas, se dit parfois *bé bụng*, « se briser quant au ventre ».

Un mot presque synonyme, sinon tout à fait synonyme du mot *bụng*, est le mot *dạ* 腹 « ventre ». Le dictionnaire de Paulus CỬA établit une différence entre les deux : le mot *bụng* désignerait la partie du ventre qui est au-dessus du nombril, et le mot *dạ* la partie qui est au-dessous. Cette assertion est contredite par les expressions *dạ dưới*, « ventre inférieur », et *tiểu dạ*, « petit dạ » ; Ces deux expressions désignent le bas-ventre ; mais elles montrent qu'il y a aussi un *dạ* supérieur, et un grand *dạ*, situé plus haut. Le mot *dạ* paraît donc avoir un sens général. Nous avons aussi plusieurs proverbes qui prouvent que les mots *bụng* et *dạ* sont synonymes. On dit : *bụng làm, dạ chịu*, « *bụng* a agi, et *dạ* en supporte les conséquences. » On dit ce proverbe à propos d'un homme qui supporte les conséquences d'une faute qu'il a commise lui-même. Donc il y a identité entre *bụng* et *dạ*. On dit aussi : *bụng báo dạ*, « *bụng* avertit *dạ* », c'est-à-dire « se recommander à soi-même, se dire à soi-même ». Il y a donc ici identité entre *bụng* et *dạ*. Ce mot est d'ailleurs rarement employé au sens purement physiologique. On dit cependant : *đi lạnh dạ*, « aller ayant froid au ventre », c'est-à-dire avoir la diarrhée.

Conformément aux données de la physiologie et de la médecine chinoise, le ventre renferme « cinq viscères », *ngũ tạng* 五臟, qui sont : le cœur, *tâm* 心 ; le foie, *cán* 肝 ; les poumons, *phè* 肺 ; les reins, *thận* 腎 ; la rate, *lì* 脾. D'autres comptent neuf viscères, ajoutant aux précédents l'estomac, *vị* 胃 ; la vessie, *bàng quang* 膀胱 ; le gros et le petit intestin, *đại trường, tiểu trường*. 大, 小腸. Cependant, le gros et le petit intestin, avec la vessie et l'estomac, rentrent dans une autre classification des « six viscères », *lục phủ* 六腑, lesquels comprennent aussi l'œsophage, *tiểu* 膈 et la vésicule biliaire, *đãm* 膽. Une autre classification met dans les six viscères, la rate, au lieu de l'œsophage. On distingue encore le groupe des trois *tiểu*, ou conduits, ou organes

de sécrétion, qui sont : l'œsophage, l'estomac et les intestins ; ou encore : le foie, le cœur et les poumons.

On le voit, les notions physiologiques des Chinois concernant les organes qui sont contenus dans le ventre, ne se distinguent pas par la précision ni par la clarté. La confusion qui règne dans les idées physiologiques règne aussi, non moins grande, dans les notions psychologiques que l'on rattache au ventre. Et cette double confusion n'est pas seulement le propre de la langue et de la science chinoises ; on la rencontre aussi dans la langue et dans la psychologie populaire annamites.

Laissant de côté les termes sino-annamites, dont cependant il faudra mentionner quelques-uns à propos des phénomènes psychologiques, nous remarquerons que les Annamites logent dans le ventre : les poumons, *phôi*, forme annamite du sino-annamite *phè* ; le cœur, *tim*, forme annamite du sino-annamite *tâm*, ou *lông* ; les intestins, *ruột* ; le foie, *gan*, forme annamite du sino-annamite *can* ; la vésicule biliaire, *mật* ; les reins, *trái cật* ; la vessie, *lông bóng*.

Dans cette nomenclature, deux mots seulement doivent nous arrêter, au point de vue physiologique : *lông* et *ruột*.

Les Annamites connaissent le *tim*, ou « cœur », au sens physiologique ; mais le mot *lông*, que l'on traduit, au sens psychologique et moral, par « cœur » a, au sens physiologique, une étendue plus large. Dès qu'un animal est abattu, les Annamites le vident : ils enlèvent le *lông*, et, par ce mot, on désigne tous les viscères qui sont contenus dans la cage thoracique et dans l'abdomen. Il y a deux *lông* : 1^o le *lông chay*, comprenant les viscères qui ne servent pas aux fonctions nutritives (*chay* = vide de nourriture, jeûner) ; le cœur, les poumons, le foie, la vésicule biliaire et les reins ; 2^o le *lông tạp*. Cette expression qui signifierait, d'après l'explication qui m'a été donnée, les viscères « impurs », désigne les viscères inférieurs : l'œsophage, l'estomac, les intestins, gros et petit, et la vessie. Ce sont tous les organes plus ou moins salis par les déchets de la digestion. Comme on le voit, le mot *lông*, au sens physiologique, ne désigne pas seulement le cœur ; mais c'est un terme générique signifiant « viscères » ; il correspond au mot *bụng*, en ce sens que ce mot désigne parfois le contenant, et que *lông* désigne le contenu ; bien que souvent, comme je l'ai montré, ce mot *bụng* désigne aussi les viscères intérieurs. Mais le mot *bụng* ne sera jamais employé pour le mot *lông* quand il s'agira du dépeçage d'un animal. Qu'on n'oublie pas cette correspondance des deux mots : on verra, quand nous nous occuperons des phénomènes psychologiques, que *lông* et *bụng* ont entre eux des rapports très étroits.

Tout comme le mot *bụng*, le mot *lông*, bien que désignant l'ensemble des viscères, prend certains sens spéciaux, toujours au point de vue physiologique. Il désigne le ventre comme siège de la faim. C'est ainsi que l'on dit : *no lòng*, ou *no bụng*, « être rassasié quant au ventre » ; *đói lòng*, ou *đói bụng*, « avoir faim quant au ventre » ; *lông không*, *lông chay*, « ventre vide.

ventre à jeun, affamé. » La terminologie chrétienne emploie cette dernière expression : *chay lòng*, « jeûner », *giữ lòng chay sạch*, « garder son ventre à jeun et propre », le jeûne eucharistique. L'expression *lòng không dạ đói*, « ventre vide, ventre affamé », nous montre le mot *dạ* employé aussi pour désigner le siège de la faim. *Dằn lòng*, ou *dằn bụng*, « se lester le ventre » ; *lót lòng* « étendre sur le fond du ventre », signifient prendre un petit déjeuner, ou manger les hors d'œuvre, dans un repas annamite.

Avec le mot *lòng*, nous avons aussi le sens de « sein » de la femme : on dit d'un enfant qui n'est pas né, qu'il est dans le *lòng* de sa mère. Mettre bas, accoucher, se dit *lót lòng*, « laisser tomber du ventre ». Le premier-né est « l'enfant premier du ventre », *con đầu lòng*.

Ces expressions nous montrent un rapport étroit, presque une identité de sens entre le mot *lòng* et le mot *bụng*, au point de vue physiologique. A consulter les dictionnaires, on serait tenté de croire que le mot *bụng* s'est spécialisé au sens physiologique, tandis que le mot *lòng* a pris les sens psychologiques et moraux. Je crois plutôt que cette spécialisation est factice, et qu'elle s'est faite en grande partie sous l'influence des idées chrétiennes : d'après l'usage vulgaire, au moins dans la région où je réside, le mot *lòng* est fort peu employé au sens physiologique et moral, tandis que le mot *bụng*, non seulement avec le sens physiologique, mais aussi avec les deux autres, revient constamment dans la conversation.

Je mentionnerai un dernier sens dérivé qu'a le mot *lòng*, et que n'a pas le mot *bụng*. *Lòng* désigne l'intérieur de quelque chose, par exemple. « l'intérieur d'une travée de maison », *lòng căn* ; « l'intérieur d'un vaisseau, la cale », *lòng tàu* ; « l'intérieur d'un canon de fusil », *lòng súng* ; « le lit d'un fleuve », *lòng sông* ; « la cavité de la mer », *lòng biển*. Comme on le voit, il s'agit toujours de l'intérieur de quelque chose, mais considéré comme étant vide, comme enveloppant autre chose, ou contenant autre chose. Le contenu se dit parfois *ruột*, « entrailles », dans l'usage populaire : par exemple, les grains contenus dans une tasse seront les *ruột*, tandis que la tasse elle-même sera le *vỏ*, « l'écorce, l'enveloppe » (1).

Le ventre, organe de la sensibilité et de la volonté. — Dans le langage populaire de la région où j'habite, c'est le mot *bụng*, « ventre », qui joue le plus grand rôle au point de vue psychologique.

(1) J'ajouterai que le mot *lòng*, « viscères », qui a, en Haut-Annam, une forme cérémonielle *luông*, et le mot *ruột*, « entrailles », qui a, en Haut-Annam, une forme *rot*, me paraissent être deux mots étroitement apparentés au point de vue phonétique, avec, au point de vue sémantique, spécialisation de sens pour ce dernier. Le mot annamite *bụng*, qui me paraît être une forme du sino-annamite *phục*, et les mots *tâm*, *tim*, font sans doute partie de la même famille : *bụng* : *phục* ; — *lòng*, *rot* : *tuông*, *ruột* ; — *tâm*, *tim*. (Voir B. E. F. E. O., IX, 1909, p. 89).

Ce mot désigne « les désirs ». *Vừa bụng*, « juste pour son ventre, suffisant quant à son ventre », se dit de quelqu'un qui a ses désirs satisfaits, de quelque chose qui satisfait vos désirs. *Phỉ bụng phỉ dạ*, « rassasié quant à son ventre, satisfait quant à son ventre », a la même signification. *Vị bụng*, « avoir des égards pour le ventre », signifie que l'on a des égards pour les désirs de quelqu'un. *Dằn bụng*, « presser son ventre, comprimer son ventre », signifie que l'on se fait violence, que l'on est contrarié dans ses désirs. On a le même sens dans l'expression *ôm bụng mà chịu*, « embrasser son ventre et supporter ». Cette expression est très pittoresque et peint bien l'idée exprimée par le verbe *chịu*. Elle nous représente originairement un homme qui, accablé par une douleur intérieure du ventre, des coliques, si l'on veut, se serre le ventre avec les bras et reste assis, supportant son mal, sans savoir quel remède prendre ni que faire pour se guérir. Par extension, elle a été appliquée à un homme en proie à une grande douleur morale, à une grande tristesse, ou à une inquiétude pressante, qui reste là, immobile, les mains croisées sur son ventre, résigné à son malheur, parce qu'il ne sait quel parti prendre. Enfin, cette expression s'emploie pour quelqu'un dont les désirs, les intentions sont contrariés (1).

Les expressions *dằm bụng*, « se frapper le ventre avec les poings » ; *bóp bụng*, « se masser le ventre » ; *phình bụng*, « enfler du ventre », ont aussi le sens de « se faire violence, supporter avec peine, et par contrainte ».

Le désir est une « tendance » ; la tendance amène une « velléité », qui amène souvent « le vouloir » proprement dit. C'est ainsi que les expressions *phỉ bụng phỉ dạ*, *vừa bụng*, etc., que nous venons de voir, signifient aussi que l'on a obtenu ce que l'on voulait. On dit de deux personnes qui s'entendent bien, qui ont mêmes goûts, mêmes intentions, même volonté, qu'elles ont « un seul ventre », *một bụng*, ou *một lòng*. Cette expression *một bụng*, ou *một lòng*, désigne aussi un homme sincère, qui ne veut pas tromper, qui ne dit pas une chose alors qu'il en veut une autre, un homme qui n'a qu'une volonté. Par contre, un homme trompeur et fourbe a, dit-on « deux ventres », *hai bụng*. Je demandais à des Annamites pourquoi ils ne se convertissaient pas ;

(1) Le mot *chịu* « subir, supporter », revient très souvent dans la conversation des Annamites. Il s'applique à une souffrance physique, par exemple *chịu roi*, *chịu đòn*, « subir le rotin, subir la bastonnade » ; ou à une souffrance morale provenant d'une contrainte : il exprime alors, non pas la résignation, mais le fait d'endurer à contre-cœur : c'est ce sens qu'a le mot *chịu* dans l'expression *ôm bụng mà chịu*. Enfin, le mot *chịu*, avec plusieurs nuances de sens, s'emploie pour signifier que l'on se rend aux raisons alléguées par son adversaire, que l'on renonce à son avis propre, à sa volonté. Il se traduit alors par « admettre, être convaincu, être persuadé, consentir à ». Mais toujours le mot *chịu* semble entraîner une idée de contrainte, d'acceptation forcée. Pour exprimer l'idée d'un consentement joyeux, pleinement volontaire, on dira ; *bằng bụng*, *bằng lòng*, « égal quant au ventre », *vui lòng* « joyeux quant au ventre » ; *dành bụng*, « consentir quant au ventre ».

ils me répondirent : *Cái bụng rứa*, « notre ventre est ainsi ! », c'est-à-dire, ce n'est pas notre intention de nous convertir, nous ne le voulons pas, nous ne le désirons pas. Je demandais à quelqu'un si un autre individu avait compris l'ordre que je lui avais donné. Il me fut répondu : *Hiếu, thì hiểu rồi, đễu không biêt có bỏ vô bụng hay là không*. « Pour comprendre, il a compris ; mais je ne sais s'il a mis vos paroles dans son ventre » ; c'est-à-dire : je ne sais s'il veut faire ce que vous commandez. Un sous-préfet me disait : Quand de nouveaux mandarins provinciaux arrivent, il faut examiner avec soin leur ventre, *lừa bụng*, c'est-à-dire leurs goûts, leurs désirs, leurs intentions.

Un homme qui n'a que de bonnes intentions, qui ne veut que le bien, a « un ventre bon », *bụng tốt* ; au contraire, un homme « mauvais quant au ventre », *xấu bụng*, est un homme qui ne cherche qu'à mal faire, qui veut et fait le mal, qui est animé de mauvaises intentions. *Bụng hiểm*, « ventre dangereux », a le même sens. *Ưng bụng*, « agréer dans son ventre » ; *bằng bụng*, « conforme dans son ventre, égal au ventre » ; *dành bụng*, « consentir dans son ventre », signifient que l'on consent à faire quelque chose, et que ce consentement n'est pas forcé, mais au contraire est conforme aux secrets désirs que l'on a. *Mặc bụng*, « selon votre ventre », signifie : « comme vous voudrez, comme vous le désirez, comme vous le trouverez agréable ».

Par spécialisation péjorative de sens, le mot *bụng*, désigne de « mauvaises intentions ». C'est ainsi qu'un Annamite qui sera soupçonné de vouloir tromper, dira : *không có bụng chi*, « je n'ai pas de ventre du tout », je n'ai aucune mauvaise intention.

La confusion du « désir » et de la « volonté », que l'on voit à propos du mot *bụng*, nous la trouvons aussi dans le mot *muốn*, qui signifie « désirer » et « vouloir » ; son équivalent sino-annamite, *nguyện* 願 a aussi le sens de « désirer et vouloir ». Le mot sino-annamite 意, souvent usité dans la langue vulgaire, signifie aussi à la fois, le « désir », et la « volonté » bien arrêtée. Le mot sino-annamite *chí* 志, a les mêmes sens.

Si l'on désire quelque chose, c'est parce qu'on l'« aime ». Des Annamites avec lesquels je me trouvais en rapport depuis peu, me disaient : Père, vous êtes nouvellement arrivé ; « vous n'avez pas encore le ventre avec nous », *chưa có bụng với chúng con*. Le ventre, c'est-à-dire l'attachement, l'amour effectif, le zèle pour leur bien-être. Un autre Annamite me demandait un jour : Père, m'aimez-vous dans le ventre ? *có thương trong bụng?* Il demandait si je l'aimais d'une affection sincère, et non en paroles seulement. On dit d'un homme ardent à son travail, *có bụng*, « il a du ventre ». Se concilier les bonnes grâces de quelqu'un, se dit *vỗ bụng*, « caresser son ventre ».

Les passions ont toutes leur siège dans le ventre. C'est dans le ventre que l'on aime et que l'on hait, que l'on désire, que l'on est joyeux ou triste, que l'on espère, que l'on se décourage. La colère est considérée comme « une chaleur dans le ventre », *nóng bụng*. Cette expression désigne aussi « les soucis, l'inquiétude ». Par contre, un homme sans souci, tranquille, en paix, « sent de la fraîcheur dans le ventre », *mát bụng*.

On a vu par plusieurs expressions que la moralité des actes d'un homme a aussi son siège dans le ventre. Ainsi, *ngưôì lôt bụng* désigne un homme qui a de bonnes intentions, qui veut aider les autres, qui aime ses semblables qui fait le bien, un homme bon, vertueux. Par contre, un homme qui « a un ventre mauvais », *bụng xấu*, est tout l'opposé, du premier ; c'est un homme méchant. *Bụng dạ vạy vò*, « ventre contourné tortueux », désigne un homme fourbe. « La sincérité », « la droiture » se logent dans le ventre : *bụng thà bụng ngay*.

Un mot qui le dispute en importance au mot *bụng*, pour la multiplicité de sens et des emplois, c'est le mot *lòng*, « viscères, ventre, cœur ». Dans la région où je suis, ce mot est peu employé dans l'usage vulgaire, au sens psychologique ; du moins, il l'est beaucoup moins que le mot *bụng*. Mais, à consulter les dictionnaires, on voit que *lòng* a toutes les acceptions de *bụng*. J'ai dit plus haut que cette importance attachée au mot *lòng*, au détriment du mot *bụng*, vient peut-être du grand usage que la langue chrétienne a fait de ce mot considéré comme plus noble. Il se pourrait aussi que le mot *bụng* employé dans mon dialecte avec les multiples sens que j'ai énumérés, fût remplacé, dans d'autres dialectes que connaissaient principalement les auteurs des dictionnaires, par le mot *lòng*. Nous n'aurions là alors qu'une question d'emploi régional.

Toujours est-il que le mot *lòng* a les mêmes sens psychologiques que le mot *bụng* : désir, tendance, volonté, siège des passions, principalement de l'amour et de la haine, siège des vertus et des vices. Je ne signalerai que quelques expressions particulières. Pour dire que l'on a gagné les bonnes grâces, la bienveillance, l'amitié, la confiance de quelqu'un, on dit qu'on a « pris le cœur » de cette personne, *lây lòng*, ou encore *chắc lây lòng*, le mot *chắc* signifiant « gagner, prendre, acheter ». A l'inverse, on dit qu'on a « perdu le cœur » de quelqu'un, *mất lòng*. On a aussi *mêch lòng*, même sens, où le mot *mêch* est traduit par « offenser », — par conséquent *mêch lòng*, « offenser quant au cœur », mais où *mêch* pourrait fort bien être une forme dialectale de *mất*, « perdre ». Pour exprimer l'idée qu'un jeune homme « est épris » d'une jeune fille, ou réciproquement, on dit : *phải lòng*. Cette expression peut se traduire de deux manières : ou bien le mot *phải* est le signe du passif, et le sens est : un tel « a subi le cœur » d'une telle, c'est-à-dire : « est la victime des sentiments » d'une telle ; ou bien plutôt *phải* signifie « convenable, conforme », et l'expression équivaut à : un tel « est conforme quant au cœur, quant aux sentiments » avec une telle ; *thăng ni phải lòng con tề*. Nous avons déjà vu la locution *mặc bụng* « suivant vos désirs, comme il vous plaira ». L'expression *mặc lòng* a le même sens, mais est d'un usage plus général. Elle joue le rôle d'une proposition adversative : « quoique vous le vouliez ainsi, quoique vous pensiez de la sorte, quels que soient vos motifs... cependant... ». Cette locution admet une foule de nuances, suivant les cas. Elle se place à la fin de la phrase où l'on a énoncé l'avis et les raisons de l'adversaire ; ou bien,

dans une discussion, elle est dite par un des interlocuteurs au commencement de la phrase où il énonce un avis opposé à celui que l'on vient d'émettre.

Le découragement se localise dans le cœur, et l'on dit d'un homme découragé qu'il est « troublé quant au cœur », *nao lòng* ; ou surtout qu'il est « renversé, couché quant au cœur, que son cœur est couché la face en l'air », *ngũ lòng*.

Dans toutes les expressions citées plus haut au mot *bụng*, on peut remplacer *bụng* par *lòng* avec les mêmes sens. Il faut cependant signaler avec quelque détail l'emploi que l'on fait du mot *lòng* pour rendre les passions, les vertus et les vices. L'Annamite n'a pas de mots abstraits, ou du moins il en a fort peu. Mais le mot *lòng*, suivi d'un verbe ou d'un adjectif désignant les actions ou les qualités morales, se traduit en français par le nom abstrait de cette qualité ou de cette action. C'est ainsi que l'on a : *lòng thương*, « cœur aimer, cœur qui aime, amour ». Le mot *bụng* joue le même rôle dans le langage populaire ; mais les dictionnaires rangeant toutes ces expressions sous le mot *lòng*, c'est ici que je les mentionnerai. Nous avons donc, pour les passions, les vertus et les vices : *lòng con* « cœur de fils, amour filial » ; — *lòng muông, dạ thú* « cœur de bête fauve, ventre de brute ; cruauté » ; — *lòng vàng, gan đá*, « ventre d'or et foie de pierre ; fermeté, constance » ; — *lòng gan*, « cœur de foie, courage, audace » ; — *lòng lành*, « cœur doux, douceur » ; — *lòng sắt*, « cœur de fer ; dureté de cœur » ; — *lòng độc, lòng dữ*, « cruauté » ; — *lòng thật, lòng ngay*, « droiture » ; — *lòng dối, lòng gian trá*, « fourberie » ; — *lòng khiêm nhường*, « humilité » ; — *lòng trung tín*, « fidélité » ; — *lòng bạc ác*, « ingratitude » ; — *lòng vui, lòng mừng*, « joie » ; — *lòng buồn*, « tristesse » ; — *lòng ghét, lòng ghen*, « jalousie, haine » ; — *lòng giận*, « colère » ; etc., etc. Mais, je le répète, la plupart de ces expressions ont, en regard du langage populaire, un caractère plus ou moins factice.

Deux proverbes nous montrent le cœur de l'homme comme renfermant ses sentiments, ses desseins les plus cachés :

Biết người, biết mặt; chẳng biết lòng. Quand vous connaissez un homme, c'est son visage que vous connaissez, ce n'est pas son cœur. »

Dò sông, dò biển, còn dò; nào ai bẻ thước mà dò lòng người!
« Sonder un fleuve, sonder la mer, on le peut encore : mais qui a coupé la perche avec laquelle on sondera le cœur de l'homme ? »

Le mot *dạ*, que nous avons vu être synonyme de *bụng*, « ventre », est aussi employé, mais moins souvent, dans un sens psychologique. On a *lòng dạ*, ou *lòng bụng*, ou *lòng dạ*, « bon quant au ventre, animé de dispositions bienveillantes » ; — *phỉ bụng phỉ dạ*, « satisfait dans ses désirs » ; — *dạ sói*, « ventre de loup, cruel » ; — *xấu dạ, xấu bụng, xấu lòng*, « méchant, animé de dispositions mauvaises » ; — *ngại dạ*, « être dans l'inquiétude » ; — *an dạ, an lòng*, « qui a le cœur en paix » ; — *nhẹ tinh, nhẹ dạ*, « de caractère léger », etc..

« Les entrailles », *ruột*, sont considérées comme le siège de la colère : *nóng ruột*, « éprouver de la chaleur dans les entrailles ; être en colère » ; — *xót ruột*, « éprouver une démangeaison dans les entrailles », c'est-à-dire : avoir faim, ou être dans l'inquiétude. Pour exprimer l'inquiétude, on dit aussi *nóng dạ, cháy lòng*, « éprouver de la chaleur dans le ventre, brûler dans le cœur ». Un homme méchant est, dit-on, « mauvais quant aux entrailles », *xấu ruột*. Un effort violent, une grande peine, un chagrin cuisant, une vive inquiétude, une passion violente, « rompent les entrailles, coupent les entrailles », *đứt ruột. Tui nhớ đứt ruột*, « je pensais à vous à en avoir les entrailles rompues ». *Thương đứt ruột*, « aimer quelqu'un à en avoir les entrailles rompues ». Des frères et sœurs sont dits « frères et sœurs d'entrailles », *anh em chị em ruột*, par opposition à des cousins que l'on désigne aussi par les mots *anh em*. Le proverbe dit : *ruột, bỏ ra ; dạ, bỏ vào*, « les entrailles, on les jette dehors, et la peau, on la met dedans » ; se dit de quelqu'un qui témoigne plus d'affection à des étrangers, la peau, qu'à ses propres parents, les entrailles. « Chatouiller les entrailles », *nhún ruột*, ou « le cœur », *nhún lòng*, signifie : faire plaisir. Rire à gorge déployée, se dit *cười nhún ruột*, « rire comme si l'on vous chatouillait les entrailles. »

Le « nombril », *rún, đùn, tùn*, et l'enveloppe du fœtus, le « placenta », *nhau*, sont pris, comme les entrailles, pour désigner une parenté rapprochée, des parents consanguins, ou même des amis intimes : *người nhau rún*, « hommes qui sont comme le placenta et le nombril. »

Le foie, *gan*, est le siège de la joie. La joie provoque la dilatation du foie : *nhở gan*, « se dilater quant au foie, être joyeux ». On dit aussi, avec la même signification, *nhở lòng, nở dạ, nở ruột*, « se dilater, éclater quant au ventre, quant aux intestins ». Le foie est aussi le siège de « la colère » : *chọc gan*, « titiller le foie, provoquer la colère de quelqu'un, l'exciter » ; se mettre en colère, se dit *nhổi gan*, « s'élever quant au foie » ; ou *sỏi gan*, « éprouver des bouillonnements dans le foie » ; ou bien encore : *lím gan*, « être violet quant au foie » ; *bầm gan*, « être livide quant au foie » ; *bông gan*, « être ému quant au foie ». La méchanceté a aussi quelques rapports avec le foie, suivant l'expression : *gan cóc, mạt công*, « foie de crapaud, fiel de paon », c'est-à-dire méchant. Un effort violent, une passion vive, sont indiqués par l'expression *nát gan*, « avoir le foie broyé, avoir le foie mis en pièces » : *giận nát gan*, « être en colère à en avoir le foie broyé ». *Nát ruột*, « avoir les entrailles broyées », a le même sens. Mais la passion qui est surtout considérée comme ayant son siège dans le foie, c'est l'audace, et, par suite, la peur. « Avoir du foie », *có gan* ; « être tout en foie », *cả gan* ; « être gros par le foie », *to gan, lớn gan*, sont tout autant d'expressions qui signifient « audacieux, hardi, courageux ». Par contre, un homme « petit quant au foie », *non gan, nhỏ gan* ; un homme « au foie de crevette », *gan tép*, est un homme lâche, pusillanime. « Chaque homme a son foie », *mỗi người mỗi gan*, dit l'expression populaire, avec le sens qu'un homme en

vaut un autre, que l'on ne craint pas tel individu, qu'on saura bien lui résister. Avec cette acception, le mot *gan* est associé aux mots *ruột, lòng, dạ*, « entrailles, ventre » : *gan ruột, gan dạ, lòng gan*, « audacieux ». Dans ces expressions le mot *gan* est pris absolument comme un adjectif, et signifie « audacieux ». De même l'on dit : *ngườì nớ, thiệ̀t gan*, « cet homme, vraiment, est audacieux ». Un proverbe montre le grand rôle de l'audace dans la vie de l'homme : *có phước, làm quau; có gan, làm giàu*. « Arriver aux honneurs, c'est l'effet de votre bonne étoile ; mais être riche, c'est l'effet de l'audace. »

Nous avons vu jusqu'ici des termes purement annamites. Les termes sino-annamites correspondants sont aussi employés pour désigner des phénomènes psychologiques.

Le mot *can*, correspondant à *gan*, « foie », désigne aussi le courage : *đại can*, « grand foie, courageux ». Les dictionnaires chinois donnent aussi des expressions où ce mot est employé pour désigner l'amitié. L'annamite ne connaît pas cette acception. Mais le terme le plus employé pour désigner le courage, est *đãm*, « fiel, vésicule biliaire » : *can đãm, gan đãm*, « foie et fiel ; courageux » ; *đại đãm*, « grand de fiel ; courageux » ; *tiểu đãm*, « petit de fiel, lâche (1) » ; *tản đãm*, « qui a le fiel dispersé » ; *thật đãm*, « qui a perdu le fiel », signifient un homme timide. Les dictionnaires chinois indiquent aussi un sens figuré, celui de « amertumes morales, chagrins ». Un fait digne de remarque, c'est que, si le mot sino-annamite est employé ainsi au sens psychologique, par contre le mot annamite correspondant, *mật*, « fiel, vésicule biliaire », n'est jamais employé pour rendre l'idée de courage. Tout au plus avons-nous le dicton cité plus haut : *gan cóc mật công*, « foie de crapaud, fiel de paon », pour désigner un homme méchant.

D'après les dictionnaires chinois, les mots *phục*, « ventre », *phủ*, « viscères », sont employés parfois pour désigner le siège des sentiments, de l'amour, de la haine, des désirs, de la volonté. Au mot annamite *nhau*, correspond le sino-annamite *bào 胞*, « placenta ». Il exprime aussi la consanguinité rapprochée : *đồng bào*, « de même placenta », c'est-à-dire : frères. Le mot *trường*, « entrailles », qui correspond au mot annamite *ruột*, est employé, associé au mot *lâm*, pour désigner les sentiments intérieurs de l'âme.

(1) Je traduis *đại đãm, tiểu đãm*, par « grand par le fiel ; petit par le fiel », contrairement aux lois de la syntaxe chinoise qui exigeraient « fiel grand ; fiel petit ». Il faut remarquer, en effet, que les dictionnaires chinois portent *đãm đại, đãm tiểu*, « grand par le foie ; petit par le foie ». Les expressions *đại đãm, tiểu đãm*, sont donc des expressions hybrides, formées de mots chinois, mais assemblés suivant les règles de la syntaxe annamite, équivalant aux expressions, purement annamites de termes et de syntaxe, *to gan, nhỏ gan*.

Mais le mot *tâm* 心, correspondant pour le sens au mot annamite *lông*, joue un grand rôle dans la psychologie annamite, un rôle presque aussi grand que le mot *lông* et le mot *bụng*. Il faut remarquer cependant que la forme annamite du mot, *tim*, n'est employée qu'au sens physiologique : le cœur, viscère. Le langage chrétien dit : *trái tim*, pour désigner le « Cœur » de Jésus Christ ou de la Sainte Vierge. Au sens figuré, le mot *tim* désigne aussi la mèche d'une lampe, le centre d'une chose, l'axe d'un mur, etc. Quant à la forme sino-annamite du mot, *tâm*, elle a de nombreuses acceptions : *tâm bụng*, « cœur et ventre », désigne les sentiments de l'homme, ses désirs, ses goûts, ses tendances, sa volonté ; *tâm trưòng*, « cœur et entrailles », *tâm phúc*, « cœur et ventre », ont les mêmes significations. Cette dernière expression signifie aussi des amis intimes. *Tâm tính*, « naturel du cœur », c'est le tempérament, le caractère, le naturel. *Tâm bất tại*, « le cœur ne réside pas », c'est-à-dire : un homme qui ne se possède plus, un homme hors de lui. *Tâm cơ*, « les desseins du cœur », sont les projets, les sentiments de quelqu'un. *Lập tâm*, élever son cœur », c'est prendre une détermination. Au contraire, *tâm hạ*, « s'abaisser quant au cœur », c'est être découragé. L'annamite vulgaire a une expression équivalente, *ngã lòng*. « être renversé quant au cœur ». On boit quelque chose « pour se lester le cœur », c'est-à-dire pour se donner du courage, *uông mù dãn tâm*. *Đồng tâm*. « d'un même cœur », se dit des personnes qui sont unies par les mêmes goûts. « Jusqu'à épuisement du cœur », *tận tâm*, signifie que l'on fait quelque chose de tout son cœur. Un homme qui a de « nombreux cœurs », *đa tâm*, est un homme livré aux soucis, aux inquiétudes, aux soupçons. Un homme qui est « sans cœur », *vô tâm*, est un homme sans affection. Un homme « petit de cœur », *tiểu tâm*, est un homme vil et méchant. La « fermeté » « son siège dans le cœur », *kiền tâm* ; ainsi que la « paix » et la « tranquillité », *an tâm* ; l'« affection », *tâm ái* ; l'« impatience » et la « précipitation », *tâm cấp* ; la « droiture » et la « sincérité », *nhứt tâm*, « d'un seul cœur » ; le « soupçon », *nghi tâm* ; la « passion favorite » que l'on a pour quelque chose, *mê tâm* ; la « bonté » en général, *thiệt tâm*, etc. Il faut ajouter que le cœur, *tâm*, comme le ventre, *bụng*, *lông*, est pris comme siège de la faim : *không tâm*. « cœur vide », à jeun, affamé ; *điễm tâm*, « arranger son cœur », déjeuner.

En résumé, pour les mots sino-annamites comme pour les mots annamites, nous voyons les mêmes sens psychologiques : désir, tendances, volonté, passions, vertus et vices.

Nous avons vu plus haut, que la langue annamite confond les sensations externes. Ici, nous voyons que des phénomènes internes de l'âme, que la philosophie occidentale distingue soigneusement, sont confondus sous le même vocable, ou sont localisés dans le même organe. Mais, comme je l'ai fait remarquer à propos des sensations, il ne faut pas conclure de cette imprécision des termes que les Annamites ne sentent pas en eux-mêmes, d'une manière distincte, ces divers phénomènes qu'ils énoncent d'une façon identique.

La conscience qu'ils en ont est différente suivant les cas, et il arrive souvent que, dans le langage courant, ils expriment cette différence par une expression propre, par un mot, par le ton de la voix. Ou bien, s'ils ne l'expriment pas, on pourrait toujours, en les interrogeant, leur faire dire que les phénomènes qu'ils traduisent par les mêmes mots, sont différents suivant les circonstances. Mais ils ne se sont pas assez repliés sur eux-mêmes, la conscience qu'ils ont des phénomènes intimes de l'âme n'est pas assez claire et précise, ils n'ont pas poussé assez loin l'analyse de leurs actes internes, pour qu'ils puissent nettement exprimer par le langage ces différents états d'âme. Ici, comme pour les sensations externes, l'imprécision du langage dénote un manque de réflexion, une faiblesse de l'intelligence, un défaut de science.

Le ventre, organe de l'intelligence. — Nous avons vu plus haut (p. 49) le mot ý 意. Ce mot ne désigne pas, à proprement parler, la faculté que les philosophes occidentaux appellent la volonté : c'est l'acte de la volonté, la volition, l'intention ; de même que ce n'est pas la faculté appétitive, mais le désir en acte : *không có ý*, « je n'avais pas l'intention de ... » ; *vô ý*, « qui n'a pas l'intention de ... ». Ý, exprime, avons-nous dit, le désir et l'intention, avec en plus l'amour ; mais le désir, l'intention, l'amour, sont ordinairement unis à l'attention, à la réflexion, à la pensée. On pense à ce que l'on veut, on y réfléchit, on en fait l'objet de ses conjectures. C'est pourquoi le mot ý signifie aussi : « attention, idée, conjecturer ». Le cas du mot sino-annamite *tu* est semblable. Ce mot signifie : « penser, réfléchir, méditer », mais aussi « désirer, vouloir » ; et le mot *tú*, qui n'en est qu'une forme différente, signifie aussi bien la « pensée » et la « réflexion », que le « désir » et l'« intention ». Quand on dit d'un enfant qu'il est *vô ý*, ou *vô ý vô tú*, cela signifie qu'il n'apporte aucune attention à ce qu'il fait, qu'il est distrait, insouciant, léger. Quand quelqu'un, pour s'excuser, vous dira : *vô ý*, il voudra dire qu'il n'avait nullement l'intention de mal faire, qu'il ne voulait pas vous offenser, ou qu'il a fait cela sans y faire attention. L'expression *sáng ý*, signifie « brillant par l'intelligence, intelligent ». Ainsi donc ces mots consacrent la confusion des opérations de l'intelligence avec les actes des facultés appétitives, sensibilité et volonté. Mais nous n'avons pas ici une « faculté » de l'intelligence, nous n'avons que des actes.

Avec le mot *trí* 智, il semble qu'apparaisse l'idée d'une faculté proprement dite, « l'intelligence ». Sans doute, les dictionnaires chinois donnent à ce mot le sens de : « prudent, sage, qui sait apprécier les choses à leur juste valeur ». Mais le langage populaire n'emploie pas ce mot dans le rôle d'adjectif. Même lorsqu'on dit, par exemple : *ngưòì trí khòn*, il ne faut pas traduire : « homme prudent, homme intelligent », mais bien : « homme à intelligence », donc « homme intelligent ». De même, *ngưòì sáng trí* signifie littéralement : « homme lumineux par l'intelligence » ; *ngưòì trí sáng*, « homme à intelligence lumineuse ». Le langage vulgaire n'offre que de très

rare expressions où le mot *trí* pourrait être pris comme adjectif (bien entendu dans certaines expressions purement sino-annamites, le sens est plus flottant) : *vò trí*, « non intelligent », mais mieux « sans intelligence » ; *bát trí*, « sans intelligence », mais mieux, « non intelligent ». Toutes les autres expressions du langage vulgaire font de *trí* un substantif, désignant non l'acte de l'intelligence, mais la faculté elle-même : *có trí khòn* « avoir de l'intelligence, avoir la faculté de juger, être prudent » ; *trí huè*, « intelligence perspicace » ; *trí sáng*, « intelligence lumineuse » ; *trí sắc*, « intelligence aiguisée » ; *trí lút*, « intelligence émoussée » ; *tài trí*, « habileté physique et intelligence » ; *quá trí*, qui dépasse l'intelligence, incompréhensible ».

Un adjectif souvent associé au mot *trí*, est *khòn*, ou *khun*, qui signifie « prudent, sage », mais surtout « rusé, habile » : *trí khòn*, « intelligence prudente, habile ». De même que le mot *dại* se dit de l'homme qui n'a pas atteint l'âge de raison, de l'animal non sevré, de la jeune plante qui ne peut pas encore être transplantée ; de même, le mot *khòn*, *khun*, s'applique à la plante déjà forte, à l'animal qui a un certain âge, qui peut vivre sans sa mère, à l'enfant qui a atteint l'âge de raison. Parfois, en l'appliquant à un enfant, on aura surtout en vue l'apparence physique, la taille, la force, sans faire attention, du moins directement, à la faculté de raisonner. Les mots *trí khun* désignent donc la raison, la faculté de l'intelligence. On dira d'un enfant : *khòng có trí khòn*, « il n'a pas l'usage de la raison » ; et d'un homme : *khòng có trí khòn*, « il n'a pas d'intelligence ».

Mais le sens d'intelligence confine souvent au sens de « mémoire ». On dira d'un enfant qui apprend vite sa leçon : *có trí sáng*, « il a l'intelligence, la mémoire lumineuse ». Les dictionnaires nous donnent aussi certaines expressions employées, mais avec ménagement, dans l'usage vulgaire : *trí xét*, « intelligence pour examiner, jugement droit » ; *trí hiểu*, « esprit pour comprendre, intelligence » ; *trí nhớ*, « esprit pour se rappeler, mémoire » ; *trí vẽ*, « esprit pour dépeindre, imagination ». Toutes ces expressions montrent que le mot *trí* désigne dans l'homme le principe des actes intellectuels, entendus au sens large ; c'est l'esprit, c'est l'intelligence en tant que faculté.

Où est le siège du *trí* ? Je ne connais aucune expression, aucune manière de parler, qui permette de répondre à cette question. Cette faculté de penser, prise en elle-même, ne semble pas être localisée, d'après la psychologie populaire annamite. Elle semble être quelque chose à part, qui réside dans l'homme, que l'homme possède, qu'il acquiert avec l'âge, mais qui est on ne sait où. Certaines expressions sembleraient en faire un organe : *xét trong trí*, « examiner dans son intelligence » ; *nhớ trong trí*, « se souvenir dans son intelligence ». Il n'y a toutefois rien à conclure de cette façon de parler. En fait, l'intelligence, l'esprit, est une faculté réellement existante, comme entité, mais non liée à un organe du corps, contrastant ainsi avec la sensibilité et la volonté, qui, elles, sont intimement unies, sont même identifiées aux organes internes de l'homme.

Mais la langue n'a pas su conserver jusqu'au bout cette indépendance entre la faculté de l'intelligence et les organes physiologiques. Si la faculté est indépendante, par contre, tous les actes intellectuels sont localisés, et localisés dans le ventre.

La langue annamite et la langue sino-annamite ont un grand nombre de mots pour désigner les actes intellectuels. En annamite, nous avons : *ngũm*, ou *gãm* 吟, « réfléchir, se rappeler » ; — *bàn* 盤, « délibérer avec les autres ou en soi-même » ; — *chãm* 針, « être attentif, s'appliquer à quelque chose » ; — *xem*, « regarder avec attention, considérer attentivement, réfléchir » ; — *xét*, « examiner avec les yeux ou en soi-même, réfléchir » ; — *nhớ*, « se souvenir » ; — *biết*, « connaître, savoir, comprendre », qui se rattache peut-être au sino-annamite *biệt* 別, « séparer, diviser, discerner ». En sino-annamite : *ngĩ* 議, et *ngĩ* 擬, « délibérer avec d'autres ou en soi-même, examiner » ; — *chũy*, *sũy*, *soãi* 揣, « examiner, délibérer » ; — *duy* 惟, « examiner, réfléchir » ; — *suy*, *thòi* 推, « examiner, réfléchir » ; — *nghiêm* 驗, « passer une inspection, examiner » ; — *khám* 勘, « faire une enquête, examiner » ; — *bình* 評, « évaluer, examiner » ; — *chuyèn* 專, « donner son attention à... » ; — *luận*, *lõn* 論, « délibérer avec d'autres ou en soi-même » ; — *lượng* 量, « peser, examiner » ; — *niệm* 念, « réfléchir » ; — *toán* 算, « compter, calculer, conjecturer » ; — *toãn* 鑽, « scruter, examiner » ; — *tuõng* 詳, « délibérer en soi-même ou avec d'autres, faire une enquête, examiner » ; — *tuõng* 想, « penser, réfléchir, méditer » ; — *tinh* 省, « considérer, examiner » ; — *tuần* 詢, « consulter, délibérer, méditer » ; — *thuong* 請, « examiner, délibérer » ; — *sát* 察, « faire une enquête, examiner, délibérer » ; — *chiêm* 占, « regarder avec attention » ; — *hiểu* 曉, qui, comme le mot annamite *biết*, signifie à la fois « savoir » et « comprendre ». Je ne prétends pas être complet dans cette énumération. Il serait très intéressant d'étudier cette famille au point de vue phonétique. Je me bornerai à quelques remarques d'ordre sémantique. On peut voir, aux mots *bàn*, *xem*, *xét*, — *ngĩ*, *luận*, *nghiêm*, *toán*, *tuõng*, *sát*, etc. que l'acte interne de la pensée est toujours uni à un acte externe. Tantôt le sens de « examiner, réfléchir » est greffé sur l'idée d'un « regard attentif jeté sur quelque chose, d'une enquête visuelle » ; ou sur l'idée de « peser avec une balance » ; tantôt le même mot signifie à la fois « délibérer dans une assemblée, discuter un avis avec d'autres personnes », et « délibérer en soi-même, discuter un projet dans son esprit ». Cette extension de sens est très logique : l'acte interne est très semblable, il est presque identique à l'acte externe. Le dernier cas, représenté par de nombreux mots, est en outre fort suggestif. Il nous fait voir l'importance qu'avaient jadis dans la vie du peuple annamite, surtout du peuple chinois, les réunions, les assemblées, les conseils, où l'on décidait ce qu'il fallait faire ou ne pas faire.

Mais, il faut bien le dire, les mots de cette nature sont presque tous sino-annamites ; ces considérations concernent donc plutôt le peuple chinois. La langue annamite a surtout des mots où l'acte des sens externes, de la vue, est

uni à l'acte de l'intelligence. Nous avons donc encore ici un exemple de cette association, de cette confusion entre les opérations des sens externes et les opérations internes de l'âme que nous avons déjà vue tant de fois.

Un autre exemple de cette confusion est fourni par le mot *biết*. On est souvent porté à traduire *hiểu* par « comprendre », et *biết* par « savoir ». Cette spécialisation de sens n'est pas exacte. En réalité, *hiểu* signifie « comprendre », mais il signifie aussi « savoir ». On trouve souvent, dans la conversation, le double emploi du mot. Quant au mot *biết*, il signifie tantôt « comprendre » : *biết nghĩa*, « comprendre la signification » ; *biết lời*, « comprendre les paroles de quelqu'un » ; *khó biết*, « difficile à comprendre » ; tantôt, « savoir » : *biết chữ*, « savoir les caractères » ; parfois il désigne la « mémoire » : *thuộc biết*, « savoir par cœur » ; *biết ơn*, « reconnaître les faveurs de quelqu'un » ; *biết cho*, « tenir compte à quelqu'un de ce qu'il a fait pour vous » ; enfin, il peut exprimer la perception d'une sensation externe : *biết đau*, « sentir un mal physique » ; *biết ngon*, « sentir le bon goût d'un mets » ; *biết mùi*, « sentir l'odeur » ; etc. On le voit, le mot *biết* a beaucoup de rapports avec le mot *nghe* que nous avons étudié plus haut (p. 42).

Maintenant que nous avons vu les diverses opérations de l'intelligence, et les mots qui les rendent, nous pouvons examiner la question de leur localisation. La faculté de l'intelligence n'est pas localisée, ai-je dit, mais ses actes le sont. C'est dans le ventre, en effet, *trong bụng*, *trong lòng*, que l'on sait, que l'on comprend, que l'on se souvient, que l'on examine, que l'on réfléchit, que l'on prête attention à quelque chose. Ces manières de parler reviennent constamment dans la conversation. D'autres expressions prouvent la localisation de l'intelligence, de l'attention, de la réflexion, de la mémoire, dans le ventre. C'est ainsi que l'on dit : *bụng dạ nhỏ mọn*, « ventre petit », ou *hẹp bụng*, « étroit quant au ventre », pour désigner un homme peu intelligent. Un homme « obscur du ventre », *túi dạ*, un homme « à ventre obscur », *bụng túi*, est un homme stupide, ou qui a peu de mémoire. Par contre, un homme « lumineux par le ventre », *sáng dạ*, « à ventre brillant », *bụng sáng*, est un homme intelligent, ou qui a bonne mémoire ; *dại dạ*, « sot du ventre », désigne un imbécile, un niais. Un homme inattentif, qui ne s'applique pas à ce qu'il fait, ou qui le fait mal, est un homme « sans cœur », *vô tâm* ; ou « sans cœur et sans intelligence », *vô tâm vô trí* ; ou un homme en qui « le cœur ne réside pas », *tâm bất tại*. Se souvenir de quelqu'un, c'est « le placer, le laisser dans son ventre », *đặt trong bụng* ; « le laisser dans son cœur », *đặt tâm, lưu tâm* ; « le graver dans son ventre et l'inscrire sur ses os », *tạc dạ, ghi xương*. C'est dans le cœur que naissent les soucis, les réflexions pénibles, les inquiétudes, les pensées, les desseins, les sentiments, car l'expression *lòng lo*, « le cœur est inquiet », a tous ces sens. Les peines causées par les inquiétudes sont dans le cœur, *tâm tư*. Enfin, la conscience morale, qui juge des actions que l'on fait, et en voit la bonté ou la malice, c'est « le cœur excellent », *lương tâm*. Mais une expression plus populaire pour désigner cette faculté,

la conscience, c'est *tâm bụng*, « cœur et ventre » : *tâm bụng nói rằng*, « Ton cœur et ton ventre, que disent-ils ? » Que te dit ta conscience ? *Không có tâm bụng*, « Il n'a ni cœur ni ventre ; il n'a pas de conscience ».

J'ai fait remarquer plus haut que, si la langue annamite confond les sensations externes et confond aussi les qualités des corps qui les produisent, il ne faudrait pas en conclure que les Annamites, soit actuellement, soit à l'origine de leur langue, confondissent également ces sensations et ces qualités dans leur conscience. La confusion est linguistique, elle n'est pas psychologique. Il est un autre point qu'il faut faire ressortir. Le mot *bụng*, par exemple, désigne à la fois, et le ventre physique, et les désirs, la volonté, l'intelligence, la moralité, la conscience. Nous avons, pour ce mot, comme pour beaucoup d'autres, le passage du sens physique au sens psychologique et au sens moral. Faut-il entendre ce passage en ce sens que nous aurions une genèse d'idées, que l'idée physique aurait donné naissance aux notions psychologiques, que les Annamites auraient eu d'abord l'idée de ventre physique, qui les aurait conduits peu à peu aux notions de sensibilité, de volonté, d'intelligence, de moralité ? Je crois que personne n'osera soutenir cette opinion. Les Annamites, aujourd'hui comme de tout temps, dans quelque état primitif de culture qu'on les suppose, ont eu en même temps, et la notion du ventre physique, et la notion des phénomènes internes de l'âme. Ces deux sortes de notions ont été associées par la langue.

De quelle nature est cette association d'idées ? Y a-t-il simple comparaison, ou métaphore, comme lorsqu'on associe l'idée de « primauté » à l'idée de « tête », *đầu* ? Ou bien fait-on du ventre le siège, mieux, l'organe des opérations internes ?

Etudions quelques expressions types. Nous avons vu : *bụng tốt*, « ventre bon », c'est-à-dire, « sentiment bon, volonté droite ». Cette expression me paraît symétrique à cette autre : *con mắt sắc*, « yeux perçants », c'est-à-dire, « vue perçante ». Nous avons dans les deux cas une partie du corps considérée comme organe, ici d'une sensation, là de la volonté. *Bụng sáng*, « ventre lumineux, intelligence brillante », nous donne aussi l'attribution de l'intelligence au ventre comme à son siège, comme à son organe générateur. La phrase : *cái bụng ghét*, « mon ventre déteste » un tel, est analogue aux phrases : *con mắt chó, tai nghe*, « mes yeux ont vu, mes oreilles ont entendu ». Partout nous avons un organe actif. Bien plus, l'effet se confond avec la cause, l'acte avec l'organe, d'après surtout les expressions du type : *có gan*, « avoir du foie ; avoir du courage », comme lorsqu'on dit : *có con mắt*, « avoir des yeux, avoir la vue ».

Ce n'est pas à dire cependant que l'on ne considère pas quelque autre chose comme principe premier des actes que l'on attribue au ventre. Les phrases suivantes en sont la preuve : *xét trong bụng*, « réfléchir dans son ventre » ; *ghét trong bụng*, « haïr dans son ventre ». Ce qui réfléchit, ce qui hait, ce n'est pas le ventre en tant qu'organe purement matériel, amas de

chair, de tissus, de sang ; c'est le ventre en tant qu'animé par quelque chose qui constitue la personnalité humaine, à qui sont attribués tous les actes internes de la conscience, comme d'ailleurs les actes des sens externes. Dominer le ventre, supérieur au ventre, mais agissant par le ventre, il y a donc le moi humain, la personne humaine.

Mais il n'en reste pas moins vrai que dans le cas de *bụng*, « ventre — sentiments — volonté — intelligence », nous n'avons pas une simple association d'idées par comparaison ou par métaphore ; nous avons une union plus intime plus étroite ; nous avons les actes internes localisés dans le ventre comme dans leur siège, attribués au ventre comme à leur cause, confondus avec le ventre comme ne faisant qu'une même chose avec lui. Nous avons dans tout cela un simple cas de science imparfaite, une application fautive du principe de causalité, qui a fait associer, confondre avec un organe interne des actes internes dont on avait, par ailleurs, aussi bien conscience que de l'organe lui-même. C'est une confusion d'idées coexistantes, ce n'est pas une genèse d'idées.

LA MORT

Il est à propos de terminer cette étude sur le corps vivant par celle de expressions annamites relatives à la mort. Les unes ont un sens irréductible les autres sont tirées d'une métaphore.

Les mots à sens irréductible sont *chêt* et *thác*. Pour *thác*, je ne puis rien en dire de particulier. Je ne crois pas l'avoir entendu dans le langage vulgaire. Il pourrait se faire qu'il fût apparenté à *chêt*. En Haut-Annam, nous avons le mot *théc*, « dormir », employé en parlant des enfants, et pour éviter le mot *ngũ* « dormir », lequel, dans ce cas, désigne la mort, le long sommeil. Peut-être ces mots *théc* et *thác* sont-ils apparentés.

Quant au mot *chêt* 折, « mourir », il fait partie du vieux bagage que la langue annamite a en commun, pour une cause ou pour une autre, avec un grand nombre de langues de la péninsule indochinoise. On peut le rapprocher du sino-annamite *chiêt* 折, « détruire, mort d'un jeune homme, d'un animal, d'une plante ». On peut le rapprocher aussi des mots annamites *giêt* 折, « tuer » et *hêt* 歇, « finir, cesser, achever, entièrement », lequel paraît être une forme du sino-annamite *hiêt* 歇, « cesser, se dissoudre, se dissiper, anéanti ».

Le mot *chêt* se dit donc de la mort de l'homme, et il est alors opposé au mot *sông*, « vivre ». Il se dit aussi de la mort des animaux et de la mort des plantes, dont l'état de vie se traduit aussi par *sông*. Il désigne aussi les deux ou trois marées mensuelles qui, dans le Haut-Annam, sont presque insensibles. *con nưóc chêt*, « la marée est morte » ; et le moment où le flux et le reflux se font sentir de nouveau avec intensité est appelé « la marée naissante », *con nưóc sinh*. Les pierres dures de leur nature, mais à demi décomposées par les influences atmosphériques, qui s'effritent, se désagrègent facilement, sont appelées *đá chêt*, « pierres mortes », par opposition aux « pierres vivantes »

đá sòng, c'est-à-dire dures et compactes, et aux « pierres boueuses » *đá bùn*, sortes de schistes mous. Une horloge est « morte » lorsqu'elle ne marche plus, *đồng hồ chết*; lorsque son « âme », *hồn*, c'est-à-dire son balancier, fonctionne, elle est « vivante », *sòng*. La chaux vive, non éteinte, est dite « vivante » *vôi sòng*; mais la chaux éteinte n'est pas dite morte; on emploie une expression particulière, *phi*; l'expression de *vôi chết*, « chaux morte », désigne une chaux mouillée à saturation, puis desséchée, qui n'est plus apte à faire un mortier liant, ou bien la chaux de bétel, mouillée puis desséchée, qui ne peut donner à la salive la coloration rouge habituelle. La mère du vinaigre est « morte », lorsqu'elle s'est corrompue, *con giấm chết*. Les fruits ou les légumes non cuits sont dits « vivants », *sòng*; mais lorsqu'ils sont cuits, ils ne sont pas « morts », on emploie le mot *chín*, qui veut dire aussi « mûr ».

Ce mot *chết* est aussi employé comme marque du superlatif. Nous avons les étapes qu'il a suivies pour arriver à ce sens, dans les phrases suivantes : *đập chết*, « frapper [quelqu'un] jusqu'à ce qu'il en meure »; le frapper beaucoup; — *đói chết*, « avoir faim à en mourir », avoir grandement faim; — *cực chết*, « être malheureux à en mourir »; — *buồn chết*, « être triste à en mourir »; — *mặn chết*, « c'est salé à en mourir », horriblement salé, — *cười chết*, « mourir de rire » (1). Cette acception de *chết* pour désigner le superlatif s'explique par l'usage immodéré que les Annamites font de ce mot dans la conversation. Veut-on faire peur à un enfant coupable d'une légère faute, on lui crie : *chết !* « Tu vas mourir ! »; *đập chết !* « On va te frapper à en mourir ! » Veut-on exprimer la gêne que l'on éprouve par suite de la perte de la récolte, ou simplement la misère que l'on redoute après une récolte que l'on craint mauvaise; parle-t-on d'une peine quelconque, d'un petit chagrin, d'une fatigue même minime, c'est le mot *chết*, « à en mourir », que l'on a à la bouche. Cet emploi fréquent du mot prouverait que ce que les Annamites redoutent le plus, c'est la mort. Et cependant, j'ai toujours été frappé du calme avec lequel ils voient venir la mort naturelle et normale. Les parents, le médecin, causent on ne peut plus librement en présence du moribond, sans avoir la moindre

(1) Plusieurs mots employés pour marquer le superlatif, tels que *hung*, « terrible, terriblement »; *đữ*, « cruel, cruellement », etc. ont passé par les mêmes phases sémantiques, c'est-à-dire qu'employés d'abord dans des cas où leur sens propre exprimait naturellement le superlatif, ils ont été employés peu à peu, par analogie, dans des cas où ils perdaient leur sens propre pour exprimer seulement le superlatif. Il en est de même de certaines particules, par exemple en Haut-Annam, *mở*, dans les autres dialectes *đâu*, qui est originellement un pronom adverbial de lieu interrogatif : « où ? », ou indéfini : « en quelque endroit que ce soit : *tôi không đi mở*, « je ne vais pas en quelque endroit que ce soit ; je n'y suis pas allé du tout »; et : *tôi không nói mở*, « je ne dis rien du tout. » L'expression *đến nơi*, littéralement « arriver au lieu », a suivi le même processus : *tôi không đi đến nơi*, « je ne suis pas allé, arrivé à l'endroit ; je n'y suis pas allé du tout »; et : *tôi không thấy đến nơi*, « je n'ai rien vu du tout »

peur de l'effrayer, et celui-ci ne paraît nullement troublé des pronostics que l'on fait devant lui sur sa mort prochaine. J'ai visité beaucoup de mourants, et je ne me souviens que de trois ou quatre — des jeunes filles — qui aient manifesté une appréhension plus ou moins forte en présence de la mort.

Retenons que le mot *chêt*, « mourir », d'après ses acceptions secondaires, comporte une idée de « fin », de « cessation », de « désagrégation », de « perte de son activité naturelle. »

Parmi les expressions qui constituent une métaphore, je distinguerai celles à sens physique, c'est-à-dire qui font allusion à une circonstance matérielle qui accompagne la mort, et celles empreintes plus ou moins d'un sens philosophique.

Les premières sont : *nhâm mât*, « cligner de l'œil, fermer les yeux » pour toujours ; — *hêt hoi*, « finir quant au souffle », c'est-à-dire que l'haleine ne se fait plus sentir, qu'il n'y a plus d'haleine ; — *tât hoi*, « s'éteindre quant au souffle » ; le souffle « s'est éteint comme une lampe », *tât dèn*, ou « est tombé comme le vent », *tât giò*, ou « s'est éteint comme un feu » « *tât lư* » ; — *tât nghin*, « le souffle s'est éteint », nous présente la même figure. Nous verrons plus loin les sens divers du mot *hoi*. — Une expression plus réaliste est *phái bùi*, *phái vùi*, « être recouvert de terre, être enseveli, être mort. »

Passons maintenant aux expressions qui représentent une certaine conception de la mort.

La mort est une « disparition ». On dit de quelqu'un qui est mort : *khuât*. Ce verbe se dit de quelqu'un ou de quelque chose qui est caché à notre vue. Tel homme que l'on apercevait, vient de disparaître derrière un buisson : *khuât*, on ne l'aperçoit plus. Le soleil qui disparaît derrière les montagnes, est caché à la vue, *khuât*. Une chose que l'on a oubliée est cachée à la mémoire, *khuât*. Un objet que l'on renferme dans une armoire, est caché aux regards, *khuât*. Derrière un mur, on est « à l'abri du vent », *khuât giò*. On doit prendre ses précautions pour se mettre « à l'abri des racontars », *khuât tiếng*. Le mot *khuât* appliqué à la mort signifie donc que la personne qui est morte est cachée à la vue, qu'elle a disparu, qu'on ne l'aperçoit plus. Mais il ne s'agit pas ici d'une disparition totale, d'un anéantissement. *Khuât* ne se dit jamais d'un objet qui cesse d'exister — on dira *tiêu*, *biện*, etc. — mais seulement de quelque chose que l'on ne voit plus. La persistance de cet objet est toujours supposée ; à tout le moins, toute idée de destruction totale est laissée de côté. Nous avons, avec ce mot, les expressions *khuât mât*, « être caché quant au visage, être mort » ; *khuât núi*, expression poétique, « être caché derrière les montagnes », comme le soleil après son coucher ; cette dernière expression se dit aussi de quelqu'un qui est simplement absent depuis longtemps, sans être mort.

Le mot *mât*, employé pour signifier que quelqu'un est mort, a la même signification originelle. Ce verbe signifie souvent « perdre, perdu » ; il signifie « oublier », par exemple dans *viết mât*, « oublier d'écrire un mot » ; il signifie

« disparaître », *chạy mất*, « courir et disparaître, s'enfuir »; *đi mất*, « aller et disparaître ». C'est de ce sens que dérive le sens de « mourir ». Un mort est un homme « disparu ». La preuve en est que ce mot est souvent employé avec *khuât* : *khuât mất*, « disparaître ; mourir ; il est mort. » Il faut remarquer, en effet, qu'on ne dit jamais ce verbe pour un homme qui « se meurt », pour la mort « au moment présent », mais pour quelqu'un qui est « déjà mort », c'est-à-dire qui a réellement disparu.

La mort est encore « un éloignement », « une absence ». On serait tenté de faire du mot *khôán*, « mourir », un mot à sens irréductible. Mais l'expression double *khôán khôi*, « mourir », nous fait voir que *khôán* est une forme de *khôi*, « s'éloigner, s'absenter, passer au delà ». L'expression *khôán mất*, « mourir », doit donc se traduire par « être absent quant au visage », tout comme nous avons *khuât mất*, « être caché quant au visage, être mort (1) ». Les divers emplois du mot *khôi* nous prouvent qu'ici encore il faut écarter nettement toute idée de disparition complète, d'anéantissement. Le mort est quelqu'un qui s'est éloigné, s'est absenté.

La mort est un « abandon ». On dit d'un enfant qui est mort, *hắn bỏ*, « il a abandonné », c'est-à-dire : l'enfant nous a abandonnés, nous ses parents. Plus exactement, le verbe doit être considéré comme intransitif au même titre que *khuât*, *mất* ou *khôán*. Je traduirais presque l'expression *hắn bỏ*, comme *hắn khuât*, *hắn mất*, par « il a disparu », avec allusion à l'idée que c'est en laissant, en quittant, en abandonnant ses parents. Je n'ai entendu employer cette expression que pour les enfants morts, principalement pour les enfants en bas-âge ; pour un adulte on dit : *khuât mất*. Je n'ai pu savoir la raison de cet emploi. Peut-être y a-t-il quelque motif superstitieux. Peut-être ce mot *bỏ* indique-t-il un sentiment de regret plus tendre. En tout cas, cette manière de s'exprimer ne fait pas allusion à l'anéantissement ; bien plus, elle suppose une survivance.

La mort est un « passage » franchi : d'où l'expression *qua đòì*. Le mot *đòì* est une forme annamite du sino-annamite *đại thế*, « génération, vie d'homme » ; il est étroitement apparenté au sino-annamite *thế* 世, autre forme *thá*, même sens ; *qua*, c'est « passer », par exemple, *qua sông*, « passer le fleuve, aller d'une rive à l'autre ». *Qua đòì* signifie donc, « franchir l'espace qui s'étend entre la naissance et la mort, trépasser ». L'expression ne fait aucune allusion à la survivance, pas plus qu'à l'anéantissement. Elle constate simplement

(1) Au point de vue phonétique, *khôi*, *khôán*, *khuât*, sont étroitement apparentés. En effet, *khôi* est une contraction de **khway*, **khwăy*, ou **khwáy*. Avec finale *n*, nous avons *khôán* (= *khwan*), qui correspond à **khway* ; dans *khuât khôán*, « caché masqué », *khôán* correspond à **khwáy*. Avec finale *t*, nous avons *khuât* (= *khwát*), qui correspond à **khwáy*. Le mot *mất*, « disparaître, perdu », d'autres mots encore qu'il est inutile de citer ici, se rattachent à cette famille.

que le mort a traversé la vie, sans s'occuper ni du lieu d'où il est venu, ni du lieu où il est allé (1).

L'expression sino-annamite *qua vãng* 過往 se rapproche de l'expression *qua đòì*. Elle signifie « mourir », mais son sens littéral est « traverser et s'en aller ».

La mort est un « retour » : *hắn về rồi*, « il s'en est retourné », c'est-à-dire ; « il est mort ». Cette expression rappelle la phrase sino-annamite *thị tử như qui*, « regarder les morts comme des gens qui s'en sont retournés ; considérer la mort comme un retour ». Où retournent les morts ? C'est ce que le langage ne dit pas. Mais, peut-être faut-il donner au mot *về*, forme annamite du sino-annamite *qui*, le sens de « s'en aller », sens fort voisin du sens de « disparaître, s'éloigner, s'absenter, passer », que nous avons vu plus haut.

La mort est un « sommeil ». J'ai déjà signalé qu'en Haut-Annam, les mères parlant de leurs jeunes enfants, disent *théc* pour signifier « dormir », et *ngũ*, « dormir », pour signifier « la mort », le sommeil éternel.

On rencontre encore dans les livres les expressions *sinh thì* 生時, mot à mot, « le temps de la naissance », ou « l'époque de la vie », en réalité « mourir » ; ou encore *xanh cỏ*, « vert quant à l'herbe ». Je ne sais trop comment les expliquer. La seconde, qui peut avoir le sens de « rendre verte l'herbe », fait peut-être allusion à l'herbe qui croît sur la tombe du mort.

La plupart des proverbes relatifs à la mort sont empreints d'une grande tristesse, d'une sorte de désespérance :

Kiếp chêt, kiếp hêt. « A la mort, tout est fini ! »

Sòng gỏi nạc, chêt gỏi xương. « Pendant la vie, [les époux] se confient leur chair ; à la mort ils se confient quelques ossements. »

Ai chêt trước, thì được mồ mã. « Ceux qui meurent avant ont un tombeau » [que les survivants leur creusent].

Tử sinh hữu mạng. « La mort et la vie sont l'effet du destin. »

Tử giả bất khả phục sinh ; đoạn giả bất khả phục thúc. « Les morts ne ressuscitent pas ; ce qui a été coupé ne se rejoint plus. »

Chêt no, hơn sống thèm. « Mourir rassasié vaut mieux que vivre avide. »

Un autre est plus consolant et fait allusion aux croyances spiritualistes des Annamites :

Sòng thì khôn, thác thì thiêng. « Pendant la vie on a la raison ; après la mort, on acquiert des pouvoirs surnaturels. »

(1) Les bonzes emploient souvent cette expression ; le langage chrétien l'a adoptée. On l'a parfois expliquée comme signifiant « passer à l'[autre] vie », mais l'interprétation donnée ici semble plus naturelle.

CONCLUSIONS.

Je résumerai en quelques propositions les conclusions principales que j'ai tirées de l'étude détaillée des mots et des expressions relatives au corps humain.

Le corps de l'homme est considéré comme la partie la plus matérielle et la plus grossière de l'homme, par opposition à une partie plus subtile et plus pure. La notion de personnalité humaine est associée à la notion du corps.

Les actes des sens externes, les qualités des corps perçues par les sens, sont confondus par la langue annamite. Mais c'est une confusion purement linguistique ; ce n'est pas une confusion psychologique, les Annamites ayant distinctement conscience de toutes ces sensations, de toutes ces qualités des corps.

Les opérations de la sensibilité, de la volonté, de l'intelligence, sont également confondues, étant désignées par les mêmes vocables, bien qu'elles soient distinctes dans la conscience.

Elles sont localisées dans le ventre et dans ses viscères, comme dans leurs organes générateurs. Mais nous n'avons pas là une genèse d'idées ; nous avons seulement la marque d'une connaissance imparfaite du corps humain, de ses parties, et des relations de ces parties avec les phénomènes intimes de l'homme.

Enfin, il y a quelque chose de touchant à voir à quelles idées simples les Annamites ramènent l'idée de la mort. Pour eux, c'est un sommeil, un retour, une traversée accomplie, une absence, un éloignement, un abandon, une disparition ; c'est la fin du souffle, c'est la fermeture des yeux ; c'est l'ensevelissement. Aucune de ces expressions populaires n'exclut la notion de survivance, mais au contraire la plupart semblent la supposer. Elles ne sont pas explicites sur ce point, mais elles ne contredisent en aucune façon la croyance à la survivance d'un principe dans l'homme, autre que le corps, croyance manifestée de tant de manières dans le culte et l'ensemble de la vie des Annamites.

C'est de ce principe que nous allons nous occuper dans les pages suivantes.

SECONDE PARTIE

LES PRINCIPES VITAUX.

Tous les mots, tant annamites que sino-annamites, qui désignent les principes vitaux de l'homme, *hôn, phách, vóc, vía, vè*, sont apparentés plus ou moins étroitement, d'une part au mot qui désigne l'haleine, le souffle vital ann. *hôi*, sino-ann. *khí*; d'autre part, aux mots qui ont trait aux croyances religieuses, *quí, thàn*. [*ma* ?], *linh, lièng, linh, thièng*, etc. Tous ces mots que nous allons étudier en détail, font partie d'une nombreuse famille de mots dont le sens général est : 1^o Vapeur et souffle en dehors de l'homme : — vapeur naturelle : air atmosphérique ; vapeur qui s'élève de la terre ; brouillard ; nuage ; odeur ; souffle constitutif des êtres ; principe des êtres ; influence du souffle, de l'émanation des êtres sur la destinée des hommes ; — vapeur artificielle : fumée ; tourbillon de fumée ; monter comme la fumée ; exposer à la fumée ou à la flamme ; enfumer ; flamber. — 2^o Vapeur et souffle dans l'homme : haleine ; respirer ; respirer avec peine ; haleter ; agoniser ; asthme ; — souffle aspiré : aspiration ; aspirer la fumée ; fumer ; humer ; sucer ; téter ; avaler par gorgées ; renifler ; baiser en reniflant ou en suçant ; — souffle expiré : expiration ; souffler dans un tube ; siffler ; ouvrir la bouche ; bâiller ; soupirer ; gémir ; — esprits vitaux ; âme ; esprits des morts ; démons ; génies.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier cette famille au point de vue linguistique (1). Mais on comprendra pourquoi, avant d'étudier les mots qui expriment les principes vitaux, il faut d'abord étudier le mot qui désigne l'haleine.

C'est ce rapport entre la notion d'haleine et celle de principe vital, et entre ces deux notions et celles de souffle, de vapeur, d'influence, que je tâcherai de faire ressortir et d'expliquer dans les pages qui suivent.

LE SOUFFLE VITAL, *hôi, khí*.

Le mot annamite *hôi* a un grand nombre de significations. Il doit être étudié conjointement avec le sino-annamite *khí*. Ce sont deux frères jumeaux,

(1) Voir *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite*, B.E.F.E.-O., VII (1908), 140-146.

deux formes du même mot; du moins, le fait me paraît certain (1). Le mot *hōi*, faisant partie d'une langue vivante, a une vie très active, c'est-à-dire qu'on peut le suivre dans ses sens divers, dans les nuances les plus délicates de ses nombreux emplois. Mais, par contre, il s'est peu développé sous le rapport des notions philosophiques, à cause de la nature même de l'esprit annamite, peu porté aux idées spéculatives. Pour le mot *khi*, il en est tout autrement. En Chine, il fait sans doute partie d'une langue parlée, et doit avoir des nuances d'emploi très délicates; mais en Annam, il n'a qu'une vie engourdie pour ainsi dire, la vie du sino-annamite, langue écrite, non parlée, bien que ce mot soit un des plus vivants du sino-annamite, étant souvent mêlé à la langue vulgaire. Je ne puis donc juger de la multiplicité de ses sens que par ce qu'en disent les dictionnaires, lesquels négligent ordinairement une foule de nuances qu'il serait très important de connaître pour le sujet traité ici. En revanche, si la vie active du mot nous échappe en grande partie, on peut voir, par les données que fournissent les dictionnaires, que ce mot, ayant servi de vêtement à la pensée d'un peuple plus porté aux investigations philosophiques que le peuple annamite, a pris une plus grande compréhension que le mot *hōi*. J'étudierai donc d'abord le mot *hōi*, et me permettrai parfois, m'autorisant des sens qu'a le mot *khi*, de dépasser un peu son sens réel, certain qu'en agissant ainsi je ne ferai que donner à ce mot la plénitude de sens qu'il devrait avoir, mais qu'il n'a pas atteint. Bien entendu, j'indiquerai toujours les endroits où je prendrai cette liberté.

Le mot *hōi* signifie à la fois un « souffle », et une « vapeur », dans le sens matériel et physique. C'est ainsi que la vapeur qui s'élève d'un bol de riz chaud est désignée par le mot *hōi*; et, il faut le remarquer en passant, le caractère qui rend actuellement le mot sino-annamite *khi* 氣, représentait originairement une vapeur s'élevant du riz cuit, et rendait cette idée (2). On a les expressions

(1) Une grande partie du matériel de la langue annamite vulgaire est apparentée — ou empruntée — au chinois. S'il y a emprunt, ces formes de la langue annamite vulgaire représentent la langue chinoise à un état très ancien, ou un dialecte chinois fort différent des dialectes actuels. La forme *hōi* est une de ces formes. Pour les formes sino-annamites, dont fait partie le mot *khi*, il y a certainement emprunt, emprunt plus récent, ou provenant d'un dialecte chinois différent. La question, encore passablement obscure, ne peut même pas être résumée ici. Qu'il suffise de dire que, en ce qui concerne le mot qui nous occupe, la forme annamite *hōi* amène, d'après de nombreux cas analogues, une forme **hi*; or, justement, le mot sino-annamite *khi*, qui correspond, dans le Nord de la Chine, à la forme *k'i*, correspond en cantonais à la forme *hi*. Le passage *kh* > *h* est fréquent en sino-annamite et en annamite.

(2) Avec le sens de « vapeur », le mot *hōi* est étroitement apparenté au sino-annamite *vân* 雲 « vapeur qui s'élève de terre, brouillard, nuage », dont la forme de l'idiome dit *mởng* est *mân*, la forme annamite *mây*. Avec correspondance des finales *y* : *u*, nous avons la succession de formes : *hōy* : **hwây* : **wây* : *vân*, *mân*, *mây*.

hòi gió, « le souffle du vent », *hòi vàng*, « souffle doré, vent d'Ouest, zéphyr ». Mais partout, soit qu'il s'agisse de vapeur, soit qu'il s'agisse de soufile, le mot désigne quelque chose de « ténu », quelque chose de « léger ». Un grand vent, une vapeur épaisse, ne seront jamais désignés par le mot *hòi*. Une autre idée incluse, c'est que cette vapeur « se dégage » de quelque chose, d'un endroit, d'un corps, de même que le souffle « sort » d'un lieu.

Une signification fort voisine de ce premier sens est celle d'« émanations » qui se dégagent des corps inanimés. Ces émanations sont tantôt sensibles à la vue, et c'est alors une vapeur légère; tantôt elles sont perçues par une sensation générale de la peau ou de l'organisme. C'est ainsi que l'expression *hòi đất*, « les émanations du sol », désigne la légère buée, les bouffées d'air chaud et humide, ou même l'odeur particulière qui se dégagent du sol, par exemple après une ondée qui suit une journée de grande chaleur. On dit aussi d'une région montagneuse, hérissée de nombreux pics calcaires dénudés, qu'il y fait très chaud l'été, très froid l'hiver, à cause du *hòi đá*, « des émanations des pierres », de la réverbération, de l'influence des pierres. Dans beaucoup de cas de ce genre, c'est le mot « influence » qui rend le mieux l'idée exprimée par *hòi*.

Cette influence des corps inanimés est considérée, dans certains cas, comme purement naturelle; mais, dans d'autres, il s'y ajoute un caractère surnaturel qui la rend ordinairement néfaste. C'est ainsi que le *hòi đất*, dont j'ai parlé plus haut, cause des accès de fièvre, et cette action néfaste est attribuée sans doute à une cause physique: émanations, chaleur, odeur, mais aussi et surtout, d'une manière plus ou moins consciente, à une cause mystérieuse, cachée, surnaturelle.

Ces émanations, ai-je dit, peuvent être des « odeurs », et l'on a par exemple les expressions: *nghe hòi*, « sentir l'odeur »; *hòi hám*, « odeur forte »; *phì hòi*, *phà hòi*, « s'évaporer, perdre son odeur »; *bay hòi*, « répandre une odeur »; etc. L'odeur peut être bonne ou mauvaise.

Ces émanations ainsi entendues peuvent se dégager d'un corps mort. Nous avons ici aussi, et d'une manière plus nette encore, les deux sens, le sens naturel et le sens surnaturel. C'est surtout ce dernier qui domine dans l'esprit des Annamites lorsqu'ils parlent du *hòi* d'un cadavre. C'est ainsi que l'on dit que le *hòi* d'un mort envenime les plaies ou les blessures, qu'il occasionne une rechûte aux convalescents ou aggrave l'état des malades voisins. J'ai vu sous ce rapport des cas qui paraissent probants. On dit aussi que le *hòi* des cadavres corrompt la saumure qui est dans la maison au moment du décès; qu'il communique au tabac un goût spécial et lui enlève son arôme: le tabac qui a été « atteint du *hòi* » d'un cadavre (*mãc hòi*), devient *lạt*, « sans saveur, fade ». Le *hòi* d'un mort fait aussi perdre aux graines que l'on conserve comme semence, leur faculté germinative. C'est pourquoi, lorsqu'il y a dans une maison une personne sur le point de mourir, on transporte vite au dehors la saumure, la provision de tabac, les semences qui sont dans la maison. Il n'est pas

nécessaire de les transporter loin ; on les dépose ordinairement dans la cour, ou dans la maison latérale qui sert de cuisine. Le *hori* des cadavres n'étant pas considéré, dans ces cas, comme s'étendant bien loin. Dans d'autres cas il va plus loin, car pour les malades, par exemple, on craint si une mort s'est produite dans les maisons voisines, et l'on ne permettra pas facilement à un convoi funèbre de passer dans le chemin qui longe une maison où il y a un malade. Le *hori* des cadavres fait aussi périr les vers à soie ; aussi tout éleveur qui est allé dans une maison mortuaire, ou a assisté à un enterrement, doit-il, avant de pénétrer dans la salle où il élève les vers à soie, se faire une légère fumigation pour se désinfecter, perdre le *hori*. Le *hori* des cadavres gâte l'eau des puits. Devant l'église du village de An-lông (Quảng-trị), il y a un puits dont on recouvrait autrefois l'orifice avec un grand panier, quand on portait un corps à l'église. Au village de Đâu-kênh (même province), un jour d'enterrement, on avait oublié de couvrir l'orifice du puits près duquel passait le convoi ; un des notables cria : Couvrez le puits ! Couvrez le puits ! Et comme on ne trouvait rien pour le couvrir, une femme qui suivait l'enterrement, étendit sa main entre le puits et le cadavre, faisant semblant de couvrir le puits ; ce geste était censé suffire pour préserver le puits du *hori* du cadavre. Au village de Cỗ-vừu, on avait déplacé quelques tombes qui se trouvaient dans l'église. Les gens qui avaient fait cette opération ne voulurent pas, le travail terminé, se laver les mains avec de l'eau puisée au puits qui est à côté de l'église ; cela aurait suffi pour infecter l'eau du *hori* des cadavres ; on alla donc puiser de l'eau à une mare voisine.

Comme on le voit d'après les exemples qui précèdent, et que j'ai cru devoir citer, le mot *hori* désigne des émanations naturelles se dégageant du cadavre ; mais il désigne aussi et surtout une influence surnaturelle conçue comme se dégageant du cadavre à la manière des émanations naturelles. Cette notion est parfois inconsciente, mais elle est presque toujours réelle.

Ces émanations, ces odeurs peuvent aussi se dégager d'un corps vivant. On dit d'un chien qui cherche ou suit la piste du gibier, *đánh hori*, *lây hori*, *bắt hori*, « il cherche, il prend les émanations, l'odeur » du gibier. Le *hori ngườì ta*, « le *hori* des gens », fait, dit-on, que les arbres plantés aux environs immédiats d'une maison sont plus vigoureux, plus productifs que ceux plantés dans une autre partie du jardin ou dans les champs. Nous avons ici des associations d'idées curieuses. En réalité, ce qui fait que ces arbres se développent mieux, ce sont les balayures de la maison, les eaux grasses de la cuisine, les excréments des bêtes et des gens qui habitent dans la maison ; tout cela fertilise le sol, sert d'engrais aux plantes ; mais comme tout cela est lié aux gens de la maison, les Annamites le concrétisent dans le *hori* des gens, dans les émanations qui se dégagent de leurs corps, dans leur haleine — nous allons voir ce sens, — dans leur influence. Et cette influence n'est pas considérée comme purement naturelle : mais il s'y mêle, quoique moins nettement que pour les cas cités plus haut, une notion de mystérieux et de surnaturel.

Le caractère surnaturel de l'influence, des émanations, du *hôi* d'un corps vivant, apparaît avec une netteté particulière lorsqu'il s'agit d'un animal plus ou moins surnaturalisé. C'est ainsi que l'on dit que le *hôi* du tigre fait mourir les vers à soie, aggrave l'état des malades là où il passe, agit sur les femmes enceintes ou qui viennent d'accoucher; la blessure faite par les griffes du tigre est venimeuse, à cause du *hôi* de l'animal.

Nous avons donc ici une double notion : celle d'un élément physique, les émanations; et celle d'un élément surnaturel, l'« influence », conçue comme se dégageant d'un corps vivant, à la manière des émanations.

Le *hôi* est aussi l'« haleine » des hommes ou des animaux, et nous retombons ici dans les notions que nous avons vues au début : l'haleine, en effet, est un souffle, c'est une vapeur, c'est quelque chose de ténu, de léger, qui sort, se dégage de la bouche de l'homme. Quand les Annamites parlent du *hôi ngườì ta* qui fait pousser les plantes et les arbres aux environs des maisons, leur esprit considère, pour une bonne part, l'haleine des habitants de la maison. Lorsqu'on dit d'une personne qu'elle a un *hôi* « pernicieux », *hôi độc*, on veut désigner toutes les émanations qui se dégagent d'elle, mais surtout son haleine; et, ici aussi, nous avons, dans la plupart des cas, la notion incluse d'une « influence » mystérieuse et surnaturelle. Cette notion est très nette quand on dit d'une personne qu'elle a un *hôi nặng* « souffle pesant, néfaste », *hôi nhẹ* « souffle léger, favorable » (1).

Avec une nuance légère en plus, nous avons le sens de « souffle vital ». L'haleine est le signe de la vie; la cessation du souffle est le signe de la mort. C'est ainsi que l'on dit : *hết hôi*, « à bout de souffle, essoufflé », mais aussi « dont le souffle a cessé, mort »; *tất hôi*, « dont le souffle s'est éteint, mort ». On dit aussi : *cầm hôi*, « retenir son souffle », c'est-à-dire conserver péniblement sa vie, mener une existence misérable, vivoter, gagner à peine de quoi ne pas mourir de faim, ou bien, avoir une santé très délicate, être constamment malade et sur le point de mourir. D'après le Rituel funéraire (2), lorsqu'une personne est sur le point de mourir, on lui met un peu de coton près des narines; dès que ce coton ne remue plus, n'est plus agité par le souffle, c'est le signe que la vie a cessé; cette pratique montre sur le fait la filiation sémantique entre le sens de « haleine » et le sens de « souffle vital ». Il faut rappeler ici ce que j'ai dit plus haut du *hôi* des morts qui a une influence néfaste. Ce *hôi*, ce sont les émanations qui se dégagent du cadavre, mais c'est aussi, certains faits le prouvent, le dernier souffle qui s'est échappé de la poitrine du mourant : pour que les provisions, le tabac, les semences, etc.,

(1) Je reviendrai plus loin, à propos des *viã*, « esprits vitaux », sur ces mots *nặng*, *nhẹ*, « lourd, léger », appliqués à l'« influence » des personnes.

(2) *Rituel domestique des funérailles en Annam*, par le P. Lesserteur, Paris, 1885, p. 9.

ne soient pas gâtés par le *hori* du mort, il faut qu'on les enlève de la maison avant que celui-ci ait rendu le dernier soupir.

Nous n'atteignons pas précisément le sens d' « esprit vital », d' « âme », mais nous nous en rapprochons dans les expressions : *thăm hori*, « sonder le *hori* de quelqu'un », le tâter, chercher à deviner ses intentions ; *đánh hori*, « flairer, sentir », mais aussi « pressentir » ; *kin hori*, homme « caché quant au *hori* », c'est-à-dire qui dissimule ses pensées.

Enfin, un sens important, mais qui est peu employé dans l'usage ordinaire, et qui paraît influencé par le mot *khí*, est celui de « souffle du principe mâle et fécondant des choses, lumière et chaleur solaire », que donnent les dictionnaires.

Tels sont les sens divers du mot *hori* (1). En les énumérant, j'ai tâché de faire voir la succession des notions, depuis les plus matérielles jusqu'aux plus relevées.

Il est bon de reprendre ces notions en les envisageant d'un autre point de vue.

On peut ranger ces sens du mot *hori* sous cinq catégories : un sens physique, un sens physiologique, un sens psychologique, un sens cosmologique, enfin un sens surnaturel.

Nous avons le sens physique dans les notions de « vapeur, — souffle, — émanations qui se dégagent des corps inanimés, odeur, miasmes, chaleur, — lumière et chaleur solaire. »

Comment la notion de « vapeur » peut-elle être associée à celle de « souffle » ? L'exemple, cité en premier lieu, du *hori* qui se dégage d'une tasse de riz cuit, montre la filiation sémantique : en même temps que l'on voit une légère buée monter en l'air, on peut sentir comme un effluve chaud qui se dégage du riz. Cette vapeur, ce souffle des êtres inanimés, sont considérés essentiellement par les Annamites comme se dégageant de ces êtres ; ils en sont les émanations. C'est pourquoi le mot *hori* désigne d'autres phénomènes où, sans qu'il y ait à proprement parler un souffle, une vapeur, il y a néanmoins quelque chose qui « se dégage », tel que l'odeur, les miasmes, la lumière et la chaleur directement émise ou réfléchie. Cette idée de dégagement, d'émanation, amène donc une extension de sens pour le mot *hori*, et cela dans l'ordre purement physique.

Le sens physiologique nous fait voir le même développement du mot *hori*. Dans l'« haleine » de l'homme ou des animaux, nous avons aussi, étroitement unies, les notions de souffle et de vapeur : l'haleine est à la fois, par une matinée fraîche par exemple, une légère buée et un souffle. Cette vapeur, ce

(1) Je laisse de côté certaines acceptions particulières : *một hori*, « numéral des opérations faites d'une seule haleine, rapidement » ; *có hori*, « avoir l'air, il semble » ; *hori hori muôn*, « avoir quelques velléités » ; *hori khã*, « un peu mieux » ; *nói chuyện hori*, « bavarder, dire des riens » ; *nói hori đó*, « parler de cette manière », etc. Ces sens se rattachent aux précédents par une filiation assez claire. Il est à remarquer que le mot *khí* a, d'après les dictionnaires, plusieurs de ces sens.

souffle sortent de la bouche de l'homme, ils s'en dégagent, ils en émanent. Cette idée d'émanation, de dégagement, amène une nouvelle extension de sens : le *hori* des hommes ou des animaux est, en effet, non seulement leur haleine, mais aussi les effluves chauds, les odeurs plus ou moins sensibles qui se dégagent de tout corps vivant.

Prenons le sens psychologique : « souffle vital ». Je ne dis pas « principe vital » ; le mot *hori* n'a pas, en réalité, ce sens ; mais on peut le lui prêter, d'abord parce que les deux notions de « souffle vital » et de « principe vital » ne sont pas très éloignées l'une de l'autre, ensuite parce que nous pouvons nous baser, comme je l'ai déjà dit, sur les sens du mot sino-annamite *khi*, doublet de *hori*. Avec *hori*, nous n'avons pas un de ces mots qui, comme *khi*, partis du sens purement physique ou physiologique, ont eu une longue évolution dans le sens psychologique par suite de leur incorporation dans la terminologie philosophique. *Hori* est un mot de la langue populaire proprement dite, resté en dehors des théories philosophiques ; il a à peine quitté le sens physique ou physiologique, stades inférieurs de la vie des mots ; il s'élève péniblement aux limites du sens psychologique, tout comme l'esprit des gens du peuple qui s'en servent. Avec le mot *khi*, au contraire, mot sino-annamite, employé par les philosophes chinois qui en ont tiré tout ce qu'il pouvait donner, nous verrons un mot en marche, atteignant pleinement le sens psychologique le plus élevé. Avec le mot *hôn*, que nous verrons plus loin, nous avons un mot qui a atteint également le sens psychologique, à tel point que, bien que faisant partie d'une famille de mots dont le sens primordial est « souffle, vapeur », il a perdu presque complètement ce sens physique. On peut donc, raisonnant sur le mot *hori*, et s'attachant surtout à son sens réel de « souffle vital », déborder légèrement ce sens, et tenir compte du sens de « principe vital », qu'il n'a pas, mais que son frère *khi* possède.

Comment expliquer cette équation : haleine = souffle vital = principe vital ? Y a-t-il simple association d'idées, figure de rhétorique, métaphore ? Je ne crois pas qu'on puisse le soutenir. A première vue, quand on considère les expressions *hêt hori*, « à bout de souffle, essoufflé ; à bout de souffle, mort » ; *tât hori*, « au souffle éteint, mort », on est tenté de n'y voir qu'une figure de mots. Mais si l'on se rappelle ce qui a été dit du ventre, des organes internes de l'homme et de leurs rapports avec les phénomènes psychologiques, on doit conclure, je crois, qu'il y a là plus qu'une figure de mots : il n'y a pas seulement association d'idées, il y a confusion d'idées ; pour l'Annamite, l'haleine, c'est le souffle vital, c'est le principe vital lui-même.

Ce que l'on entend par le mot *hori*, c'est dans certains cas l'haleine ; mais, dans d'autres, c'est ce souffle en tant que lié intimement au phénomène de la vie. Le *hori* de l'homme est le signe qui dénote la vie ; si le souffle persiste, la vie continue ; si le souffle s'éteint, la vie cesse ; il y a donc une corrélation étroite entre le souffle et la vie. Cette association intime des deux phénomènes fait naturellement penser à une relation de cause à effet : le souffle qui accompagne

la vie et cesse avec elle est donc un principe agissant qui produit la vie; il est la cause de la vie, le principe vital lui-même. Ce processus logique paraît tout naturel. Sans doute, il n'est peut-être pas clairement formulé, il n'a jamais été nettement énoncé dans la conscience des Annamites du peuple, qui emploient le mot *hoi* avec les deux sens d'haleine et de souffle vital; mais il faut le supposer comme s'étant produit, au moins en germe, d'une manière inconsciente, à l'origine de la langue. Le mot *khi* n'aurait pas pris toute l'extension philosophique qu'il possède, comme nous le verrons plus loin, le mot *hoi* lui-même n'aurait pas l'emploi qu'il a dans le langage populaire, si ce mot *hoi* ne contenait pas implicitement, en germe, l'idée d'une influence du souffle sur la vie, l'idée de principe vital. Le *hoi* est la cause de la vie, tout comme le ventre est considéré comme l'organe des opérations internes de l'âme.

Si le même vocable sert à désigner l'haleine et le principe vital, il n'en faudrait pas conclure que la seconde notion ne soit qu'un développement de la première. Le concept de principe vital a pour base nécessaire la conscience de la vie: cette notion confuse, que tout homme possède, se précise peu à peu dans chaque individu et se traduit en définitive, sous l'influence du principe de causalité, par l'idée, plus ou moins vague, d'un principe actif, intérieur à l'homme, qui le fait vivre et agir. Par une erreur de raisonnement, les Annamites, à l'origine de leur langue, ont supposé que le souffle était ce principe de vie; mais ce raisonnement même suppose la coexistence des deux notions.

Nous pouvons, je crois, comprendre comment les Annamites ont été amenés à confondre ainsi ces deux notions sous le même mot et à faire de l'haleine le principe vital.

L'union intime qui existe entre l'haleine et la vie est pour beaucoup dans cette confusion. La relation avec les autres actions physiologiques de l'homme, comme le manger, la parole, etc., est moins étroite, ces actes étant moins fréquents, ou étant plus indépendants du phénomène de la vie, puisqu'on peut vivre assez longtemps sans manger, sans parler, etc., tandis que la cessation de la respiration est ordinairement suivie de la cessation de la vie, et que la fréquence même de la respiration semble indiquer un besoin plus pressant, un rapport plus étroit avec la vie. Mais on peut aussi alléguer une autre raison à cette confusion. Les notions d'émanation, d'influence, nous fournissent cette raison.

J'ai fait ressortir que le *hoi* renfermait toujours implicitement la notion du dégagement d'une chose qui sort d'une autre, la notion d'émanation dans le sens purement physique. Par ailleurs, ce mot rend bien souvent l'idée d'influence. Quand on s'en sert pour désigner le principe vital, c'est également, je crois, cette idée d'influence que l'esprit annamite a en vue: l'haleine est conçue comme ayant une influence sur la vie. Ces notions d'émanation, et d'influence considérée comme une émanation, sont voisines de la notion de principe vital, elles y conduisent. En effet, qui dit principe, dit cause, dit

action, dit influence. Nous rencontrons donc ici aussi, d'une manière plus ténue, mais cependant encore saisissable, la notion d'émanation. L'influence d'une cause, l'action d'un principe, c'est quelque chose qui sort de cette cause, qui se dégage, qui émane de ce principe, tout comme le souffle sort de la bouche, tout comme les odeurs, les miasmes, les émanations physiques se dégagent des corps. Nous verrons plus loin, avec d'autres détails, que la langue annamite unit intimement la notion d'influence à celle d'émanation. En me basant sur ces faits linguistiques, je crois pouvoir conclure que c'est cette idée d'émanation, voisine de l'idée d'influence, qui a servi à unir, dans l'esprit des Annamites, la notion de principe vital à la notion d'haleine, et qui a amené la confusion des deux idées.

Je le répète, j'ai raisonné sur le mot *hori* comme s'il avait réellement le sens de « principe vital », or, il ne l'a pas précisément ; il n'a que le sens de « souffle vital ». Mais qu'on veuille bien se rappeler que le mot *khi*, autre forme du même mot a réellement ce sens. Le mot *hori*, forme de la langue populaire, n'a qu'un sens moins élevé, le sens de « souffle vital », sens plus voisins du sens purement physique, « vapeur, souffle », mais échelon nécessaire pour arriver au sens de « principe vital ». Le raisonnement conserve donc toute sa valeur.

Par « principe vital », il faut donc entendre, d'après la langue annamite, un principe interne actif, qui se manifeste au dehors par l'haleine, qui est l'haleine elle-même, et par l'influence duquel l'homme vit, cette influence étant considérée comme se dégageant par émanation, tout comme l'haleine sort de la bouche, tout comme une vapeur ou un souffle se dégage d'un corps. Cette définition est tirée des sens et de l'emploi du mot *hori* ; les points où elle déborde légèrement les sens de ce mot sont tirés du sens et de l'emploi du mot *khi*, autre forme du mot *hori*.

Nous allons voir d'une manière plus apparente, dans le sens cosmologique et le sens surnaturel, cette union de la notion d'influence avec celle d'émanation.

Dans le sens cosmologique, nous avons : *hori*, « souffle du principe mâle et fécondant des choses ». J'emploie le terme de « sens cosmologique » pour exprimer que nous avons là une tentative d'expliquer le monde externe. Il est douteux que cette notion de souffle du principe mâle et fécondant des choses soit appliquée au mot *hori* d'une façon bien nette et bien précise par les gens du peuple. L'Annamite n'est pas philosophe ; la constitution des êtres, les principes constitutifs de l'univers l'inquiètent fort peu. Il faut voir, je crois, dans ce sens donné par les dictionnaires, et que je n'ai jamais rencontré dans le langage courant, une influence des notions attachées par les philosophes chinois au mot *khi*. Mais de ce que le peuple, en employant le mot *hori*, n'a pas ou ne semble pas avoir conscience de ce sens cosmologique, il ne s'ensuit pas que ce mot *hori* soit absolument étranger, même dans l'esprit du peuple, à cette notion de souffle du principe mâle et fécondant des êtres. Au contraire, nous

devons admettre que cette notion, imprégnée plus ou moins d'un sens surnaturel, quelque transcendante qu'elle soit, est contenue en germe, dans les sens ordinaires du mot *hori*.

Le sens surnaturel est : « influence des êtres, du sol, des pierres, des corps morts, des animaux, des hommes, sur la vie et la destinée de l'homme. » Il ne s'agit pas ici d'une influence physique, mais d'une influence surnaturelle, c'est-à-dire mystérieuse, cachée, incompréhensible, redoutable. Suivons, ici encore, le processus logique de l'esprit annamite et, partant, l'évolution du mot *hori*.

Divers corps émettent des émanations de nature différente. L'homme dégage son haleine, qui sort de la bouche comme une vapeur, un souffle, une odeur parfois ; il en est de même pour les animaux ; l'homme et les animaux émettent de tout leur corps d'autres émanations, des odeurs, des vapeurs, certains effluves chauds. Ces émanations se dégagent surtout, avec un caractère particulier, des cadavres en putréfaction ; mais les êtres inanimés eux-mêmes, les pierres, le sol, dégagent aussi soit des odeurs, soit des miasmes, soit un rayonnement calorique. Toutes ces émanations sont un *hori*. Elles sont, dans le principe, des émanations purement physiques ou physiologiques ; elles sont perçues par les sens, par la vue, par l'odorat, par le tact ; elles affectent donc toujours les vivants d'une manière sensible. Mais elles les affectent aussi, bien souvent, en ce sens qu'elles ont une influence quelconque sur leur santé ou leur bien-être. C'est ainsi que le *hori* d'un cadavre peut causer un état de malaise général, ou même déterminer une maladie grave ; le *hori* de la terre, après une pluie, une forte chaleur, même le *hori* d'un mur chauffé toute la journée par le soleil, le *hori* de la grande forêt, peuvent déterminer un état fiévreux, ou amener des épidémies ; le *hori* de certaines personnes, de certains animaux sauvages, est souvent pénible à supporter, indispose plus ou moins l'organisme. Nous avons donc, dans presque tous les cas où le mot *hori* est employé, outre l'idée de quelque chose de tenu qui se dégage physiquement d'un corps, la notion incluse d'une influence, influence purement physique et naturelle, sur l'état général de l'homme en contact avec ce *hori*, sur sa vie, sur sa destinée, influence parfois indifférente, rarement bonne, souvent mauvaise.

Comment ces émanations naturelles, cette influence naturelle des êtres sur l'homme, ont-elles pris un caractère surnaturel ? Comment, par conséquent, le mot *hori* en est-il venu à désigner une influence d'un caractère surnaturel ? Il faut tenir compte ici d'un facteur principal, le sentiment religieux, et de facteurs secondaires, la peur, l'admiration, le mystère, l'incompréhensible. Mais cette influence surnaturelle des êtres sur l'homme est toujours unie à la notion d'une influence naturelle, laquelle est considérée comme étant une émanation, comme une vapeur ou un souffle qui se dégage d'un corps.

On voit aussi comment s'explique le sens cosmologique de « souffle du principe mâle et fécondant des êtres ». Tous les êtres ont ou peuvent avoir, chacun en particulier, leur *hori*, bon ou mauvais, c'est-à-dire une influence qui

se dégage d'eux. Il est naturel que, puisque chaque partie du tout a son *hori* spécial, l'ensemble, le tout, c'est-à-dire l'univers entier, ait aussi son *hori* général, son émanation, son influence, son principe, considéré toujours comme un souffle. Le corps humain vit par l'influence d'un principe assimilé à l'haleine; de même, l'univers vit, existe, grâce à l'influence d'un principe qui est un souffle. Le sens cosmologique du mot *hori* est donc comme l'aboutissement logique, le couronnement de tous les sens que nous avons vus au mot *hori*. Que ce souffle soit celui du principe mâle ou du principe femelle, peu importe. Nous étudions ici les idées populaires; or, le peuple n'a pas, je crois, conscience de cette dualité de principe; c'est un produit de la spéculation philosophique; tout au plus peut-on admettre, dans la philosophie populaire, la croyance à deux influences, l'une bonne, l'autre mauvaise, et c'est peut-être à ces deux idées de bon et de mauvais qu'il faut rattacher tous les systèmes binaires de la philosophie chinoise. Il nous faut retenir cette idée capitale que l'ensemble des êtres, tout comme chaque être en particulier, a un *hori*, une influence, considérée comme un souffle; que l'univers a un principe constitutif, considéré comme un souffle, tout comme l'homme a un principe de vie, confondu avec l'haleine. Cette idée est latente dans le mot *hori*; ce mot, d'usage populaire, n'a pas réussi à développer complètement la notion qu'il renfermait en germe; mais le mot *khí* y est parvenu, grâce aux philosophes chinois. Toute la philosophie chinoise est basée sur cette notion de souffle, d'influence, de principe: principe mâle, principe femelle; souffle fécondant, souffle fécondé; souffle chaud, souffle froid; principe lumineux, principe obscur; souffle d'expansion, souffle de rétraction, etc. Elle est ainsi le développement logique d'idées profondément imprimées dans la conscience du peuple.

Je crois avoir suffisamment montré comment ces divers sens du mot *hori* sont intimement liés entre eux et se pénètrent mutuellement: la vapeur est en même temps un souffle; vapeur et souffle sont des émanations; ces émanations ont une influence naturelle ou surnaturelle; le principe vital est une influence considérée comme une émanation, confondue avec l'haleine qui est à la fois une vapeur et un souffle.

Nous pouvons donc énoncer l'équation sémantique suivante:

Vapeur et souffle = émanation = influence naturelle ou surnaturelle = principe vital = haleine.

Le dernier terme nous ramène au premier. Tous les termes sont réunis par l'idée commune d'émanation. Cette équation nous donne le résumé de la philosophie populaire annamite, peut-être même de la philosophie chinoise, en psychologie. Elle fournit aussi, semble-t-il, l'explication de la théorie du surnaturel chez les Annamites.

Passons maintenant au mot sino-annamite *khí* 氣, lequel, je l'ai dit plus haut, est une autre forme du mot annamite *hori*.

Le mot *khí* est employé à la fois dans la langue vulgaire et dans la langue écrite.

Dans l'usage courant il désigne certaines émanations, certains fluides qui se dégagent de la terre ou du ciel : tel jour il y aura un *khí nóng*, « une température chaude » ; après une pluie, le *khí thấp*, « le fluide humide » monte du sol. Dans beaucoup de cas ce mot a un sens flottant : on peut le traduire par atmosphère, air, vapeur, fluide, température, climat, etc. Ce *khí* peut pénétrer dans l'homme et engendrer des maladies ; beaucoup de maladies sont causées par le *khí thấp*, « le fluide humide ». Les médecins, influencés par les ouvrages chinois, emploient souvent ce mot et l'introduisent dans le langage vulgaire ; beaucoup le répètent sans en bien comprendre la signification. Appliqué au corps, *khí* a aussi un sens flottant : force physique, énergie, dispositions, état de santé, tempérament, caractère, etc.

Le *khí* exprime encore les émanations, les odeurs, l'influence que dégagent une personne vivante, un animal, un cadavre. On dit que dans les environs d'une sépulture, dans une maison mortuaire, dans la chambre d'un malade ou d'une femme en couches, on éprouve *nặng khí*, « lourd quant au *khí*, quant aux émanations », c'est-à-dire que l'on éprouve une influence néfaste. Cette expression a un sens naturel et physique : on éprouve une certaine gêne dans la respiration, un certain malaise. Mais on a toujours présente à l'esprit, d'une manière plus ou moins consciente, l'idée que cette influence a un caractère surnaturel. L'expression *nhẹ khí*, appliquée aux lieux ou aux personnes, « légers quant au *khí* », désigne au contraire une influence non nuisible ou même salutaire.

Ce sont les seuls emplois que je connaisse au mot *khí* dans l'usage vulgaire⁽¹⁾.

Dans la langue écrite, il a une plus grande variété de sens⁽²⁾ : air atmosphérique, vapeur brouillard ; — émanations, odeurs, influence bonne ou mauvaise, destin ; — respiration, haleine, souffle vital, esprits vitaux, principe de vie ; vigueur, énergie ; — dispositions ou sentiments de l'âme, particulièrement colère ; — intelligence, raison, principe intellectuel ; — principes constitutifs des êtres, phénomènes naturels.

Je ne puis étudier avec compétence ces divers sens, ce qui d'ailleurs est en dehors du sujet que je traite. Il me suffira de faire remarquer que le mot *khí* offre une parfaite similitude de sens avec le mot *hỏi*⁽³⁾, mais avec une plus grande compréhension sous le rapport psychologique. Le mot *khí*, qui paraît renfermer la notion de quelque chose de « fort », d'« actif », notion que n'a pas le mot *hỏi*, passe de l'idée de « souffle » physique et d'« haleine » à l'idée de « souffle vital », comme le mot *hỏi*, mais allant plus loin, rend

(1) Je laisse de côté les cas où *khí* est employé pour désigner un gaz, le fluide électrique, etc., toutes notions d'origine récente.

(2) Voir les dictionnaires du P. Couvreur, d'Etel, de Giles, etc.

(3) Cette similitude va jusqu'aux emplois tout à fait particuliers du mot *hỏi* que j'ai laissés de côté dans mon énumération.

aussi les notions d'« esprits vitaux », de « principe vital », d'opérations de l'âme, soit en ce qui concerne la sensibilité, soit surtout en ce qui concerne l'intelligence. La notion de principe, qui n'était qu'en germe dans le mot *hơi*, s'épanouit ici pleinement ; mais, ici aussi, elle est intimement unie à l'idée d'influence, et aux idées d'émanation, de souffle, de vapeur. C'est avec ces dernières notions seulement, vapeur, émanation, influence, que la langue populaire en Annam emploie le mot *khí*. Les Annamites n'ont adopté ce mot sino-annamite que dans la mesure où il se confondait avec le mot usuel *hơi* ; ils ont même laissé de côté certains sens que le mot *khí* a en commun avec le mot *hơi*, tel le sens d'haleine, de souffle vital.

LES PRINCIPES VITAUX SUPÉRIEURS, *hỗn*.

Maintenant que nous avons vu l'idée que les Annamites se font du « souffle vital », et comment cette notion est unie à celle de « principe vital », nous pouvons étudier le mot *hỗn*, qui désigne les principes vitaux supérieurs.

Ce mot sino-annamite appartient indubitablement à la famille dont j'ai parlé plus haut, à sens général de « vapeur, fumée, souffle, émanations » (1). Les dictionnaires chinois donnent à ce mot le sens de « principe vital, principes vitaux supérieurs, esprit de l'homme, âme ». Le langage populaire emploie très fréquemment ce mot sino-annamite, pour exprimer l'idée des « principes vitaux ». Je dis « principes vitaux », et non « principe vital », parce que, comme on le verra, les expressions populaires supposent plusieurs *hỗn*. Avec ce mot, nous avons pour ainsi dire un mot manquant de sa base naturelle. Nous avons vu les mots *hơi* et *khí* réunir le sens purement physique de « vapeur, souffle », avec le sens physiologique d'« haleine » et le sens psychologique de « souffle vital, principe vital » : le sens physique est comme la base sur laquelle s'élèvent les deux autres sens. Pour le mot *hỗn*, nous n'avons que le sens psychologique de « principe vital supérieur ». Il y a évidemment spécialisation de sens, au

(1) Je ne saurais énumérer ici toutes les raisons qui soutiennent cette proposition. Qu'il suffise de dire que la forme sino-annamite *hỗn* est une forme contractée pour **hưân* ; or, nous avons 氤, s. an. *huân* (= *hưân*), « émanations du ciel et de la terre se combinant pour produire les êtres, principes élémentaires de la constitution des êtres » ; — avec chute de la gutturale initiale [comparer la forme cantonaise *wan*], et renforcement régulier de la semi-voyelle labiale devenue initiale, nous avons 雲, s. an. *vân*, « exhalaisons, vapeurs des fleuves et des montagnes, brouillard, nuages, condensation du souffle d'expansion et de retour de la nature » ; 氛, s. an. *phân*, « air, vapeur, influence de l'air sur la destinée de l'homme » ; etc. ; — avec chute de la semi-voyelle labiale et correspondance des finales *y* : *n*, nous avons *hơi*, *khí*, que nous venons de voir, etc. Voir ma *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite* dans *B.E.F.E.-O.*, 1928, pp. 140-146.

point que le mot a perdu son sens physique. Mais ce sens, il devait certainement l'avoir, car le mot ne s'est pas complètement dépouillé de ses attaches avec ce sens physique. Ce qui le prouve, ce sont les mots directement apparentés au mot *hôn*, et que j'ai cités dans la note précédente, mots qui ont tous un sens physique; c'est la famille entière à laquelle appartient le mot *hôn*, dont le sens général est « vapeur, souffle, émanations, etc. ». C'est enfin un sens cosmologique de « souffle mâle, souffle d'expansion de la nature », que les dictionnaires donnent au mot *hôn*; ce sens est comme la dernière trace du sens général de la famille; c'est le trait d'union qui relie le sens purement psychologique du mot *hôn* aux sens purement physiques des mots *hori* et *khí*, « vapeur, souffle ».

La question des principes vitaux supérieurs de l'homme ne peut être étudiée, si l'on se place au point de vue des idées populaires, indépendamment de celle des principes vitaux inférieurs. C'est pourquoi, en parlant des *phách* et des *via*, on verra mieux ce que sont les *hôn*. Retenons seulement pour le moment que le mot qui désigne les principes vitaux supérieurs a des traces d'un sens physique, « vapeur, souffle », tout comme le mot qui désigne le souffle vital.

LES PRINCIPES VITAUX INFÉRIEURS, *phách*, *via*.

Le mot *phách* nous présente, plus accentué encore, le même phénomène que nous avons déjà rencontré avec les mots *khí* et *hori*. *Phách* 魄 est un mot sino-annamite. La forme annamite correspondante est certainement *vóc* (1). Or, *vóc*, d'après son emploi dans l'usage vulgaire, signifie « le corps », mais plus spécialement « la forme extérieure du corps, l'apparence du corps, la stature, la corpulence ». C'est ainsi que l'on dit *to vóc*, *lón vóc*, « gros, grand par la forme du corps, par le corps », qui a de l'embonpoint, qui est grand de taille, qui a de la corpulence; *tôt vóc*, *xâu vóc*, « beau, laid de corps »; *hình vóc*, « la forme du corps », expression qui correspond à l'expression sino-annamite *hình phách*, « la forme du corps »; *ăn thì vóc*, *học thì hay*, « en mangeant, on se développe; en étudiant, on devient savant »; *cả vóc*, *cả keo*, « grand corps, lourde chête ». Nous n'avons que ce sens purement physiologique et matériel.

(1) Au point de vue phonétique, *vóc* est une forme où la consonne labiale initiale a développé une semi-voyelle labiale, laquelle s'est contractée avec la voyelle du mot, donc *vóc* = **vác*. *Phách*, au contraire, [forme cantonnaise *p'ak*, avec *á* bref], ignore cette action de la semi-voyelle adventice. Comparer les correspondances s. an. *phê* : an. *phôi*, « poumons »; s. an. *bút* : an. viêt « pinceau » [il y a pour cet exemple un renversement de formes entre l'annamite et le sino-annamite]; s. an. *miên*, *phân* : an. *bột*, *bún*, « farine, pâte, vermicelle »; etc.

Quant au mot *phách*, il a pris le développement régulier que nous avons vu avec *khí* comparé à *hôi*. D'abord, le sens physiologique : « forme du corps, figure et forme, corps, matière », cette dernière notion semblant un sens physique, mais sans doute dérivé ; puis le sens psychologique : « énergie physique », cette notion formant comme un trait d'union avec les sens suivants : « esprits animaux, principe vital, âme animale, âme sensitive, principe percevant les sensations, principe ou âme femelle » ; enfin, le sens cosmologique : « souffle de la nature accomplissant dans sa plénitude son mouvement de rétraction ou de retour ». La forme annamite correspondante, *vóc*, n'a qu'un sens physiologique et matériel ; elle désigne la forme du corps vivant. De là on a passé insensiblement au sens psychologique. Un corps qui a une forme, surtout qui a une belle forme, un corps qui a une belle prestance, un corps vigoureux et fort, grand et gros, car ces idées sont contenues dans le mot *vóc*, ce corps, dis-je, doit avoir en lui un principe quelconque qui lui communique cette taille, cette prestance, cette santé, cette énergie, cette vigueur. C'est ce principe que désigne le mot *phách*, forme développée, au point de vue sémantique, du mot *vóc*. Le *phách*, c'est le principe vital ou, pour mieux dire, les principes vitaux en tant qu'ils se manifestent par la belle apparence extérieure d'un corps vigoureux et puissant. Mais ce principe est encore une « influence », c'est un « souffle » ; ce sens physique originel de toute la famille apparaît, tout comme nous l'avons vu pour le mot *hôn*, dans le sens cosmologique de « souffle de rétraction de la nature » (1).

Poursuivons l'étude des *phách*, à l'aide des expressions fournies par les dictionnaires, et plus ou moins usitées parmi le peuple. Les *phách* sont tantôt associés au *khí*, considéré alors comme la « faculté pensante » de l'homme, par opposition à la « faculté sensitive » ; tantôt aux *hôn*, considérés alors comme le « principe de la raison », par opposition au « principe de vie animale ». L'expression *phách hôn* est même traduite, « le corps et l'âme ». Les âmes abandonnées, les fantômes, les revenants, sont désignés par l'expression *âm phách*, « esprits du principe femelle et obscur, esprits du lieu obscur » ; comparez *âm hôn* qui désigne des esprits de même nature, des âmes abandonnées et errantes, sans sépulture, sans sacrifices rituels.

De même qu'on dit de quelqu'un qu'il est « privé de ses sens » sous l'influence d'une émotion violente, de même on dit en annamite qu'il est privé de ses *phách*, de ses souffles vitaux : *phách lạc, hôn xiêu*, « quant à ses *phách*, s'égarer ; quant à ses *hôn*, errer à l'aventure », c'est-à-dire perdre l'esprit, perdre ses sens ; ou bien encore, tomber en syncope, s'évanouir ; *hôn kình*,

(1) La question de savoir si les mots *phách* et *vóc* appartiennent à la même famille que *hôi, khí, hôn*, etc., est délicate à résoudre. J'en dirai un mot plus loin à propos des mots *vía* et *vệ*.

phách sàng, « quant à ses *hôn*, être saisi de terreur; quant à ses *phách*, délirer »; *sàng phách tìm phương ẩn nấp, kinh hôn kiếm nẻo trốn hình*, « délirant quant à ses *phách*, il cherche un moyen pour se cacher; épouvanté quant à ses *hôn*, il cherche un sentier pour fuir et éviter le châtimeut ». Pour l'explication de ces expressions, il faut tenir compte du parallélisme poétique de la langue; elles montrent seulement que les *phách*, de même que les *hôn*, sont comme perdus, par l'effet d'une émotion violente, comme la peur, ou dans certains états, comme la syncope, l'évanouissement. Une personne en cet état semble être privée de ses principes vitaux, aussi bien de ceux qui la font penser et raisonner, que de ceux qui sont cause en elle de la force, de l'énergie physiques.

Il est temps d'aborder la question du nombre des principes vitaux. Il y a trois *hôn*, les expressions et les faits que je vais citer le montreront clairement. Quels sont ces trois *hôn*? Les dictionnaires, les lettrés expliquent qu'il y a le *sinh hôn*, « principe de la vie pure et simple », de la vie végétative, si l'on veut; le *giác hôn*, « principe de la vie sensitive », par lequel on connaît, on perçoit; le *linh hôn*, ou *thần hôn*, « principe spirituel », principe de la raison. Ce sont là spéculations philosophiques. Le détail de ces principes a peu pénétré, ou même n'a pas pénétré du tout, dans la conscience populaire, et rares sont ceux qui, n'étant pas quelque peu initiés aux systèmes de la philosophie chinoise, peuvent expliquer ce que sont ces trois *hôn*. Mais, en revanche, le fait qu'il y a trois *hôn*, ni plus ni moins, est profondément ancré dans l'esprit des Annamites. L'expression revient très souvent dans l'usage ordinaire de la vie.

Il y a sept *phách*; c'est ce que nous montre l'expression sino-annamite *tam hôn thất phách*, qu'Eitel traduit: « trois est le nombre de l'âme mâle (*animus*), sept est le nombre de l'âme femelle (*anima*) », « les trois esprits raisonnables et les sept esprits animaux », et le P. Rey, dans son dictionnaire hakka-français: « les trois principes supérieurs et les sept principes inférieurs de l'âme ».

Ici se présente un curieux problème de sémantique. Il semble que la notion des sept principes vitaux inférieurs, qui s'exprime par le mot sino-annamite *phách*, aurait dû s'étendre à la forme annamite de ce mot, *vóc*. Or il n'en est rien: *vóc* n'a qu'un sens, celui que j'ai mentionné, « apparence extérieure du corps, corps ». On ne peut même supposer qu'il puisse y avoir plusieurs *vóc*; aucun fait linguistique ou religieux ne le permet. Par contre, cette théorie des sept principes vitaux inférieurs a passé, en Annam, au mot *via*. Pourquoi cela? Faut-il en conclure que le mot *via* et le mot *phách*, par conséquent *vóc*, sont des mots apparentés, peut-être même des formes dialectales d'un même mot? Je ne saurais le dire avec certitude (1).

(1) Le mot annamite *vía* et sa forme sino-annamite *vè 衛*, appartiennent à la famille de *hôn*, *khi*, *hôi*, etc. En effet, *vè* a en chinois les formes *wai*, *wei*; ces formes

Quoi qu'il en soit, le mot *via* est une forme annamite du sino-annamite 衛, lequel, outre divers autres sens qui constituent en réalité des mots différents, signifie « les esprits vitaux » (d'après Couvreur), « le développement physique » (d'après Eitel) : 衞 衞 *vinh vè* 衞, « la vigueur du sang et du souffle, santé parfaite ». Nous avons précisément ici le sens déjà indiqué pour le mot *phách*, principe vital, manifesté principalement par la santé et la corpulence.

Mais je n'ai pas connaissance que la théorie des sept principes vitaux inférieurs se soit attachée au mot *vè* : en sino-annamite, c'est uniquement au mot *phách* qu'elle est unie; en annamite au contraire, ce n'est pas au mot *vóc*, correspondant de *phách*, mais au mot *via*, correspondant de *vè*.

Voyons donc ce que sont les *via*, d'après les expressions de la langue populaire.

Le mot *via* est rapproché du mot *bóng*, dans l'expression *bóng via*, « esprits vitaux ». Le mot annamite *bóng* signifie « ombre ». Il paraît entrer dans les expressions *con bóng*, *bà bóng*, *mụ bóng*, « pythonisse, devineresse, sorcière »; *bóng cõt*, « medium » des scènes d'hypnotisme et d'évocation; parce que la pythonisse ou le medium donne asile à « l'ombre », c'est-à-dire à l'âme, aux esprits d'une personne morte que l'on évoque, on à l'esprit que l'on veut interroger. Il est possible cependant que dans cet emploi *bóng* soit un mot différent de *bóng*, « ombre ». Mettons simplement que ce mot a certains rapports avec la notion des *via*, des principes vitaux. Je ne crois pas qu'il faille aller plus loin (1).

auraient pu donner en sino-annamite **oxi* (= *vai*); **uy*, (= *wi*), **vi*; c'est cette dernière forme **vi* que suppose la forme annamite *via*, l'*a* final non accentué étant une voyelle paragogique qui se développe souvent à la fin de mots annamites (voir ma *Monographie de a final*, dans B. E. F. E.-O., 1904, pp. 1065-1081). A son tour, cette forme sino-annamite *vè*, **vi*, pourrait donner en annamite des formes **vay*, **vdy*, **vdy*. Nous nous rapprochons ainsi des formes sino-annamites *huân*, *hôn*, *vân*, *phân*, et des formes annamites *mây*, *hôi*, etc. que nous avons vues précédemment. La loi de concordance des finales *y* : *n* : *l*, cette dernière se gutturalisant et se palatalisant tant en sino-annamite qu'en annamite, nous permet de rapprocher la forme **vdy* de la forme *phách* et *vóc*. Remarque que le mot annamite *via*, a une forme double *van*, dans *via van*, même sens, qui confirme ces rapprochements. Mais la parenté de *vè*, *via* avec *phách*, *vóc* n'est pas certaine.

(1) Cependant un correspondant de l'« Avenir du Tonkin » du 20 mars 1909 écrivait du Thanh-hoa, si je ne me trompe, qu'un Annamite qui avait eu son pantalon mordu et déchiré par un chien enragé, avait pris un remède pour se guérir des suites de cette morsure, en disant : « Heureusement que ce n'est pas mon ombre qui a été mordue ! l'en serais mort. » — Les sauvages Ca-lo de la province de Quảng-tri envoient leurs ennemis en plantant leur coutelas en terre sur l'ombre de la personne dont ils veulent se venger. Cette personne ne tarde pas à mourir de consommation. Ces faits font supposer une certaine relation de l'ombre avec les principes vitaux. Je les signale en passant, pour faire remarquer combien il serait désirable de se livrer à une enquête de détail sur les croyances des Annamites avant de pouvoir asseoir une théorie définitive.

Le jour de la naissance de quelqu'un est désigné par l'expression *ngày vía*, « le jour des *vía* », ce qui doit signifier, je pense, le jour où l'on reçoit les *vía*, les esprits vitaux. Fêter le jour de la naissance se dit *ăn vía*, « manger à l'occasion des *vía* ».

Comme on le verra ci-dessous, au moment de la mort les *vía* sont considérés comme sortant du corps, ainsi que les *hồn*, et on les appelle par trois fois. Ceci est à rapprocher du fait que la cessation du *hồn*, *tất hồn*, est considérée comme le signe de la mort (*supra*, p. 72). Et peut-être la théorie du P. de Rhodes, qui traduit le mot *vía* par « spiritus vitales, vel animales, vel respiratio », est-elle exacte (1). Les *vía* que l'on reçoit à la naissance, que l'on perd à la mort, seraient la respiration, le souffle vital. Mais une question se pose : Pourquoi croit-on qu'il existe plusieurs *vía* ? Le souffle vital peut entrer pour quelque chose dans la notion des *vía*, mais ce n'est pas tout.

On peut perdre les *vía* soit par suite d'une émotion intense, par exemple la peur, soit par suite d'un évanouissement : *sợ quá, mất hồn mất vía*, « être pris d'une grande peur, et perdre ses *hồn* et ses *vía* » ; *thật kinh hồn vía*, « laisser échapper, par suite de la frayeur, ses *hồn* et ses *vía* ». Une émotion de nature différente, comme la joie, la surprise, l'admiration, peut faire perdre aussi les *hồn* et les *vía*. Le délire, on l'a vu, fait perdre les *hồn* et les *phách* ; il doit en être ainsi pour les *vía*. La mort est la perte définitive des *hồn* et des *vía* qui quittent le corps. Je ne crois pas que le sommeil soit considéré comme une perte des *hồn* et des *vía* ; je n'ai pas de fait qui le prouve ; l'expression *ngủ hồn*, « dormir quant à ses *hồn* », signifie que l'on dort profondément et que, pendant le sommeil, l'usage des *hồn* est suspendu. Les esprits, les démons, soit ceux qui proviennent d'âmes humaines abandonnées, soit ceux qui sont indépendants des hommes, saisissent, croit-on, les *hồn* des vivants pour en faire leurs domestiques. Alors les personnes ainsi dépouillées de leurs *hồn* meurent. C'est dans ce sens que l'on maudit quelqu'un en lui disant : *ma bắt*, « que l'esprit te saisisse ! », c'est-à-dire, saisisse tes *hồn* ; c'est ce que redoutent les mères pour leurs enfants. Un esprit indéterminé est surtout redoutable aux enfants, c'est la *bà cô*, « madame la trisaïeule », qui vient saisir les *hồn* de ses petits-enfants pour s'en faire une escorte. Le P. de Rhodes (2) mentionne une ancienne pratique magique qui consistait à envoyer à quelqu'un un écrit par lequel on vouait ses *hồn* aux esprits, *chép lây ba hồn bậy vía*.

Les *vía* ont diverses qualités suivant les personnes qui les possèdent, ou, pour mieux dire, les hommes ont diverses qualités suivant leurs *vía*. Il y a les personnes qui sont *lành vía*, *lốt vía*, « bonnes, favorables quant à leurs *vía* » ;

(1) Dictionnaire du P. de Rhodes, s. v. *vía*. Ailleurs, au mot *hồn*, il traduit par « halitus ».

(2) Dictionnaire, s. v. *hồn*.

d'autres sont *xâu vía*, *dộc vía*, « mauvaises, nuisibles quant à leurs *vía* », c'est-à-dire que les unes portent bonheur, ont une influence propice, tandis que les autres ont une influence néfaste. On dit aussi que certaines personnes sont *rât vía*, ce qui signifie, je crois, « qui ont beaucoup de *vía* », *rât* indiquant le superlatif; cette expression a un sens favorable. Avec les deux mêmes sens, on dit que telle personne est *nhẹ vía*, « légère quant aux *vía* », c'est-à-dire portant bonheur, et que telle autre est *nặng vía*, « lourde quant à ses *vía* », c'est-à-dire portant malheur. Les expressions *vía nhẹ*, *vía nặng*, « *vía* légers, *vía* lourds », ont le même sens. Pour comprendre l'emploi des mots *nặng*, *nhẹ*, il faut rapprocher les expressions telles que *nặng tay*, « lourd quant à la main », c'est-à-dire brutal; *nặng lời*, « lourd par les paroles », c'est-à-dire, qui offense, qui blesse; *nặng lòng*, « lourd quant au cœur », pénible à supporter. Il s'agit de *vía* lourds ou légers à supporter, par conséquent causant de la peine ou de la joie, du malheur ou du bonheur. Cela nous ramène aux expressions que nous avons vues plus haut, *nặng khí*, *nặng hoi*, *nhẹ khí*, *nhẹ hoi*, personnes, ou lieux « lourds ou légers quant aux émanations, quant à l'haleine, quant au souffle vital, quant au principe vital ». Pour les *vía*, principes vitaux d'une espèce particulière, nous avons aussi une influence de nature surnaturelle, qui agit sur la destinée des autres hommes, tout comme pour le *hoi* et le *khí*, souffle vital, autre principe vital d'une nature spéciale.

Les Annamites, dans l'usage ordinaire de la vie, font grande attention à cette qualité des *vía* des personnes avec lesquelles ils ont des rapports. Au jour de l'an, ils ne laisseront pas pénétrer dans leur maison quelqu'un qui passera pour avoir des *vía* funestes, alors qu'on recevra avec joie une personne dont les *vía* sont réputés favorables. De même, s'il y a dans la maison un malade, un nouveau-né, une femme en couches, si l'on nourrit des vers à soie, etc., une personne aux *vía* lourds sera écartée soigneusement; la marchande l'éloignera aussi de son étalage. La croyance à l'influence du *hoi* et du *khí* produit, on l'a vu, les mêmes effets.

Quelles sont les personnes à *vía* lourds, et celles à *vía* légers? Il n'y a pas de règle précise pour le déterminer. En général les riches, les personnes heureuses, les gens bien vêtus, les gens bien portants, d'une manière générale les hommes, sont réputés, à première vue, comme ayant des *vía* favorables. Par contre, les pauvres, les mendiants, les gens mal vêtus, les malades, en général les femmes, sont considérés comme ayant des *vía* funestes. C'est aussi affaire d'expérience personnelle: on aura remarqué que l'on a été affecté de tel ou tel malheur après avoir reçu la visite de telle personne ou l'avoir simplement croisée en chemin; cela suffit pour la classer dans la catégorie des gens « lourds par leurs *vía* ». Peu à peu ce bruit se répandra et, la crédulité générale aidant, cette personne aura cette réputation dans tout son village, dans toute sa région. Au contraire, une marchande aura fait une fois ou deux d'excellentes affaires dans la journée où telle personne lui aura fait ses premiers achats, cette personne sera considérée comme ayant des *vía* favorables.

Dans le doute on s'abstient par prudence, surtout dans les cas énumérés plus haut : jour de l'an, malade ou femme en couches dans la maison, etc.

Les *via* ne perdent pas leur influence, bonne ou mauvaise, à la mort de la personne qui les possédait. Les *via* des ancêtres font sentir leur influence sur leurs descendants. C'est ainsi qu'une femme dont tous les enfants meurent en bas-âge dira : *via kiệp ông cha rứa rôi, biêt rằng đưọc ?* « Les *via* de la destinée de mon père sont ainsi, que puis-je y faire ? » On a vu que pour l'influence du *hôi* et du *khí*, il en était de même, avec une nuance différente.

Quelques expressions relatives aux *hôn* et aux *via* sont énigmatiques, peut-être seulement enfantines. On dit :

Hôn lơ, via lững ;
Hôn đứng, via ngồi.
Hôn khôn, via dại ;
Hôn dài, via ngắn.

La traduction littérale est : « *Hôn* insouciant, *via* négligents ; — *hôn* debout, *via* assis ; — *hôn* sensés, *via* stupides ; — *hôn* longs, *via* courts. »

Cela n'a pas l'air de signifier grand'chose. Etudions cependant ce spécimen de la poésie populaire, car il s'agit de vers. Remarquons d'abord que l'on emploie ces expressions — un seul des quatre vers, ou deux réunis par la rime — surtout quand on s'injurie, quand on se fait des reproches. Par exemple deux femmes sont en train de marchander sur le marché : l'une demande de sa marchandise un prix que l'autre juge exorbitant ; l'acheteuse dira à la marchande : « Ma sœur aînée, où sont donc vos *hôn* insouciant et vos *via* négligents ? ou : vos *hôn* sensés et vos *via* stupides ? tâchez de vous en souvenir ! Allez à leur recherche ! etc. » C'est comme si elle voulait dire : « Vous me demandez ce prix ! mais vous avez perdu le sens ! Vous avez perdu la tête ! »

Pour le sens, remarquons que *lơ* et *lững* sont un mot double dont les deux parties ont la même signification ; on n'introduit donc par là aucune distinction entre les *hôn* et les *via* : les uns comme les autres sont « négligents, insouciant ». D'autre part le mot *lững* amène au vers suivant la rime *đứng*, « être debout », qui amène également par parallélisme le mot qui lui fait contraste, *ngồi* « assis ». Je crois donc qu'il ne faut voir ici aucun sens profond. Nous avons tout simplement des chevilles poétiques, comme il s'en trouve tant dans la poésie populaire, surtout dans la poésie enfantine annamite (1). Les mots *khôn* et

(1) Comparez cette berceuse usitée au Tonkin :

Con gà lúc tác ; lá chanh !
Con lợn ừn ừn ; mua hành cho lòi !
Con chó khóc đưng khóc ngồi ;
Mẹ ơi ! đi chợ mua lòi đưng riêng !

dại, « sensé, prudent, habile, raisonnable », et « sot, stupide, insensé, privé de raison », sont deux mots ordinairement associés ensemble, formant un mot double par parallélisme de contraste. C'est ainsi que l'on dit : *khôn dại, xin nhờ ông*, « sensé ou stupide, (c'est-à-dire, quelle que soit la manière dont j'agisse), je demande votre aide. » Ce sont les termes de cette poésie qui ont le plus de sens, c'est-à-dire ceux dont le sens s'adapte le mieux à la notion des *hôn*, « principes de raison » dans l'homme, et aux *via*, « principes animaux ». Mais immédiatement la rime reprend ses droits, et le mot *dại*, « insensé », nous amène, au vers suivant, le mot *dài* « long », lequel à son tour, par parallélisme de contraste, amène le mot *ngắn*, « court » : *hôn* longs, *via* courts ? S'agit-il d'une dimension comme volume ? S'agit-il d'une durée plus ou moins longue ? Car les mots *dài* et *ngắn* peuvent aussi bien s'appliquer à l'espace qu'au temps. Je ne saurais le dire. Probablement nous avons ici une simple cheville poétique où le sens est laissé de côté aux dépens de l'harmonie. En somme, ces expressions sont dictées par cet amour de la cadence, de l'harmonie, qui caractérise la langue annamite, et qui poursuit les Annamites même lorsqu'ils s'injurient. Deux expressions seulement paraissent avoir un sens réel : *khôn dại*, « sensé, stupide », qui s'applique bien à la notion des *hôn* et des *via*, — et *lơ lửng*, « négligent, insouciant », cette dernière convenant à la circonstance où elle est employée, puisqu'il s'agit d'une personne qui en injurie une autre et lui demande « où sont allés ses principes vitaux insouciantes. » Ces

-
- « La poule glousse ; feuilles de citronnier !
 - « Le cochon grogne ; achetez-moi des oignons !
 - « Le chien gémit debout, il pleure assis ;
 - « Mère ! allez au marché m'acheter une sapèque de cardamome galanga ! »

Les mots rimes, *chanh, hành, ngô, tôi*, amènent un sens décousu et baroque. De même dans la berceuse suivante usitée au Quảng-binh.

XII *từ và !*

Qua năm mới, — tôi năm cũ ;
Đào lỗ mà chôn, — Con chôn nháy ra ;
Con ma nháy lại, — Mẹ Đại đập di ;
Mẹ Nhị mần thít ; — Mẹ Chít nấu ăn !

« Soufflons dans la trompe ! L'année nouvelle est arrivée, l'année ancienne est passée (intersion amenée par la rime ; mot à mot : « nous passons à l'année nouvelle, nous arrivons à l'année ancienne ») ; creusons un trou pour enterrer [la belette] ; la belette saute dehors ; le démon saute à son tour ; la mère Đại frappe dessus ; la mère Nhị dépèce [la belette] ; la mère Chít la cuit et la mange ! »

Toutes les phrases de cette berceuse sont des chevilles amenées par la rime ; au troisième vers la rime amène même un sens absolument impossible, il faut entendre le contraire de ce que l'on dit.

expressions viennent à l'appui des notions que nous avons déjà vues ; elles ne nous apprennent rien de nouveau. On devait quand même les mentionner dans une étude sur les locutions populaires, car elles sont d'un usage journalier.

Revenons à la question du nombre des principes vitaux.

Il y a trois *hôn*, ai-je dit ; il y a aussi sept *phách*, mais non sept *vóc* ; il y a sept *via*, mais non sept *vè*. J'ai attiré l'attention plus haut sur cette intervention entre les expressions sino-annamites et annamites au sujet de la notion de la pluralité des principes vitaux inférieurs. Y a-t-il toujours, chez toutes les personnes, sept *phách*, ou bien ce nombre est-il, chez une certaine catégorie, porté à neuf ? Je l'ignore, n'ayant aucun document pour élucider la question. Mais ce qui est certain, c'est que les *via* sont au nombre de sept chez les hommes, au nombre de neuf chez les femmes. C'est une notion qui se retrouve dans toute la psychologie religieuse et magique annamite. Les exemples de l'application de cette doctrine sont nombreux ; il serait à désirer qu'on les collectionnât tous ; je donnerai ici ceux que j'ai pu réunir, d'abord ceux qui ont rapport à la naissance et à l'enfance, ensuite ceux qui regardent la vie ordinaire, enfin ceux qui concernent les rites funèbres.

Dans le Quảng-binh, dès qu'un enfant est né, on prend un tamis, *tràng*, en bambou tressé, sur lequel on dépose sept sapèques si c'est un garçon, neuf si c'est une fille, et quelques habits ou couvertures, et on y place l'enfant, le laissant ainsi quelque temps (1).

Au Tonkin, le septième jour après la naissance de l'enfant, on offre un sacrifice à la patronne ou aux douze patronnes des accouchements, *bà mỵ*. Parmi les présents figurent sept chiques de bétel si c'est un garçon, neuf si c'est une fille (2).

Si le jeune enfant fait une chute, on croit que c'est parce que les patronnes des accouchements l'ont abandonné. On leur offre donc un sacrifice de sept œufs et sept boulettes de riz, si c'est un garçon, neuf si c'est une fille, et on dépose ces présents par terre à l'endroit où a eu lieu la chute (3).

Pour que les membres de la famille et les personnes qui se trouvent dans la maison au moment de l'accouchement puissent se débarrasser du *phong long*, ou *cung long*, sorte de souillure, d'influence néfaste qu'ils contractent par suite de l'accouchement, il faut qu'ils consacrent de suite à un achat quelconque, ou qu'ils jettent simplement dans le chemin, sept sapèques si l'enfant est un garçon, neuf si c'est une fille (4).

(1) L. CADIÈRE. *Coutumes populaires de la vallée du Ngươn Sơn*, dans B. E. F. E.-O., 1902, p. 352.

(2) DUMOUTIER. *Essai sur les Tonkinois*, dans Revue Indochinoise, 15 avril 1907, p. 454

(3) DUMOUTIER, *id. ibid.* p. 455

(4) DUMOUTIER, *id. ibid.* p. 456. Sur le *phong long*, voir CADIÈRE, *id. ibid.* p. 352-353.

Trois ou quatre jours après sa délivrance, la femme qui vient d'accoucher prend sept feuilles de jaquier, si l'enfant est un garçon, neuf si c'est une fille, les fait cuire doucement dans un vase plein d'eau, et s'en lave les seins en les massant, puis les peignant avec un gros peigne, de haut en bas ; cette pratique provoque la sécrétion du lait (1).

Sept jours après la naissance, si c'est un garçon, neuf si c'est une fille, a lieu la première cérémonie des relevailles, *đây cữ*, « accomplissement du temps de l'interdit ». Parmi les mets que l'on offre aux patronnes des accouchements, figurent sept ou neuf morceaux, suivant le sexe, de mamelles de truie (2).

Les hommes calment les éructations qui surviennent après le repas, en buvant sept gorgées d'eau, les femmes doivent en boire neuf (3).

Quand on construit une jonque, pendant la cérémonie de « la jointure des mortaises », *lễ nhập kim*, on place sur les pièces de la quille, aux mortaises, outre divers objets d'un caractère magique, sept sapèques portant sept effigies différentes, [peut-être neuf si la propriétaire de la jonque est une femme] (4).

Lorsqu'une personne a rendu le dernier soupir, une personne d'une autre famille fait l'appel des âmes. Elle monte sur le toit de la maison, au-dessus de la travée où repose le mort, et, la face tournée vers le Nord, tenant l'habit que le mort portait habituellement, le collet de la main gauche, le dos de l'habit de la main droite, ou le collet de la main droite, le pan de l'habit de la main gauche, appelle les principes vitaux du mort à trois reprises différentes (5). Au Quáng-binh, la phrase d'appel est ainsi conçue : *Hu ba hồn bảy vía* [si c'est un homme], *chín vía* [si c'est une femme], (ici le nom de la personne décédée), *ó mò về nhập xác*. « J'appelle les trois *hồn* et les sept (ou neuf) *vía* d'un tel ou d'une telle ; en quelque endroit qu'ils se trouvent, qu'ils reviennent et réintègrent le corps ! » Pour les noyés, dont on a repêché le cadavre, les parents vont le long des rives du fleuve, faisant les mêmes appels, aux environs du lieu où s'est produit l'accident.

Le petit cercueil dans lequel on place une poupée et qu'on enterre avec le mort est lié par une corde qui fait sept tours s'il s'agit d'un homme, neuf tours s'il s'agit d'une femme (6).

Lorsque le cercueil a été descendu au fond de la fosse, le bonze fait lentement le tour de la fosse, présentant toujours au cercueil le côté droit, et renouvelle l'opération sept fois pour un homme, neuf fois pour une femme (7).

(1) DUMOUTIER, *id. ibid.* p. 457. Voir aussi CADIÈRE, *id. ibid.* p. 353-354.

(2) DUMOUTIER, *id. ibid.* p. 460.

(3) DUMOUTIER, cité dans B. E. F. E.-O., 1903, p. 675.

(4) CADIÈRE, *Coutumes populaires de la vallée du Nguôn Sơn*, B. E. F. E.-O., 1902, p. 373.

(5) DUMOUTIER, *Le Rituel funéraire des Annamites*, p. 14 ; — LESSERTEUR, *Rituel domestique des funérailles en Annam*, p. 9.

(6) DUMOUTIER, *id.* p. 45.

(7) DUMOUTIER, *id.* p. 78.

D'après le témoignage de Baron, « les Tonkinois observent entre les sexes la distinction suivante : lorsqu'un homme meurt, il est enseveli dans sept de ses meilleurs vêtements ; si c'est une femme, dans neuf (1). »

Les populations de race Tay de la province du Kouang-si (Chine) gardent le cercueil avant l'ensevelissement, sept jours ou un multiple de sept, si c'est un homme, neuf jours ou un multiple de neuf, si c'est une femme (2).

Pour les cas suivants, je ne sais si la théorie des sept ou des neuf principes vitaux est réellement en cause.

L'« âme de soie », *hôn bach*, *link bach*, qui joue un rôle important dans les rites funèbres, est une pièce de soie ou de cotonnade, qui doit avoir sept coudées de long. Lorsque le mourant est sur le point de rendre le dernier soupir, on la place sur le creux de la poitrine du malade, pour qu'elle recueille ses principes vitaux. Après la mort, on la noue en lui donnant vaguement une forme humaine, et elle sera traitée, pendant les funérailles, et cent jours après, comme si elle renfermait l'âme du défunt (3).

Dans le cercueil, on place, tout à fait au fond, immédiatement sous le cadavre, « la planche aux sept étoiles », percée de sept trous dessinant la forme de la Grande Ourse. Si on ne met pas cette planche, on doit au moins dessiner sur le fond du cercueil la forme de la Grande Ourse (4).

Pendant que le cercueil est porté à la fosse, on place sur le couvercle sept flambeaux allumés, disposés de manière à former la figure de la Grande Ourse (5).

On le voit par les exemples cités, la théorie des sept *via* pour les hommes, des neuf *via* pour les femmes, est profondément ancrée dans l'âme annamite. Elle joue même un plus grand rôle que la théorie des trois *hân*, dont on n'aperçoit de traces que dans les expressions populaires, mais qui n'a, à ma connaissance, aucune répercussion dans les pratiques religieuses ou magiques.

Il ne sera pas inutile d'ajouter que ces deux noms de nombre, trois et sept, entrent dans un certain nombre d'expressions populaires, pour désigner un nombre illimité. On a, par exemple : *lâm xâp ba xâp báy*, « travailler trois fois plus, sept fois plus » qu'un autre ; *ăn xâp ba xâp báy*, « manger trois fois et sept fois plus » qu'un autre ; *ba chim báy nôi*, « sombrer trois fois et surnager sept fois », être en proie aux difficultés de la vie ; *ba chim, báy nôi, chin nhâp nâu*, « sombrer trois fois, surnager sept fois, apparaître neuf fois » (ici nous avons le nombre neuf associé aux nombres sept et trois) ; *ba lừa báy lợc*, « choisir

(1) S. BARON, *A description of the kingdom of Tonqueea*, dans Churchill, *A collection of voyages and travels*, vol. VI, p. 33.

(2) Cité dans B. E. F. E.-O., 1903, p. 675.

(3) LESSERTEUR, *op. laud.*, p. 10 et *passim*. — DUMOUTIER, *Le Rituel funéraire*, p. 14 et *passim*.

(4) LESSERTEUR, *id.*, p. 11. — DUMOUTIER, *id.*, p. 18.

(5) DUMOUTIER, *id.*, p. 75.

trois fois, filtrer sept fois », choisir avec soin ; *ba lo bảy liệu*, « être inquiet trois fois, prendre ses précautions sept fois » ; *ba vuông bảy tròn*, « parfait sous tous les rapports » (« carré trois fois, rond sept fois » [?], ou « qu'on prenne trois, c'est carré ; qu'on prenne sept, c'est rond » [?]) ; etc. Dans ces expressions faut-il voir un effet de la croyance aux trois principes vitaux supérieurs et aux sept principes vitaux inférieurs ; ou bien plutôt, considérant ces expressions comme inspirées par le besoin de parallélisme et de cadence qui caractérise la langue annamite, devons-nous croire que la théorie des trois *hồn* a été amenée, dans le langage seulement, pour faire pendant à la théorie des sept ou neuf *via*, théorie qui paraît plus profondément ancrée dans la conscience annamite, partant plus ancienne ? Ou bien même la théorie des trois *hồn* et des sept ou des neuf *via* n'est-elle tout entière qu'une simple expression linguistique, sans signification philosophique pour ce qui est du nombre ? Je pose la question sans oser la résoudre. Un fait est à retenir, c'est que la théorie des trois *hồn* joue un rôle moins important que la théorie des sept ou des neuf *via*.

Pour ne négliger aucun des éléments du procès, examinons maintenant deux hypothèses qui pourront nous servir à déterminer la nature des *via* et des *phách*.

Le P. Souvignet (1) rapproche la notion des *phách* et des *via*, de la notion des *khiêu* 竅. Ce mot sino-annamite, peu ou pas usité dans la langue vulgaire, désigne une « ouverture » et, par spécialisation à des idées philosophiques, « les ouvertures du corps ». Les notions qui se rattachent à ce mot sont, d'après les dictionnaires, fort embrouillées. Nous avons *cửu khiêu* 九竅, « les neuf ouvertures » [du corps]. Quelles ouvertures ? Un dictionnaire (2) indique les yeux, les oreilles, la bouche, etc., sans préciser davantage ; les autres dictionnaires ne spécifient pas (3). Nous avons *thất khiêu*, « les sept ouvertures », qui sont, ou bien les sept ouvertures de la tête : les yeux, les oreilles, les narines, la bouche ; ou bien les sept ouvertures qui sont supposées exister dans le cœur, comme canaux de l'intelligence ; de là vient que l'expression *tâm khiêu*, « les ouvertures du cœur », désigne l'intelligence, et que l'expression *vô khiêu*, mot à mot « sans ouverture », désigne un individu « stupide, sans intelligence », tout comme on dit en français, dans le langage familier, « c'est un enfant bouché ». Comme on le voit, cette notion des *khiêu* fait abstraction du sexe de l'individu, en se basant toutefois sur les données fournies par les dictionnaires. Le P. Souvignet ajoute bien que pour la femme, aux sept ouvertures que j'ai indiquées plus haut, il faut ajouter les deux ouvertures inférieures, servant aux fonctions de l'excrétion et de la génération. Je ne sais sur quelles autorités il se base, ni pour quelles raisons ces ouvertures seraient comptées chez la femme, et non chez l'homme. Si nous voulions tenir compte, chez la femme, des mamelles, nous nous heurterions toujours à la

(1) *Variétés Tonkinoises*. Hanoi, 1903, p. 254-255, n.

(2) Dictionnaire du P. Couvreur.

(3) Dictionnaires de Giles, Eitel.

difficulté de savoir laquelle des ouvertures doubles de la tête il faudrait compter seulement pour une unité pour arriver au chiffre sept ou au chiffre neuf.

Le folklore des *Murong* du Tonkin, population étroitement apparentée aux Annamites du point de vue linguistique et sans doute aussi du point de vue ethnique, nous fournit une autre donnée (1). Chez les *Murong*, après la mort d'une personne, on prend son habit, du riz, du sel, trente sapèques, et une tige de canne à sucre et l'on va dans un carrefour faire les appels aux principes vitaux du mort. Remarquons qu'en idiome *murong* les principes vitaux sont désignés par le mot *wây*, qui correspond exactement, au point de vue phonétique, à la forme sino-annamite *vê*, à la forme annamite *via*. Or, voici l'explication que la légende donne de cette pratique. Jadis, le propriétaire d'un champ de cannes à sucre tua une jeune fille qui lui avait dérobé une tige de canne à sucre. Pendant que cet homme, touché de remords, se lamentait, il vit un vieillard majestueux qui lui donna le conseil suivant : « Il te faut rappeler les trois esprits et les neuf sens de A-Ngroi (nom de la jeune fille), et les faire revenir, d'où qu'ils se trouvent, de façon que l'esprit et les sens de la tête réintègrent la tête, que ceux du corps reviennent au corps, ceux des bras aux bras, ceux des pieds aux pieds, ceux de chaque partie du corps à la partie qui leur est assignée. Tu devras faire trois ou quatre appels et, à chaque appel, trois évocations en ces termes : « Esprits et sens de A-Ngroi ! Esprits et sens de A-Ngroi ! Esprits et sens de A-Ngroi ! En quelque endroit que vous soyez, réintégrez le corps de A-Ngroi, pour qu'elle revienne à la vie ! » Comme on le voit, c'est le rite de l'appel des principes vitaux, que les Annamites font sur la toiture de la maison, ou sur les rives du fleuve pour un noyé. Mais il y a ceci de particulier que les *via* sont expliqués comme étant les sens, les esprits des diverses parties du corps, c'est-à-dire les principes vitaux qui les font vivre, agir, se mouvoir.

L'explication donnée par le conteur *murong* et l'explication que mentionne le P. Souvignet, confirmée en partie par les dictionnaires chinois, ont des points de contact très étroits. Je crois donc qu'il faut bien chercher les *via* dans les parties diverses du corps, dans les organes des sens externes, dans les organes de la nutrition et de la génération, dans les membres (2). Etant donné

(1) Cette légende est contenue dans un recueil manuscrit de textes *murong*, de M. Chéon, appartenant à l'Ecole Française d'Extrême Orient.

(2) Voici ce que m'écrit le R. P. Kemlin, dont les études sur les pratiques et les idées religieuses et philosophiques des sauvages de la chaîne annamitique dans le Sud-Annam, parues dans le Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, ont été si remarquables : « *Ai*, à mon avis, se rattache au *via*, cantonais *wai* = *ai* = *vê* = *via*. C'est le rayonnement de la vie ; c'est quelque chose comme la puissance de l'homme ; c'est, si vous voulez, une âme secondaire, émanation de l'âme principale. L'*ai* comme je l'ai défini est surtout jarai... L'*ai* des Sedangs se rapprocherait davantage des *via* des Annamites : c'est, en effet, le *mohol jeng li*, « l'âme des membres » ; il y en a autant que de membres ».

la grande importance que les Annamites et les Chinois donnent aux émanations, aux influences, aux énergies, aux forces du corps humain, aux principes qui le font vivre et se mouvoir, il n'est pas étonnant que les parties du corps, les organes des sens, qui tous paraissent avoir une vie particulière, aient été dotés chacun d'un principe de vie spécial. Mais quels sont les organes des sens, quels sont les membres du corps qu'il faut compter, quels sont ceux qu'il faut laisser de côté, pour arriver au chiffre de sept *via* pour l'homme, et de neuf pour la femme ? Je n'ai jamais obtenu de réponse satisfaisante à cette question. Le P. Rey (1) fait la même remarque : « Nul ne peut dire ce qu'il entend exactement par ces principes ». Une autorité bien plus compétente, M. de Groot, s'avoue également incapable de donner une explication satisfaisante de cette croyance aux sept ou neuf principes vitaux (2). J'ai contribué autant que je l'ai pu à élucider la question, au point de vue annamite, sans croire avoir obtenu des résultats bien appréciables.

Je crois bon cependant d'ajouter quelques remarques.

Les hommes ont sept *via*, les femmes en ont neuf. Il ne faut pas croire pour cela que le plus grand nombre soit une perfection, car, en général, les *via* d'une femme sont considérés comme étant plus funestes que ceux d'un homme. La visite, la rencontre d'une femme que l'on ne connaît pas, est considérée, *a priori*, comme de mauvais augure, celle d'un homme comme portant bonheur.

Il faut remarquer aussi que, si les *via* doivent être rapprochés des organes des sens ou des membres du corps, ils en sont distincts. Ces appels répétés aux *hôn* et aux *via* du défunt, pour les inviter à réintégrer le cadavre, ne se comprendraient pas si les *via*, les *phách*, n'étaient que les organes des sens ou les membres du corps. C'est plus que cela. C'est l'énergie vitale qui se manifeste par ces organes, par ces membres, énergie qui cesse, qui s'en va par la mort, et que l'on tâche de rappeler, de faire revenir dans le cadavre. Nous revenons donc à cette théorie d'une influence, d'une énergie, considérée comme se manifestant par certaines parties du corps, c'est-à-dire, selon le sens général de la famille à laquelle appartient le mot *via*, comme une émanation se dégageant de certaines parties du corps, au même titre qu'une vapeur, un souffle se dégageant d'un corps.

Enfin il est bon de rappeler que nous avons, pour le mot *via*, un sens naturel, « principes de vie », et un sens surnaturel, c'est-à-dire que ces principes de vie exercent, croit-on, une influence mystérieuse sur la destinée des autres hommes, même après la mort de leur possesseur. Ici, comme pour le mot *hôi*, ce sens surnaturel est basé sur le sens naturel : l'influence mystérieuse et surnaturelle est le prolongement, l'extension de l'influence, de l'énergie, des principes vitaux naturels de l'homme.

(1) Dictionnaire Hakka-français, au mot *p'ak* (= *phách*).

(2) *The religious System of China*, vol. IV. p. 70 et suiv., cité dans B. E. F. E.-O., 1903, p. 675.

AUTRES PRINCIPES VITAUX.

Il y a quelques autres mots qui désignent les principes vitaux de l'homme. Comme on le verra, ils ne sont pas usités, du moins avec tous les sens que leur donnent les dictionnaires chinois, dans l'usage ordinaire, mais je dois quand même les mentionner, pour faire voir quelle multiplicité de principes vitaux admet la philosophie chinoise.

Le mot sino-annamite *ma*, auquel les dictionnaires chinois donnent seulement le sens de « esprit méchant, démon », signifie aussi en annamite vulgaire, le cadavre de l'homme et l'âme de certains morts privés de sépulture, âme errante et malfaisante. Jamais ce mot ne s'applique au principe vital des vivants.

Le mot sino-annamite *qui* désigne, dans l'usage courant, certaines âmes de défunts abandonnées et méchantes. D'après les dictionnaires chinois, il désigne l'âme sensitive qui reste, après la mort, attachée au cadavre, ou bien l'essence vitale retournant à sa vraie demeure. Ces notions n'ont pas cours, que je sache, parmi le peuple; en tout cas, *qui* ne s'applique jamais aux principes vitaux d'une personne vivante.

Le mot, également sino-annamite, *thân*, désigne les âmes des ancêtres, dans un sens noble, par opposition aux âmes perverses, *ma* et *qui*. Il ne désigne jamais non plus les principes vitaux d'un corps en vie. Les dictionnaires nous donnent encore un grand nombre de sens: « énergie vitale, esprits vitaux; — pouvoir, force, énergie; — facultés intellectuelles, substance intelligente; — caché, mystérieux, subtil ». Nous voyons là la succession de sens que nous ont offert les mots *hôi* et *khí*. Nous remarquons cette même succession de sens dans le mot sino-annamite *linh* qui, d'après les dictionnaires, signifie: « principe actif, puissance d'agir, force, influence; — faculté de comprendre, intelligence, âme spirituelle; — merveilleux, prodigieux, prodige, etc. ».

Tous ces mots, à l'exception peut-être de *ma*, se rangent régulièrement dans la famille de mots dont nous avons parlé au début au point de vue phonétique et surtout au point de vue sémantique.

Il est bon de faire ici une remarque. Nous avons étudié jusqu'ici les mots *hôi*, *khí*, *hôn*, *phách*, *vóc*, *via*, *vê*, *ma*, *qui*, *thân*, *linh*, qui expriment tous, d'une façon ou d'une autre, les principes vitaux de l'homme. Sur ces onze mots, huit sont purement sino-annamites, bien qu'employés dans la langue vulgaire; trois autres seulement, *hôi*, *vóc*, *via*, font partie à proprement parler de la langue vulgaire, mais ne sont, on l'a vu, que des doublets des formes sino-annamites *khí*, *phách*, *vê*.

Faut-il conclure de là que les idées relatives aux principes vitaux sont, comme les termes qui les expriment, des idées empruntées, des idées récentes?

Avant toute conclusion, il faudrait d'abord savoir dans quels rapports la langue annamite est avec la langue sino-annamite ou chinoise. Il se pourrait

qu'il n'y eût pas seulement un rapport d'emprunt plus ou moins grand du vocabulaire, mais que les deux langues fussent apparentées par le fond même, à un degré qui reste encore à déterminer. Mais même en admettant la théorie de l'emprunt, on ne saurait conclure, de ce que les mots relatifs aux principes vitaux sont chinois, que les Annamites n'avaient primitivement aucune croyance sur ce sujet. Tout au plus pourrions-nous dire qu'aujourd'hui ils voient ces notions au travers des mots chinois, et que, par conséquent, les idées chinoises ont dû influencer plus ou moins sur les idées annamites primitives. Mais si l'on considère combien ces notions sont profondément ancrées dans l'âme annamite, si l'on remarque qu'il n'y a pas la moindre trace d'un autre système de croyances, soit dans la langue, soit dans les rites ou dans les traditions, on ne peut s'empêcher de croire que les idées relatives aux principes vitaux sont primitives chez les Annamites.

SURVIVANCE, SPIRITUALITÉ, PLURALITÉ DES PRINCIPES VITAUX

La notion des principes vitaux étant presque toujours unie à une notion d'influence, la question de la permanence des principes vitaux est double : permanence des principes eux-mêmes, permanence de l'influence.

Le *hōi*, « souffle vital », disparaît complètement à la mort, il s'éteint. Il cesse en tant que « souffle », et rien ne semble subsister de ce qui fut l'haleine de l'homme vivant. Mais si on considère le *hōi* comme étant une émanation, ayant une certaine influence surnaturelle, il reste attaché au cadavre. La présence d'un tombeau, même ancien, près d'une maison, est considérée souvent comme funeste à cause du *hōi* qui s'en dégage, et ce *hōi*, « influence surnaturelle », n'est pas comme on l'a vu, absolument indépendant du *hōi* considéré comme souffle vital, comme haleine.

Les mêmes remarques sont à faire pour le *khí*. L'influence surnaturelle subsiste après la mort.

Pour les *phách*, je n'oserais rien affirmer, car les documents me manquent. Mais pour les *via* la question est plus facile à résoudre. Il y a, comme pour le *hōi* et pour le *khí*, une influence surnaturelle qui ne cesse pas avec la mort, les *via* des ancêtres se faisant sentir sur les descendants. Mais, alors que pour le *hōi* et le *khí*, nous n'avons pas la notion de la survivance d'un principe personnel, pour les *via* il semble qu'on voie se dessiner cette croyance. Après la mort d'un individu, on appelle ses *via* pour les faire revenir dans le cadavre et le ranimer. C'est donc que ces *via* sont quelque part, ailleurs que dans le corps qu'ils animaient, mais qu'ils existent encore réellement. Le rite du rappel des *via* suppose leur permanence après la mort, non en tant qu'influence, mais en tant que principes subsistants, on pourrait dire en tant que principes personnels. Où sont les *via* ? Sous quelle forme subsistent-ils ? Pour quelle période de temps existent-ils encore ? Ce sont des questions auxquelles je ne saurais répondre, faute de documents.

Pour les *hồn*, principes de vie supérieure, il y a sans conteste une influence qui persiste, car les *ma*, les *quí*, les *thần*, ne sont, pour une certaine catégorie, que des *hồn*, des principes vitaux subsistant après la mort et doués d'une influence mauvaise ou bonne. Mais, alors que l'influence du *hỏi*, du *khí*, était pour ainsi dire une influence en l'air, ne reposant sur aucune base, et que celle des *viã* revêtait aussi, quoique moins complètement, ce caractère vague et flottant, l'influence des *hồn* au contraire, est solidement fixée à un principe personnel qui subsiste après la mort, principe qui possède en propre cette influence et en use à son gré, pour le bien ou pour le mal, principe intelligent, qui connaît les actes des hommes, qui récompense ceux qui lui témoignent du respect, qui punit ceux qui manquent aux égards qui lui sont dus. Toutes les croyances des Annamites, tous leurs rites funéraires, toutes leurs pratiques du culte des ancêtres, toutes leurs pratiques magiques, leur langage de tous les instants prouvent la survivance des *hồn* en tant que principes personnels. Les *hồn* subsistent après la mort, identiques à ce qu'ils étaient avant, mais plus puissants, bien que n'ayant plus le corps à leur service. Ils peuvent causer le bonheur des hommes, leur procurer la richesse et les honneurs, comme ils peuvent aussi faire fondre sur eux toutes les calamités, les rendre malades, les faire mourir en leur enlevant leurs *hồn*.

Des trois *hồn*, quel est celui qui subsiste ? ou bien subsistent-ils tous trois ? Je crois qu'aucun Annamite du peuple ne s'est jamais préoccupé de cette question. En tout cas, je ne puis la résoudre. Mais il est certain que quelque chose de ce qui fut les *hồn* passe dans « l'âme de soie » au moment de la mort, et va résider ensuite dans la tablette funéraire. Il est certain aussi que quelque chose de ce qui fut soit les *hồn*, soit les *viã*, reste attaché au corps, ou peut-être y retourne après l'avoir abandonné à la mort. Les sacrifices faits sur les tombeaux, les soins qu'on leur donne, les exhumations, la croyance à l'influence du tombeau sur le bonheur ou le malheur du défunt, et, partant, sur la destinée des descendants, tous ces faits prouvent que quelque chose de ce qui fut les principes vitaux reste attaché au cadavre, même lorsqu'il ne reste plus rien de lui qu'un peu de poussière, ou seulement le lieu où il fut déposé (1). C'est ce

(1) Au Quảng-binh, quand on porte un mort en terre, on fait faire au cercueil, pendant le trajet, plusieurs tours sur lui-même, même si c'est un parent, un membre de la famille, afin, dit-on, de dérouter l'esprit du mort, et pour que, ne trouvant pas son chemin, après ces tours, il ne puisse pas retourner à la maison et inquiéter les vivants. — Pour la même raison, on ne fera pas sortir le cadavre par la porte du jardin, mais on fera une ouverture dans la haie de bambous, ouverture que l'on fermera de suite après avec beaucoup de soin, pour que le mort ne retrouve plus la porte où il est passé pour la dernière fois. — Dans le Quảng-trí, pendant une épidémie de choléra, un Annamite avait fui le centre administratif où les autorités françaises avaient prescrit quelques mesures sanitaires. Comme on lui demandait pourquoi il avait fui, il répondit que c'était parce qu'on enterrait les morts trop profondément : son âme ne pourrait plus

quelque chose, c'est peut-être tous les principes vitaux subsistants, qui errent de ci de là, cherchant à nuire aux hommes, lorsque le cadavre est privé de sépulture, ou que le mort est privé des sacrifices rituels.

Cette persistance est indéfinie. On ne peut dire que les Annamites fixent un terme à l'existence des principes vitaux après la mort. L'influence des ancêtres est perpétuelle sur leurs descendants, de même que le culte que l'on rend aux ancêtres est perpétuel.

Mais on n'a aucune idée d'un châtement ou d'une récompense, d'une sanction quelconque qui suive la mort, et qui soit proportionnée aux actes bons ou mauvais que l'on a faits pendant la vie. Le bonheur ou le malheur d'un homme, après sa mort, ne semble dépendre en rien, dans la croyance populaire, du caractère moral de sa vie. Tout homme, même le plus criminel, est considéré régulièrement, obligatoirement, par ses descendants, comme un ancêtre, c'est-à-dire comme une personne sacrée, divinisée en quelque sorte, ayant droit au culte. On élève des mausolées rudimentaires, même de petits autels, aux mânes des mendians, des criminels décapités. Si un homme est malheureux après sa mort, ce n'est pas à cause des crimes qu'il a commis pendant sa vie, c'est à cause des fautes de ses descendants, c'est-à-dire de leur négligence à lui faire les offrandes rituelles, ou bien parce qu'il n'aura pas eu de tombeau, parce que son tombeau ne sera pas dans un endroit favorable. Ce sort peut être réservé à l'homme le plus vertueux.

Le bonheur consiste, pour une âme, dans la tranquille possession d'un tombeau, où le corps et les principes vitaux qui lui restent unis ne soient troublés par aucune influence funeste ; il consiste aussi dans les sacrifices, dans l'offrande de mets faite aux jours voulus ; et le malheur d'une âme consiste à être privée de tout cela.

J'ai tiré toutes ces notions des conversations que l'on entend tous les jours en Annam, des faits que l'on observe à chaque instant. Les croyances magiques se sont développées abondamment sur ce thème, elles ont même probablement vicié les croyances primitives. Mais je ne crois pas m'être écarté sensiblement des grandes lignes des croyances primitives des Annamites au sujet de la

sortir de terre et retourner à la maison aux jours des sacrifices rituels. — Dans le Quang-trj, un domestique chrétien étant mort dans une maison annamite, le curé qui faisait les obsèques entendit, après le départ du corps, que l'on brisait un vase en le jetant par terre : c'était pour effrayer l'esprit du mort et l'empêcher de revenir dans cette maison pour nuire aux habitants. — Les explications données à ces faits sont absolument authentiques, comme toutes celles que je cite dans le cours de cette étude. Si même elles ne fournissaient pas la raison véritable des actes en question, elles témoignent cependant de la croyance des gens qui les accomplissent ; c'est ce qui importe ici. J'en dirai autant des proverbes ou dictons : je leur donne le sens qui m'a été fourni par les gens vivant autour de moi, sans m'inquiéter des significations différentes qu'ils peuvent recevoir dans d'autres régions.

survivance des principes vitaux après la mort. Ce n'est qu'après avoir réuni une grande quantité de faits particuliers et précis que l'on pourra avoir des idées plus nettes sur les détails de cette croyance.

Comment cette croyance à la persistance des principes vitaux a-t-elle pu se former dans la conscience des Annamites ? On peut se l'expliquer ainsi. Le primitif ne trouve dans son expérience de la nature aucun exemple d'anéantissement total et subit ; il constate des cas de déplacement, de transformation, même de disparition graduelle, mais non de disparition instantanée et définitive. Si cette règle s'applique à des objets quelconques, à plus forte raison doit-elle s'appliquer à un élément aussi important et aussi précieux que le principe vital. Quand donc le corps devient brusquement insensible, ce n'est pas que le principe vital qui l'animait se soit anéanti à l'instant de la mort, c'est qu'il s'est détaché du corps. C'est pour cela que les Annamites, à la mort d'un individu, rappellent ses esprits vitaux ; peut-être reviendront-ils ! Mais même s'ils ne reviennent pas, ils sont réellement ou avec le cadavre, bien que ne se manifestant plus en lui, ou dans l'âme de soie, puis dans la tablette funéraire, ou bien ils errent à l'aventure, malheureux, souffrant, faisant le mal.

On pourrait invoquer, comme facteur de la croyance à la survivance de l'âme, au point de vue annamite, les faits d'évanouissement, les faits d'émotion violente, qui, on l'a vu, privent les hommes de leurs *hôn* et de leurs *via*, et cela momentanément ; mais je crois plutôt qu'il faut entendre ces expressions comme de simples métaphores formées postérieurement. Quant au rêve et au sommeil, ils n'ont rien à faire dans la question. Le sommeil et le rêve ne jouent aucun rôle dans la psychologie populaire annamite ; l'expression *ngủ hôn*, « dormir quant à ses *hôn* », c'est-à-dire « dormir profondément », indique simplement la suspension de l'exercice des facultés intellectuelles pendant le sommeil, tout comme l'expression *mất hôn* et les expressions semblables indiquent que, pendant un accès de colère ou sous l'effet de la terreur, on ne réfléchit plus, on n'est plus maître de soi. Le sommeil et le rêve sont considérés par les Annamites comme des faits naturels, qui peuvent cependant fournir une base à des croyances et à des pratiques magiques, mais qu'ils n'interprètent pas en fonction de la notion d'âme. Et même, en se plaçant à un point de vue plus général, on ne voit pas en quoi ils auraient eu besoin d'avoir recours à ces faits pour concevoir l'idée de l'existence et de la survivance du principe vital.

Les plantes et les animaux ont-ils, comme l'homme, un principe vital ?

Les plantes ont ou peuvent avoir un *hôi*, un *khi*, dans un certain sens. Le *hôi* d'une plante médicinale, c'est son action sur l'organisme, sa vertu propre, son influence. On dira que le *hôi* des arbres, d'un bois, est frais, ou malsain, désignant par là les exhalaisons, les émanations, les vapeurs, l'humidité qui se dégagent de ces arbres. Il ne s'agit pas là d'un principe vital. Les plantes n'ont pas de *phách*, elles n'ont ni *via* ni *hôn*. Si quelqu'un prétend qu'elles possèdent le *sinh hôn*, « principe vital pur et simple, ou de vie végétative », il ne traduira pas, je crois, la croyance populaire, mais parlera sous

l'influence des idées chinoises ou des idées chrétiennes. Le mot *sinh* est employé pour les plantes dans le sens actif, *sinh hoa, sinh trãi*, « produire des fleurs, produire des fruits », mais non dans le sens de « naître », quoique « la vie » de la plante soit rendue par le mot *sông*, le même mot qui exprime la vie des animaux et la vie de l'homme, tout comme le mot *chết*, « mourir » s'emploie pour les trois catégories d'êtres. La plante « vit » et « meurt », mais cette vie et cette mort ne semblent pas être causées par la présence ou la disparition d'un principe vital.

Les animaux n'ont pas, que je sache, de *hôn*, si ce n'est le *giác hôn*, « âme sensitive », mais sous la même réserve que plus haut pour le *sinh hôn*. Ils n'ont pas de *via*, pas de *phách* ; mais ils ont un *hôi* et un *khi*, à peu près analogue au *hôi* des plantes, avec quelque chose en plus. Le *hôi* des animaux, ce sont les émanations qui se dégagent de leur corps, les odeurs, les effluves chauds, c'est le souffle, l'haleine. Pour le tigre, le *hôi* est en outre une influence surnaturelle, basée toujours sur l'idée des émanations naturelles, qui produit les effets funestes cités plus haut au sujet du *hôi* en général. Nous n'avons pas ici non plus, semble-t-il, la notion de principe vital, telle qu'elle existe pour l'homme ; nous n'avons même pas la notion immédiatement inférieure de souffle vital. Ces notions semblent s'appliquer à l'homme seulement.

Et cependant certains faits religieux semblent prouver que, dans certaines plantes, dans certains animaux au moins, tout ne disparaît pas à la mort ; il subsiste quelque chose. Nous abordons ici la question des « esprits ».

Certains animaux passent pour se transformer en « esprits », *thành ma, thành quỉ*, de leur vivant même. Je connaissais, dans le Quảng-binh, un vieux corbeau rusé qui avait cette réputation. A quoi correspond cette croyance ? Est-ce un « esprit » indépendant qui s'est logé dans le corbeau ? Est-ce un principe vital quelconque du corbeau vivant qui s'est transformé en esprit ? Ou bien veut-on dire simplement que le corbeau est devenu méchant comme un esprit ? Il y avait certainement, dans l'esprit des Annamites qui me citaient cet exemple, plus qu'une métaphore.

Dans certaines régions, on n'ose pas tuer un tigre de peur qu'il ne se venge. Je connais même un village dont les habitants, n'ayant pu décider un village chrétien, — question d'argent — à tuer deux ou trois petits tigres qui étaient tombés dans une fosse, les laissèrent aller. Ces gens ne voulaient pas tuer eux-mêmes les tigres. Il reste donc quelque chose du tigre après sa mort. Quelque chose d'analogue à l'âme des morts privés de sépulture, qui font du mal aux hommes, qui ont le pouvoir de se venger. Mais il vaut mieux peut-être laisser de côté la question du tigre : elle n'est pas claire, à cause de la croyance à l'existence d'un esprit « patron », « maître », « protecteur » des tigres, qui se fait jour dans certains endroits. Il faudrait un grand nombre de faits pour pouvoir tirer des conclusions.

Pour la baleine, le cas est plus clair : c'est le corps de la baleine, ce sont ses ossements que l'on vénère ; c'est sur son tombeau que l'on élève un temple.

Ces pratiques supposent la croyance à la survivance de quelque chose après la mort de la baleine. L'animal était considéré, de son vivant, comme possédant un pouvoir surnaturel, *linh, thiêng*, pour faire du bien aux hommes, secourir les naufragés. Ce pouvoir subsiste après la mort ; si le culte n'était pas rendu aux restes de la baleine, elle se vengerait peut-être, tout comme se vengent les âmes des hommes privés de sépulture ou de sacrifices rituels. Ce pouvoir semble donc bien résider dans un principe personnel qui subsiste après la mort de l'animal. Nous avons encore une preuve de ce fait dans le nom de la pagode de la baleine : *miêu ông, miêu bà*, « la pagode de Monsieur, la pagode de Madame », suivant le sexe de l'animal, sexe qui n'a pas été déterminé par l'observation directe, mais avec l'aide du sorcier. « Monsieur », « Madame », c'est le titre que l'on donne aux esprits, aux génies. Il y a donc un être personnel subsistant après la mort. Cet être paraît bien être l'esprit même de la baleine, son âme, si l'on veut, le principe vital qui l'animait.

Passons aux plantes. Au Quảng-binh un chrétien, loué pour abattre un arbre considéré comme habité par un esprit, vit en songe, la nuit suivante, les trois esprits de l'arbre qui l'injuriaient. Quels sont ces esprits ? Des esprits indépendants de l'arbre, ou les principes vitaux de l'arbre lui-même ? La question est obscure. J'ai essayé de la résoudre dans une autre étude (1). Il semble bien que ce soit, dans certains cas, l'esprit même de l'arbre, c'est-à-dire son principe vital, que l'on vénère ou que l'on craint. C'est donc peut-être lui qui subsiste après la mort de l'arbre.

Voici un autre cas que j'ai observé au Quảng-binh : quand on a achevé la construction d'une jonque, qu'elle a été tirée à l'eau et munie de ses agrès, on célèbre une cérémonie finale appelée *lễ yên ghe lồng mộc*, « la cérémonie de la paix de la jonque, où l'on congédie le bois ». Ce mot *mộc* « bois » signifie ici « les esprits du bois », tout comme l'expression *giang sơn*, « fleuves et montagnes » signifie « les esprits des fleuves et des montagnes ». Le sorcier parcourt le pont de la jonque, donnant sur les bastingages et les diverses parties du bateau, des coups d'une petite hachette, et criant : *phà ! phà !* pendant qu'un aide, tenant en main une torche allumée, jette sur la flamme des pincées d'une poudre inflammable. Tous ces rites sont destinés à effrayer les esprits du bois. On a disposé par ailleurs un petit radeau en troncs de bananiers, sur lequel on a déposé du riz gluant, des crevettes, des feuilles de papier d'or et d'argent, un peu de vin, etc. C'est là que les esprits du bois, chassés de la jonque, sont forcés de s'embarquer, munis de provisions. Les esprits partis, la jonque est en paix : on pourra naviguer en toute sécurité. Quels sont ces esprits du bois ? Voici l'explication qu'on m'a donnée : le bois avec lequel on a construit la

(1) *Anthropos*, vol. V, pp. 1154-1155. Sur quelques faits religieux ou magiques observés en Annam.

jonque provient des arbres de la montagne; il se pourrait qu'un épervier, un corbeau, tout autre oiseau de proie, se soit posé sur ces arbres pour y dévorer un serpent, un rat, tout autre animal; ou bien il y aura fait son nid et y aura apporté toutes sortes d'animaux pour nourrir ses petits; les cadavres de ces animaux ont pu laisser dans l'arbre, par conséquent dans le bois, un esprit malfaisant, *yêu quái*, qu'il faut chasser à tout prix pour assurer la paix de la jonque et la sécurité de ceux qu'elle portera. Ces esprits, laissés par les animaux qui ont péri là-haut sur l'arbre, sont-ils des esprits indépendants des animaux eux-mêmes, logés seulement *par accident* dans leur corps, ou sont-ils les esprits mêmes de ces animaux, leurs principes vitaux subsistant après la mort? C'est la dernière hypothèse qui me paraît la plus probable. Il serait peut-être plus simple d'admettre que ces « esprits du bois » sont effectivement les esprits du bois. Mais ici encore se pose la question de savoir si ces esprits sont indépendants de l'arbre, ou ne sont autre chose que le principe vital de l'arbre? En tout cas, il faut remarquer que cette cérémonie du congédiement des esprits du bois est considérée comme une des plus importantes parmi celles qui accompagnent la construction d'une jonque; c'est dire que la croyance qu'elle suppose est profondément ancrée dans l'esprit des Annamites.

Il résulte de ces faits que, si les Annamites ne considèrent pas les plantes et les animaux en général comme doués d'un principe vital, ils croient cependant, au moins dans certains cas, à la survivance de quelque chose de ces plantes et de ces animaux, après leur mort; et ce quelque chose a tous les caractères des âmes humaines, des principes vitaux de l'homme. Pour avoir des données plus précises et plus certaines, il faudrait recueillir un grand nombre de faits de détail, les étudier et les comparer.

Poursuivant notre étude sur la nature des principes vitaux, voyons ce que les Annamites pensent de leur spiritualité. Pour le *hòi*, le *khi*, les *phách*, les *viá*, je n'ai pas de données. Pour les *hôn*, quelques expressions nous guideront. Les Annamites connaissent le *linh hôn*, qui est l'apanage de l'homme; ils vous diront que le *hôn* a une nature *thiêng liêng*. Ces expressions paraissent factices: la première provient de l'influence de la philosophie chinoise; la seconde se ressent de l'influence chrétienne, les chrétiens ayant adopté les mots *thiêng liêng* pour rendre l'idée de spiritualité. (Disons, entre parenthèse, que cette idée a peu pénétré dans leur esprit, car ce mot *thiêng liêng* est très souvent appliqué par eux fort mal à propos). Quoi qu'il en soit, étudions ces mots.

Thiêng est une forme annamite du sino-annamite *linh* 精. « grain de choix; — principes constitutifs d'un être; — la partie la plus subtile d'une chose, subtil; — perspicace, intelligent; — démon, influence néfaste des démons ». Comme on le voit, le mot rentre, au point de vue sémantique, comme d'ailleurs aussi au point de vue phonétique, dans la famille de *hòi*, de *hôn*, etc. Mais le mot annamite *thiêng* n'a pas, dans l'usage ordinaire, tous ces sens. On dit d'un génie, d'un esprit, qu'il est *thiêng*, quand il manifeste sa présence, sa

puissance, par des signes extraordinaires, c'est-à-dire s'il accorde des faveurs aux hommes, s'il punit ceux qui lui manquent de respect, s'il se plaît à taquiner les hommes, à leur faire du mal. De même, une pagode, un bosquet, une montagne, un rocher, un étang sont *thiêng* si, à cet endroit, une puissance invisible, indépendante de ces lieux mais y résidant, ou bien inhérente à ces lieux, s'y manifeste par des effets merveilleux, bons ou mauvais. Partout nous avons l'idée de quelque chose d'invisible, une force, un esprit, qui se manifeste au dehors par des signes, par des prodiges. Certains animaux, le tigre, l'éléphant, le rat, sont *thiêng*, toujours parce qu'en eux, réside une force, une puissance ou une astuce d'un caractère mystérieux, qui se traduit au dehors par des effets extraordinaires.

Le mot *liêng* est une forme annamite du sino-annamite *linh* 靈. Ce mot n'est pas employé, que je sache, dans la langue vulgaire sous sa forme annamite *liêng*, si ce n'est dans l'expression *thiêng liêng*, expression plus ou moins factice, comme je l'ai fait remarquer; en revanche, la forme sino-annamite *linh* est très employée. J'ai déjà dit plus haut (p. 93), les sens qu'a ce mot en sino-annamite : « principe actif, puissance d'agir, force, influence; — faculté de comprendre, intelligence, âme spirituelle; — merveilleux, prodigieux, prodige. » Les sens, on le voit, ont beaucoup de ressemblance avec les sens du mot *linh*. Dans la langue vulgaire, ce mot *linh* a exactement les mêmes emplois que le mot *thiêng*, c'est-à-dire qu'il s'applique à un génie, à un lieu, à un animal qui a une puissance mystérieuse et invisible et qui la manifeste par des signes extérieurs bons ou mauvais. Lors donc que les Annamites appliquent aux principes vitaux supérieurs, aux *hồn*, ces mots *linh*, *thiêng*, *liêng*, telles sont les idées qu'ils se font de ces principes vitaux : une puissance, une force invisible, qui se manifeste au dehors; ou, plus simplement quelque chose d'invisible, qui ne tombe pas sous les sens. On voit combien cette notion que les Annamites ont de la spiritualité des *hồn*, notion bien imparfaite au fond, concorde cependant avec les explications que j'ai données au sujet du souffle vital et des principes vitaux.

Ces principes vitaux, spirituels dans le sens ci-dessus expliqué, sont multiples. Sans doute les Annamites connaissent le « moi » personnel, substratum auquel sont attribués tous les phénomènes qui se produisent dans chaque individu : c'est le *minh*, substratum plutôt physiologique que psychologique, car le mot *minh*, désigne primitivement le corps. Mais ce qui anime ce « moi », ce qui le fait vivre et agir, ce n'est pas un seul principe. Chacune des manifestations principales de la vie a été attribuée à un principe vital spécial : il y a le principe vital qui se manifeste par l'haleine, *hơi*, *khí*; les principes vitaux qui se traduisent par la forme extérieure du corps, par la corpulence, la taille, une santé prospère, *phách*, *vóc*; ceux qui se manifestent probablement par les fonctions organiques, par les sens externes, ou par l'action des membres, *vía*, *vệ*; enfin les principes vitaux supérieurs dont on sait fort peu de chose quant à leur nature propre et à leurs fonctions. Ces divers principes s'enchevêtrent plus

ou moins, ils empiètent sur leurs attributions respectives, ils ne se distinguent pas nettement l'un de l'autre. La cause de cette confusion, c'est que la notion que l'on a de chacun d'eux, de son rôle, de son action, est vague et obscure. L'esprit annamite, perdu dans la complication des phénomènes vitaux internes ou externes, n'a su qu'y voir des forces, des influences, mais n'a pas su arriver à cette merveilleuse unité qu'a trouvée la philosophie occidentale. Nous avons constaté la même imprécision, quand nous avons étudié en eux-mêmes les phénomènes de la sensation externe et les actes des fonctions internes, bien plus, quand nous avons énuméré les organes internes du corps humain.

Chose plus grave, mais toute naturelle, cette multiplicité de principes, ces séries plus ou moins enchevêtrées, plus ou moins factices d'agents, de principes, que la philosophie extrême-orientale a vues dans l'homme, elle les a reportées dans l'univers. Le monde, pas plus que l'homme, n'a un principe d'unité : il est considéré comme étant produit par l'action de principes opposés qui se pénètrent et se confondent. Nous éprouvons, pour comprendre le système cosmologique des philosophes chinois, la même difficulté que lorsque nous voulons nous rendre compte des idées plus simples, mais tout aussi confuses, qui ont cours parmi le peuple annamite, relativement à la nature de l'homme, à la nature du monde. La philosophie des écoles a gardé le caractère de la philosophie populaire ; dans l'évolution des idées chinoises, le point d'arrivée est analogue au point de départ ; le couronnement de l'édifice ressemble à la base.

TABLE DES MATIÈRES

I. — LE CORPS HUMAIN

	Pages.
Le corps en général	1
La chair	5
Les os	6
La peau	7
Les poils	7
Le sang	9
Les nerfs et les veines	10
La sueur	11
La tête	11
Le visage	12
Les épaules	13
Les mains	14
La bouche	20
Le nez	23
Les yeux	36
Les oreilles	40
Le ventre	44
La mort	60
Conclusions	65

II. — LES PRINCIPES VITAUX

Le souffle vital, <i>hoy, khi</i>	66
Les principes vitaux supérieurs, <i>hôn</i>	78
Les principes vitaux inférieurs, <i>phâeh, via</i>	79
Autres principes vitaux	93
Survivance, spiritualité, pluralité des principes vitaux	94

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

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

- I. — Numismatique annamite. Par Désiré LAGROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de XL planches Épuisé
- II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8°. 10 fr.
- III. — Phonétique annamite (DIALECTE DU HAUT-ANNAM). Par L. GADIÈRE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 7 fr. 50
- IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME I^{er}. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 15 fr.
- V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME I^{er}. INTRODUCTION. — LES ÉDIFICES. — LES BAS-RELIÈFS. Paris, Leroux, 1903, in-8°. 15 fr.
- VI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)
- VII. — Dictionnaire cham-français. Par ETIENNE AYMONIER, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 40 fr.
- VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME II. Paris, Leroux, 1907, in-8°. 15 fr.
- IX. — Le même. TOME III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°. 20 fr.
- X. — Répertoire d'Épigraphie jaina, PRÉCÉDÉ D'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAÏNISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°. 15 fr.
- XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam. Par H. PARMÉNTIER, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. TOME I^{er}. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8°. 16 fr.
- XI^{bis}. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. 1 album in-8°, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909. 16 fr.
- XII et XII^{bis}. — Le même. TOME II et Album de Planches. (Sous presse.)
- XIII. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par EDOUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME I^{er}. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1913, in-8°.
- DEUXIÈME PARTIE. (Sous presse.)
- XIV. — Le même. TOME II. (En préparation.)
- XIII^{bis}-XIV^{bis}. — Le même. PLANCHES. 2 albums in-4°, comprenant 488 planches. Paris, Leroux, 1909. (Ne se vendent pas séparément. Prix de souscription à l'ouvrage complet : 150 fr.)
- XV. — Bibliotheca Indosinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE. Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME I^{er}. BURMANIE, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8°. 50 fr.
- XVI. — Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE. Paris, Leroux, 1913, in-8°. 15 fr.
- XVII. — Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8°. 40 fr.
- XVIII. — Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8°. 40 fr.

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

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

- I. — Éléments de sanscrit classique. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 10 fr.
- II. — Précis de grammaire pâlie, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRAVÉS. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8°. 10 fr.